

UNIwersytet Opolski

Wydział Teologiczny

o. Mirosław Sz wajnoch OSCam

**HISTORIOZBAWCZE UJĘCIE  
BIBLIJNYCH TYTUŁÓW MARYI  
W PISMACH KARDYNAŁA LEO SCHEFFCZYKA**

**Studium egzegetyczno-dogmatyczne**

Praca doktorska  
napisana na seminarium  
teologii dogmatycznej i ekumenicznej  
w Instytucie Ekumenizmu i Badań nad  
Integracją pod kierunkiem  
ks. prof. dra hab. Piotra Jaskóły

OPOLE 2007

## Spis treści

Wykaz skrótów.....	V
Wstęp .....	1
1. Założenia metodologiczne w odkrywaniu biblijnego obrazu Maryi.....	16
1.1. Historyczna wiarygodność biblijnych świadectw o Maryi .....	17
1.1.1. Miejsca w Biblii ukazujące Maryję.....	18
1.1.2. Rola świadectw biblijnych w ustaleniu szczegółów biograficznych dotyczących Maryi .....	26
1.1.3. Dystans względem metody historyczno-krytycznej.....	41
1.1.4. Rola hermeneutyki biblijnej w pojmowaniu historyczności wydarzeń zbawczych.....	48
1.1.5. Wartość literatury apokryficznej.....	54
1.2. Gatunek literacki Ewangelii Dzieciństwa .....	67
1.2.1. Hipoteza legendy.....	67
1.2.2. Hipoteza midraszu i haggady .....	69
1.2.3. Hipoteza naśladownictwa tekstów starotestamentalnych .....	72
2. Historiozbawcza rola Maryi w świetle interpretacji „mariologicznych” tekstów Starego Testamentu .....	75
2.1. Niewiasta z Protoewangelii (Rdz 3,15).....	75
2.1.1. Rola „pełniejszego sensu biblijnego” w odkrywaniu historiozbawczo-mariologicznej wykładni Protoewangelii .....	76
2.1.2. Świadectwa Tradycji w maryjnej interpretacji „niewiasty” z Protoewangelii .....	80
2.1.3. Normatywny charakter nauczania Magisterium Kościoła odnośnie do historiozbawczo-mariologicznego ujęcia Rdz 3,15 .....	90
2.2. Rodząca Emmanuela (Iz 7,14) .....	93
2.2.1. „Almah” – mająca począć i porodzić.....	95
2.2.2. Historiozbawczo-immanentna interpretacja proroctwa .....	101
2.2.3. „Znak” decydujący o zbawieniu .....	104
2.2.4. Kościelna aprobata mariologicznej interpretacji proroctwa Iz 7,14 .....	106

2.3.	Córa Syjonu.....	108
2.3.1.	Egzegetyczne podstawy mariologicznej interpretacji tytułu Córa Syjonu.....	110
2.3.2.	Otwarta na przymierze .....	118
2.3.3.	Typ Kościoła .....	123
2.3.4.	Cierpienia Córy Syjonu.....	127
2.4.	Uosobiona Mądrość .....	130
2.4.1.	Pojęcie mądrości w środowisku biblijnym .....	131
2.4.2.	Rola tradycji w mariologicznej interpretacji biblijnej mądrości.....	139
2.4.3.	Podmiotowa partycypacja w Boskiej Mądrości.....	146
2.4.4.	Mądrość a odwieczne przeznaczenie Maryi .....	150
2.5.	Prorokini.....	158
2.5.1.	Fundamentalne założenia twierdzeń o prorockiej funkcji Maryi.....	160
2.5.2.	Pogłębienie profetyzmu Maryjnego w tradycji patrystycznej .....	164
2.5.3.	Życie Maryi odzwierciedleniem losu proroków .....	170
2.5.4.	<i>Magnificat</i> – prorocką pieśnią Maryi.....	180
2.5.5.	Konkretyzacja funkcji prorockiej w objawieniach maryjnych .....	185
3.	Miejsce Maryi w historii zbawienia w interpretacji tekstów Nowego Testamentu ...	193
3.1.	Matka wcielnego Syna Bożego.....	193
3.1.1.	Egzegetyczne podstawy macierzyńskiej funkcji Maryi.....	194
3.1.2.	Chrystus jako kryterium historiozbawczej interpretacji macierzyństwa Maryi .....	201
3.1.3.	Rola tekstów „antymaryjnych” w odkrywaniu historiozbawczej pozycji Matki Chrystusa.....	216
3.1.4.	Maryjne „fiat” warunkiem historiozbawczej realizacji Bożego macierzyństwa.....	236
3.1.5.	Duchowe macierzyństwo Maryi .....	242
3.2.	Zawsze Dziewica .....	249
3.2.1.	Egzegetyczne podstawy dziewictwa Maryi .....	249
3.2.2.	Oryginalność nowotestamentalnego przekazu o dziewictwie Maryi.....	275
3.2.3.	Moment biologiczny dziewictwa Maryi warunkiem realizacji Bożego planu zbawienia.....	280
3.2.4.	Znak urzeczywistnienia misterium „Nowego Stworzenia” .....	289
3.2.5.	Służebny charakter dziewictwa Maryi.....	294

3.3.	Świadek wiary .....	300
3.3.1.	Egzegetyczne podstawy pojmowania wiary jako kategorii zbawczej .....	300
3.3.2.	Aktualizacja wiary w egzystencjalnej odpowiedzi na wszechmoc Boga .....	306
3.3.3.	Wzrastanie Maryi w wierze .....	311
3.4.	Towarzyszka Chrystusa w dziele zbawienia.....	319
3.4.1.	Maryja jako Matka Bolesna .....	319
3.4.2.	Maryja jako symbol Nowego Przymierza.....	337
3.4.3.	Maryja jako znak eschatologicznej doskonałości .....	350
	Zakończenie .....	365
	Bibliografia .....	373

## Wykaz skrótów

- ANT - *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I/1-2 i III, red. M. Starowieyski, Kraków 2005;
- AS - *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, opr. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2006;
- BF - *Breviarium Fidei, Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa – I. Bieda, Poznań 2001;
- BKAT - *Biblischer Kommentar Altes Testament*, wyd. S. Hermann – H.W. Wolff, Neukirchen-Vluyn<sup>2</sup>1980;
- BT - *Biblia Tysiąclecia*;
- CTI - *Commisio Theologica Internationalis* (Międzynarodowa Komisja Teologiczna);
- DH - DENZINGER - HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*;
- DMKT - *Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, [w:] *Od wiary do teologii*, red. J. Królikowski, Kraków 2000;
- DNTD - *Das Neue Testament Deutsch*, red. G. Friedrich – P. Stuhlmacher, Berlin 1983;
- DSP - *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I-IV, opr. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2002-2004;
- DT - *Deutsche Tagepost* (Zeitschrift);
- DwÜ - *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte Interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Bd. I-III, red. H. Meyer – D. Papandreou – H. J. Urban – L. Vischer, Paderborn – Frankfurt a. Main 1983-2003;
- EEK - *Evangelischer Erwachsenen Katechismus*;
- EKK - *Evangelisch-Katholischer Kommentar Zum Neuen Testament*, red. J. Blank – R. Schnackenburg – E. Schweizer – U. Wilckens, Zürich – Düsseldorf 1989;
- EMBP - *Enchiridion Marianum Biblicum Patristicum*, wyd. D. Casagrande, Roma 1974;
- ENTGL - *Erläuterungen zum Neuen Testament für die Geistliche Lesung*, wyd. W. Trilling, Leipzig 1962;

- EWNT - *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*,  
red. H. Balz – G. Schneider, Bd. I-III, Stuttgart – Berlin – Köln <sup>2</sup>1992;
- HDSes - *Historia Dogmatów*, red. B. Sesboüé, Kraków 1999-2003;
- HMK - *Handbuch der Marienkunde*, Bd 1-2,  
red. W. Beinert – H. Petri Regensburg <sup>2</sup>1996;
- HTKNT - *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*;
- KKK - *Katechizm Kościoła Katolickiego*;
- KWKL - *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 2003.
- LThK - *Lexikon für Theologie und Kirche*;
- LXX - *Septuaginta*;
- ML - *Marienlexikon*, Bd. I-VI,  
red. L. Scheffczyk – R. Bäumer, St. Ottilien 1988-1991;
- MNT - *Maria im Neuen Testament. Eine ökumenische Untersuchung.*  
Eine Gemeinschaftsstudie von protestantischen und römisch-katholischen  
Gelehrten, Stuttgart 1981;
- MThZ - *Münchener Theologische Zeitschrift*;
- NBL - *Neues Bibel-Lexikon*, Bd. I-III,  
red. M.Görg – B. Lang, Zürich – Düsseldorf 1995;
- NKB - *Nowy Komentarz Biblijny*, red. A. Paciorek, Częstochowa 2005;
- NHTG - *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Bd I-IV,  
 wyd. P. Eicher, München 2005;
- NTFS - *Das Neue Testament und Frühchristliche Schriften*,  
 tł. i opr. K. Berger – Ch. Nord, Frankfurt a.M. – Leipzig <sup>6</sup>2003;
- ProtEwJk - *Protoewangelia Jakuba (apokryf)*;
- TBNT - *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Bd I-II,  
 wyd. L.Coenen-K.Haacker, Wuppertal 1997;
- THAT - *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. I-II,  
 red. E. Jenni – C. Westermann, Gütersloh <sup>6</sup>2004;
- THNT - *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*,  
 red. E. Fascher, Berlin <sup>6</sup>1971;
- TM - *Tekst masorecki*;
- TMB - *Teksty o Matce Bożej*, t. I-XII,  
 red. S. C. Napiórkowski, Niepokalanów 1981-2000;

- TWNT - *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd I-X/2,  
red. G. Kittel – G. Friedrich, Stuttgart 1933-1979;
- WnbIz - *Wniebowstąpienie Izajasza (apokryf)*.

## Wstęp

Pytanie o Matkę Jezusa Chrystusa nurtowało już chrześcijan pierwszych wieków.<sup>1</sup> Nie straciło swej aktualności również w dzisiejszych czasach.<sup>2</sup> Imię Maryi pojawia się bowiem w wyznaniach wiary Kościoła od najstarszych symboli apostoelskich aż po „Credo Ludu Bożego” papieża Pawła VI z 30 czerwca 1968 roku. Jest ono obecne zarówno w dokumentach katolickich,<sup>3</sup> jak i w księgach wyznaniowych protestantyzmu,<sup>4</sup> nauczaniu prawosławia<sup>5</sup> czy też w dialogu ekumenicznym różnych wyznań chrześcijańskich.<sup>6</sup> Jej życiem zaciekawieni byli twórcy apokryficznych opowieści w starożytności<sup>7</sup> oraz autorzy pobożnych legend w epoce średniowiecza.<sup>8</sup> Osoba Maryi znajdowała coraz trwalszy wyraz

---

<sup>1</sup> Problem rozumienia Matki Jezusa w Kościele starożytnym najpełniej obrazuje przykład sporu o *Theotokos* pomiędzy Cyrylem Aleksandryjskim (+ 444) a Nestoriuszem (+ 451). Zob. np. S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Christotokos i Theotokos. W sprawie rehabilitacji Nestoriusza*, [w:] *Maryja w tajemnicy Chrystusa*, red. S. C. Napiórkowski – S. Longosz, Niepokalanów 1997, 40-44.

<sup>2</sup> Na aktualność pytania o osobę Maryi wskazuje już sam tytuł książki belgijskiego kardynała LEONA-JOSEPHA SUENENSA: *Kim jest Ona? Synteza mariologii*, Warszawa 1988. Znamienne jest także to, że mariologiczny dokument „Grupy Roboczej Catholica” Zjednoczonych Ewangelicko-Luterańskich Kościołów Niemiec z 1982 r. używa wprost terminu „pytanie o Matkę Jezusa” (*Evangelische Christen vor der Frage nach der Mutter Jesu*). CATHOLICA-ARBEITSKREIS DER VEREINGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS, *Maria – Evangelische Fragen und Gesichtspunkte. Eine Einladung zum Gespräch*, *Una Sancta* 3 (1982) 184.

<sup>3</sup> Zob. *Mother of Christ, Mother of the Church, Documents on the Blessed Virgin Mary*, red. M. L. Trouvé, Boston 2001.

<sup>4</sup> Wśród luterańskich Ksiąg Wyznaniowych osoba Maryi pojawia się w *Konfesji Augsburskiej* z 1531 roku (KWKL, 143), w *Artykułach Szmalcandzkich* z 1537 roku (KWKL, 337), w *Małym Katechizmie* z 1529 roku (KWKL, 46), w *Dużym Katechizmie* z lat 1529-38 (KWKL, 98) oraz w *Formule Zgody* z 1577 roku (KWKL, 416). Z Ksiąg Symbolicznych Kościołów reformowanych wspomnieć można przykładowo 35 pytanie *Katechizmu Heidelberskiego* z 1563 roku oraz 11 rozdział *Drugiej Konfesji Helweckiej* Heinricha Bullingera z 1566 roku.

<sup>5</sup> Zob. *Bóg Żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2001, I/III (*Nowy Adam: Wcielenie*), VII/XI (*Zaśnięcie Matki Bożej*).

<sup>6</sup> Wymienić tu można następujące dokumenty: *Wspólna Deklaracja z Chambésy* (1975 r.) z dialogu starokatolicko-prawosławnego (DwÜ I, 30-35); *Deklaracja z Llandaff* (1980 r.) i *The Dublin Agreed Statement* (1984 r.) z dialogu anglikańsko-prawosławnego (DwÜ I, 97; II, 119); *Wszyscy pod jednym Chrystusem* (1980 r.) i *Jedność przed nami* (1984 r.) z dialogu luterańsko-rzymskokatolickiego (DwÜ I, 327; II 477); *Raport z Denver* (1971 r.) i *Raport z Nairobi* (1985 r.) z dialogu metodystyczno-rzymskokatolickiego (DwÜ I, 402n; II 524); *Wspólna Deklaracja Pawła VI i koptyjskiego patriarchy Shenuda III* z 1979 roku (DwÜ I, 530); *Wezwanie do świadectwa o Chrystusie w dzisiejszym świecie* (1988 r.) z dialogu baptystyczno-rzymskokatolickiego (DwÜ II, 389) oraz *Stanowisko Wspólnej Komisji Kościoła Rzymskokatolickiego i Kościoła Syryjskiego* z 1980 roku (DwÜ II, 591-595).

<sup>7</sup> Zob. G. SÖLL, *Mariologie*, [w:] *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. III/4, red. M. Schmaus – A. Grillmeier – L. Scheffczyk, Freiburg – Basel – Wien 1978, 24-30.

<sup>8</sup> Zob. M. LEMMER, *Legenden. 1. Deutsche Marienlegenden im MA*, ML IV, 59-64; W. BREUER, *Legenden. 2. Mittelniederländische Marienlegenden*, ML IV, 64n; F. KARLINGER, *Legenden. 3. Romanische Volkslegenden*, ML IV, 65-67; U. EBEL, *Legenden. 4. Franz., ital. und span. Marienlegenden des MA*, ML IV, 67-71; K. SCHREINER, *Maria. Leben, Legenden, Symbole*, München 2003.



w formie liturgicznego uwielbienia,<sup>9</sup> w licznych homiliach, w lirycznych poematach, a ostatecznie także w naukowej refleksji i spekulacji.<sup>10</sup>

Teologiczna myśl o Matce Jezusa doświadczała sukcesywnego pogłębienia i systematyzowania. Od początkowo luźnych wypowiedzi u ojców apostołskich,<sup>11</sup> poprzez chrystologiczne i eklezjologiczne uściślenia epoki patrystycznej,<sup>12</sup> nauka o Maryi przekształciła się ostatecznie w uporządkowany traktat. Pierwszą próbą takiego ujęcia tajemnicy Maryi była akademicka synteza Jana Geometra (+ 990).<sup>13</sup> Całościowa prezentacja tematu stała się trwałym zwyczajem wraz z pojawieniem się w XII wieku monumentalnych summ teologicznych, czego najlepszym przykładem są opracowania Piotra Lombarda (+ 1159) i Tomasza z Akwinu (+ 1274).<sup>14</sup> Refleksja o Matce Chrystusa nie była wtedy jeszcze samodzielny traktatem teologicznym. Swoją naukową autonomię zyskała dopiero od wydania *Komentarza do Summy* Franciszka Suareza w 1590 roku.<sup>15</sup> Kilkanaście lat później (1602 r.) w Palermo ukazała się *Summa sacrae Mariologiae* autorstwa Placyda Nigido (+ ok. 1640). Twórca rozprawy zamierzał przedstawić w niej *separata ac distincta tractatio* o Bożej Rodzicielce.<sup>16</sup> I właśnie ten moment można uznać za przełom w procesie wyodrębniania się nowej dziedziny teologicznej, która przyjęła nazwę mariologii.

Obecnie uważa się, że „Zadaniem mariologii jako oddzielnego traktatu dogmatycznego jest podanie metodycznie uporządkowanej i wyjaśnionej całości nauki wiary o Matce Jezusa, w jej jedności z pozostałymi prawdami wiary”.<sup>17</sup> Wyodrębnienie tej dyscypliny doprowadziło jednak do pewnego jej wyizolowania z szerszego kontekstu

---

<sup>9</sup> Zob. B. KLEINHEYER – A. JILEK, *Maria in der Liturgie*, HMK I, 469-525.

<sup>10</sup> Zob. S. DE FIORES, *Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit*, HMK I, 99-266.

<sup>11</sup> Wśród ojców apostołskich Maryję wspomina jedynie Ignacy z Antiochii (+ ok. 107). Matka Jezusa pojawia się w kontekście jego refleksji chrystologicznej w *Epistola ad Ephesios* (VII, 2; XVIII, 2), *Epistola ad Trallianos* (IX, 1-2) oraz *Epistola ad Smyrnaeos* (I, 1). Zob. EMBP, 19n; L. GAMBERO, *Mary and the fathers of the church*, tł. T. Buffer, San Francisco 1999, 29-32.

<sup>12</sup> Perspektywa chrystologiczna doprowadziła do powstania antytezy „Ewa – Maryja”, natomiast ujęcie eklezjologiczne przyczyniło się do określenia Maryi „prawozorem Kościoła”. Zob. F. COURTH, *Mariologie*, [w:] *Lexikon der katholischen Dogmatik*, red. W. Beinert, Freiburg – Basel – Wien 1997, 362.

<sup>13</sup> Opracowanie to nie doczekało się jednak publikacji. Zob. W. BEINERT, *Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung*, HMK I, 273.

<sup>14</sup> Por. F. COURTH, *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa*, [w:] *Podręcznik Teologii Dogmatycznej. Mariologia. Eklezjologia*, red. W. Beinert, tł. W. Szymona, Kraków 1999, 55n.

<sup>15</sup> Por. S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Mariologia i jej problemy w naszym wieku*, [w:] TENŻE, *Matka mojego Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Opole 1988, 119.

<sup>16</sup> Zob. W. BEINERT, *Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung*, 273.

<sup>17</sup> F. COURTH, *Mariologia*, 51.

teologicznego. Coraz większą wagę przykładano przy tym do wypracowania swoistej metodologii<sup>18</sup> służącej odkrywaniu w postaci Maryi kolejnych przywilejów i powodów jej chwały. Zdaniem uczonych „tzw. «wpinanie nowych klejnotów w koronę Maryi» oraz uzasadnianie ich i przeprowadzanie wielkich akcji na rzecz ogłaszania nowych dogmatów maryjnych znamionowało potężny nurt przedsoborowej mariologii maksymalistycznej”<sup>19</sup>. Takie ujęcie było przede wszystkim „dogmatyczno-spekulatywne, a nie pastoralne, systematyczne, a nie historiozbawcze, polemiczne, a nie ekumeniczne oraz w znacznej mierze negatywne (potępienie), a nie pozytywne”<sup>20</sup>. Przed teologią pojawił się więc problem przejścia „od mariologii konceptualistycznej z «metodologią pryncypiów» do mariologii historiozbawczej”<sup>21</sup>. Wezwanie to podjął Sobór Watykański II.

Sobór zwrócił uwagę na fakt, że „autentyczna teologia maryjna może być rozwijana wyłącznie na podstawie historii zbawienia. Dlatego dokument soborowy uczynił ją fundamentalną zasadą metodologiczną całego wykładu mariologii”<sup>22</sup>. Ponadto ojcowie soborowi w VIII rozdziale Konstytucji *Lumen Gentium* zamieścili szereg innych wskazówek, w świetle których powinna być interpretowana nauka o Matce Jezusa. Podkreślone zostały trzy fundamentalne rysy metodologiczne: „historiozbawcza i biblijna perspektywa mariologii, płaszczyzna chrystotypiczna i eklezjotypiczna, ujęcie pastoralne i ekumeniczne”<sup>23</sup>.

Od Soboru we współczesnej teologii rozpoczął się proces recepcji nowego maryjnego nauczania. Pociągnął on za sobą konieczność „głębokich korektur tradycyjnej mariologii”<sup>24</sup>. Okazało się jednak, że „Nawet wybitni autorzy i liczące się środowiska mariologiczne nie umieją wyzwolić się z dawnych schematów. Pod historiozbawczo brzmiącymi tytułami serwują teksty starej mariologii konceptualistyczno-dedukcyjnej”<sup>25</sup>.

---

<sup>18</sup> Napiórkowski mówi o wypracowaniu przez mariologów przedsoborowych metodologii „z primum principium mariologiae i z principia secundaria, ponieważ ogólna metodologia teologiczna im nie wystarczała”. S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Mariologia i jej problemy w naszym wieku*, 119.

<sup>19</sup> S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Trudne dojrzewanie mariologii soborowej*, [w:] S. C. Napiórkowski – J. Usiądek, *Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II*, Niepokalanów 1992, 31.

<sup>20</sup> TAMŻE, 23.

<sup>21</sup> S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Mariologia i jej problemy w naszym wieku*, 120.

<sup>22</sup> J. USIĄDEK, *Błogosławiona w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Studium mariologicznego rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele Soboru Watykańskiego II*, [w:] S. C. Napiórkowski – J. Usiądek, *Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II*, Niepokalanów 1992, 188.

<sup>23</sup> TAMŻE, 189.

<sup>24</sup> S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Mariologia i jej problemy w naszym wieku*, 120.

<sup>25</sup> TAMŻE.

W tym kontekście nieco prowokująco brzmi stwierdzenie polskiego teologa: „Na palcach jednej ręki można wyliczyć mariologów, którzy zdobyli sobie uznanie również jako teologowie – poza mariologią. Najwięcej do mariologii wnoszą nie mariologowie, ale wybitni teologowie, którzy od czasu do czasu wypowiadają się na tematy mariologiczne”.<sup>26</sup> Wydaje się, że do grona takich uczonych należałoby zaliczyć niemieckiego profesora, kardynała Leo Scheffczyka, którego mariologicznej myśli poświęcone będzie to studium.

Z bogatej biografii warto wspomnieć, że Leo Scheffczyk urodził się 21 lutego 1920 roku w Beuthen/OS (dziś Bytom). Wychował się w tradycyjnej katolickiej rodzinie śląskiej. W 1938 roku zdał maturę i rozpoczął studia filozoficzno-teologiczne we Wrocławiu, które przerwała II wojna światowa. Po jej zakończeniu kontynuował naukę we Freising. Tam też w 1947 roku przyjął święcenia prezbiteratu. W 1950 roku na Uniwersytecie w Monachium obronił pracę doktorską: „*Geschichte der Religion Jesu Christi*” von Friedrich Leopold Graf zu Stolberg, napisaną pod kierunkiem Franza X. Seppelta. W latach 1952-1959 pracował naukowo jako docent teologii w Wyższej Szkole Filozoficzno-Teologicznej w Königstein. W 1957 roku uzyskał habilitację na Uniwersytecie Monachijskim, broniąc rozprawy na temat *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*. W 1959 roku przejął katedrę po profesorze J. R. Geiselmannie na fakultecie teologicznym Uniwersytetu w Tübingen, gdzie do 1965 roku prowadził wykłady z dogmatyki. W latach 1965-1985 zastąpił słynnego M. Schmausa na stanowisku profesora dogmatyki Uniwersytetu w Monachium. W 1978 roku otrzymał godność prałata, zaś w 2001 – kardynała. W swoim naukowym dorobku posiada ponad 1000 prac teologicznych (książki, artykuły, recenzje, hasła leksykalne). W latach 1966-1984 był współredaktorem *Münchener Theologische Zeitschrift*. W 1985 roku założył czasopismo *Forum Katholische Theologie*. Zmarł w Monachium 8. grudnia 2005 roku.<sup>27</sup>

Potrzeba opracowania twórczości kard. Leo Scheffczyka wynika już stąd, że recenzenci jego dorobku naukowego przyznają mu miano „jednego z najbardziej

---

<sup>26</sup> TAMŻE, 119.

<sup>27</sup> Nota biograficzna sporządzona na podstawie: *Veritatis Catholicae, Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag*, wyd. A. Ziegenaus – F. Courth – Ph. Schäfer, Aschaffenburg 1985, 9-11; M. HAUKE, *Ganz und gar katholisch*, Buttenwiesen 2003, 7-9; M. KARGER, *Ein Deuter der Taten Gottes inmitten der geschichtlichen Welt*, DT nr 21 z 19.02.2000, 6; K. KRENN, *Er verteidigt das Proprium der Theologie*, DT nr 22 z 19.02.1985, 4; H.-L. ABMEIER, *Katholischer Theologe aus Beuthen/Oberschlesien*, Kulturpolitische Korrespondenz 1102 z 15.02.2000, 8-9; F. COURTH, *Leo Scheffczyk zum 75. Geburtstag*, Klerusblatt 75 (1995) 40; Kathpress-Tagedienst nr 43 z 21.02.1995, 11n (nota redakcyjna); Klerusblatt 80 (2000) 55 (nota redakcyjna).

znaczących katolickich teologów Niemiec<sup>28</sup> oraz „teologa międzynarodowej rangi”.<sup>29</sup> Podkreśla się przy tym jego naukową kompetencję,<sup>30</sup> szeroką wiedzę o współczesnych nurtach filozoficznych i teologicznych,<sup>31</sup> a jednocześnie językową perfekcję, dzięki której *lingua docta* akademickich traktatów staje się zrozumiała nie tylko dla wyspecjalizowanego odbiorcy.<sup>32</sup>

Gruntowna wiedza teologiczna Leo Scheffczyka została doceniona w środowiskach naukowych. Jego nazwisko pojawia się w gronie członków Papieskiej Akademii Teologicznej (*Pontificia Academia Teologica Romana*), Bawarskiej Akademii Nauk (*Bayerische Akademie der Wissenschaft*), Papieskiej Rady ds. Rodziny (*Pontificio Consiglio per la Famiglia*) oraz wśród doradców Komisji ds. Wiary Konferencji Episkopatu Niemiec (*Berater der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz*).

Profesora z Monachium cechuje ponadto teologiczna wszechstronność, która w poszukiwaniu prawd wiary nie ogranicza się do jednej dziedziny dogmatyki.<sup>33</sup> W kontekście jego całego dziedzictwa naukowego istotne miejsce zajmowała również refleksja o Matce Jezusa. Można stwierdzić, że aż 20 procent wszystkich publikacji uczonego zostało poświęconych mariologii.<sup>34</sup> Dlatego przez wielu jest on postrzegany jako przedni mariolog (*ausgewiesener Mariologe*)<sup>35</sup> czy też teolog o wyraźnym nastawieniu maryjnym (*marianische Einstellung*).<sup>36</sup> Na mariologiczną orientację niemieckiego dogmatyka wskazuje także jego przynależność do Papieskiej Akademii Maryjnej

---

<sup>28</sup> „Er ist einer der wissenschaftlich bedeutendsten katholischen Theologen Deutschlands”. H.- L. ABMEIER, *Katholischer Theologe aus Beuthen/Oberschlesien*, 8.

<sup>29</sup> „Scheffczyk ist ein Theologe von internationalem Rang” (A. ZIEGENAUS, *Der Tradition verleiht Leo Scheffczyk Leben*, DT nr 22 z 20.02.1990, 4); „Der international renommierte Theologe“ (Kathpress-Tagedienst nr 44 z 23.02.2000, 13).

<sup>30</sup> A. TREIBER, *Das aktuelle Buch* (recenzja: L. SCHEFFCZYK, *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie*), Bote von Fatima 58 (2000) 75.

<sup>31</sup> T. MERTZ, „Undogmatische” Dogmatik, *Academia* 48 (2/1997) 42.

<sup>32</sup> M. KARGER, *Der Glaube ist der Maßstab der Beurteilung subjektiver Erfahrung*, DT nr 73 z 19.06.1999, 15.

<sup>33</sup> Teologiczną uniwersalność podkreślają publikacje autora z zakresu dogmatyki, które zyskały pozytywną ocenę w oczach krytyki. Zob. m.in. M. LOCHBRUNNER, *Die Glaubenswahrheit wird auf dem Boden der Heilsgeschichte reflektiert*, DT nr 6 z 11.01.1997, 4; *Kampf um die Catholica*, *Theologisches* 22 (1992) 481-482 (nota redakcyjna); H. MOLL, *Weil der Glaube als Wahrheit schon Leben ist*, KNA-OKI 1/2 z 6.01.1993, 15-17; R. SCHENK, *In der Überlieferung bewährt sich der Glaube*, DT nr 66 z 30.05.1992; P. P. BORNHAUSEN, *Die Schönheit kirchlichen Glaubens*, DT nr 113 z 19.09.1996, 5; W. SCHAMONI, *Scheffczyk contra Rahner*, *Theologisches* 91 (1977) 2549-2551.

<sup>34</sup> Por. M. HAUKE, *Ganz und gar katholisch*, 61.

<sup>35</sup> M. LOCHBRUNNER, *Die Glaubenswahrheit*, 4.

<sup>36</sup> *Das Marienlexikon ist abgeschlossen*, Bote von Fatima 52 (1994) 142 (nota redakcyjna).

(*Pontificia Academia Mariana Internationalis*) czy wreszcie wydanie sześciotomowego Leksykonu Maryjnego,<sup>37</sup> w którym opracował 70 haseł. Chociaż więc teologii Scheffczyka nie można identyfikować tylko z nauką o Matce Bożej, to jednak w pełni uzasadnione jest mówienie o jego mariologii.

Na samym początku należałoby zauważyć, że monachijski dogmatyk otrzymał wprawdzie akademickie stopnie naukowe wiele lat przed Soborem Watykańskim II, ale większość opracowań mariologicznych opublikował już po jego zakończeniu. Stąd też nie ma w jego nauce o Maryi punktu przełomowego czy zwrotnego. Od samego początku była to myśl przeniknięta duchem soborowej odnowy mariologicznej wraz z jej metodologicznymi principiami.<sup>38</sup>

W kwestii mariologicznej metodologii należy stwierdzić, że nie ma ona własnych źródeł poznania (tzw. miejsc teologicznych), lecz korzysta z tych samych, z których czerpią pozostałe dyscypliny teologiczne. Należą do nich Pismo Święte, Tradycja, liturgia, Urząd Nauczycielski Kościoła oraz *sensus fidelium* Ludu Bożego.<sup>39</sup> Zauważa się jednak, iż największe postępy, jakie uczyniła nauka o Maryi w ostatnich latach, są wynikiem pogłębionego studium tekstów biblijnych dotyczących Matki Pana.<sup>40</sup> Jednocześnie „Widoczny w wielu opracowaniach mariologicznych brak solidnej argumentacji biblijnej i dobrej egzegezy (...) stał się brakiem obiektywizmu w poglądach, pozbawił ją charakteru ściśle teologicznego i był przyczyną przesady w praktykach dewocyjnych. (...) Odnowa biblijna, która w swych podstawowych założeniach ujawniła się w teologii na długo przed Soborem, nie przeniknęła do mariologii niemal zupełnie. Mariologowie obawiali się, że ta odnowa zwiastuje minimalizm (...) Stosowana w tradycyjnej teologii maryjnej dawna metoda utrzymała się nadal i nie przestała obowiązywać jako uświęcony wielowiekową praktyką kanon”.<sup>41</sup> Wartość opracowań mariologicznych w dużej mierze zależy od właściwego podejścia do tekstów Pisma Świętego. Chodzi przy tym nie tyle o dobór odpowiednich wersetów i perykop, ile raczej o umiejętne włączenie do refleksji dogmatycznej wniosków współczesnej egzegezy. Trudno też mówić o poprawności

---

<sup>37</sup> *Marienlexikon*, Bd. I-VI, red. L. Scheffczyk – R. Bäumer, St. Ottilien 1988-1991.

<sup>38</sup> Sam Scheffczyk kilkakrotnie krytykuje przedsoborową „mariologię przywilejów” za jej jednostronność i wieloznaczność, prowadzącą często do wysuwania błędnych wniosków teologicznych. Zob. L. SCHEFFCZYK, *Maria Assumpta - im Licht des Erlösungsgeheimnisses*, *Sedes Sapientiae* 4 (2000) nr 1, 45; TENŻE, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 274.

<sup>39</sup> Zob. *Matka Pana. Pamięć – Obecność – Nadzieja*, *Salvatoris Mater* 3 (2003) 328-335.

<sup>40</sup> TAMŻE, 329.

<sup>41</sup> J. USIADEK, *Błogosławiona w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, 195n.

mariologicznej dedukcji bez uprzedniego przeanalizowania podstaw biblijnych, które posłużyły do sformułowania wniosków teologicznych.

Uwzględniając założenia metodologiczne współczesnej teologii maryjnej oraz powszechnie uznawane kwalifikacje naukowe monachijskiego dogmatyka, Leo Scheffczyk z pewnością jest reprezentatywnym teologiem, na którego przykładzie można prześledzić recepcję soborowego nauczania o Matce Jezusa. Tym samym dodatkowo uzasadniony wydaje się wybór mariologicznych publikacji niemieckiego profesora za przedmiot badań niniejszej rozprawy.

Chociaż Leo Scheffczyk uchodzi za znamienitego teologa i renomowanego mariologa, badaniu jego twórczości nie poświęcono większej uwagi. Mariologiczne publikacje uczonego nie doczekały się dotychczas gruntownego opracowania. Niezwykle rzadko pojawiają się jedynie sporadyczne odnośniki do poszczególnych mariologicznych tekstów uczonego. Jego nazwisko kojarzy się przy tym zazwyczaj z redakcją *Leksykonu Maryjnego* i rozprawą habilitacyjną o tajemnicy Maryi w nauce i pobożności epoki Karolingów. Zainteresowanie się mariologią Scheffczyka wydaje się ze wszech miar potrzebne. Niniejsze studium pragnie w jakiejś mierze wypełnić istniejącą „białą plamę”.

W ostatnich latach próbowano wypracować taką normę, która uwidaczniałaby jedność i spójność całej mariologii (niem. *mariologisches Grundprinzip*, *mariologische Grundidee*, *Fundamentalprinzip*). Propozycje uczonych zmierzały przy tym w trzech zasadniczych kierunkach: chrystologicznym, eklezjologicznym i charytologicznym. Próbuąc znaleźć miejsce dla Scheffczyka i wstępnie określić jego mariologię, trzeba wspomnieć, że w perspektywie chrystologicznej spotykamy projekt „Bożooblubieńczego macierzyństwa” (M. J. Scheeben i C. Feckes), „powszechnego macierzyństwa” (J. B. Terrien), „uniwersalnego macierzyństwa” (J. M. Roschini), „mesjańskiego macierzyństwa” (Cl. Dillenscheider) i „Boskiego Macierzyństwa” (G. de Broglie). W aspekcie eklezjologicznym natrafiamy na ideę Maryi jako „wewnętrznej formy Kościoła” (E. Przywara), „prawzoru Kościoła” (O. Semmelroth, Y. Congar, H. de Lubac, H. U. von Bathasar) i „osobowej konkretyzacji Kościoła” (J. Ratzinger). W wymiarze charytologicznym główna zasada mariologiczna widzi w Matce Jezusa „ideał wiary” (R. Guardini), „pełnię łaski” (A. Müller), „doskonałość i pełnię odkupienia” (Schillebeeckx) oraz „wzór wiary” (H. Volk).<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Zob. J. RADKIEWICZ, *Auf der Suche nach einem mariologischen Grundprinzip. Eine historisch-systematische Untersuchung über die letzten hundert Jahre*, Konstanz 1988.

Scheffczyk nie przyznaje prawa wyłączności żadnej z powyższych koncepcji.<sup>43</sup> Jego zdaniem kwestii tej nie rozwiązał również definitywnie VIII rozdział Konstytucji *Lumen Gentium*. Monachijski dogmatyk uważa, że Sobór podał jedynie dwie wskazówki teoriopoznawcze, na podstawie których należy konstruować wnioski dotyczące Maryi. Pierwszą z nich jest organiczny związek mariologii z nauką o zbawieniu, drugą zaś – korelacja z pozostałymi prawdami wiary. Na podstawie takich przesłanek uczony starał się wypracować odpowiednie kryterium usystematyzowania prawd mariologicznych. Fundamentalną zasadą porządkującą stała się dla niego historia zbawienia, mająca na celu zabezpieczenie nauki wiary przed dedukcyjnym relatywizmem dowolnego systemu filozoficznego. W związku z tym to, co w teologii można ująć w kategorię „systemu”, uczony utożsamiał z wydarzeniem zbawczym (*Heilsgeschehen*), w którym daje się rozpoznać wywnioskowany porządek. Jego centrum tworzy osoba i zbawcze dzieło Chrystusa będące strukturalną zasadą całej rzeczywistości wiary. Tym samym wnioski teologiczne zyskują swoją wartość tylko wtedy, gdy prowadzą do obecnego w Chrystusie centrum zbawienia lub też są z niego wyprowadzane. Taka systematyka uwzględnia również soborową hierarchię prawd wiary. Zgodnie z nią większe znaczenie historiozbawcze przysługuje tym prawdom, które są usytuowane bliżej osoby Odkupiciela.<sup>44</sup>

W powyższym ujęciu osoba Matki znajduje się w bezpośredniej bliskości zbawczego epicentrum skonkretyzowanego w jej Synu. Z wyłącznej relacji Maryi do Jezusa nie można jeszcze rozwinąć mariologii jako dyscypliny teologicznej. Zgodnie z wytycznymi Soboru należy ją więc umieścić w szerszym kontekście eklezjologicznym i soteriologicznym. Według Scheffczyka z przyporządkowania osoby Matki Mesjasza do eklezjologii nie da się jednoznacznie wyrazić jej historiozbawczej pozycji (*das heilsgeschichtliche Prius und das heilstheologische Plus der Stellung Marias*).<sup>45</sup> Dlatego też nauka o Maryi znajduje dla uczonego swoje właściwe miejsce w ujęciu soteriologicznym, które kwalitatywnie poprzedza aspekt eklezjologiczny, ale go nie eliminuje.<sup>46</sup> W ten sposób Matkę Jezusa najlepiej można ukazać w kontekście zbawczego

---

<sup>43</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Fundamentalprinzip*, ML II, 565-567.

<sup>44</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Der systematische Ort der Mariologie heute*, [w:] TENZE, *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie, Mariologische Beiträge*, Regensburg 2000, 249-251.

<sup>45</sup> TAMŻE, 257.

<sup>46</sup> Scheffczyk nie mówi w tym kontekście o przyporządkowaniu mariologii do eklezjologii, ale o jej „przedporządkowaniu” (*Vorordnung*). L. SCHEFFCZYK, *Der systematische Ort der Mariologie heute*, 260.

dzieła Chrystusa. Z tej perspektywy konsekwentnie wynika również rola, jaką ona sama spełniła w historii zbawienia.<sup>47</sup> Przyjęte kryterium ukazuje jednocześnie binarną strukturę prawd maryjnych, rozciągających się pomiędzy momentem Bożego macierzyństwa a aktywnością zbawczą.<sup>48</sup> Ostatecznie więc historia zbawienia i rola, jaką odegrała w niej Matka Jezusa, stanowią dla Scheffczyka klucz do usystematyzowania teologicznych ujęć.

Wyeksponowana przez uczonego historiozbawcza rola Maryi prowadzi konsekwentnie do przyznania jej pewnych specyficznych określeń. Problemem niniejszej rozprawy jest zatem kwestia historiozbawczego wymiaru biblijnych tytułów przypisywanych Maryi w pismach kardynała Leo Scheffczyka. Tematyczny zakres dysertacji koncentruje się wyłącznie na biblijnych tytułach Maryjnych i nie uwzględnia takich tytułów, jak „Współodkupicielka” czy „Pośredniczka łask”. W swoich publikacjach niemiecki kardynał nawiązuje wprawdzie do tych określeń, ale nie wynikają one dla niego bezpośrednio z analiz biblijnych i stanowią raczej ich uzupełnienie.<sup>49</sup> Całość uwagi w niniejszych badaniach skupia się ostatecznie na podstawowych biblijnych tytułach Maryjnych, które znalazły się w obszarze zainteresowań Scheffczyka. One są bowiem dla niemieckiego teologa najważniejsze i w nich odzwierciedla się cała jego biblijna mariologia. Pominięto te biblijne określenia, które u niego nie występują lub pojawiają się tylko marginalnie. W kontekście centralnej idei historiozbawczej, która jako wiodąca jawi się w mariologii Scheffczyka, ważne też będą próby szukania odpowiedzi na pytania o teologiczne implikacje maryjnych tytułów biblijnych.

Sprowadzenie zakresu badań do płaszczyzny skrypturystycznej odpowiada charakterowi źródeł, jak i również perspektywie ekumenicznej, otwartej na dialog ze wspólnotami protestanckimi – uznającymi w pismach Starego i Nowego Testamentu jedyną regułę i normę (*norma normans*), według której powinno się oceniać i sądzić wszystkie nauki i wszystkich nauczycieli.<sup>50</sup> Ekumeniczne nastawienie widać też u Scheffczyka, który do zadań katolickiej mariologii zaliczył konieczność połączenia nauki

---

<sup>47</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Der systematische Ort der Mariologie heute*, 260n.

<sup>48</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Fundamentalprinzip*, ML II, 567.

<sup>49</sup> Pobożność chrześcijańska oraz wielowiekowa tradycja teologiczna doprowadziły do utożsamienia Maryi z wieloma innymi określeniami biblijnymi, których też nie uwzględniono w niniejszym studium, bo nie uwzględnia ich nasz autor. Różnorodność Maryjnych tytułów biblijnych odnaleźć można w Litaniu Loretańskiej. Zob. G. BASADONNA – G. SANTARELLI, *Litania Loretańska*, tł. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 1999.

<sup>50</sup> Por. A. BRANDENBURG, *Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1965, 109n.



o Maryi z nauką o tajemnicy Chrystusa poprzez przyjęcie pogłębionego biblijnego dowodzenia i krytyczną weryfikację tradycji teologicznej.<sup>51</sup>

Z postawionego problemu, który rozprawa będzie starała się rozwiązać, wynika cel niniejszej dysertacji. Będzie nim próba całościowego przedstawienia historiozbowczych ujęć biblijnych tytułów Maryi w mariologii Leo Scheffczyka. Zadanie to będzie równoznaczne z określeniem miejsca, jakie – zdaniem Scheffczyka – można przyznać Maryi w historii zbawienia. Niniejsze studium podejmuje więc próbę odpowiedzi na szereg szczegółowych pytań dotyczących historiozbowczego znaczenia biblijnych tytułów Maryjnych: Czy i w jakim znaczeniu można Maryję utożsamić z Niewiastą z Protoewangelii? Czy i w jakim znaczeniu w osobie Matki Jezusa spełnia się zapowiedziane przez Izajasza proroctwo o Emmanuelu? Na ile Maryja uosabia w sobie cechy Córy Syjonu? Jak realizuje się w niej powołanie prorockie? W jaki sposób staje się ona integralną częścią w odwiecznej mądrości Boga? W jakim znaczeniu można mówić, że porodziła Boga? Czy jej dziewictwo było autentycznym wydarzeniem historycznym? Jak przedstawiała się droga jej wiary? W jakim charakterze towarzyszyła Synowi w wypełnieniu Jego zbawczej misji? W ramach wytyczonego celu znajduje się też próba oceny teologicznej myśli monachijskiego dogmatyka.

Charakteryzując źródła, trzeba wspomnieć, że w ramach literatury źródłowej wykorzystano wszystkie opracowania Leo Scheffczyka z zakresu mariologii biblijnej. Dorobek naukowy profesora z Monachium obejmuje ponad 1000 publikacji teologicznych, z czego około 200 stanowią pozycje stricte mariologiczne.<sup>52</sup> W analizach uwzględniono za to jedynie te, które wyraźnie nawiązują do problematyki biblijnego obrazu Matki Jezusa.

Pierwszą syntezę biblijnego obrazu Maryi odnajdujemy u Scheffczyka już w 1968 roku, w artykule: *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*.<sup>53</sup> W publikacji tej wykorzystano główne fragmenty Nowego Testamentu odnoszące się do Maryi. Ten biblijny zarys nauki o Matce Chrystusa został pogłębiony i usystematyzowany w 1979 roku, w dziele poświęconym całościowemu ujęciu mariologii biblijnej: *Das biblische Zeugnis von Maria*. Publikacja ta została z kolei znacznie poszerzona w 2003 roku,<sup>54</sup> gdy

---

<sup>51</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Die Mariologie als Aufgabe und Impuls der Ökumene*, [w:] TENŻE, *Ökumene. Der steile Weg der Wahrheit*, Siegburg 2004, 81.

<sup>52</sup> Por. M. HAUKE, *Ganz und gar katholisch*, 61.

<sup>53</sup> L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, [w:] L. Küppers (red.), *Marienbild in Rheinland und Westfalen*, Essen 1968, 13-18.

<sup>54</sup> W nocie wydawniczej do tego wydania czytamy, że: „Dem Inhalt dieses Buches sind die Texte von Leo Kardinal Scheffczyk: - Das biblische Zeugnis von Maria (...) erschienen im «Rosenkranz-Sühnenkreuzzug

ukazała się drukiem jako pierwsza część książki: *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*.<sup>55</sup> Poza wymienionymi książkami, w rozprawie zostaną uwzględnione wszystkie te opracowania monachijskiego teologa, które bezpośrednio nawiązują do omawianego zagadnienia biblijnych tytułów maryjnych. Całość opracowywanych źródeł dostępna jest tylko w języku niemieckim. Wyjątek stanowią trzy tłumaczenia polskie: *Dziewicze Narodziny: Podstawy biblijne i trwałe znaczenie*, tł. L. Balter, *Communio* 5 (1983) 41-54; *Obietnica Pokoju. Rozważania teologiczne wokół orędzia fatimskiego*, tł. L. Biczuk, Zakopane 1993; *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa, Podręcznik mariologii*, tł. J. Tumielewicz, Kraków 2004.

Uwzględniając egzegetyczno-dogmatyczny charakter rozprawy do źródeł będzie zaliczać się również tekst Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. Konieczność prowadzenia szczegółowych analiz filologicznych i porównawczych przemawia za tym, że w literaturze źródłowej znajdują się nie tylko krytyczne wydania Biblii hebrajskiej, greckiej i łacińskiej, ale także jej tłumaczenia niemieckie i polskie.

Odrębną część literatury źródłowej stanowią będą dokumenty Kościoła katolickiego oraz dokumenty ekumeniczne i proveniencji niekatolickiej. Źródłowy charakter tych materiałów wynika z ich nadrzędnego znaczenia w formułowaniu wniosków teologicznych oraz próbie ustalenia stanowiska ekumenicznego. Dokumenty te będą ważnym punktem odniesienia dla prowadzonych analiz i zostaną również wykorzystane w ocenie mariologicznych wniosków profesora z Monachium.

W literaturze przedmiotu trudno odnaleźć opracowania będące komentarzem teologicznej myśli Scheffczyka. Zauważa się brak materiałów, które mogłyby pełnić rolę wyjaśniającą wobec przedstawianego w rozprawie zagadnienia. Pozycje z drugiego bloku bibliograficznego będą więc stanowić pomoc w ustaleniu historiozbowczego zorientowania teologii uczonego. Na ich podstawie możliwe będzie także uchwycenie specyfiki dorobku naukowego niemieckiego kardynała oraz ustalenie jego mariologicznych i biblijnych ukierunkowań.

---

um den Frieden in der Welt», Wien, zugrundegelegt". Ze wstępu dowiadujemy się natomiast, że publikacja nie jest zwykłym przedrukiem, lecz stanowi nowe opracowanie zagadnienia, uwzględniające dopasowanie materiału do obecnego stanu wiedzy. Trudno nie zgodzić z taką oceną, choć właściwie mamy do czynienia nie tyle z gruntownym przepracowaniem dzieła, ile z dodaniem do dosłownego przedruku kilkunastu nowych fragmentów, rozszerzających rozpatrywane zagadnienie. O tym, że możemy mówić o znacznym poszerzeniu przedstawionego tekstu, świadczy fakt wprowadzenia aż 830 nowych linii na 2471 linie tekstu pierwotnego, co stanowi 33,6 % całej publikacji.

<sup>55</sup> Tłó polskie: L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa, Podręcznik mariologii*, tł. J. Tumielewicz, Kraków 2004.

Trzecia grupa pozycji bibliograficznych obejmuje literaturę pomocniczą. Część ta jest złożona z artykułów i pozycji książkowych wybitnych specjalistów. Ze względu na egzegetyczno-dogmatyczny charakter niniejszego studium w pierwszym rzędzie zostaną uwzględnione materiały leksykalne<sup>56</sup> i gramatyczne<sup>57</sup> pomocne w analizach oryginalnych tekstów biblijnych, a także komentarze egzegetyczne licznych autorów katolickich i protestanckich.<sup>58</sup> W ramach literatury pomocniczej zostaną wykorzystane także polsko- i obcojęzyczne publikacje mariologiczne. Oczywiście, nie sposób uwzględnić wszystkich opracowań ostatnich lat. Jak zauważa W. Beinert: „względnie kompletny wykaz literatury musiałby obejmować około 100 000 tytułów książek”.<sup>59</sup> Dlatego też w doborze pomocniczych opracowań teologii maryjnej zdecydowano się na dzieła najbardziej renomowanych autorów, ze szczególnym uwzględnieniem prac o charakterze biblijnym i ekumenicznym. Literaturę pomocniczą będą stanowić wreszcie publikacje nie nawiązujące bezpośrednio do mariologii, a podejmujące problematykę biblijną i teologiczną, która rzuca światło na badane w rozprawie zagadnienie maryjnych tytułów.

Zarysowany cel oraz przedstawione źródła wyznaczają metodę pracy. Analizy zawarte w niniejszej rozprawie zostaną przeprowadzone w kluczu analityczno-krytycznym. Oznacza to, że refleksja prowadzona będzie w oparciu o metodę, którą po części stosował sam autor. Scheffczyk tworzył mariologię otwartą na różne problemy, zachowującą żywy kontakt z Tradycją Kościoła, Urzędem Nauczycielskim i opiniami innych teologów. Metoda analityczno-krytyczna domaga się jednak szczegółowego przebadania materiału źródłowego, który składa się z niemieckojęzycznych tekstów mariologicznych teologa. W analizach tych niejednokrotnie decydujące znaczenie posiadają zastosowane przez uczonego poszczególne wyrażenia czy też autorskie tłumaczenia fragmentów ksiąg biblijnych. Próba ich tłumaczenia na język polski wiąże się

---

<sup>56</sup> Największą pomoc stanowiły: W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, red. K. Aland – B. Aland, Berlin – New York <sup>6</sup>1988; *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz – G. Schneider, Bd. I - III, Stuttgart – Berlin – Köln <sup>2</sup>1992; L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, tł. M. E. J. Richardson, t. 1-2, Leiden – Boston – Köln 2001.

<sup>57</sup> Spośród licznych pomocy gramatycznych najczęściej wykorzystywano: M. AUERBACH – M. GOLIAS, *Gramatyka grecka*, opr. J. Rezler, Warszawa <sup>5/1</sup>2000; E. G. HOFFMANN – H. V. SIEBENTHAL, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, Riehen <sup>2</sup>1990; M. ZERWICK – M. GROSVENOR, *A grammatical analysis of the Greek New Testament*, Roma <sup>5</sup>1996.

<sup>58</sup> Nieodzowne stały się przede wszystkim: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. I-II, red. E. Jenni – C. Westermann, Gütersloh <sup>6</sup>2004; *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd I-X/2, red. G. Kittel – G. Friedrich, Stuttgart 1933-1979; B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart-New York <sup>2</sup>1994).

<sup>59</sup> W. BEINERT, *Drogi i bezdroża mariologii*, tł. J. Zychowicz, Warszawa 1993, 11.

z niebezpieczeństwem wypaczenia wniosków uczonego lub ich ewentualnego niezrozumienia. Ponadto błędy translacyjne (zwłaszcza w przekładzie J. Tumielewicz) oraz nieadekwatność rodzimych terminów musi usprawiedliwić dość częste stosowanie cytatów z oryginału. Jeśli stanowią one bezpośredni przedmiot analiz, pojawiają się w samym tekście rozprawy. Częściej jednak występują w przypisach bądź umieszczane są w nawiasach. Dzięki temu można bardziej wniknąć w treściową i literacką specyfikę prac monachijskiego teologa.

Badając mariologiczną twórczość Leo Scheffczyka w perspektywie ukazania historiozbawczego wymiaru biblijnych tytułów i określeń Maryi w wielu miejscach rozprawy (zwłaszcza w kontekście wykładni ksiąg Starego Testamentu), na zasadzie porównań i głębszych analiz wykorzysta się wielowiekową tradycję wiary Kościoła, obecną zarówno w myśli teologicznej, jak i w ujęciach ściśle doktrynalnych. Uwzględni się jednak przy tym tylko tych autorów i te dokumenty nauczania Kościoła, do których bezpośrednio nawiązywał Leo Scheffczyk<sup>60</sup>.

Trudno jednak prowadzić analizy tekstów biblijnych lub tekstów bazujących wprost na Biblii bez uwzględnienia naukowego aparatu współczesnej metody historyczno-krytycznej.<sup>61</sup> Wraz z odwołaniem się do metody egzegezy biblijnej w niniejszej rozprawie wykorzystano także metodę porównawczą. Pozwoli ona zestawić i ocenić dogmatyczne wnioski uczonego z ustaleniami współczesnej biblistyki. Wybór takiej metody uzasadnia również konieczność częstego odwoływania się do oryginalnego tekstu Pisma Świętego<sup>62</sup>.

Wsparciem metody analityczno-krytycznej i porównawczej będzie metoda ekumeniczna, wyrażająca się w równorzędnym traktowaniu konfesyjnie uwarunkowanych publikacji i stosowaniu ocen ekumenicznie otwartych. W ten sposób poszczególne

---

<sup>60</sup> Jako że niemiecki uczone często odwoływał się do greckich i łacińskich Ojców Kościoła bez zacytowania interesującego go fragmentu, a nawet bez wskazania ich konkretnego dzieła, dlatego też niejednokrotnie usiłowano uzupełnić powstałą lukę. W celu zachowania autentycznej wymowy tekstów patrystycznych przyjęto zasadę prezentowania ich w wersji oryginalnej. Jedynie w miejscach, które bezwzględnie tego wymagały, pojawia się ich odautorski przekład. Nieocenioną pomocą okazała się tu synteza mariologii patrystycznej *Enchiridion Marianum Biblicum Patristicum*, opracowana przez D. Casagrande.

<sup>61</sup> O ciągłej aktualności metody historyczno-krytycznej w mariologii przypomina List Międzynarodowej Papieskiej Akademii Maryjnej z 2000 roku. Czytamy w nim: „w naszych czasach egzegeci odwołują się do wielości metod dla zapoznania się z Biblią; oczywiście taka różnorodność jest uzasadniona, pod warunkiem, że unikając wszelkiego fundamentalizmu (...) nie zaniedba się znaczenia dosłownego Pisma, którego wyróżnieniu przysłużyła się bardzo i czyni to wciąż metoda historyczno-krytyczna”. *Matka Pana. Pamięć – Obecność – Nadzieja, Salvatoris Mater* 3 (2003) 329.

<sup>62</sup> Ze względu na to, że z rozprawy nie będzie chyba korzystał nie studiujący teologii, w niektórych jej miejscach pominięto tłumaczenia greckich i hebrajskich terminów biblijnych oraz ich fonetyczną transkrypcję.

zagadnienia mariologii Scheffczyka zostaną przedstawione w szerszym kontekście współczesnej teologii katolickiej, protestanckiej i prawosławnej. Dzięki temu niniejsze studium, choć ogranicza się tematycznie do poglądów jednego autora, nie będzie ulegało merytorycznemu i formalnemu zacieśnieniu.

Układ materiału, o czym świadczy spis treści, posiada charakter systematyzujący. Rozdział I przedstawia założenia metodologiczne, na podstawie których uczony odkrywa biblijny obraz Maryi. W tej części rozprawy zostanie omówiony zakres metod badawczych współczesnej biblistyki oraz zakres ich zastosowania przez Scheffczyka w dedukcji mariologicznej. W ten sposób zostanie dokonana ocena historycznej wiarygodności biblijnych świadectw o Maryi. Na ich podstawie dokona się próby ustalenia szczegółów biograficznych dotyczących Maryi oraz zbada wpływ literatury apokryficznej na konstruowanie wniosków teologicznych. Jako że większość biblijnych relacji o Matce Jezusa pojawia się w Łukaszowej i Mateuszowej Ewangelii Dzieciństwa, dlatego też w metodologicznej części rozprawy zostanie zamieszczona próba określenia ich gatunku literackiego.

Ustalenie historiozbawczej roli Maryi Scheffczyk nie ogranicza jedynie do konkretnych wypowiedzi Nowego Testamentu, lecz odnosi również do pojedynczych fragmentów i wiodących idei zbawczych Starego Przymierza. Dlatego też rozdział II koncentruje się na analizie tekstów starotestamentalnych wykorzystywanych przez Scheffczyka w konstruowaniu własnej mariologii. Wnikliwe studium egzegetyczno-dogmatyczne oraz analizy świadectw patrystycznych, tradycji teologicznej i autorytetu Magisterium Kościoła dają mu możliwość wyodrębnienia pięciu charakterystycznych rysów historiozbawczych, które odpowiadają maryjnym tytułom starotestamentalnym. W kontekście historii zbawienia Matka Jezusa pojmowana jest zatem jako Niewiasta z Protoewangelii, Rodząca Emmanuela, Córa Syjonu, Uosobiona Mądrość i Prorokini.

Zasygnalizowana na podstawie starotestamentalnych tekstów historiozbawcza funkcja Matki Mesjasza znajduje u Scheffczyka kontynuację w analizie nowotestamentalnych tytułów maryjnych, czemu w całości poświęcony jest rozdział III. W tej części rozprawy zostaną ukazane tytuły Maryi, które wynikają wprost z urzeczywistnienia się w niej Bożego planu zbawienia. W pierwszej kolejności Maryja zostanie przedstawiona jako Matka Syna Bożego. W aspekcie jej funkcji macierzyńskiej uwzględni się wszystkie teksty Nowego Testamentu, którymi niemiecki uczony opisuje relację ziemskiej Matki do Boskiego Syna. Zwróci się również uwagę na duchowy wymiar tego macierzyństwa. Następnie zostaną przestudiowane maryjne tytuły: Zawsze Dziewica,

Świadek wiary i Towarzyszka Chrystusa w dziele zbawienia. To właśnie wyjątkowa relacja Maryi do Zbawiciela daje podstawę do uznania jej historiozbawczej roli jako Współcierpiącej Matki, Symbolu Nowego Przymierza i Znak u eschatologicznej doskonałości.

Ze względu na to, że niniejsza rozprawa stara się w całości zachować charakter zarówno opisowo-analityczny, jak i oceniający, zrezygnuje się w niej z oddzielnej części oceniającej, zaś wszystkie pozytywne i negatywne uwagi krytyczne zostaną zamieszczone bezpośrednio w części badawczej. Podstawowe wyniki badań zebrane zostaną w Zakończeniu. Tam też sformułuje się wnioski o charakterze ogólnym.

## 1. ZAŁOŻENIA METODOLOGICZNE W ODKRYWANIU BIBLIJNEGO OBRAZU MARYI

Pismo Święte, a zatem księgi Starego i Nowego Testamentu, stanowią dla Leo Scheffczyka żywotną normę teologii dogmatycznej. Są one świadectwem i normą Bożego Objawienia i jako takie posiadają charakter Bożego Słowa.<sup>63</sup> Powyższe stwierdzenie zdaje się w pełni oddawać naukę Soboru Watykańskiego II, gdzie w Konstytucji Dogmatycznej o Objawieniu Bożym czytamy, iż studium Biblii winno być „jakby duszą teologii świętej”.<sup>64</sup> Priorytet Pisma Świętego jako podstawowa zasada teologicznej teorii poznania znalazł swoje odzwierciedlenie na gruncie mariologicznym. Już sam tekst soborowy w VIII rozdziale Konstytucji *Lumen Gentium*, poświęconym wprost Matce Bożej, w następujących słowach wyraźnie wskazuje na biblijne podstawy naszej wiedzy o Maryi: „Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu oraz czcigodna Tradycja w sposób coraz bardziej jasny przedstawiają i naocznie niejako ukazują rolę Matki Zbawiciela w ekonomii zbawienia”.<sup>65</sup> Na priorytetową wartość świadectw biblijnych w studium mariologicznym wskazuje także List Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego poświęcony Maryi w formacji intelektualnej i duchowej, gdzie zacytowane soborowe sformułowanie z Konstytucji *Dei Verbum* zostało wprost zastosowane do mariologii.<sup>66</sup> Podobne stanowisko przyjęli również autorzy Listu Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej skierowanego do swoich członków oraz do mariologów i rektorów sanktuariów maryjnych.<sup>67</sup> W tym miejscu nie można także zapominać o tym, że obraz Maryi odkryty w Piśmie Świętym staje się jedynym wizerunkiem Matki Chrystusa możliwym do przyjęcia przez Kościoły powstałe w wyniku szesnastowiecznej reformacji.<sup>68</sup> Charakter

---

<sup>63</sup> L. SCHEFFCZYK, *Grundlagen des Dogmas, Einleitung in die Dogmatik*, [w:] *Katholische Dogmatik*, Bd I, red. L. Scheffczyk – A. Zigenaus, Aachen 1997, 34-65.

<sup>64</sup> *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, Dei Verbum*, 24, [w:] Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Poznań 1967. W dalszej części rozprawy dla dokumentów Soboru Watykańskiego II stosowane będą skróty umieszczone na str. 622 powyższego wydania tekstów soborowych.

<sup>65</sup> KK 55.

<sup>66</sup> „The study of the sacred Scriptures, therefore, must be the soul of Mariology”. *The virgin Mary in intellectual and spiritual formation, Letter of the Congregation for Catholic Education, March 25, 1988*, nr 24 [w:] *Mother of Christ, Mother of the Church*, 339-357.

<sup>67</sup> *La Madre del Signore, Memoria, Presenza Speranza, Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della b. Vergine Maria*, Città del Vaticano 2000, nr 24.

<sup>68</sup> Świadczyć o tym może chociażby następujący tekst z ekumenicznego dokumentu *Communio Sanctorum*: „...wird es hilfreich sein, wenn die Katholiken das Bemühen der reformatorischen Tradition sich zu eigen machen in allem (...) den **Vorrang des Wortes Gottes in der Bibel gerade auch in Beziehung zu Maria** zu wahren.” (podkreślenie M.S.) *Communio Sanctorum, Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*. Bilaterale

niniejszej rozprawy jednoznacznie wskazuje, iż w pierwszym rzędzie niezbędnym wydaje się przeanalizowanie metodologicznych założeń w odkrywaniu biblijnego obrazu Maryi, jaki został przedstawiony przez monachijskiego teologa Leo Scheffczyka. W tym celu zwróci się uwagę na dwa zagadnienia: jak monachijski dogmatyk ocenił historyczną wiarygodność biblijnych świadectw o Maryi oraz jak ustosunkował się do spornej kwestii ustalenia gatunku literackiego Ewangelii Dzieciństwa.

### 1.1. Historyczna wiarygodność biblijnych świadectw o Maryi

Współcześni uczeni zgodnie twierdzą, że na podstawie świadectw biblijnych nie można odtworzyć całości historycznego życia Maryi.<sup>69</sup> Leo Scheffczyk przychylił się do tej tezy, stwierdzając jednocześnie brak możliwości przedstawienia historycznego obrazu Maryi.<sup>70</sup> Taki wniosek nie oznacza jednak całkowitej niemożności dotarcia do niektórych danych biograficznych dotyczących Matki Jezusa. Obecnie coraz częściej pojawia się tendencja do deprecjonowania historycznej wartości przekazów biblijnych. Zaznacza się to szczególnie w odniesieniu do Mateuszowej i Łukaszowej Ewangelii dzieciństwa. Jak zauważa Günther Bornkamm, materiał przedhistoryczny (*die Vorgeschichte*) u tych Ewangelistów nie nadaje się do wyciągnięcia wniosków historycznych,<sup>71</sup> zaś Sonja Strube stwierdza jeszcze dobitniej, że w Ewangeliach nie chodzi o wypowiedzi dotyczące historycznej osoby Maryi.<sup>72</sup> Z powyższych opinii wynika, że nowotestamentalne świadectwa nie mogą posłużyć jako wiarygodne źródła w rekonstruowaniu faktów z życia Maryi i Jej Syna. Leo Scheffczyk sprzeciwia się takiej tezie, uważając, że literacka forma Ewangelii nie wyklucza całkowicie historyczności opisywanych w nich wydarzeń

---

Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn – Frankfurt am Main 2000 nr 264.

<sup>69</sup> Bibliści wspominają w tym kontekście o trzech warstwach Ewangelii. Najwcześniejszą i podstawową płaszczyzną Ewangelii (warstwa 1) są historyczne czyny i autentyczne słowa, na których opiera się opowieść ewangeliczna. Najbardziej charakterystycznym dla warstwy 2 jest tworzenie tradycji wokół tych wydarzeń, wraz z ich interpretacją w duchu wiary. Dopiero warstwa 3 przedstawia końcową redakcję tekstu Ewangelii. Tak zatem egzegeza biblijna nie wyklucza możliwości naukowego dotarcia do pierwotnej warstwy tradycji, dzięki której można odkryć postać „historycznej Maryi”. Zob. MNT, 21-23.

<sup>70</sup> Uczony pisze o tym w następujących słowach: „So kann ... kein geschichtliches Marienbild entworfen werden...“ *Das biblische Zeugnis von Maria*, 6; oraz „Die Zeugnisse des Neuen Testaments über Maria sind, aufs Ganze gesehen, nicht sehr zahlreich und ausführlich gehalten. Darum könnte man aus ihnen z.B. kein historisches «Marianleben» erstellen”. *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 14.

<sup>71</sup> G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Berlin <sup>11</sup>1977, 47.

<sup>72</sup> S. A. STRUBE, *Maria*, NHTG III, 23.



zbawczych. Dlatego też pewne szczegóły dotyczące Matki Jezusa posiadają dla niego nie tylko wartość kerygmatyczną, ale także historyczną.

### 1.1.1. Miejsca w Biblii ukazujące Maryję

Powszechnie zauważa się, i robi to także Scheffczyk, że świadectwa Nowego Testamentu dotyczące Matki Chrystusa są stosunkowo nieliczne.<sup>73</sup> Jednocześnie trudno jednak nie zgodzić się z poglądem, iż kryterium oceny materiału biblijnego na temat Maryi nie powinno być związane z ilością nowotestamentalnych perykop, ale z ich jakością. Zatem decydującym zadaniem teologa na polu mariologii biblijnej staje się nie wyszukiwanie w Piśmie Świętym jak największej ilości miejsc o charakterze maryjnym, lecz odkrywanie treściowej i znaczeniowej głębi, ukrytej w wypowiedziach autorów natchnionych.<sup>74</sup>

Do istotnych i niekwestionowanych w świetle współczesnej egzegezy biblijnych świadectw o znaczeniu mariologicznym zaliczyć należy następujące teksty Nowego Testamentu: Flp 2,6-11; Rz 1,3-4; Ga 1,19; Ga 4,4; Ga 4,28-29; Mk 3,31-35; Mk 6,1-6a; Mk 15,40. 47; 16,1; Mt 1 – 2; Mt 12,46-50; Mt 13,53-58; Łk 1 – 2; Łk 3,23; Łk 4,16-30; Łk 8,19-21; Łk 11,27-28; Dz 1,14; J 1,13; J 2,1-11; J 2,12; J 6,42; J 7,1-10; J 8,41; J 19,25-27; Ap 12.<sup>75</sup> Wymienione źródła biblijne odpowiadają w większości tym, które Leo Scheffczyk wykorzystał w różnych swoich dziełach w stworzonym przez siebie nowotestamentalnym obrazie Matki Jezusa. Podkreślić jednak należy, że przedstawiane przez niemieckiego teologa komentarze do świadectw biblijnych ulegały stopniowemu

---

<sup>73</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria, Maria in der Heilsgeschichte*, Wien 1979, 3; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, Augsburg 2003, 14. W 2004 roku powstało także tłumaczenie polskie: L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa, Podręcznik mariologii*, tł. J. Tumielewicz, Kraków 2004. Zaznaczyć należy, że tekst polski w omawianej tutaj kwestii zawiera kilka niezbyt ścisłych określeń. Wynika to może nie tyle z braku filologicznego warsztatu tłumacza, ile z nieznamości teologii niemieckiego autora. Tłumaczka nie zamieściła informacji o „świadectwach Nowego Testamentu o Maryi” (*die Zeugnisse des Neuen Testamentes über Maria*) zastępując ją przez „Fakty z życia Maryi przedstawione w Nowym Testamencie”. L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 11. Taka zamiana wydaje się jednak niestosowna z dwóch powodów. Po pierwsze, świadectwa o Maryi nie są tym samym, co fakty z jej życia. Nie uwzględnia się bowiem całego bogactwa nefaktograficznego materiału skrypturystycznego. Po drugie, Biblia dla Leo Scheffczyka ma charakter „świadectwa” o wydarzeniach zbawczych, co zupełnie zostaje pominięte w wersji polskojęzycznej. Por. L. SCHEFFCZYK, *Grundlagen des Dogmas*, 39.

<sup>74</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 7.

<sup>75</sup> Wynika to także z pracy międzywyznaniowej grupy biblistów amerykańskich z 1978 roku: *Maria im Neuen Testament, Eine ökumenische Untersuchung, Eine Gemeinschaftsstudie von protestantischen und römisch-katholischen Gelehrten*, red. R. E. Brown – K. P. Donfried – J. A. Fitzmyer – J. Reumann, tł. U. Schierse, Stuttgart 1981 (cytowane dalej MNT z numerem strony).

poszerzaniu, co w konsekwencji doprowadziło do wzbogacenia analizowanego materiału skryptystycznego. Na samym początku trzeba by też zauważyć, że systematyczne ustosunkowywanie się do różnych fragmentów z pism kanonicznych nie wpłynęło na zmianę podstawowych myśli teologicznych autora i nie modyfikowało w zasadniczy sposób raz odkrytego przez niego wizerunku Maryi.

Najczęściej spotykaną formą teologicznej refleksji o Matce Pana jest koncepcja podziału materiału biblijnego według kryterium chronologicznego. Otrzymany w ten sposób obraz Maryi odpowiada stopniowemu pogłębianiu tajemnicy maryjnej u poszczególnych hagiografów: Pawła, Marka, Mateusza, Łukasza (zazwyczaj z uwzględnieniem Dziejów Apostolskich) i Jana (Ewangelia oraz Apokalipsa). Taki układ mariologii biblijnej przyjęty jest prawie we wszystkich opracowaniach podręcznikowych tej dyscypliny teologicznej. Odnajdujemy go m.in. w dogmatyce katolickiej Gerharda Ludwiga Müllera,<sup>76</sup> w podręczniku mariologii Wolfganga Beinerta i Heinricha Petriego,<sup>77</sup> w traktacie chrystologiczno-mariologicznym dogmatyki Jahanna Auera,<sup>78</sup> w mariologii Antona Ziegenausa,<sup>79</sup> w *Dogmatyce katolickiej* Czesława Stanisława Bartnika,<sup>80</sup> w mariologii Janusza Królikowskiego,<sup>81</sup> czy wreszcie w takich klasycznych wydaniach, jak mariologia Georga Sölla<sup>82</sup> czy Michaela Schmausa.<sup>83</sup> Chronologiczny układ analizowanego materiału nowotestamentalnego o Matce Chrystusa znalazł także zastosowanie u autorów dokumentów ekumenicznych,<sup>84</sup> a także u licznych teologów biblijnych.<sup>85</sup>

---

<sup>76</sup> G. L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg – Basel – Wien <sup>2</sup>1995, 484-492.

<sup>77</sup> O. KNOCH, *Maria in der Heiligen Schrift*, HMK I, 16-84.

<sup>78</sup> J. AUER, *Kleine Katholische Dogmatik*, Bd. IV/2, Jesus Christus – Heiland der Welt, Maria – Christi Mutter im Heilsplan Gottes, Regensburg 1988, 401-407.

<sup>79</sup> A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte, Mariologie*, [w:] *Katholische Dogmatik*, Bd. V, red. L. Scheffczyk – A. Ziegenaus, Aachen 1998, 75-142. Autor nieznacznie tylko modyfikuje klasyczny układ podziału materiału biblijnego, poprzez wprowadzenie dodatkowej części, poświęconej obrazowi Maryi u synoptyków podczas publicznej działalności Jezusa.

<sup>80</sup> CZ.S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t.2, Lublin 2003, 316-364.

<sup>81</sup> J. KRÓLIKOWSKI, *Maryja w pamięci Kościoła, Mariologia*, Część I, Tarnów 1999, 15-26; J. KRÓLIKOWSKI – K. KUPIEC, *Matka Zbawiciela, Mariologia*, Część II, Tarnów 2000, 37-46.

<sup>82</sup> G. SÖLL, *Mariologie*, 5-21.

<sup>83</sup> M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, Bd. V, Mariologie, München <sup>2</sup>1961, 48-54.

<sup>84</sup> MNT; GROUPE DES DOMBES, *Maria in Gottes Heilsplan und in der Gemeinschaft der Heiligen*, tł. G. Nolte, Frankfurt am Main – Paderborn 1999, 70-82.

<sup>85</sup> Np.: K. STOCK, *Maria, die Mutter des Herrn, im Neuen Testament*, Wien (bez daty wydania); B. BUBY, *Mary of Galilee*, vol. I, *Mary in the New Testament*, New York 1994; F. MUBNER, *Die Mutter Jesu im Neuen*

Sposobem usystematyzowania tekstów Nowego Testamentu o charakterze mariologicznym jest również próba wyodrębnienia podstawowych idei maryjnych zawartych we wszystkich dostępnych świadectwach biblijnych, a następnie, w ramach wyselekcjonowanych grup tematycznych, omawianie szczegółowych kwestii egzegetycznych zgodnie z przedstawioną powyżej metodą chronologiczną. Przykłady takiego opracowania zagadnienia można odnaleźć u angielskiego biblisty Johna McHugh,<sup>86</sup> a także u cenionego egzegety Ignace de la Potterie<sup>87</sup> czy wreszcie u polskiego znawcy Nowego Testamentu – Józefa Kudasiewicza.<sup>88</sup> W tym miejscu należałoby usytuować również mariologiczną publikację Hugolina Langkammera.<sup>89</sup>

Ostatnią grupę badaczy stanowią uczeni, którzy próbują przedstawić możliwie całościowy wizerunek Matki Chrystusa, bez sztywnego dzielenia go na hermetycznie zamknięte i chronologicznie usystematyzowane perykopy. Ukazane w ten sposób główne idee mariologiczne Nowego Testamentu stanowią uporządkowaną syntezę myśli biblijnej o kobiecie, która stanęła u początków historycznego urzeczywistnienia się zbawienia. W literaturze przedmiotu trudno o znalezienie licznych przedstawicieli takiego kierunku badań.<sup>90</sup> Jednak właśnie tutaj ma ostatecznie swoje miejsce biblijny obraz Maryi zarysowany przez Leo Scheffczyka.<sup>91</sup>

Szczególne miejsce Maryi w Bożym planie zbawienia zostało ukazane przez monachijskiego dogmatyka w tajemnicy mesjańskiego macierzyństwa. Określenie jej mianem „matki” wykracza jednak poza zwykłe pole semantyczne tego wyrazu i nie ogranicza się do wyrażenia ściśle naturalnej relacji pokrewieństwa. Rola Maryi polega na byciu Matką Pana (Łk 1,43). Ten fakt stanowi dla monachijskiego dogmatyka biblijną podstawę do przyznania macierzyństwu Maryi charakteru boskiego.<sup>92</sup> Choć całość refleksji

---

*Testament*, St. Ottilien 1993; O. DA SPINETOLI, *Maryja w Biblii*, tł. A. Tronina, Niepokalanów 1997; R. LAURENTIN, *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej*, tł. Z. Proczek, Warszawa 1989.

<sup>86</sup> J. MCHUGH, *Maryja w Nowym Testamencie*, tł. A. Czarnocki, Niepokalanów 1998.

<sup>87</sup> I. DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, tł. A. Tronina, Częstochowa – Warszawa 2000.

<sup>88</sup> J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991.

<sup>89</sup> H. LANGKAMMER, *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wielkopolski 1991.

<sup>90</sup> Do nielicznych przedstawicieli można zaliczyć także: K. H. SCHELKLE, *Maria, Mutter des Herrn, Ihre biblische Gestalt*, Leipzig<sup>3</sup> 1959.

<sup>91</sup> Przyjęcie ostatecznie takiej koncepcji było owocem pewnej ewolucji myślowej Scheffczyka. W pierwszym dziele z tego zakresu (*Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*) podstawowe idee maryjne wydobyte zostały w konwencji chronologicznej. Dopiero w późniejszych publikacjach nastąpiło tak wyraźne usystematyzowanie materiału biblijnego.

<sup>92</sup> „...außergewöhnliche messianische, „göttliche“ Mutterschaft”. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 15.

Scheffczyka zostaje wyraźnie podzielona na dwie płaszczyzny tematyczne: pierwszą – zajmującą się mesjańskim macierzyństwem od strony pozytywnej, i drugą – omawiającą zagadnienie z perspektywy pojawiającego się w Nowym Testamencie rzekomego dystansu Jezusa do swojej matki, to myślą przewodnią obu z nich pozostaje wyjątkowa roli Maryi w Bożym planie zbawienia.

Maryjna myśl biblijna, ukazana przez niemieckiego kardynała w kategorii pozytywnych relacji matki i dziecka, prowadzi od Pawłowego tekstu z Listu do Galatów (Ga 4,4), przedstawionego w szerszym kontekście jego myśli (Rz 1,3 i Flp 2,6), poprzez Ewangelię Dzieciństwa Łukasza (Łk 1-2) i Mateusza (Mt 1-2) do Ewangelii Marka, który jako pierwszy z hagiografów nazywa Maryję po imieniu. Tak ukazany obraz Matki Mesjasza ulegał stopniowemu pogłębieniu w mariologicznej refleksji uczonego. W porównaniu do wcześniejszych publikacji, tzn. *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung* oraz *Das biblische Zeugnis von Maria*, w dziele *Maria, Mutter und Gefährtin Christi* poszerzona została analiza teologii św. Pawła, zmierzająca do uwypuklenia preegzystencji Jezusa i podkreślenia realności Jego wcielenia. Do teologicznej refleksji, opartej dotychczas głównie na Ewangelii Łukasza (scena zwiastowania, obraz narodzenia Chrystusa i troski matki o nowonarodzone dziecko, scena ofiarowania oraz perykopa o dwunastoletnim Jezusie), monachijski dogmatyk wprowadził tam również nowe wątki z Ewangelii Mateusza. Obok istniejącego wcześniej zainteresowania sformułowaniem o „dziecku i Jego matce”, pojawiły się myśli o pokrewieństwie Chrystusa z Dawidem, usytuowaniu Maryi całkowicie po stronie Jezusa i Jej honorowej pozycji w perykopie o magach. *Novum* stanowi także wskazanie na fragmenty z Ewangelii Marka, gdzie oprócz nazwania Jezusa synem Maryi pojawia się myśl o nowej, duchowej rodzinie.<sup>93</sup>

Przechodząc do analizy tekstów rzekomo zakłócających pozytywną relację Jezusa do swojej matki, Scheffczyk w pierwszej kolejności koncentruje się na znaczeniu słowa „niewiasta”, które zostało odniesione do Matki Jezusa w J 19,26 i J 2,4. W kontekście tych rozważań niemiecki kardynał przedstawia także nietypową scenę rodzinną z Mk 3,35, poszerzoną o kontekst Mk 6,1-6, Mt 13,55nn i Łk 4,21 oraz stosunkowo niejasną wypowiedź Jezusa z Łk 11,28. Do tych rozważań włączony został fragment z Dz 1,14. Badając biblijną refleksję Leo Scheffczyka można zauważyć stopniową ewolucję jego poglądów. Prowadzi ona od zasygnalizowania problemu w *Zur Geschichte der*

---

<sup>93</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 7-9; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 14-18.

*Marienlehre und Marienverehrung* poprzez jego pogłębienie w *Das biblische Zeugnis von Maria* aż do ostatecznego usystematyzowania ujęcia w *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*. W tej ostatniej publikacji teolog znacznie poszerzył analizę scen Mk 3,34n i Mk 6,1-6, większą uwagę poświęcił fragmentowi z Łk 11,27-28 oraz rozbudował egzegezę tekstów Janowych (Kany i Krzyża).<sup>94</sup> W przedstawionych powyżej tekstach Nowego Testamentu teolog z Monachium nie odnajduje negatywnej relacji pomiędzy Maryją a Jezusem. Dlatego także one stają się dla niego podstawą do przyznania Maryi roli o znaczeniu historiozbawczym.<sup>95</sup>

Charakterystyczne dla biblijnego obrazu Maryi jest jej dziewictwo. Przedstawiając ten aspekt maryjnego wizerunku, Leo Scheffczyk wskazuje na ukrytą w nim cudowną naturę Bożego znaku, zapowiedzianą już w Starym Testamencie przez Izajasza (Iz 7,14), a następnie potwierdzoną przez Ewangelistów Łukasza i Mateusza. Ugruntowanie nowotestamentalnej nauki o dziewictwie Matki Jezusa niemiecki dogmatyk odnajduje również we wnikliwej analizie Prologu św. Jana (J 1,13) oraz w szczegółowym omówieniu problemu braci Jezusa (Mk 3,21; J 2,12; Dz 1,14; 1 Kor 9,5). Scheffczyk jako jeden z nielicznych autorów odwołuje się w tej kwestii nie tylko do klasycznego zestawienia tekstów Marka (Mk 6,3 z Mk 15,40.47), ale także do kontrowersyjnej inskrypcji z odkrytego w 2002 roku Ossuarium Jakuba.<sup>96</sup> Przedstawione przez Leo Scheffczyka biblijne podstawy nauki o dziewictwie Maryi były stopniowo pogłębiane w jego

---

<sup>94</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 13-17; *Das biblische Zeugnis von Maria*, 10-13; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 19-28.

<sup>95</sup> O takim rozumieniu tych fragmentów biblijnych zdają się świadczyć chociażby następujące zdania: „Sicherlich ist damit keine Zurücksetzung Marias gemeint, viel eher ihre Hervorhebung als Typus der Frau schlechthin und ihrer **heilsgeschichtlichen Bedeutung** an der Seite Jesu“. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 23; „So ist an diesen Worten Jesu tatsächlich keine Distanzierung Jesu von seiner Mutter zu erkennen, wohl aber ein Hinweis darauf, dass ein rein menschliches und verwandtschaftliches Verhältnis zu ihm keine **Bedeutung für das Heil** besitzt. Die innere Beziehung zu ihm wird letztlich nicht durch die Bande des Blutes geknüpft, sondern durch die der Gnade und des Glaubens. Aber in dieser Hinsicht blieb Maria dem Sohn aufs innigste verbunden“. TAMŹE, 21n. (podkreślenia MS).

<sup>96</sup> *Ossuarium Jakuba, brata Jezusa, Odkrycie, które podzieliło uczonych*, red. Z. J. Kapera, Kraków 2003. Ze względu na stosunkowo niedawne odkrycie ossuarium Jakuba powołać można się jedynie na publikacje wydane po tym wydarzeniu. Wydaje się, że pomimo wielu krytycznych ocen dotyczących autentyczności inskrypcji nie należy pomniejszać jej znaczenia dla mariologii. Okazuje się jednak, że wśród polskich publikacji z tej dziedziny, żaden z uczonych nie zainteresował się tym tematem. Świadczą o tym następujące najnowsze publikacje: J. BUXAKOWSKI, *Maryja, Matka Boga i Matka Kościoła, Wykłady i pisma mariologiczne*, Pelplin 2004; A. JANKOWSKI, *Bliżej Bogarodzicy, Studia z mariologii biblijnej*, Kraków 2004; Cz. S. BARTNIK, *Matka Boża*, Lublin 2003; J. KUDASIEWICZ, *Biblijna droga pobożności maryjnej, Z Księdzem Profesorem Józefem Kudasiewiczem rozmawia Danuta Mastalska*, Kielce 2002; J. SALII, *Matka Boża – Aniołowie – Święci*, Poznań 2004.

teologicznej refleksji. Pogłębienie to nie polegało jednak na wprowadzeniu nowych wątków biblijnych, lecz na dokonaniu bardziej wnikliwych analiz egzegetycznych.<sup>97</sup>

Analiza Łukaszej sceny zwiastowania umożliwiła Scheffczykowi nazwanie Maryi „świadkiem wiary”. Wiara Matki Mesjasza ze względu na jej przyporządkowanie do nowej ekonomii zbawczej posiada dla uczonego znaczenie historiozbawcze.<sup>98</sup> Wynika ono nie z nadprzyrodzonych zdolności poznawczych, lecz z procesu powolnego wzrastania. W dojrzewaniu wiary Maryi niemiecki kardynał dostrzega zarówno motyw kontemplacji (Łk 2,19; Łk 2,51), jak i przewyciężenia zwątpienia w sytuacjach próby (odnalezienie dwunastoletniego Jezusa, perykopa o Kanie, Golgota, przepowiednia o mieczu boleści). Taka refleksja o wierze Maryi nie ulegała znaczącemu pogłębieniu w biblijnym studium mariologicznym uczonego.<sup>99</sup>

W biblijnym obrazie Maryi niemiecki kardynał odnajduje kolejną cechę o znaczeniu historiozbawczym. Jest nią cierpienia, prowadzące do przyznania Maryi tytułu Matki Bolesnej. Scheffczyk koncentruje się tu zasadniczo na osobowo-indywidualnym doświadczeniu cierpienia. Podstawę biblijną stanowi dla niego scena zwiastowania z Ewangelii Łukasza oraz Mateuszowa Ewangelię Dzieciństwa. W kategorii cierpienia rozpatrywane są także trudne osobiste doświadczenia Maryi, do których monachijski teolog zalicza ubóstwo i osamotnienie w scenie narodzenia Jezusa, niebezpieczeństwo związane z koniecznością ucieczki do Egiptu (Mt 2,13-15), obawy przed powrotem na terytorium zarządzane przez Archeleusa (Mt 2,22) oraz noszące znamiona bólu poszukiwania zagubionego w świątyni dziecka (Łk 2,48). Scheffczyk wyraźnie łączy maryjne doświadczenie cierpienia z osobą i losem jej syna, nadając mu charakter

---

<sup>97</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 13 – 17; *Das biblische Zeugnis von Maria*, 13-24; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 29-48.

<sup>98</sup> Ponieważ Scheffczyk w kilku miejscach wyraźnie mówi o historiozbawczym znaczeniu wiary Maryi, należy wskazać na błędne tłumaczenie tego tekstu w polskiej wersji językowej. W oryginale niemieckim, kardynał z Monachium, odwołując się do egzegetycznych analiz Franza Mußnera, dochodzi do następującego wniosku: „Auch (...) Vergleich des Glaubens Marias mit dem Abrahams zeigt **die heilsgeschichtliche Bedeutung** des Glaubenszeugnisses der Jungfrau-Mutter...“. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 49 (podkreślenie MS). Polski tłumacz zdaje się zupełnie pomijać tę fundamentalną prawdę, zmieniając zupełnie sens wypowiedzi autora poprzez następujący, niepoprawny przekład: „Również biblijne porównanie wiary Maryi z wiarą Abrahama wskazuje na **wagę nowotestamentalnego** świadectwa wiary, które daje Maryja...”. L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 48 (podkreślenie MS). Powinno być: „Również biblijne porównanie wiary Maryi z wiarą Abrahama wskazuje na **historiozbawcze znaczenie** świadectwa wiary dziewicy-matki”.

<sup>99</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 15; *Das biblische Zeugnis von Maria*, 24-29; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 49-56.

mesjański i historiozbawczy.<sup>100</sup> Taki wymiar cierpienia osiąga swój punkt kulminacyjny w Janowej scenie pod krzyżem (J 19,25-27), gdzie Maryja zostaje podniesiona do pozycji pośredniczki współcierpiącej z Chrystusem. W analizach Scheffczyka na temat cierpienia Maryi następowało stopniowe poszerzanie jego refleksji. W publikacji *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung* wspomina on tylko pobocznie o przepowiedni Symeona z Łk 2,35. W tekście *Das biblische Zeugnis von Maria* wątek ten został pogłębiony i usystematyzowany. Zupełnym *novum* książki *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, było połączenie cierpienia Maryi z Mateuszową koncepcją Króla Żydowskiego oraz rozwinięcie interpretacji proroctwa Symeona o hipotezę Laurentina, gdzie Maryja jawi się jako personifikacja narodu izraelskiego.<sup>101</sup>

Historiozbawcze znaczenie Matki Jezusa Scheffczyk odnajduje również w jej utożsamieniu z symboliką Nowego Przymierza. Takie ujęcie prawdy mariologicznej uczony opiera na kilku przesłankach biblijnych: nietypowa wzmianka o Maryi w genealogii Mateusza (Mt 1, 16), symboliczne znaczenie momentu zstąpienia na Maryję Ducha Świętego (Łk 1, 35) oraz kontrast w historii narodzin Jezusa i Jana Chrzciciela. W tym kontekście ważną rolę spełnia też nazwanie Maryi niewiastą. Idea Maryi jako Początku Nowego Przymierza pojawia się u Scheffczyka już w *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*. Refleksja uczonego występuje tam jednak w postaci zaczątkowej i opiera się tylko na analizie paralelizmów z Łukaszowej historii narodzin Jezusa i Jana. W publikacji *Das biblische Zeugnis von Maria*, niemiecki kardynał usystematyzowanej myśli o mariologicznym wymiarze symboliki Nowego Przymierza. Zawarty tam materiał został następnie poszerzony w *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*. Dopiero w tym dziele uczony wyeksponował znaczenie terminu „niewiasta” oraz uwzględnił typologiczny wymiar tego zwrotu w teologii Janowej.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> W tym miejscu również należy wskazać na mało precyzyjne tłumaczenie tekstu Scheffczyka. Polska wersja tekstu niemieckiego teologa zdaje się sugerować jedynie skutek maryjnego cierpienia, nie zaś jego źródło. Autorowi chodzi wyraźnie o wskazanie przyczyny cierpienia Matki Jezusa, co wyraża w tekście oryginalnym w następujący sposób: „Den Vorrang hat jenes objektive Leidgeschehen zu beanspruchen, das auf Maria speziell von der einzigartigen Person und dem unvergleichlichen Schicksal ihres Sohnes kommt...”. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 59. W porównaniu z tym, tekst polski gubi intencję wynikania zamierzoną przez teologa. Czytamy tu bowiem tylko, że „W pierwszym rzędzie chodzi o przekazanie obrazu cierpienia, które jest udziałem wyłącznie Maryi i Jej Syna...”. L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 59.

<sup>101</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 18; *Das biblische Zeugnis von Maria*, 29-34; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 57-64.

<sup>102</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 14; *Das biblische Zeugnis von Maria*, 34-37; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 65-71.

W oparciu o interpretację tekstów biblijnych Leo Scheffczyk utożsamiał także Maryję ze znakiem eschatologicznej doskonałości.<sup>103</sup> Motyw ten został wydobyty przez niego głównie z analizy greckich terminów *chaire* i *kecharitomené* w Łukaszowej scenie zwiastowania. Na ich podstawie niemiecki kardynał uznał, że Matka Mesjasza jest nie tylko całkowicie napełniona łaską (*gratia plena*), ale że łaska w sposób doskonały określiła jej osobową strukturę ontyczną. To umożliwia uznanie w Maryi najwyższego stopnia świętości. W związku z tym staje się ona prawzorem świętości i obrazem nowego stworzenia, rozumianego zarówno indywidualnie, jak i kolektywnie. Matka Mesjasza stanowi również dla Scheffczyka personifikację wspólnoty Kościoła, dla którego Maryja jawi się nie tylko jako wzór świętości w nienaruszonym dziewictwie (2 Kor 11,2), w całkowitym złączeniu się ze swym Panem i Oblubieńcem (Ef 5,25-33) oraz w macierzyńskiej płodności dającej życie Chrystusowi (Ga 4,26; Ap 12)<sup>104</sup>, ale także jako znak gwarantujący realnie osiągniętą doskonałość eschatologiczną (Ap 12,1-6). Badając mariologiczną refleksję Leo Scheffczyka, można zauważyć, że uczony w publikacji *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung* nie rozwnął szczegółowo myśli o eschatologicznej doskonałości Maryi. Wspomina on tam wprawdzie o mariologicznej interpretacji Ap 12 i tytule „Pełna Łaski“, ale nie umieszcza ich ani w kontekście świętości Matki Jezusa, ani też jej funkcji wzorczej. Dopiero w książce *Das biblische Zeugnis von Maria*, w obrazie Maryi pojawiają się wyraźne rysy urzeczywistnionej doskonałości. W dziele *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, niemiecki dogmatyk wzbogacił już tylko swoją refleksję o bardziej wnikliwe analizy czasownika *chaire* oraz obszerniejszą refleksję nad 12 rozdziałem Apokalipsy.<sup>105</sup> Tak szczegółowe uporządkowanie biblijnych świadectw

---

<sup>103</sup> Scheffczyk na określenie tego terminu używa niemieckiego sformułowania: „Das Zeichen der Vollendung”. Można więc wysnuć wniosek, że chodzi tutaj o jakąś postać doskonałości, która niekoniecznie musi posiadać wymiar eschatologiczny. Jednak w wykorzystanym przez niemieckiego teologa rzeczowniku „Vollendung” zawarta jest prawda nie o doskonałości w sensie moralnym, lecz o doskonałości ontologicznej, która charakteryzuje stan ostatecznego osiągnięcia owoców Bożego zbawienia, co w języku polskim najtrafniej wyrazić można przez dodanie przymiotnika „eschatologiczna”. Taki zabieg językowy nie jest sprzeczny z zamiarem Scheffczyka, dla którego Maryja „nimmt (...) endzeitlichen (eschatologischen) Charakter an”. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 72.

<sup>104</sup> Pojawiające się w tym miejscu teksty biblijne wskazują w pierwszej kolejności na cechy Kościoła, zaś wtórnie zyskują u Scheffczyka interpretację mariologiczną. Polskie tłumaczenie zdaje się pomijać tę intencję autora, odnosząc wspomniane fragmenty listów pawłowych bezpośrednio do Maryi. Tekst niemiecki rozpoczyna się od słów „Diese erscheint nach der Heiligen Schrift als ...” – gdzie zaimek wskazujący „diese” odnosi się do Kościoła, który w j. niemieckim (tak jak Maryja) jest rodzaju żeńskiego (die Kirche). L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 78. Wersja polska zdaje się zapominać o tych prawidłach gramatyki i w konsekwencji, zamieniając zaimek „diese” na rzeczownik „Maryja” (a nie na poprawny odpowiednik „Kościół”), dochodzi do błędnego wniosku, że: „Maryja jest według Pisma Świętego...”. L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 79.

<sup>105</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 17n.; *Das biblische Zeugnis von Maria*, 37-43; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 72-82.



o Maryi stanowiło dla Scheffczyka podstawę do uznania ich roli w ustalaniu szczegółów biograficznych dotyczących Matki Pana.

### 1.1.2. Rola świadectw biblijnych w ustaleniu szczegółów biograficznych dotyczących Maryi

Konkretnego człowieka w pierwszej kolejności charakteryzuje przypisywane mu imię. W związku z tym do kategorii ściśle historycznej należy kwestia imienia, którym Matka Jezusa aż 19 razy została nazwana w Nowym Testamencie (Mt 1,16.18.20; 2,11; 13,55; Mk 6,3; Łk 1,27.30.34.38.39.41.46.56; 2,5.16.19.34; Dz 1,14). We wszystkich wspomnianych przypadkach, na określenie Matki Mesjasza, użyta została grecka forma *Mariam*<sup>106</sup> która odpowiada zastosowanej w Septuagincie transkrypcji masoreckiego *Mirjām* lub targumicznego *Mariām*.<sup>107</sup> Kwestia ta wydaje się o tyle istotna, że pozostałe kobiety noszące w Nowym Testamencie to samo imię, co matka Jezusa, nigdy nie zostają nazwane *Mariam*, lecz *Maria*.<sup>108</sup>

Ustalenie brzmienia imienia Maryi nie jest pozbawione także pewnych racji teologicznych. Jak zauważa bowiem Scheffczyk, już od czasów patrystycznych stałym tematem rozwijającej się mariologii pozostawało tłumaczenie imienia Matki Bożej. Wiąże się to niewątpliwie z zasadą sformułowaną przez Ambrożego, w myśl której zaszczyt święci cieszą się przywilejem otrzymania od Boga imienia odpowiadającego ich pozycji i zadaniu.<sup>109</sup> W ten sposób już w samym znaczeniu imienia Maryi można próbować odnaleźć jej historiozbowczą rolę. Okazuje się jednak, że ustalenie etymologii imienia Maryi nie zostało dotychczas jednoznacznie rozwiązane.

Starsze tłumaczenia etymologiczne bazują na słowotwórstwie hebrajskim i imię Maryi przedstawiają jako kombinację znaczeniową dwóch rzeczowników lub rzeczownika z przymiotnikiem. W myśl tej zasady imię Matki Jezusa składa się ze złożenia dwóch terminów hebrajskich. Pierwszy z nich to wyraz *rm* (*MR*), który jako rzeczownik znaczy „kropla” lub „mirra”, zaś jako przymiotnik „gorzki”. Drugi zaś to rzeczownik *~y* (*JAM*),

<sup>106</sup> Jedyne wyjątkiem może stanowić fragment Łk 2, 19, gdzie w kilku kodeksach uncyjalnych: א (Codex Sinaiticus), B (Codex Vaticanus), D (Codex Bezae), R (Codex Nitriensis), Q (Codex Corinthianus) i niektórych manuskryptach minuskułowych (1241, 1424) pojawia się forma *Maria*.

<sup>107</sup> G. SCHNEIDER, *Maria / Mariam*, EWNT II, 952.

<sup>108</sup> M. GÖRG, *Mirjam. I. Exegese. I. AT*, ML IV, 467.

<sup>109</sup> L. SCHEFFCZYK, *Mirjam. Theologiegeschichte*, ML IV, 468.

oznaczający „morze”.<sup>110</sup> Dzięki takiemu zestawieniu imię „Maryja” rozumiano odpowiednio jako „mirra morza”, „kropla morza” bądź „gorzkie morze”.<sup>111</sup> Współcześnie odchodzi się od takich interpretacji i poszukuje się podstaw etymologicznych poza obszarem leksykografii hebrajskiej. Okazuje się jednak, że nawet wnikliwe badania filologiczne nie przynoszą zadowalającego rozwiązania tego problemu.<sup>112</sup>

Leo Scheffczyk dystansuje się od współczesnych sporów filologicznych na temat imienia Maryi. Sam skoncentruje się całkowicie na wykładni imienia Matki Mesjasza, jaka pojawiała się w historii chrześcijaństwa. Powołuje się przy tym nie tylko na historyczne świadectwa związane ściśle z etymologią imienia, ale także na jego pogłębioną interpretację teologiczną.

Jako pierwszy wspomniany zostaje Ambroży (+ 397), który raz wykazuje, że imię Maryi oznacza „Deus ex genere meo”, innym zaś razem „amaritudo maris”. To ostatnie sformułowanie doczekało się także u Ambrożego specyficznego rozszerzenia alegorycznego. Gorzkością jest bowiem dla niego „amaritudo fragilitatis humanae” i w związku z tym: „Pan przyszedł w gorzkości ludzkiej znikomości, aby osłodziła się gorzkość natury, złagodzona wdziękiem i łaską niebiańskiego Słowa”.<sup>113</sup>

Kolejnym wspomnianym przez Leo Scheffczyka pisarzem chrześcijańskim jest Hieronim (+ ok. 420). W opracowanym przez niego *Liber interpret. nominorum hebraicorum* znajdują się następujące tłumaczenia imienia Maryi: *illuminatrix* (ta, która

---

<sup>110</sup> Por. L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 413n. i 629n.

<sup>111</sup> M. GÖRG, *Mirjam*, 467.

<sup>112</sup> Dla przykładu można przytoczyć tu dwa wykluczające się stanowiska współczesnych uczonych. M. Görg dopuszcza jedynie trzy następujące możliwości wyprowadzenia imienia Matki Jezusa. Imię Maryi można połączyć z hipotetycznym zachodniosemickim rdzeniem *RYM* w znaczeniu „obdarowywać”, tak że całe imię należałoby rozumieć jako „dar od Boga”. Następnie imię Maryi może być pochodzenia madianickiego (północnozachodnioarabskiego) i stanowić prawdopodobnie złożenie rdzenia *MRY* i afiksu –am, co oznacza „być płodnym”. Ostatecznie imię Maryja może być również pochodzenia egipskiego i przedstawiać konstrukcję strony biernej od *mrj* (kochać) oraz skróconej formy boga Amuna, co imieniu Maryi dałoby znaczenie „umiłowanej przez Amuna”. M. GÖRG, *Mirjam*, 467. Z przedstawionym powyżej naukowym stanowiskiem Görga zupełnie nie zgadza się rozwiązanie zaproponowane przez J. Łacha, który stwierdza, że: „Z punktu widzenia naukowego można jednak mówić najwyżej o czterech możliwych etymologiach tego imienia: 1. Imię może się wywodzić od słowa: *rwm* z przedrostkiem «m». A więc słowo to brzmiałoby: *marom* (*miryam* - mar-jam). Etymologia ta, znana już od dawna, znajduje potwierdzenie w tekstach odkrytych w Ras Shamra, gdzie znajduje się słowo *mrym* oznaczające to samo, co hebr. *marom* - «wyniosły», «wyniosłość» 2. Niektórzy wywodzą to imię od słowa *marah* - «był buntowniczy», «przeciwny». 3. Inni jeszcze wywodzą to słowo od *mara* - «pełność», «tłustość», «obfitość». (...) 4. Według Zorella, można by mówić o pochodzeniu tego imienia od egipskiego słowa *merit* - «umiłowana» (*merit jam/jaw* - «umiłowana przez Jahwe»). 5. Niektórzy wreszcie uważają, że imię to oznacza: «moim krewnym jest Najwyższy». Ta propozycja wydaje się znacząca z tego powodu, że wszystkie imiona występujące w Ewangelii dziecięctwa Jezusa według relacji Łukaszej zawierają treści teologiczne”. J. ŁACH, *Dziecię nam się narodziło*, 122n.

<sup>113</sup> L. SCHEFFCZYK, *Mirjam*, 468.

oświetla), *illuminata* (wspaniała), *zmyrna maris* (mirra morza), *stilla maris* (kropla morza), *domina* (pani)<sup>114</sup> i *kuriou sfragij* (pieczęć pana).<sup>115</sup> Następnie na przykładzie Izydora z Sewilli (+ 636) monachijski teolog zauważa powstanie rozpowszechnionego w chrześcijaństwie poetyckiego tytułu maryjnego *stella maris* (gwiazda morza), który pojawił się w wyniku błędnej pisowni *stilla maris*.<sup>116</sup> Pojawienie się takiego nowego wariantu zostało, zdaniem uczonego, ugruntowane u Bedy Czcigodnego (+ 735), który dokonał połączenia *domina* ze *stella maris*.<sup>117</sup>

Przechodząc do analizy epoki karolińskiej, Scheffczyk dopatruje się w niej przede wszystkim synonimicznego używania trzech podstawowych wykładni imienia Maryi. Uczony wykazuje to na podstawie Krystiana ze Stablo (Druthmarusa), który w *Expositio in Matthaem Evangelistam* pisze, że Maryję można określić mianem *illuminatrix*, *stella maris* oraz *domina*.<sup>118</sup> Jednocześnie uczony zwrócił uwagę na to, że w tym właśnie czasie nastąpiło pewne treściowe pogłębienie wyrażenia *illuminata*. Scheffczyk wykazał je na przykładzie Walfryda Strabo (+ 849), u krórego Maryja jawi się jako szafarka światłości i łaski dla całego świata.<sup>119</sup> W takiej interpretacji jeszcze dalej poszedł wspomniany przez monachijskiego dogmatyka anonimowy autor dzieła *Interpretationes nominum hebraicorum*, który podaje potrójne tłumaczenie imienia Maryi w znaczeniu *illuminata*, odnosząc je odpowiednio do potrójnego sensu biblijnego. I tak według sensu literalnego, wyrażenie to oznacza to samo, co *stella maris*. Według sensu alegorycznego – odwołuje się do Chrystusa jako *lux mundi*, zaś według sensu moralnego – określa dostęp człowieka

---

<sup>114</sup> Nie chodzi tutaj o pospolite znaczenie słowa w sensie niemieckiego *Frau*, lecz o pokrewieństwo językowe z rzeczownikiem *Herr*, co ostatecznie określa Maryję jako *Herrin*. Wyprowadzenie takiego znaczenia z imienia Maryi Scheffczyk odnajduje raz w nawiązaniu do słowotwórstwa aramejskiego, gdzie rdzeń מריא (mariā) oznacza „Pan” (zob. L. SCHEFFCZYK, *Mirjam*, 468.), innym zaś razem wskazuje na jego pochodzenie syryjskie (zob. L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis zwischen Apologie und Doxologie. Zum „Mariale” des Petrus Canisius*, [w:] *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie, Mariologische Beiträge*, Regensburg 2000, 108). Takie ujęcia nie wykluczają się wzajemnie, gdyż język syryjski jest jedną z głównych odmian języka wschodnioaramejskiego.

<sup>115</sup> L. SCHEFFCZYK, *Mirjam*, 468.

<sup>116</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 118.

<sup>117</sup> „Maria autem Hebraice stella maris, Syriace vero domina vocatur; et merito, quia et totius mundi Dominum, et lucem saeculis meruit generare perennem”. Za: L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 118n.

<sup>118</sup> „Maria dicitur illuminatrix, sive stella maris: genuit enim lucem mundi. Sermone Syro domina vocatur, et iuste; genuit Salvatorem mundi dominumque universi orbis”. Za: L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 119.

<sup>119</sup> „Quia sicut per Evae transgressionem in tenebris et umbra mortis aeternae damnata est omnis terra, ita per merita beatae semperque virginis Mariae et per partum eius, liberata et sanctificata atque illuminata est omnis terra”. Za: L. SCHEFFCZYK, *Mirjam*, 468.

przez Maryję do *visio beatifica*.<sup>120</sup> W tym okresie pojawia się również u Rabana Maura (+ 780) interesująca wykładnia *amarum mare*. Maryja mianowicie przez przykład swoich cnót, zwłaszcza zaś przez swą pokorę, uczy nas gardzenia światem i czyni go dla człowieka w odpowiedni sposób gorzkim.<sup>121</sup>

W epoce średniowiecza coraz bardziej rozpowszechniło się tłumaczenie imienia Maryi jako *stella maris*. Fulbert z Chartres (+ 1028) i Bernard z Clairvaux (+ 1153) przypisują nawet Maryi zadanie „gwiazdy przewodniej”, która ma bezpiecznie prowadzić żeglarzy do portu.<sup>122</sup> Powyższe spekulacje onomastyczne nie ominęły także epoki scholastyki. Dopiero jednak Gabriel Biel (+ 1495), uznając za uprawnione wcześniejsze interpretacje (*stella maris, domina, amarum mare*), wskazał na zupełnie inny wymiar imienia Maryi. Tym razem teolog nie oparł się już na dotychczasowych spekulacjach filologicznych, lecz nawiązał do sceny zwiastowania, w której anioł nazywając Maryję *Gratia Plena*, nadał jej zupełnie nowe imię.<sup>123</sup> Uwzględniając kontekst całości mariologii Scheffczyka, można dojść do wniosku, że właśnie to „nowe imię” Maryi stanowi dla uczonego najistotniejszą wartość teologiczną, gdyż odsłania historiozbawcze znaczenie Matki Mesjasza.<sup>124</sup>

Kolejnym zagadnieniem biograficznym jest próba ustalenia przynależności Maryi do konkretnego pokolenia i rodu izraelskiego. Przegląd stanowisk egzegetycznych w tej kwestii jest stosunkowo zróżnicowany i można go zasadniczo podzielić na dwie grupy. Niektórzy bibliści opowiadają się za pochodzeniem Maryi z rodu Dawida, inni natomiast starają się wykazać Jej pochodzenie z pokolenia Lewiego.

Zwolennicy dawidowego pochodzenia Maryi znajdują oparcie w Łukaszowej genealogii Jezusa,<sup>125</sup> u Łk 1,27,<sup>126</sup> a także w chrześcijańskiej tradycji. Poświadczą je

---

<sup>120</sup> L. SCHEFFCZYK, *Mirjam*, 468n.

<sup>121</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Rhabanus Maurus*, ML V, 472.

<sup>122</sup> L. SCHEFFCZYK, *Mirjam*, 469.

<sup>123</sup> TAMŻE.

<sup>124</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 74.

<sup>125</sup> Według niektórych uczonych Łukasz w przeciwieństwie do Mateusza przedstawił drzewo genealogiczne nie ojca, lecz matki Chrystusa. Ta teoria spotkała się z ostrą krytyką w kręgach naukowych. R. E. Brown mówi wręcz, że nie można traktować jej poważnie, gdyż w judaizmie nie ma zwyczaju wyprowadzania genealogii przez osobę matki. Zob. R. E. BROWN, *The birth of the Messiah*, 83.

<sup>126</sup> „proj parqenon emhsteumēhn andri. wł onoma wwsfh ex oiķou Dauīd( kai. to. onoma thj parqenou Mariam” („do Dziewicy poślubionej mężowi, imieniem Józef, z rodu Dawida; a Dziewicy było na imię Maryja”). Z powyższego tekstu próbuje się wykazać, że greckie wyrażenie *ex oiķou Dauīd* (z domu Dawida) odnosi się nie do Józefa, lecz do Maryi. Egzegeci argumentują to zasadniczo na dwa sposoby. Marie-Joseph Lagrange łączy tekst Łk 1, 27 z Łk 2, 4 i stwierdza, że występujące w drugim rozdziale łukaszowej

bowiem Ignacy z Antiochii w Liście do Efezjan,<sup>127</sup> Justyn w Dialogu z Żydem Tryfonem,<sup>128</sup> Protoewangelia Jakuba,<sup>129</sup> Wniebowstąpienie Izajasza,<sup>130</sup> a także Orygenes i Jan Chryzostom.<sup>131</sup> Leo Scheffczyk poszerza tę listę także o późniejszych zwolenników takiego ujęcia. W ten sposób wprowadzona zostaje homilia *De laudibus sanctae Mariae Deiparae*, którą błędnie przypisuje się Epifaniuszowi z Salaminy. W tekście tym uwypuklone zostaje pochodzenie Maryi z rodu Dawida oraz szlachectwo jej rodziców.<sup>132</sup> Następnie monachijski teolog powołuje się na świadectwo Seduliusza Szkota, który w *Collectaneum in Matthaem* opowiada się za pochodzeniem Maryi zarówno z rodu Dawida, jak i z pokolenia Lewiego.<sup>133</sup> Zwolenników dawidowego pochodzenia Maryi niemiecki dogmatyk odnajduje również we wczesnym okresie średniowiecza, gdzie przypisywany Maryi tytuł królowej próbowano połączyć z jej naturalną wielkością pochodzenia z królewskiego rodu Dawida.<sup>134</sup> Podobną myśl Scheffczyk odnajduje także u dwóch późniejszych pisarzy chrześcijańskich: Piotra Kanizjusza (+ 1597)<sup>135</sup> i Adama Tannera (+ 1632).<sup>136</sup>

---

Ewangelii szczegółowe przedstawienie Józefa „*dia. to. eiaai auton ex oiķou kai. patriaj̄ Dauīd̄*” („...ponieważ pochodził z domu i rodu Dawida”), dokonane zostało ze względu na fakt, że czytelnikowi nie było wcześniej znane jego pochodzenie z domu Dawida. Tym samym, zdaniem dominikańskiego biblisty, werset Łk 1, 27 odnosi dawidowe pochodzenie jedynie do Maryi. Por. R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, Stuttgart 1967, 128. Ponadto jeden z manuskryptów nowotestamentalnych w Łk 2, 4 posiada lekcję „ponieważ oboje...”, co wyraźnie implikuje dawidowe pochodzenie Maryi. Por. R. E. BROWN, *The birth of the Messiah, A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1993, 396. Nieco prostsze rozwiązanie tej kwestii zaproponował Paul Gaechter. Szwajcarski biblista wykazuje, że następująca wzmianka w Łk 1, 27: „*ewnhsteunenhn andri. w̄ onoma Vwshf*” stanowi wtórny dodatek do oryginalnego tekstu hebrajskiego, co jednoznacznie suponuje dawidowe pochodzenie Matki Jezusa. Por. P. GAECHTER, *Maria im Erdenleben*, Innsbruck-Wien-München 1955, 35; *Marjam, Die Mutter Jesu*, Einsiedeln 1981, 11n.28.78.

<sup>127</sup> „Deus enim noster Iesus Christus in utero gestatus est a Maria iuxta dispensationem Dei ex semine quidem David...”. S. IGNATIUS M. ANTIOCHENUS, *Epistola ad Ephesios XVIII*, 2, EMBP 19.

<sup>128</sup> „qui (...) ex Virgine generis Abrahae, tribus Iuda et stripis David genitus est”. S. IUSTINUS M., *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 43, EMBP 25.

<sup>129</sup> „... I przypomniał sobie kapłan o dzieweczce Maryi, że ona jest z pokolenia Dawida ...” *Protoewangelia Jakuba* 10, 1 (tł. M. Starowieyski), ANT I/1.

<sup>130</sup> „Ja zaś ujrzałem niewiastę z rodu proroka Dawida, której na imię Maryja. A była dziewicą i została poślubiona mężowi, któremu na imię Józef, cieśla; on także był z nasienia i rodu Dawida sprawiedliwego, który był z Betlejem judzkiego...” *Wniebowstąpienie Izajasza – tekst etiopski* 11, 2 (tł. S. Kur), ANT III.

<sup>131</sup> Por. R. E. BROWN, *The birth of the Messiah*, 287.

<sup>132</sup> L. SCHEFFCZYK, *Pseudo-Epiphanius*, ML V, 370.

<sup>133</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 189n.

<sup>134</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria Königin, Dogmatische Grundlagen*, [w:] *Maria heute ehren, Eine theologisch-pastorale Handreichung*, red. W. Beinert, Freiburg – Basel – Wien 1977, 192.

<sup>135</sup> Zob. L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis zwischen Apologie und Doxologie*, 108.

<sup>136</sup> Zob. L. SCHEFFCZYK, *Tanner Adam*, ML VI, 356.

Świadectwa chrześcijańskiej tradycji nie są jednak zbyt przekonujące dla niemieckiego teologa, który wyraźnie neguje także możliwość wykazania dawidowego pochodzenia Matki Mesjasza na podstawie samych danych biblijnych. Przynależność Maryi do rodu Dawida powstała najprawdopodobniej w kręgach chrześcijan, którzy zamierzali bronić biologicznego pochodzenia Jezusa od Dawida, a takie – ze względu na dziewicze poczęcie Chrystusa – mogło nastąpić jedynie poprzez Maryję.<sup>137</sup> W tej kwestii stanowisko Scheffczyka jest jednak zupełnie jednoznaczne. Uczony wspomina najpierw, że Maryja dopiero przez swoje małżeństwo z Józefem stała się członkiem rodu Dawida,<sup>138</sup> a następnie dodaje, że synostwo Dawidowe Jezusa może być prawnie wyprowadzone i zagwarantowane wyłącznie przez Józefa,<sup>139</sup> co niewątpliwie wyklucza dawidowe pochodzenie Maryi.<sup>140</sup> Wynika z tego, że profesor z Monachium utożsamia się z coraz powszechniej przyjmowanym we współczesnej biblistyce wnioskiem, że poprzez zaręczyny Maryja została formalnie wprowadzona w ród Dawida, zaś samo znaczenie aktu prawnego było ważniejsze od pierwszego stosunku płciowego.<sup>141</sup> Zgodnie z żydowską kazuistyką w sukcesji rodowej wiążące jest pochodzenie od ojca, a nie od matki,<sup>142</sup> zaś dla samych Ewangelistów pochodzenie jurydyczne było nieporównywalnie ważniejsze od biologicznego.<sup>143</sup>

Samo wykluczenie dawidowego pochodzenia Maryi nie czyni z niej automatycznie potomkini Lewiego. Bibliści, którzy przyjmują taką możliwość, powołują się na Łk 1,36, gdzie Maryja określona została jako *suggenij* (krewna) Elżbiety.<sup>144</sup> Z kolei w Łk 1,5 Elżbieta przedstawiona została jako córka Aarona, natomiast jej mąż pełni funkcję kapłańską w oddziale Abiasza. Te wzmianki wskazują jednoznacznie na czysto kapłańskie

---

<sup>137</sup> R. E. BROWN, *The birth of the Messiah*, 89.

<sup>138</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 18.

<sup>139</sup> Tamże, 32; L. SCHEFFCZYK, *Maria – Mutter und Mittlerin*, [w:] *Entscheidender Glaube – befreiende Wahrheit, Ein Gespräch über das Katholische und die Kirche mit Peter Christoph Düren*, Buttenwiesen 2003, 140.

<sup>140</sup> Takie stanowisko spotyka się u większości współczesnych egzegetów. Zob. m.in.: H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, 1,1 – 9,50, HTKNT III/1, 42; F. GRYGLEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań – Warszawa 1974, 88.103; H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, Helsinki 1969, 85; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, THNT III, 55.

<sup>141</sup> E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Lukas*, DNTD III, Berlin 1983, 22.

<sup>142</sup> J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, Leipzig 1983, 50.

<sup>143</sup> R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, 130.

<sup>144</sup> Pochodzenie Maryi z pokolenia Lewiego przyjmują m.in.: W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, 57-59; R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, 130-132; B. BUBY, *Mary of Galilee*, 71. Możliwość taką dopuszcza także H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, 42.

pochodzenie rodziny. Trudno dokładnie ustalić, jaki jest stopień i rodzaj pokrewieństwa między Maryją i Elżbietą.<sup>145</sup> Jest jednak wielce prawdopodobne, że właśnie dzięki niemu Jezus został włączony w sukcesję pokolenia kapłańskiego. Jak zauważają dalej bibliści, za pochodzeniem Maryi z pokolenia Lewiego przemawia nie tylko samo pokrewieństwo z Elżbietą, ale także zrelacjonowana przez Łukasza scena oczyszczenia Maryi w świątyni (Łk 2,21-24). Ponieważ Ewangelista kilkakrotnie podkreśla, że ceremonia w świątyni odbywała się zgodnie z przepisami prawa (Łk 2,22.23.24), to zastanawiające jest, że nie wspomina on ani jednym słowem o przepisie wykupu pierworodnego Jezusa za cenę pięciu srebrnych sykli (Wj 13,2.12-15; 34,19; Lb 3,47; 8,16; 18,16).<sup>146</sup> Skoro zatem Chrystus został w świątyni jedynie przedstawiony Bogu, a nie wykupiony, sugeruje to Jego pokrewieństwo z pokoleniem kapłańskim, do którego nie stosował się przepis o wykupie pierworodnych (Lb 3,12.46; 8,16).<sup>147</sup> Leo Scheffczyk nie ustosunkowuje się jednoznacznie

---

<sup>145</sup> Grecki wyraz *suggenij* nie precyzuje, jakie pokrewieństwo może zachodzić pomiędzy osobami. W tym miejscu dużą pomysłowością wykazał się P. Gaechter, który próbuje wykazać, że matka Maryi była siostrzenicą Elżbiety. Zob. P. GAECHTER, *Maria im Erdenleben*, 105n.

<sup>146</sup> W Starożytnym Izraelu, zanim powstało urzędowe kapłaństwo, pierworodni synowie spełniali funkcje kultyczne. W momencie ustanowienia rodu Lewiego pokoleniem kapłańskim, ci ostatni przejęli wszelkie zadania spoczywające dotychczas na pierworodnych synach. Należało więc dokonać wymiany. Na każde jedno miejsce pierworodnego spośród Izraela musiał przypaść jeden syn Lewiego. Mojżesz z Aaronem policzyli zatem wszystkich pierworodnych i wszystkich lewitów (synów Lewiego). Okazało się, że na 22273 pierworodnych przypadło 22000 lewitów. Nie udało się zatem zastąpić wszystkich pierworodnych. Owych 273 pozostających „bez pary” należało wykupić, płacąc po 5 sykli (srebrna moneta) za każdego z nich. Ponieważ ta nadzwyczajna wymiana pomiędzy osobami dokonała się tylko raz jeden (zob. Lb 3,14-51) każdy kolejny pierworodny syn mógł być już tylko wykupiony.

<sup>147</sup> Por. R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, 130-132. Z tego samego kontekstu biblijnego można wyprowadzić jednak zupełnie odmienny wniosek. Pokazuje to wyraźnie przykład Davida Flussera, który stwierdza: „Kiedy przeczytamy cały ustęp, oczywiste się staje (o czym wiedzieliśmy już wcześniej), że Jezus był pierworodnym synem Marii. Inny fakt, który wynika z tej Ewangelii, jest mało znany, chociaż zawiera daleko sięgające implikacje dla mariologii. Składanie ofiary za dziecko pierworodne płci męskiej obowiązywało - w myśl Prawa - jedynie w przypadku dziecka nienależącego do potomstwa lewitów lub kapłanów, a więc nie pochodzącego z rodu Aarona. Lewici oraz kapłani zwolnieni byli z tego obowiązku; dotyczyło to zarówno ojca, jak i matki. Jak nam wiadomo z Nowego Testamentu, Józef był z rodu króla Dawida. Nie widzę żadnego powodu, aby to zakwestionować; żyło bowiem wówczas wielu potomków tego rodu. Tenże Józef nie był jednak ani lewitą, ani kapłanem. To ostatnie stwierdzenie odnosi się także do rodu Marii. W każdym razie ojciec Jej - według Protoewangelii Jakuba noszący imię Joachim - również nie był lewitą, ani też kapłanem, potomkiem Aarona. W przeciwnym bowiem razie nie składano by ofiary w Świątyni jerozolimskiej za pierworodnego Jezusa. Z kolei od Łukasza (I, 36) dowiadujemy się, że Maria i Elżbieta, matka Jana Chrzciciela, były spokrewnione. Wiadomo również, że Zachariasz i Elżbieta, rodzice Chrzciciela, należeli do rodu kapłańskiego Aarona. W jaki sposób Maria i Elżbieta były spokrewnione - tego nie wiemy, ale bez wątplenia z tego wszystkiego nie wynika, że ojciec Marii był kapłanem, ponieważ córka kapłana nie musiałaby składać tej ofiary. Jeżeli jednak już Ojcowie Kościoła z pokrewieństwa Marii i Elżbiety wywnioskowali, że matka Jezusa pochodziła zarówno z rodu Dawida, jak i Aarona, kapłana, wypadałoby w tym punkcie zachować ostrożność i nie wyprowadzać zbyt daleko idących konotacji teologicznych. Mogłoby bowiem i tak się zdarzyć, że Maria - acz krewna Elżbiety - nie pochodziła z rodu Aarona”. D. FLUSSER, *Chrześcijaństwo religią żydowską, Esencjycy a chrześcijaństwo*, tł. M. Wodnar, Warszawa 2003, 23.

do powyższych sugestii. Nie wyklucza on jednak, że pokrewieństwo Maryi z Elżbietą umożliwia przyjęcie kapłańskiego pochodzenia Matki Jezusa.<sup>148</sup>

Kolejną kwestią biograficzną dotyczącą Maryi jest jej małżeństwo z Józefem. Współcześnie nikt nie neguje tego faktu. Także Leo Scheffczyk uważa, że podstawy biblijne pozwalają stwierdzić, że między Maryją i Józefem, pomimo trwałego dziewictwa Matki Jezusa, zaistniało prawdziwe małżeństwo.<sup>149</sup> Ponadto uczony niemiecki dobitnie podkreśla, że zawarcie z Maryją małżeństwa nie oznacza, iż Józef był biologicznym ojcem Jezusa. Taki wniosek jest dla niego faktem historycznym, którego nie można podważyć odwołaniem się do jakiegokolwiek z form literackich Ewangelii.<sup>150</sup>

W kontekście zawartego przez Maryję małżeństwa nieco niezrozumiałe pozostaje Jej pytanie w Łk 1, 34: „*Πῶς ἔσται τούτο (ἐπει. ἀνδρα οὐ γίνωσκω;*” („Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?”).<sup>151</sup> Trudności te skłoniły wielu wczesnochrześcijańskich pisarzy do przyjęcia tezy o złożeniu przez Maryję ślubu dziewictwa. Klasyczny przykład takiej interpretacji znajduje się w *Sermo CCXCI* Augustyna.<sup>152</sup> Ta rozwijająca się od czasów patrystycznych myśl była powszechnie przyjmowana przez największych teologów średniowiecznych (Tomasz z Akwinu, Albert Wielki, Bonawentura, Henryk z Gandawy, Duns Szkot),<sup>153</sup> lecz prawie zupełnie zanikła w czasach współczesnych.<sup>154</sup> Stanowisko Scheffczyka nie pozostawia w tej kwestii żadnych wątpliwości. Uczony uważa bowiem, że ślubu dziewictwa Maryi nie można w żaden sposób wyprowadzić z tekstu Ewangelii.<sup>155</sup> Ponadto wyjaśnia on dalej, że przyjęcie takiej wykładni Łk 1,34 pozostaje niezgodne z judaistycznymi wyobrażeniami o małżeństwie i rodzinie, gdzie rezygnacja z małżeństwa

---

<sup>148</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 77.

<sup>149</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria – Mutter und Mittlerin*, 140.

<sup>150</sup> L. SCHEFFCZYK, *Geboren aus Maria der Jungfrau, Die Jungfräulichkeit Mariens im Geheimnis Christi und der Kirche*, [w:] *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie, Mariologische Beiträge*, Regensburg 2000, 149n.

<sup>151</sup> Czasownik *gínwskw* w kontekście semickim oznacza intymny akt małżeński (stosunek płciowy). Por. F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*, EKK III/I, Lk 1,1 – 9,50, Zürich - Düsseldorf 1989, 76; W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 322.

<sup>152</sup> „sed illa propositi sui memor, et sancti voti conscia (...) Potuit enim virgo sancta metuere, aut certe ignorare consilium Dei, quomodo eam vellet habere filium, quasi improbasset virginis votum (...) Virgo es, sancta es, votum vovisti...”. S. AUGUSTINUS, *Sermo CCXCI*, 5-6, EMBP 595n.

<sup>153</sup> A. ZIEGENAUS, *Jungfräulichkeitsgelübde*, ML III, 482.

<sup>154</sup> Do nielicznych zwolenników tej teorii można zaliczyć obecnie: K. WINIARSKI, *Matka Najświętsza w Piśmie Św.*, [w:] *Gratia Plena, Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski, Poznań – Warszawa – Lublin 1965, 43n; A. NICOLAS – E. DĄBROWSKI, *Życie Maryi Matki Bożej*, Warszawa – Rzeszów 2005, 114n; J. GUITTON, *Maryja*, Warszawa 1956, 42.

<sup>155</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 15.



i potomstwa oznaczała hańbę w oczach narodu.<sup>156</sup> Tym samym akceptacja maryjnego ślubu dziewictwa wymagałaby założenia u Matki Jezusa pewnej nadzwyczajnej wiedzy o realizacji Bożego planu zbawienia, a to związane jest z koniecznością przyjęcia pewnego zwiastowania przed zwiastowaniem, co wyraźnie sprzeciwia się relacji ewangelicznej.<sup>157</sup>

Kolejnym zagadnieniem rozpatrywanym w ramach historycznej biografii Matki Jezusa jest próba ustalenia jej wieku w chwili poczęcia Zbawiciela. Choć świadectwa biblijne nie nawiązują wprost do tej kwestii, uczeni różnie próbują odpowiedzieć na to pytanie. Odwołują się przy tym do tzw. *communiter contingentia*, czyli ogólnych zwyczajów praktykowanych wówczas w tamtym obszarze kulturowym. W ten sposób P. Gaechter,<sup>158</sup> H. Schürmann,<sup>159</sup> R. Brown,<sup>160</sup> F. Bovon,<sup>161</sup> P. Hofrichter<sup>162</sup> i J. Bolewski<sup>163</sup> sugerują, że Maryja w chwili zwiastowania miała od 12 do 12,5 lat. J. McManus opowiada się w tym kontekście za przedziałem wiekowym Maryi pomiędzy 12. a 13. rokiem życia,<sup>164</sup> E. Schweizer – pomiędzy 12. a 14. rokiem życia,<sup>165</sup> zaś O da Spinetoli – pomiędzy 13. a 14. rokiem życia.<sup>166</sup> S. Strube umieszcza wiek Maryi w chwili zwiastowania na okres 14 lat,<sup>167</sup> natomiast polski mariolog S.C. Napiórkowski – na 14, może 15 lat.<sup>168</sup> J. Guitton pomimo znacznego przesunięcia tej granicy wiekowej, uważa, że Maryja mając 15 lat, kiedy ślubowała dziewictwo i zawierając nieco później małżeństwo,

---

<sup>156</sup> Takie stwierdzenie Scheffczyka nie jest bezpodstawne. Dowodzi tego Josef Gewieß, uwzględniając przy tym szeroki kontekst kulturowy ówczesnego judaizmu wraz z pismami Filona i praktykami Eśnieńczyków z Qumran. Zob. J. GEWIEß, *Die Marienfrage Lk 1, 34*, „Biblische Zeitschrift” 5 (1961) 123-163.

<sup>157</sup> L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 15.

<sup>158</sup> Ten autor stwierdza to nawet ze stopniem „całkowitej pewności” (*als sicher*). P. GAECHTER, *Maria im Erdenleben*, 93-95; *Marjam, Die Mutter Jesu*, 27

<sup>159</sup> H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, 42.

<sup>160</sup> R. E. BROWN, *The birth of the Messiah*, 304.

<sup>161</sup> F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*, 78.

<sup>162</sup> P. HOFRICHTER, *Nicht aus Blut, sondern monogen aus Gott geboren. Textkritische, dogmatische und exegetische Untersuchung zu Joh 1, 13-14*, Würzburg 1978, 100.

<sup>163</sup> Wiek Maryi pojawia się u Bolewskiego w kontekście przedstawiania poglądów Hofrichtera. Por. J. BOLEWSKI, *Zrodzenie z Boga i Maryi Dziewicy*, [w:] *Nosicielka Ducha – Pneumatofora*, Materiały z Kongresu Mariologicznego Jasna Góra 18-23 sierpnia 1996 r., red. J. Wojtkowski - S. C. Napiórkowski, Lublin 1998, 118.

<sup>164</sup> J. MCMANUS, *Błogosławioną zwać mnie będą...*, tł. B. Widła, Warszawa 2004, 25.

<sup>165</sup> E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Lukas*, 26.

<sup>166</sup> O DA SPINETOLI, *Maryja w Biblii*, 77.

<sup>167</sup> S. A. STRUBE, *Maria*, 23.

<sup>168</sup> S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Pierwsza chrześcijanka i przewodniczka pielgrzymującego ludu*, [w:] *Kościół czci Matkę Swojego Pana*, Przemyśl 2003, 143.

była i tak dzieckiem przedwcześnie rozwiniętym.<sup>169</sup> Najpóźniejszy wiek Maryi w momencie zwiastowania podaje J. Gnilka, sugerując, że Matka Jezusa była 15-17 lat starsza od swojego Syna, zaś Józef miał wtedy około 25 lat.<sup>170</sup> Leo Scheffczyk nie wymienia żadnych konkretnych cyfr, nazywając Maryję jedynie „dziewczęciem z Nazaretu” (*Mädchen von Nazareth*),<sup>171</sup> co sugeruje wprawdzie jej młody wiek, jednak go nie precyzuje.<sup>172</sup> Określenie Matki Jezusa jako *Mädchen* pojawia się jeszcze u monachijskiego teologa przy okazji omawiania poglądów Guardiniego, gdzie uczony dodatkowo wskazuje na młodość Matki Mesjasza (*in ihrem jungen Leben*).<sup>173</sup>

Można by odnieść wrażenie, że uczoney zupełnie pomija w swej mariologii kwestię określenia wieku Maryi. Taki wniosek jest jednak błędny. Okazuje się bowiem, że teolog z Monachium, choć pośrednio, to jednak dość wyraźnie odnosi się dwukrotnie do tego zagadnienia. Pierwszym ze wspomnianych miejsc jest fragment jego rozprawy habilitacyjnej, gdzie omawiając poglądy Krystiana ze Stablo, wyjaśnia normy prawne związane z żydowskim małżeństwem. Tę refleksję Scheffczyk kończy wnioskiem, że Maryja podczas sceny zwiastowania i w momencie poczęcia z Ducha Świętego znajdowała się jeszcze w domu swoich rodziców, choć formalnie była już narzeczoną Józefa.<sup>174</sup> W kontekście ustalenia wieku Maryi istotne jest jednak nie samo przedstawienie przez Scheffczyka myśli jakiegoś mało znanego pisarza sprzed wielu wieków, lecz konkluzja uczonego o zgodności tego poglądu ze stanowiskiem współczesnej biblistyki.<sup>175</sup> To powołanie się na współczesne stanowisko egzegetyczne okazuje się nie czym innym, jak nawiązaniem do propozycji Paula Gaechtera.<sup>176</sup>

---

<sup>169</sup> J. GUITTON, *Maryja*, 41.

<sup>170</sup> J. GNILKA, *Jesus von Nazare. Botschaft und Geschichte*, Freiburg – Basel – Wien <sup>6</sup>2000, 76.

<sup>171</sup> L. SCHEFFCZYK, *Verkündigung des Herrn. Dogmatische Grundlagen*, [w:] *Maria heute ehren*, 129.

<sup>172</sup> *Duden – Deutsches Universal Wörterbuch* słowo *Mädchen* określa w pierwszym znaczeniu jako „dziecko płci żeńskiej“, w drugim zaś jako „młodą osobę kobiecą” (*junge, jüngere weibliche Person*).

<sup>173</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das „Marianische“ als Gestaltprinzip christlichen Glauben in der Neuzeit nach Romano Guardini (1885-1968)*, [w:] *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie*, 132.

<sup>174</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 188.

<sup>175</sup> „Das ist eine Interpretation, die sogar den modernen exegetischen Vorstellungen von den Rechtsverhältnissen zwischen Maria und Joseph im Zustand des Verlöbnisses entspricht”. L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 188.

<sup>176</sup> Scheffczyk powołując się na współczesną egzegezę odsyła w przypisie 40 do publikacji Gaechtera: *Maria im Erdenleben*.

W tym kontekście ważne wydają się informacje na temat judaistycznego zwyczaju zawierania małżeństwa, ze szczególnym uwzględnieniem wieku małżonków.<sup>177</sup> Istotne pozostaje rozróżnienie pomiędzy zaręczynami (*'ērusin* lub *qiddušin*), a właściwym małżeństwem, które oznaczało wprowadzenie narzeczonej do domu męża (*nissu'in* lub *liqquhin*). Samo zaś narzeczeństwo rozpoczynało się od momentu umowy (*šiddukhin*) pomiędzy narzeczonym lub jego rodzicami i stroną przyszłej małżonki.<sup>178</sup> Należy przy tym dodać, że już od momentu narzeczeństwa kobieta nazywana była żoną męża.<sup>179</sup> Odwołując się do źródeł rabinistycznych, Gaechter wykazuje następnie, że dziewczynka do osiągnięcia 11 lat i jednego dnia uchodziła za dziecko (*tinōqeth*), w wieku od 11 do 12 lat i jednego dnia była niepełnoletnią (*q<sup>e</sup>tannāh*), począwszy zaś od 12. roku życia uchodziła za pełnoletnią (*g<sup>e</sup>dulāh*). Ponadto w okresie pomiędzy 12. a 12,5. rokiem życia dziewczyna traktowana była jako *na<sup>e</sup>arāh*, gdyż w ciągu tego półrocza rozwijała się ostatecznie jej dojrzałość płciowa. Uczony wykazuje jednocześnie, że właśnie w tym czasie żydowska dziewczyna zawierała zaręczyny. Ponieważ zaś narzeczeństwo Maryi z Józefem zdaje się nie odbiegać od tradycji judaistycznej, należy konsekwentnie przyjąć, że w scenie zwiastowania Maryja osiągnęła wiek charakteryzujący hebrajską *na<sup>e</sup>arāh*.<sup>180</sup>

Chociaż sam Scheffczyk pominął szczegółowe analizy talmudyczne, z kontekstu jego rozprawy habilitacyjnej zdaje się wynikać, że przyjmuje on końcowy wniosek Gaechtera i tym samym w scenie zwiastowania przypisuje Maryi wiek 12 – 12,5 lat.

Drugim miejscem, w którym dogmatyk z Monachium nawiązuje pośrednio do problematyki określenia wieku Maryi jest wzmianka o możliwości mariologicznej interpretacji J 1,13.<sup>181</sup> I chociaż kontekst wypowiedzi Scheffczyka nie wskazuje na to, że chodzi mu o chęć wykazania wieku Maryi czy też jej prawnego statusu małżeńskiego, to jednak znajduje się tam pewna przesłanka pozwalająca na takie właśnie powiązanie

---

<sup>177</sup> Nie ulega wątpliwości, że także sam Scheffczyk zgadza się z ogólnymi normami prawnymi judaistycznego małżeństwa i zaręczyn. W przeciwnym razie można by jedynie dowieść, że zestawia on teorię Gaechtera z poglądami Krystiana ze Stablo, a nie ze swoimi własnymi. Zob. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 15; *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 15n.

<sup>178</sup> P. GAECHTER, *Maria im Erdenleben*, 84.

<sup>179</sup> H. L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. II, München 1965, 393.

<sup>180</sup> P. GAECHTER, *Maria im Erdenleben*, 94n. Współcześni znawcy Talmudu dodają do tego jeszcze następujące wyjaśnienie: „Für Frauen galt als normale Verlobungszeit das Alter der hr'[h] d.h. einer Jungfrau zwischen 12 u. 12<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Jahren. Da die Verlobungszeit bei einer Na<sup>e</sup>ara meist etwas länger als 12 Monate dauerte, so dürfte das jüdische Mädchen in der Regel im Alter von 13<sup>1</sup>/<sub>2</sub> bis 14 Jahren in die Ehe eingetreten sein“. H. L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 374.

<sup>181</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 36.

z rozpatrywanym zagadnieniem. Uczonemu zależy mianowicie na tym, aby uzasadnić możliwość utrzymania liczby pojedynczej w 13. wersecie prologu Ewangelii Jana (*który ani z krwi...się narodził* zamiast przyjmowanego powszechnie *którzy ani z krwi...się narodzili*). Teolog niemiecki nie wnika przy tym w drobiazgowo analizy egzegetyczne, lecz odsyła czytelnika do artykułu P. Hofrichtera, zamieszczonego w *Leksykonie Maryjnym*. Ta pozornie niewiele znacząca nota bibliograficzna naprowadza jednak na bardzo interesujące analizy, w których decydującą rolę odgrywa właśnie ustalenie wieku Matki Jezusa w chwili zwiastowania.

Artykuł opublikowany przez Hofrichtera w *Marienlexikon*<sup>182</sup> stanowi esencję jego wcześniejszego obszernego studium egzegetycznego: *Nicht aus Blut, sondern monogen aus Gott geboren*.<sup>183</sup> To z kolei zostało omówione w następujący sposób przez J. Bolewskiego: „Tym, co austriacki egzegeta odkrył, był najpierw (...) artykuł sprzed lat... Znalazł w nim połączenie dwóch koncepcji: z jednej strony grecko-hellenistycznego pojmowania krwi jako żeńskiej materii zrodzenia, z drugiej strony wypowiedzi Starego Testamentu o krwi kobiecej w kontekście seksualnym. W pierwszym wypadku świadectwa pochodzą przeważnie spoza pism biblijnych (poza wyjątkiem w Mdr 7,2) i zawierają liczbę pojedynczą «krwi». W drugim wypadku pojawia się liczba mnoga, choć tylko w oryginale hebrajskim (w słowie *damim*), podczas gdy greckie tłumaczenie Septuaginty stosuje wyłącznie liczbę pojedynczą. Chodzi tu o rozmaite postacie «genitalnej krwi kobiecej»: krwi połogowej (Kpł 12,7), miesiączkowej (Kpł 20,18), natalnej (Ez 16,6.22) i pubercyjnej (Ez 16,9). Wszystkie te formy upływu krwi czyniły kobietę według prawa nieczystą i wymagały oczyszczenia jej, by mogła uczestniczyć w kulcie. Na tym tle negacja w ewangelicznym wyrażeniu *nie z krwi* podkreśla nieskalany, czysty charakter opisanego tu zrodzenia. (...) Hofrichter sprecyzował najpierw, w jakim sensie zostało tu wyrażone dziewicze zrodzenie Jezusa. Wiąże się ono z biblijnymi znaczeniami «krwi» w liczbie mnogiej. Przyjęcie w pierwotnym wersecie negacji krwi natalnej oznaczałoby, że narodzenie Jezusa dokonało się w sposób, który w późniejszej tradycji był łączony z dziewictwem Maryi podczas porodu (BI 92). Z kolei przyjęcie «krwi» w znaczeniu pubercyjnym, czyli jako oznaki dojrzałości seksualnej kobiety, oznacza, że jej zanegowanie ma wyrażać dziewiczy charakter poczęcia Jezusa, i to w najwęższym sensie dziewiczości według judaizmu. Kultyczna nieczystość spowodowana miesiączką wiązała

---

<sup>182</sup> P. HOFRICHTER, *Jungfräulichkeit. 4. Johannesevangelium*, ML III, 468n.

<sup>183</sup> P. HOFRICHTER, *Nicht aus Blut, sondern monogen aus Gott geboren. Textkritische, dogmatische und exegetische Untersuchung zu Joh 1, 13-14*, Würzburg 1978.

się tu z wyobrażeniem rytualnej czystości młodej dziewczyny jeszcze przed rozpoczęciem regularnego krwawienia. Pojęcie dziewicy w najwęższym znaczeniu (*betulá/naará*) oznaczało dziewczynę odróżnioną z jednej strony od dziecka (*qetoná*) a z drugiej strony od dziewczyny dojrzałej płciowo (*boqéret*) zdolnej do prokreacji i dopuszczonej do współżycia w małżeństwie. Rabini łączyli ten rodzaj dziewictwa z wiekiem między 12. a 12,5. rokiem życia, kiedy dziewczyna mogła już zawrzeć małżeństwo, ale nie mieszkala jeszcze i nie współżyła z mężem aż do stwierdzenia dojrzałości płciowej, uzdolniającej do prokreacji<sup>184</sup>. W konsekwencji Hofrichter dochodzi do wniosku, że dziewicze poczęcie Chrystusa w łonie Maryi nastąpiło w momencie, kiedy osiągnęła ona już początek swej dojrzałości płciowej<sup>185</sup> i oczekując na pierwszą menstruację, pozostawała dziewicą w najściślejszym znaczeniu tego słowa (12 -12,5 lat).<sup>186</sup>

Okazuje się zatem, że Hofrichter dochodzi dokładnie do tego samego wniosku, jaki w oparciu o inne przesłanki wyprowadził Gaechter. Uwzględniając powyższe analizy można stwierdzić, że chociaż Scheffczyk nie wspomina bezpośrednio o wieku Maryi w chwili zwiastowania, to z kontekstu jego mariologii wynika wyraźnie, że skłonny jest on przyjąć rozwiązania dwóch współczesnych egzegetów. W związku z tym, iż w omawianej kwestii końcowe wnioski wspomnianych biblistów nie różnią się od siebie, można przyjąć, że Leo Scheffczyk uznaje wiek 12-12,5 lat jako moment, w którym Maryja – będąc narzeczoną Józefa – usłyszała w Nazarecie orędzie anioła.

Kolejną kwestią związaną z historycznym życiem Maryi jest miejsce urodzenia Chrystusa. Świadectwa Nowego Testamentu wyraźnie wskazują na to, że Jezus urodził się w Betlejem (Mt 2,1.5.8; Łk 2,4.15). Z licznych publikacji mariologicznych Scheffczyka nie wynika, aby uczony kiedykolwiek kwestionował ten fakt. Powyższa wzmianka wydaje się jednak niezbędna w świetle pojawiających się opinii, że miejscem narodzin Chrystusa nie było Betlejem, lecz Nazaret. I tak H. Carpenter pisze: „Twierdzenie, jakoby Jezus przyszedł na świat w Betlejem, jest oczywiście uprawnione, choć może być jedynie domysłem opartym na fakcie, że Betlejem było rodzinnym miastem Dawida”.<sup>187</sup> Podobną

---

<sup>184</sup> J. BOLEWSKI, *Początek w Bogu. Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia*, Kraków 1998, 247-249.

<sup>185</sup> Aż do ukończenia 12. roku życia dziewczyna uchodziła za dziecko. Jeśli przed rozpoczęciem 13. roku życia posiadała owłosienie łonowe, to od tego momentu przez następnych 6 miesięcy uchodzi za kobietę dojrzewającą (נערה). Jeśli włosy te pojawiają się później, to okres 6 miesięcy liczy się od tego dnia, w którym zostaje zauważony zarost łonowy. Po upływie 6 miesięcy dziewczyna uchodzi za dojrzałą (בגרות). Por. P. HOFRICHTER, *Nicht aus Blut, sondern monogen aus Gott geboren*, 100.

<sup>186</sup> P. HOFRICHTER, *Jungfräulichkeit. 4. Johannesevangelium*, ML III, 468n.

<sup>187</sup> H. CARPENTER, *Jezus*, tł. R. Piotrowski, Warszawa 1999, 46n.

opinię spotyka się w *Ewangelickiem katechizmie dla dorosłych*<sup>188</sup> oraz u D. Flussera, który podkreśla, że „Jezus był zatem galilejskim Żydem i prawdopodobnie urodził się w Nazarecie”.<sup>189</sup> Najbardziej radykalne stanowisko w tej kwestii reprezentują G. Theißen i A. Merz, którzy dowodzą, że przeniesienie miejsca narodzin Jezusa z Nazaretu do Betlejem jest wynikiem religijnej fantazji i siły wyobrażeń związanych z dawidowym pochodzeniem Mesjasza.<sup>190</sup>

Kolejnym miejscem biblijnym, które posłużyło uczonym do próby zrekonstruowania historycznych szczegółów z życia Maryi jest fragment Mk 6,3: „Czy nie jest to cieśla, syn Maryi, a brat Jakuba, Józefa, Judy i Szymona? Czyż nie żyją tu u nas także Jego siostry? I powątpiewali o Nim?”. W odniesieniu do przytoczonego tekstu bibliści zauważają, że w kulturze semickiej było czymś niezwykle nazywanie mężczyzny synem jego matki, a nie ojca. W związku z tym różnie próbowano rozwiązać to nietypowe sformułowanie. Odwoływano się przy tym do hipotezy, że Jezus był dzieckiem pozamałżeńskim, a jego ojciec uchodził za nieznanego, albo też, że syn Maryi pochodził z małżeństwa mieszanego, w którym ojciec nie był Żydem. Próbowano także wykazywać, że w Mk 6,3 mamy do czynienia z tradycją matriarchalną. Najwięcej zwolenników zyskała jednak teza, że w opisanym przez Marka scenie ojciec Jezusa musiał już nie żyć. W ten sposób Maryja w momencie rozpoczęcia przez Chrystusa publicznej działalności musiała być już wdową.<sup>191</sup> Scheffczyk nie wypowiada się jednoznacznie, czy Józef w tym momencie faktycznie już zmarł. Uczony podkreśla jednak, że takiego wniosku nie można wyprowadzić na podstawie Mk 6,3. Jego zdaniem, werset ten posłużył Ewangelicie nie do opisanie sytuacji rodzinnej Maryi, ale do podkreślenia wyjątkowości jej dziewiczego macierzyństwa.<sup>192</sup>

---

<sup>188</sup> EEK, 191

<sup>189</sup> D. FLUSSER, *Jesus*, Reinbek bei Hamburg<sup>3</sup>2002, 17 (przekład własny).

<sup>190</sup> G. THEIßEN - A. MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen<sup>3</sup>2001, 158.

<sup>191</sup> Por. R. PESCH, *Das Markusevangelium*, HTKNT II/I, 319; J. BLINZLER, *Die Brüder und Schwester Jesu*, Stuttgart 1967, 71n.

<sup>192</sup> W tym miejscu należy zauważyć pewną lukę w polskim tłumaczeniu mariologii Scheffczyka. W tekście niemieckim uczony jednoznacznie nawiązuje do hipotezy wdowieństwa Maryi: „Eine überzeugende Deutung dieses Umstandes geht dahin, **daß Joseph nicht wegen seines inzwischen erfolgten Ablebens nicht genannt wird**, sondern um die einzigartige Bedeutung der Mutterschaft Marias hervorzuheben, die schon an den Gedanken der Jungfräulichkeit angrenzt“. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 18 (podkreślenie MS). Zostało to zupełnie pominięte w polskim tłumaczeniu, gdzie wspomniany fragment brzmi następująco: „Należy stąd wnioskować, że wymienia się imię Maryi w celu podkreślenia wyjątkowego znaczenia Jej macierzyństwa, które stało się podstawą do późniejszego uznania Jej dziewictwa”. L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 15.

Na kanwie historycznych rozważań o życiu Maryi problematyczny wydaje się również fakt jej śmierci. Chociaż świadectwa biblijne niczego nie wspominają na ten temat, niektórzy uczeni próbują wyprowadzić tę prawdę implicite z kart Nowego Testamentu. Nie chodzi tu zatem o nawiązywanie do literatury apokryficznej, czy też o przeświadczenie o powszechności momentu śmierci każdego człowieka, ale wniosek egzegetyczny, wysnuty jedynie na podstawie Pisma Świętego. Interesującą koncepcję zaproponował w tej kwestii P. Gaechter. Swoją hipotezę uczony wysnuł na podstawie Ewangelii synoptycznych, w których znajduje się wzmianka o kobietach uczestniczących w wydarzeniach pod krzyżem i przy pogrzebie Jezusa. Zdumiewające może się wydawać, że nie zostaje tam wymieniona Matka Chrystusa. Dla szwajcarskiego badacza jest to jednak dostateczny powód, aby dowieść, że wspomniane w Ewangelii kobiety wprowadzone zostały przez synoptyków na zasadzie świadków, którzy mogą potwierdzić prawdziwość opisywanych zdarzeń. Uczony nie ma przy tym wątpliwości, że sama redakcja Ewangelii nastąpiła wiele lat po śmierci Jezusa. Dlatego też autorzy biblijni dla uwiarygodnienia swoich relacji wprowadzili do narracji jedynie takie postacie, które żyły jeszcze w momencie redagowania Ewangelii. Takie założenie pozwoliło z kolei na przyjęcie prawdy, że Maryja w chwili powstawania dzieła synoptyków musiała już nie żyć. Gaechter sugeruje nawet, że zmarła ona w wieku 54 lat.<sup>193</sup> Leo Scheffczyk podchodzi do tego zagadnienia niezwykle ostrożnie. Właściwie ani razu nie pada u niego bezpośrednio sformułowanie „śmierć Maryi”.<sup>194</sup> Uczony jedynie wspomina o „końcu życia Maryi” (*Ende des Marienleben*)<sup>195</sup> oraz „ukończeniu przez nią doczesnego biegu” (*als sie ihren irdischen Lauf vollendet hatte*).<sup>196</sup> W związku z tym otwartą sprawą pozostaje dla niego kwestia hipotetycznego grobu Maryi.<sup>197</sup> Studium na temat historycznego życia Maryi pokazało, że niemiecki kardynał w swojej refleksji mariologicznej często dystansuje się od wniosków metody historyczno-krytycznej.

---

<sup>193</sup> P. GAECHTER, *Marjam, Die Mutter Jesu*, 140-143.

<sup>194</sup> Scheffczyk nie używa takiego sformułowania nawet tam, gdzie sugeruje to polskie tłumaczenie jego publikacji mariologicznej. Natrafiamy tam bowiem na następujące stwierdzenie: „...biologiczny rozkład ciała **po śmierci** jest dowodem na panowanie grzechu...”. L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 162 (podkreślenie MS). W tekście oryginalnym uczony unika jednoznacznego słowa „śmierć” i wspomina jedynie, że „der Verfall des Leibes immer auch ein Zeichen für die Herrschaft der Sünde ... ist”. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 154.

<sup>195</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das Dogma von der leiblichen Aufnahme Marias im ganzen des Glaubens*, [w:] *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie*, 191.

<sup>196</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 153.

<sup>197</sup> L. SCHEFFCZYK, *Marias Aufnahme in den Himmel*, 309.

### 1.1.3. Dystans względem metody historyczno-krytycznej

Historiozbawcza rola Maryi, którą Leo Scheffczyk wydobyl z calosci nowotestamentalnych swiadcstw nie jest wynikiem dowolnej interpretacji, pozbawionej metodologicznych podstaw w badaniu Pisma Świętego. Okazuje się bowiem, że w odczytaniu orędzia ksiąg biblijnych fundamentalne znacznie posiada uwzględnienie zastosowanej metody badawczej oraz związany z tym problem hermeneutyczny, polegający na wyodrębnieniu pełnego sensu tekstu natchnionego.

Podjęcie do badań nad Pismem Świętym zmieniało się w ciągu wieków.<sup>198</sup> Przełomowym momentem stało się jednak ostateczne opracowanie metody historyczno-krytycznej, która okazała się niezbędna w naukowych analizach, mających na celu właściwe określenie znaczenia i sensu tekstu biblijnego.<sup>199</sup> Do jej podstawowych założeń należy wprowadzenie do egzegezy następujących metod badawczych: krytyki tekstu, krytyki literackiej, historii gatunków literackich (*Formgeschichte*),<sup>200</sup> historii redakcji (*Redaktionsgeschichte*) oraz historii tradycji (*Traditionsgeschichte*).

Pozytywną wartość metody historyczno-krytycznej dostrzegł Kościół katolicki, który sukcesywnie nabierał przekonania do zasadności jej stosowania w studiach biblijnych. Po raz pierwszy spotykamy takie stanowisko Magisterium Kościoła w encyklice Piusa XII *Divino afflante Spiritu* (1943),<sup>201</sup> w której papież popiera rzetelne studium krytyki

---

<sup>198</sup> Ewolucję podejścia do tekstu Pisma Świętego na przestrzeni dziejów bardzo obszernie przedstawia czterotomowe dzieło: H. REVENTLOW, *Epochen der Bibelauslegung*, t. 1, *Vom Alten Testament bis Origenes*, München 1990; t. 2, *Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter*, München 1994; t. 3, *Renaissance-Reformation-Humanismus*, München 1997; t. 4, *Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert*, München 2001.

<sup>199</sup> Por. H. ZIMMERMANN, *Neutestamentliche Methodenlehre, Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Leipzig 1967, 17; R. RUBINKIEWICZ, *Historia egzegezy*, [w:] Wstęp ogólny do Pisma Świętego, red. J. Szlaga, Poznań – Warszawa 1986, 283; H. LANGKAMMER, *Współczesna interpretacja Nowego Testamentu*, [w:] Metodologia Nowego Testamentu, red. H. Langkammer, Poznań 1994, 46.

<sup>200</sup> Na określenie tej metody proponuje się stosowanie takich polskich terminów, jak: „historia form literackich”, „metoda historii form”, „kierunek morfologiczno-krytyczny” lub „morfokrytyka”. Por. R. BARTNICKI, *Ewangelie synoptyczne*, 86. Wydaje się jednak, że bardziej właściwe jest mówienie o „historii gatunków literackich”, gdyż uwzględnia to dostosowanie się do niemieckiej terminologii klasyfikacji literackiej. Zastosowane w fachowej literaturze niemieckie terminy „Form” i „Gattung”, zdają się sugerować tłumaczenie ich odpowiednio przez polskie „forma” i „gatunek”. Taki przekład jest jednak błędny i opiera się na potocznym rozumieniu tych terminów. W niemieckojęzycznej systematyce literatury odnajdujemy bowiem podział na „Gattung” (odpowiednik polskiego rodzaju literackiego), któremu podporządkowane jest „Form” (odpowiednik polskiego gatunku literackiego). Por. *Das Stilwörterbuch*, Duden Bd. 2, red. M. Wermke – A. Klosa – K. Kunzel-Razum – W. Scholze-Stubenrecht, Mannheim<sup>8</sup>2001.

<sup>201</sup> Por. Pius XII, *Divino afflante Spiritu*, wyd. online: [http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xii/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_30091943\\_divino-afflante-spiritu\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu_en.html); polski tekst encykliki znajduje się w wersji online na: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_xii/encykliki/divino\\_afflante\\_30091943.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/divino_afflante_30091943.html).



tekstualnej oraz analizy filologiczne i badania form literackich pojawiających się w Starym Testamencie.<sup>202</sup> Kolejnym etapem w procesie akceptacji nowych metod egzegetycznych, także dla tekstów nowotestamentalnych, była Instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej *De historica Evangeliorum veritate* z 21 kwietnia 1964 roku,<sup>203</sup> w której czytamy, że „Egzegeta katolicki (...) będzie używał nowych pomocy interpretacyjnych, zwłaszcza tych, których dostarcza wszechstronnie przemyślana metoda historyczna. Ona właśnie bada źródła i stwierdza ich jakość i doniosłość, a uzupełniają ją krytyka tekstu, krytyka literacka i studium języków”.<sup>204</sup> W podobnym duchu wypowiedziała się również soborowa Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* z 18 listopada 1965 roku. W sprawie interesującego nas zagadnienia, tzn. konieczności zastosowania metody historyczno-krytycznej w badaniach biblijnych, czytamy w niej, że „Celem odszukania intencji hagiografów należy między innymi uwzględnić również «rodzaje literackie». Całkiem inaczej bowiem ujmuje się i wyraża prawdę w tekstach historycznych rozmaitego typu, czy prorockich, czy w poetyckich, czy innego rodzaju literackiego. Musi więc komentator szukać sensu, jaki hagiograf w określonych okolicznościach, w warunkach swego czasu i swej kultury zamierzał wyrazić i rzeczywiście wyraził za pomocą rodzajów literackich, których w owym czasie używano”.<sup>205</sup>

Ostatnim oficjalnym tekstem Kościoła Katolickiego, który bardziej szczegółowo zajął się metodą historyczno-krytyczną, jest dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *L'Interpretation de la Bible dans L'Eglise* z 1993 roku.<sup>206</sup> Tam również można odnaleźć pozytywne aspekty metody historycznej-krytycznej jako diachronicznego sposobu analizy egzegetycznej. Okazuje się bowiem, że metoda ta jest „nieodzowną w naukowym studium starożytnych tekstów. Ponieważ Pismo Święte jako «Słowo Boże w języku ludzkim»

---

<sup>202</sup> Świadczy o tym chociażby następujący tekst: „By zatem odpowiedzieć dzisiejszym wymaganiom wiedzy biblijnej, musi egzegeta katolicki wykładając Pismo św. i wykazując jego nieomyślność imać się w mądry sposób i tego środka pomocniczego, rozpatrując, jakie znaczenie dla właściwego i odpowiedniego wyjaśnienia ma rodzaj literacki używany przez pisarza. Ma być przy tym przekonany, że nie wolno mu tej strony jego zadania zaniedbać bez wielkiej szkody dla egzegezy katolickiej”. *Divino afflante Spiritu*, wyd. online.

<sup>203</sup> *Instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej w sprawie historyczności Ewangelii*, tł. A. Klawek [w:] R. BARTNICKI, *Ewangelie synoptyczne*, 167-175.

<sup>204</sup> TAMŻE, 168.

<sup>205</sup> KO 12.

<sup>206</sup> Tekst polski dokumentu ukazał się w dwóch wersjach tłumaczeniowych i pod dwoma różnymi tytułami: PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tł. Bp K. Romaniuk, Poznań 1994; PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Biblii w Kościele*, tł. R. Rubinkiewicz, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele, Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, 24-100.

zostało ułożone przez ludzkich autorów we wszystkich swych częściach i we wszystkich swoich źródłach, jego właściwe zrozumienie nie tylko dopuszcza jako prawidłową, ale nawet wymaga skorzystania z tej metody”.<sup>207</sup> Ponadto „studium diachroniczne pozostanie nieodzowne, by zrozumieć historyczny dynamizm, który ożywia Pismo Święte, i by ukazać bogactwo jego złożoności”.<sup>208</sup> Mimo podkreślenia przez autorytet Magisterium Kościoła różnych zalet metody historyczno-krytycznej i powszechnym jej wykorzystaniu na gruncie biblijnego studium mariologicznego,<sup>209</sup> wielu teologów podchodzi do niej sceptycznie, krytykując osiągnięte na jej podstawie wnioski. Do uczonych tych zalicza się także Leo Scheffczyk.

Aby jednak lepiej zrozumieć negatywną ocenę historyczno-krytycznego sposobu podejścia do Biblii przez niemieckiego profesora w jego refleksji poświęconej Matce Odkupiciela, trzeba uwzględnić zarówno wieloaspektowość samej metody, jak i jej nieprawidłowości, wykazane już wcześniej przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Instrukcja *O historycznej prawdzie Ewangelii* wyraźnie wskazuje na zagrożenia związane nie tyle z całą metodą historyczno-krytyczną, ile z jej podstawową poddziejziną, jaką jest *Formgeschichte*. Jak napisano w niej: „(...) metoda ta często wplata w swe rozumowanie zasady filozoficzne i teologiczne, których uznać nie sposób i które z góry całą metodę i wnioski dzięki niej wysnuwane zniekształcają, należy ją stosować bardzo oględnie. Niektórzy bowiem zwolennicy tej metody, kierując się założeniami racjonalistycznymi, nie uznają porządku nadprzyrodzonego ani osobistej interwencji Boga w losy świata, dokonanej w Objawieniu, ani możliwości i rzeczywistości cudów i przepowiedni. Inni znów wychodzą z mylnego pojęcia «wiary» i sądzą, że wiara nie zależy na prawdzie historycznej, że wiara ze znanymi faktami historycznymi połączyć się nie da. Jeszcze inni z góry negują historyczny charakter i powagę dokumentów Objawienia. Inni wreszcie pomniejszają autorytet apostołów jako świadków Chrystusa, nie doceniają ich stanowiska urzędowego i ich wpływu na gminę pierwotną, a przeceniają siły twórcze tejże gminy. To wszystko nie tylko sprzeciwia się nauce katolickiej, lecz jest pozbawione podstawy

---

<sup>207</sup> PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Biblii w Kościele*, tł. R. Rubinkiewicz, 28.

<sup>208</sup> TAMŻE, 33.

<sup>209</sup> Świadczy o tym chociażby przyjęcie tej metody przez grupę uczonych amerykańskich w ekumenicznym dokumencie *Maryja w Nowym Testamencie*. Omawiając podstawy przedstawianych przez siebie badań, autorzy publikacji stwierdzają, że „folgen wir lieber einer Methode, die es ermöglicht, die neutestamentlichen Schriften für sich selbst sprechen zu lassen und uns von neuem ihren Lehrgehalt zu erschließen. Nach unserer Beurteilung bietet die historisch-kritische Methode, sorgfältig und vernünftig angewandt, die besten Voraussetzungen, dieses Ziel zu erreichen”. MNT, 19.

naukowej i dalekie od zasad metody historycznej”.<sup>210</sup> Na niewystarczalność samego studium diachronicznego wskazuje także dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele*. Podkreśla on również istnienie pewnych granic samej metody historyczno-krytycznej, która ograniczając się „do badania sensu tekstu biblijnego w okolicznościach historycznego jego tworzenia, (...) nie interesuje się innymi możliwymi znaczeniami, które ujawniły się w późniejszych epokach objawienia biblijnego i historii Kościoła”.<sup>211</sup>

Podsumowując powyższy wątek można powiedzieć, że w całej metodzie historyczno-krytycznej najwięcej zastrzeżeń wysunięto pod adresem *Formgeschichte*. Na gruncie samej metody historii gatunków literackich, ostrej krytyce poddano wiele jej postulatów: odrzucenie możliwości poznania porządku nadprzyrodzonego, odrzucenie interwencji Boga osobowego w świecie, odrzucenie możliwości istnienia cudów, sceptycyzm historyczny, skrajne ujęcie postulatu socjologicznego oraz pojęcie wiary, której nie da się pogodzić z faktami historycznymi.<sup>212</sup> Metoda ta stworzyła też „rozziew pomiędzy historycznym a teologicznym rozumieniem tekstu”.<sup>213</sup>

Na słabe punkty metody historyczno-krytycznej zwrócił również uwagę Leo Scheffczyk w swojej refleksji mariologicznej. W pierwszej kolejności został skrytykowany przez niego aksjomat filozoficzno-światopoglądowy, który stanowiąc dziedzictwo jednego z głównych twórców morfokrytyki, Rudolfa Bultmanna,<sup>214</sup> do tego stopnia zdeterminował proces wnioskowania metody historyczno-krytycznej, że nie przyjmuje ona za możliwe jakiegokolwiek interwencji Boga w istniejącym świecie. W konsekwencji doprowadziło to do negacji cudu, a ostatecznie do podważenia podstawowych prawd teologicznych, w tym mariologicznych. Leo Scheffczyk jednoznacznie kwestionuje takie błędne założenia omawianej metody.<sup>215</sup> W związku z tym zastosowanie morfokrytycznego kierunku badań

---

<sup>210</sup> *Instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej w sprawie historyczności Ewangelii*, 169.

<sup>211</sup> PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Biblii w Kościele*, 32.

<sup>212</sup> Por. J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne*, [w:] *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, 54-58; R. BARTNICKI, *Ewangelie synoptyczne*, 178-180.

<sup>213</sup> R. RUBINKIEWICZ, *Nowe aspekty egzegezy biblijnej w świetle dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej o Interpretacji Biblii w Kościele*, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele*, 104.

<sup>214</sup> „Hier ist wohl nicht zu verkennen, dass die Leugnung (...) in den meisten Fällen nicht aus exegetischen Gründen, sondern in der Nachfolge Bultmanns aus weltanschaulichen Prämissen erfolgt”. L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 280.

<sup>215</sup> „Grundsätzlich ist zur historisch-kritischen Bearbeitung des Neuen Testaments zu sagen, dass ihre Einsichten zu beachten sind, sofern sie eine gewisse Einstimmigkeit beweisen und nicht auf bestimmten weltanschaulichen Vorurteilen beruhen, für sie z.B. Wunder als unannehmbar gelten“. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 30.

staje się dla niemieckiego dogmatyka nieprzydatne w analizowaniu zjawisk nadprzyrodzonych, przekraczających metodologiczne kryteria historycznej analizy tekstu biblijnego. Okazuje się bowiem, że redaktorzy Pisma Świętego często przekazują prawdę mariologiczną, która nie stanowi zwyczajnego zrelacjonowania zmysłowo-empirycznego wydarzenia.<sup>216</sup>

Z krytykowaną przez Scheffczyka „historyczno-krytyczną” negacją prawd nadprzyrodzonych, związana jest także kwestia historycznej prawdziwości relacjonowanych faktów biblijnych. Niemiecki teolog stanowczo opowiada się za historycznością opisów nowotestamentalnych o charakterze mariologicznym. Ta apologia realności wydarzeń w sposób szczególny dotyczy Łukaszowej i Mateuszowej Ewangelii dzieciństwa. Polemizując ze skrajnie ujętym postulatem socjologicznym, Scheffczyk zaprzecza, jakoby fakt dziewiczych narodzin stanowił tylko teologiczną konstrukcję, mającą na celu uwypuklenie doniosłości wydarzenia Chrystusa w sposób dostosowany do potrzeb pierwotnej gminy chrześcijańskiej.<sup>217</sup> Bazując na tym stwierdzeniu, monachijski dogmatyk konsekwentnie nakreśla granice naukowej kompetencji historyka, które zdają się być przekraczane przez niektórych zwolenników morfokrytyki. Okazuje się bowiem, że historyk, z perspektywy metodologii swojego przedmiotu, nie jest w stanie ani potwierdzić, ani zaprzeczyć nadzwyczajnemu charakterowi zbawczego faktu opisywanego w biblijnym tekście. Właściwym zadaniem historyka staje się jedynie ocena wiarygodności i autentyczności źródła lub samego redaktora. Historykowi nie wolno więc poddawać w wątpliwość wiarygodności nowotestamentalnych świadectw względem ich świadków, ponieważ relacjonują one wydarzenia wykraczające poza sferę świata zmysłowego. Negacja historycznej prawdziwości takiego nadprzyrodzonego faktu, jakim jest dla przykładu dziewicze poczęcie, wymagałaby przeprowadzenia dowodzenia, które musiałoby wykluczyć samą możliwość zaistnienia takiego faktu. Procedura ta jest wprawdzie możliwa, ale z pewnością wymyka się z ram historycznych kryteriów, stając się przedmiotem analiz filozoficznych i teologicznych.<sup>218</sup> Uzupełniając swoje stanowisko odnośnie do Bultmannowskiej metody egzegetycznej, Scheffczyk wskazuje na samą istotę

---

<sup>216</sup> „... so lässt sich zeigen, dass der Maßstab historisch-kritischer Forschung zu unrecht an diesen Glaubensgegenstand angelegt wird, denn es handelt sich bei dieser Wahrheit nicht um ein sichtbar-empirisches Geschehen”. L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche, Maria in der Heilsgeschichte*, Bd. 2, Wien 1980, 41.

<sup>217</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 17-18; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 39.

<sup>218</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt*, 280; *Dziewicze Narodziny: Podstawy biblijne i trwałe znaczenie*, tł. L. Balter, *Communio* 5 (1983) 46.

nauki historycznej. Jego zdaniem, wyniki jej badań w obszarze biblistyki można określić mianem stopniowalnego prawdopodobieństwa, a nie całkowitej pewności. To z kolei prowadzi do wniosku, że sam wyższy stopień prawdopodobieństwa nie stanowi jeszcze wystarczającego dowodu na nieprawdziwość zaistnienia w historii jakiegoś zbawczego wydarzenia.<sup>219</sup>

Kolejnym słabym punktem metody historyczno-krytycznej w dociekaniach mariologicznych jest według Scheffczyka stosunkowo sztywny aparat badawczy, który nie potrafi uchwycić korelacji między starotestamentalną przepowiednią a jej nowotestamentalnym spełnieniem. Zatrzymując się na analizach wyodrębnionego tekstu, morfokrytyka nie jest zdolna do odkrywania głębszych związków pomiędzy biblijnymi słowami, czynami i postaciami. Widoczne jest to zwłaszcza w historiozbawczym przedstawieniu Maryi jako zapowiadanej w Starym Testamencie personifikacji Córy Syjonu.<sup>220</sup>

Ostrej krytyce poddany został także przez niemieckiego teologa postulat socjologicznego motywu żłóbka w Łukaszowym opowiadaniu o narodzeniu Jezusa, przedstawiony przez twórcę metody *Formgeschichte* Martina Dibelusa.<sup>221</sup> Wykorzystując wyodrębnione przez siebie przedliterackie gatunki ewangeliczne,<sup>222</sup> Dibelius przyporządkował Ewangelię Dzieciństwa do kategorii legendy, gdzie wspomniany motyw, tzw. *Krippenmotiv*, tłumaczył jako uwypuklenie społecznego motywu ubóstwa, adekwatnego do ludowej wrażliwości odbiorców ewangelijnego orędzia. Zdaniem Scheffczyka, ten postulat morfokrytyczny nie jest do przyjęcia w wydarzeniu narodzenia Chrystusa, gdzie hagiografowi chodziło nie o metaforykę ubóstwa Syna Bożego, lecz o ukazanie paradoksu pomiędzy ludzkim zrodzeniem Jezusa a powołaniem go na *Sotera* i *Kyriosa*. Dlatego w miejsce społecznego motywu ubóstwa wprowadzony zostaje historiozbawczy paradoks pomiędzy ludzkim pochodzeniem a boską predestynacją.<sup>223</sup>

Kolejną wadą metody historyczno-krytycznej, na którą zwrócił uwagę Leo Scheffczyk jest jej uwikłanie w ściśle diachroniczne odczytywanie tekstu. Pozostaje ono

---

<sup>219</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Exegese und Dogmatik zur virginitas post partum*, MThZ 28 (1977) 299.

<sup>220</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 35; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 66n.

<sup>221</sup> M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn und Krippenkind, Untersuchungen zur Geburtsgeschichte im Lukasevangelium*, 1932.

<sup>222</sup> Materiał narracyjny podzielony został przez Dibeliusa na następujące cztery gatunki: paradygmaty, nowe, legendy i mity. Według niego wartość historyczną, i to tylko w pewnym zakresie, przedstawiają jedynie paradygmaty. Por. R. BARTNICKI, *Ewangelie synoptyczne*, 96-102.

<sup>223</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt*, 278.

zamknięte na prawdy wiary, załączkowo ukryte w Piśmie Świętym, a wyodrębnione w nurcie tzw. *Wirkungsgeschichte*, czyli odczytywania Biblii w duchu jej rozumienia przez tradycję kościelną. Chodzi tym samym o obronę żywotnego charakteru Bożego Objawienia, przysługującego księdze Pisma Świętego. W ten sposób w orędziu hagiografów odnaleźć można treści, które pozostają niezauważalne dla metody historycznej, poszukującej werbalnego potwierdzenia prawdy wiary na gruncie leksykograficznej dosłowności.<sup>224</sup> Monachijski teolog wykazuje zatem niewystarczalność analiz filologicznych w mariologicznym studium biblijnym.<sup>225</sup>

W aspekcie metodologii Nowego Testamentu, stworzony przez uczonego z Monachium biblijny obraz Maryi, w pewnym stopniu odbiega od wizerunku Matki Jezusa preferowanego przez egzegezę historyczno-krytyczną. W zastrzeżeniach kierowanych pod adresem nowej metody badawczej Leo Scheffczyk powtarza tradycyjne argumenty, które pojawiły się już w nauczaniu Magisterium Kościoła. Najwięcej uwagi poświęca zatem morfokrytyce i kwestii historyczności biblijnych wydarzeń. W tym miejscu pojawiają się jednak pewne nieścisłości, na które zwrócił uwagę Klaus Berger.<sup>226</sup> Okazuje się bowiem, że termin *Formgeschichte* bywa różnie tłumaczony nawet przez samych egzegetów. Konieczne jest zatem wprowadzenie odpowiedniego doprecyzowania terminologicznego, aby określić zakres i granice krytyki pojawiającej się ze strony monachijskiego kardynała.

Według współczesnej klasyfikacji metodologicznej, w obrębie badań morfologiczno-krytycznych, rozróżnia się trzy podstawowe kierunki: *Formgeschichte*, *Überlieferungsgeschichte* oraz *Kompositionskritik*. Dzięki takiemu uściśleniu zostaje precyzyjnie wyodrębniony obszar badawczy poszczególnych kierunków analizy egzegetycznej. W ten sposób *Formgeschichte* zajmuje się jedynie gatunkami literackimi, ich funkcją w tekście oraz ich historią jako rodzajów literackich. *Überlieferungsgeschichte* analizuje materiał biblijny w kontekście jego przekazu we wczesnym chrześcijaństwie, zaś *Kompositionskritik* stara się odpowiednio wyselekcjonować i pogrupować materiał redaktorów Pisma Świętego. Od tych trzech kierunków należy odróżnić krytykę

---

<sup>224</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Marias Aufnahme in den Himmel, Glaubenswahrheit und Lebenswert*, „*Praedica Verbum*“ 84 (1979) 306-307; *Maria im Glauben der Kirche*, 32n.

<sup>225</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 67.

<sup>226</sup> K. BERGER, *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, Tübingen-Basel 2005.

historyczną w ścisłym sensie, która pyta o to, czy relacjonowane biblijne wydarzenia, myśli i słowa są historycznie prawdopodobne.<sup>227</sup>

Uwzględniając powyższą klasyfikację Bergera, należy stwierdzić, że monachijski teolog dokonał subiektywnego uogólnienia w podejściu do nowotestamentalnych metod badawczych. Każdorazowo bowiem jego krytyka dotyczy szeroko rozumianej metody historyczno-krytycznej. Z kontekstu wynika jednak, że w centrum polemiki znajduje się, nienazwana wprost, metoda *Formgeschichte*. Z kolei w ramach morfokrytyki największy nacisk zostaje położony na historyczność, w sensie realności zaistnienia relacjonowanego faktu biblijnego. W związku z tym, można przyjąć, że Leo Scheffczyk, w swojej biblijnej refleksji na temat Matki Chrystusa, nie neguje naukowej metody historyczno-krytycznej jako takiej, a jedynie związany z nią filozoficzny aprioryzm oraz niewystarczalność w wyprowadzaniu na podstawie samej tylko morfokrytyki wniosków teologicznych. Taka konkluzja implikuje z kolei konieczność spekulacji noematycznych w odkrywaniu głębszego sensu tekstów biblijnych o charakterze mariologicznym.

#### **1.1.4. Rola hermeneutyki biblijnej w pojmowaniu historyczności wydarzeń zbawczych**

Już egzegeza patrystyczna dokonywała rozróżnienia pomiędzy sensem dosłownym, czyli historycznym, a alegorycznym, czyli duchowym. Próbę systematycznego przedstawienia podziału noematycznego można odnaleźć u Orygenesa, który bazując na platońskiej trychotomii, wyodrębnił w tekście Pisma Świętego sens somatyczny (odpowiada sensowi dosłownemu), psychiczny (odpowiada sensowi moralnemu) i duchowy (rzeczy doczesne postrzegane są jako cień doskonałości niebiańskiej).<sup>228</sup> Nieco bardziej precyzyjnego podziału dokonał Jan Kasjan, który obok sensu dosłownego, wskazał na istnienie *intelligentia spiritualis*, czyli sensu duchowego, podzielonego na sens alegoryczny, tropologiczny i anagogiczny.<sup>229</sup>

Współczesna hermeneutyka biblijna zasadniczo przejęła powyższy podział, dokonując jedynie pewnych niezbędnych uściśleń. Tak zatem wyodrębniono sens wyrazowy tekstu biblijnego. W jego ramach wyszczególniono sens dosłowny, przenośny,

---

<sup>227</sup> TAMŻE, 2-7.

<sup>228</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Grundlagen des Dogmas*, 59n.

<sup>229</sup> TAMŻE.

pełniejszy, integralny i wywnioskowany oraz sens typiczny (duchowy), gdzie pod względem formalnym wyróżniono sens dogmatyczny, moralny i anagogeniczny. Poza tym, akomodację biblijną wymienia się także jako pewien swoisty rodzaj sensu przystosowanego, który jednak nie spełnia kryteriów właściwego sensu biblijnego.<sup>230</sup>

Naukowe spekulacje noematyczne doczekały się również oficjalnej wykładni ze strony Magisterium Kościoła. Bazując na dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej *L'Interpretation de la Bible dans L'Eglise*, wyróżnić można trzy podstawowe sensy tekstu biblijnego: sens wyrazowy (dosłowny), sens duchowy i sens pełniejszy.<sup>231</sup>

Znaczenie wyrazowe nie jest sensem literalnym i należy je odkrywać zgodnie z konwencjami literackimi czasu, w którym powstał omawiany tekst. W związku z tym, jeśli jest to tekst metaforyczny „jego sens wyrazowy nie jest taki, jaki wynika bezpośrednio z dosłownego przekładu (...), ale taki, jaki odpowiada znaczeniu metaforycznemu wyrażenia (...). Kiedy chodzi o opowiadanie, znaczenie wyrazowe nie zawiera twierdzenia, że opowiadane fakty rzeczywiście się wydarzyły, ponieważ opowiadanie może nie należeć do rodzaju historycznego, ale być dziełem wyobraźni”.<sup>232</sup> W ten sposób dochodzimy do następującej definicji sensu wyrazowego, przedstawionego przez autorów papieskiego dokumentu: „Znaczenie wyrazowe Pisma Świętego to takie znaczenie, jakie zostało wyrażone bezpośrednio przez natchnionych autorów ludzkich. Będąc owocem natchnienia, znaczenie to jest również zamierzone przez Boga, głównego

---

<sup>230</sup> Por. J. SZLAGA, *Hermeneutyka biblijna*, [w:] Wstęp ogólny do Pisma Świętego, 185-194.

<sup>231</sup> Ze względu na dwie wersje translacyjne polskiego tekstu dokumentu, powstaje pewna nieścisłość terminologiczna w przedstawieniu nazwy jednego z wymienionych sensów biblijnych. R. Rubinkiewicz zaproponował określenie „sens wyrazowy”, natomiast K. Romaniuk obstaje przy nazwie „sens dosłowny”. Por. PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, 66-72; PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Biblii w Kościele*, 61-66. Te dwuznaczności widoczne są także w polskojęzycznych publikacjach z zakresu hermeneutyki biblijnej. Jan Kanty Pytel drugi rozdział swojej książki o sensie biblijnym zatytułował: „Sens biblijny dosłowny, właściwy i przenośny”, zaś już w trzecim akapicie zaprzeczył przyjętemu w tytule podziałowi. Okazuje się, że sens dosłowny stał się tam sensem wyrazowym, zaś to, co w tytule rozdziału nosiło nazwę sensu właściwego, stało się sensem dosłownym, w odróżnieniu od sensu wyrazowego przenośnego. J. K. PYTEL, *Objaśnienie sensu biblijnego w Kościele, Hermeneutyka*, Gniezno 1996, 17n. Polski biblista, Tomasz Maria Dąbek, podobnie jak Kazimierz Romaniuk, skłania się ku określeniom „sens dosłowny” i „sens literalistyczny”. T. M. DĄBEK, *Sensy Pisma Świętego w świetle dokumentu Interpretacja Biblii w Kościele*, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele*, 181. W związku z tym nieścisłościami terminologicznymi, ciekawą sugestią przedstawił Michał Wojciechowski: „Po polsku można uniknąć tego nieporozumienia na dwa sposoby: albo nazwać powyższy rodzaj sensu (...) nie dosłownym lecz literalnym (w innych językach jest to zwykle to samo), albo też, jak w tradycyjnej hermeneutyce biblijnej, mówić raczej o sensie wyrazowym, potem rozróżniając w jego ramach powyższy sens dosłowny (literalny) i przenośny”. *Hermeneutyka Biblijna*, [w:] *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001, 1789. Uwzględniając powyższe ustalenia, należy przyjąć, że Scheffczyk posługując się w języku niemieckim terminem „*Wortsinn*”, używa go na określenie sensu wyrazowego dosłownego, co w języku polskim jest jednocześnie synonimem sensu dosłownego nieliteralnego. W związku z tym nazwy „sens wyrazowy” i „sens dosłowny” stosowane są w niniejszej pracy zamiennie.

<sup>232</sup> PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Biblii w Kościele*, 62.



Autora. Rozpoznaje się je dzięki dokładnej analizie tekstu usytuowanego w jego kontekście literackim i historycznym”.<sup>233</sup> Dla egzegezy historyczno-krytycznej nie istnieje właściwie jakakolwiek racja za poszukiwaniem innego znaczenia tekstu niż jego znaczenie wyrazowe. Co więcej, kierunek ten nie dopuszcza nawet możliwości istnienia różnych poziomów znaczeniowych Pisma Świętego. Jak zauważają jednak autorzy dokumentu, „teza ta kłóci się dzisiaj z wynikami językoznawstwa i hermeneutyki filozoficznej, które stwierdzają wieloznaczność pisanych tekstów”.<sup>234</sup> W związku z tym zaakcentowany został aspekt dynamiczny wielu tekstów biblijnych, gdzie „sens wyrazowy jest od początku otwarty na dalszy rozwój, który powstaje dzięki «relekturze» w nowym kontekście”.<sup>235</sup>

W ten sposób można dojść do odkrycia w Piśmie Świętym sensu duchowego i określić go jako „sens wyrażony przez teksty biblijne, kiedy się je czyta pod wpływem Ducha Świętego w kontekście tajemnicy paschalnej Chrystusa i nowego życia, które z niego wynika”.<sup>236</sup> Autorzy dokumentu podkreślają wyraźnie, że sensu duchowego nie można mieszać z interpretacją subiektywną, będącą wynikiem ludzkiej wyobraźni czy intelektualnej spekulacji. Jeden z możliwych aspektów tego sensu stanowi typologia, która argumentuje na rzecz ciągłości Bożego planu, wykazując, że Stary Testament jest prefiguracją tego, co Bóg uczyni w dobie Nowego Testamentu.<sup>237</sup> Sens typiczny, wielokrotnie akcentowany także we wcześniejszych dokumentach papieskich,<sup>238</sup> występuje wtedy, gdy osoba, rzecz lub wydarzenie ukazane w Starym Testamencie posiada poza sensem wyrazowym jeszcze inne znaczenie, którego pełny zakres można dostrzec w odpowiednich (analogicznych) tekstach Nowego Testamentu. Rzeczywistość ukazana w Starym Testamencie nazywa się typem (od gr. *tupoj* – zapowiedź, figura), zaś jej nowotestamentalny odpowiednik, czyli spełnienie się typu, przybiera nazwę antytypu. O biblijnym sensie typicznym można mówić wówczas, gdy zaistnieją trzy warunki: typ jest rzeczywistością historyczną lub literacką i ma swój własny sens wyrazowy, pomiędzy typem i antytypem istnieje podobieństwo oraz analogia między nimi przekracza czysto

---

<sup>233</sup> TAMŻE, 62.

<sup>234</sup> TAMŻE, 61.

<sup>235</sup> TAMŻE, 63.

<sup>236</sup> TAMŻE, 64.

<sup>237</sup> Por. B. MCNEIL, *Typologia*, [w:] Słownik hermeneutyki biblijnej, red. R. J. Coggins – J. L. Houlden, tł. B. Widła, Warszawa 2005, 894.

<sup>238</sup> Leon XIII – *Providentissimus Deus* z 1893r., Benedykt XV – *Spiritus Paraclitus* z 1920r., Pius XII – *Divino afflante Spiritu* z 1943r. oraz soborowa Konstytucja Dogmatyczna *Dei Verbum*. Por. J. K. PYTEL, *Objaśnienie sensu biblijnego w Kościele*, 35.

zewewnętrzne podobieństwo potwierdzone w samej Biblii bądź w tradycji.<sup>239</sup> W ten sposób sens typologiczny rozumie także Leo Scheffczyk, choć starotestamentalna rzeczywistość typiczna, utożsamiana powszechnie z jakąś osobą, rzeczą lub wydarzeniem, u niemieckiego teologa nabiera pewnej historiozbawczej konkretyzacji. Dogmatyk z Monachium mówi więc o typie jako o słowie, postaci lub historiozbawczym fakcie, które albo wskazują na ich nowotestamentalne wypełnienie, albo odsyłają do innej, przewyższającej je rzeczywistości. Ponadto Scheffczyk precyzuje szeroko rozumiane pojęcie tradycji jako jednej z kryteriów poświadczających zaistnienia sensu typologicznego, zawężając ją do tradycji patrystycznej.<sup>240</sup>

Ostatnim z sensów biblijnych, omawianych przez dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, jest sens pełniejszy Pisma Świętego. Definiuje się go jako „sens głębszy tekstu, zamierzony przez Boga, ale nie wyrażony jasno przez autora ludzkiego. Odnajduje się jego istnienie w tekstach biblijnych, kiedy bada się je w świetle innych tekstów biblijnych. (...) Chodzi zatem albo o znaczenie, jakie autor biblijny przypisuje wcześniejszemu tekstowi biblijnemu, kiedy podejmuje go w kontekście nadającym mu nowy sens wyrazowy, albo o znaczenie, które autentyczna tradycja doktrynalna lub definicja soborowa nadaje tekstowi biblijnemu”.<sup>241</sup> Według autorów dokumentu, fundamentem dla tak rozumianego sensu pełniejszego Pisma Świętego jest fakt, „że Duch Święty, główny autor Biblii, może prowadzić wybierającego sformułowania autora ludzkiego w ten sposób, że wyrazi on prawdę, której całej głębi nie potrafi jeszcze uchwycić. Zostaje ona pełniej objawiona w późniejszych czasach dzięki – z jednej strony – późniejszej Bożej realizacji, która lepiej objawia doniosłość tekstów, i dzięki – z drugiej strony – włączeniu tekstów do kanonu Pism. W ten sposób zostaje ustanowiony nowy kontekst, który sprawia, że pojawiają się możliwości wydobywania sensu, który pierwotny kontekst pozostawiał w mroku”.<sup>242</sup> Przyjęcie tak rozumianego sensu pełniejszego staje się możliwe, kiedy uznane zostaną trzy aspekty konstytutywne dla chrześcijańskiej wiary: jedność Biblii na gruncie jej kanoniczności i charyzmatu natchnienia, podporządkowanie tej jedności misterium Chrystusa (Stary Testament przestaje być rozumiany z perspektywy judaizmu, lecz ze względu na zdeterminowany wydarzeniem Chrystusa Nowy Testament) oraz zachowanie

---

<sup>239</sup> Por. J. SZLAGA, *Hermeneutyka biblijna*, 191-193; J. K. PYTEL, *Objaśnienie sensu biblijnego w Kościele*, 35n.

<sup>240</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Grundlagen des Dogmas*, 62.

<sup>241</sup> PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Biblii w Kościele*, 65.

<sup>242</sup> TAMŻE, 66.

interdependencji Kościoła i Pisma Świętego.<sup>243</sup> Odkrycie *sensus plenior* Pisma Świętego umożliwia zatem odnalezienie w pewnych biblijnych tekstach ich mariologicznych konotacji.

Leo Scheffczyk w stworzonym przez siebie biblijnym obrazie Matki Chrystusa wyraźnie odwołuje się do powyższych zasad hermeneutycznych, uwzględniając całą głębię treściową, jaką odsłania bogactwo tekstów Pisma Świętego w ich wymiarze noematycznym. Monachijski teolog jest przy tym świadomy, że dla uzasadnienia twierdzeń dogmatycznych należy unikać subiektywistycznych spekulacji, opartych na dowolnej interpretacji tekstów biblijnych. Zostaje przez to podkreślona zasada nadrzędności sensu dosłownego w odkrywaniu prawdy objawionej. Jednocześnie odrzucona została możliwość uwzględnienia w teologicznych dociekaniach zarówno sensu wywnioskowanego, jak i akomodacji biblijnych.<sup>244</sup> Doceniając walory egzegezy historyczno-krytycznej, niemiecki dogmatyk wskazuje jednak na jej ograniczone możliwości w dotarciu do głębszego znaczenia tekstu biblijnego. Tym samym został podkreślony i teologicznie usankcjonowany sens duchowy Pisma Świętego, a w sposób szczególny jego aspekt typologiczny.<sup>245</sup>

Sens typiczny nie jest rozumiany jako konkurencyjny do znaczenia wyrazowego, odkrytego za pomocą metody historyczno-krytycznej. Jego podstawę upatruje Scheffczyk w jedności obu testamentów, gdzie starotestamentalne typy pozwalają w innym świetle dostrzec wydarzenia i postaci Nowego Testamentu, w tym także nowotestamentalny obraz Maryi.<sup>246</sup> W ten sposób dowartościowany został również Stary Testament, jako miejsce odkrywania historiozbawczych treści o znaczeniu mariologicznym, w świetle których uniwersalno-zbawcza rola Maryi wzbogacona jest o aspekt przeniesienia na jej postać i dzieło starotestamentalnych typów i wzorców.<sup>247</sup> Ostatecznie mamy więc do czynienia z holistyczną wykładnią, która w konkretnych czynach i słowach postrzega kontynuację historii zbawienia, przy czym taka interpretacja możliwa jest tylko przy zastosowaniu podstawowej zasady hermeneutycznej, w myśl której zachowana zostaje

---

<sup>243</sup> Por. A. ZIEGENAUS, *Schriftsinn*, ML, 76n.

<sup>244</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Grundlagen des Dogmas*, 62.

<sup>245</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 30, 79, 165.

<sup>246</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Die Kirche und Maria. Die marianische Prägung der Kirche*, „Ut omnes unum” 46 (1983) 163n; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 67.

<sup>247</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria in der Verehrung der Kirche*, *Maria in der Heilsgeschichte III*, Wien – St.Pölten 1981, 23.

jedność pomiędzy Pismem Świętym, Tradycją i Kościołem.<sup>248</sup> Jednocześnie duchowy sens Pisma Świętego, będący owocem kontekstualnego traktowania wewnętrznych korelacji wydarzeń zbawczych, staje się teologicznie poprawnym sposobem uchwycenia prawdy objawionej, która wcale nie musi się przeciwstawiać sensowi ściśle historycznemu.<sup>249</sup> Wykładnia typologiczna w jej poszukiwaniach sensu o charakterze mariologicznym nie może jednak bazować na dowolności analogii opartej na akomodacjach, sugerujących podobieństwo formalno-językowe, a nie obejmujących głębszej zgodności zaistniałej rzeczywistości i w konsekwencji mogących prowadzić do błędnej analogii typologicznej oraz czysto zewnętrznej asocjacji.<sup>250</sup>

Założenia metodologiczne Scheffczyka pozwalają mu na konstruowanie biblijnego obrazu Maryi w oparciu o sens pełniejszy Pisma Świętego. W niektórych miejscach monachijski teolog utożsamia go z sensem duchowym, wydobywając przez to jeszcze głębszą prawdę, a mianowicie powiązanie rzeczywistości starotestamentalnej z misterium Chrystusa (*sensus spiritualis*) i jednocześnie uchwycenie innego poziomu znaczeniowego, który wykracza poza historyczny kontekst zamysłu autora natchnionego (*sensus plenior*).<sup>251</sup> Uwzględnienie sensu pełniejszego tekstu w innym świetle stawia mariologiczne fragmenty Biblii, gdzie akcentuje się prawdę niedostępną na drodze stricte krytycznych analiz filologicznych.<sup>252</sup>

Z perspektywy współczesnej teologii biblijny obraz Maryi kojarzy się jednoznacznie ze świadectwami Nowego Testamentu. Mając jednak świadomość długotrwałego kształtowania się kanonu ksiąg biblijnych, w rozważaniach mariologicznych należałoby uwzględnić także szereg pism apokryficznych, które zdaniem uczonych stanowią ważne ogniwo pomiędzy powstającym kanonem Pisma Świętego i sytuacją Kościoła w czasach patrystycznych.<sup>253</sup>

---

<sup>248</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Marias Aufnahme in den Himmel*, 307n.

<sup>249</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Die „Unbefleckte Empfängnis“ im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, [w:] TENZE, *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie, Mariologische Beiträge*, Regensburg 2000, 179.

<sup>250</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit, Maria – Bild vollendeten Menschseins, Sedes Sapientiae* (Mariologisches Jahrbuch, hrsg. von J. Stöhr und G. Rovira) 1 (1998) 55; *Gedenktage unseres lieben Frau in Jerusalem, Dogmatischen Grundlagen*, [w:] *Maria heute ehren, Eine theologisch-pastorale Handreichung*, red. W. Beinert, Freiburg – Basel – Wien 1977, 214.

<sup>251</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 31.

<sup>252</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 32; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 134.

<sup>253</sup> MNT, 189.

### 1.1.5. Wartość literatury apokryficznej

Analiza literatury apokryficznej wydaje się istotna ze względu na to, że zostają w niej omówione zagadnienia, których brak w księgach kanonicznych, a które sukcesywnie przyjmowane były w nauczaniu kościelnym. Ponieważ zaś twórczość apokryficzną usytuować można na pograniczu historii biblijnej,<sup>254</sup> niezbędnym wydaje się przeanalizowanie zakresu jej oddziaływania na myśl teologiczną, a tym samym na obraz Maryi, jaki przeniknął do świadomości wiary.<sup>255</sup> Jak zauważa Leo Scheffczyk, krytyk katolicki nie może popaść w błąd zwykłego odrzucenia takich wpływów i powinien starać się o większe zrozumienie rodzaju tych utworów, aby dopiero na tej podstawie dokonać odpowiedniej weryfikacji.<sup>256</sup>

W dobie współczesnych sporów naukowych trudno o jednoznaczne zdefiniowanie samego terminu „apokryf”.<sup>257</sup> Coraz częściej odchodzi się nawet od nazywania tej literatury Apokryfami Nowego Testamentu, proponując w zamian określenia „apokryfy chrześcijańskie” czy też „literatura chrześcijańska pozabiblijna, anonimowa lub pseudoepigraficzna”.<sup>258</sup> Określając tę grupę pism, Leo Scheffczyk z jednej strony odwołuje

---

<sup>254</sup> Zob. J. SCHMID, *Apokryphen. I. Exegese*, ML I, 193.

<sup>255</sup> Zasadność takiego ujęcia podkreśla się we współczesnej teologii. Świadczy o tym chociażby następujące stanowisko ekumenicznej Grupy z Dombes: „Obwohl Maria in zahlreichen apokryphen Texten nicht an erster Stelle steht, kann man nicht von diesen Traditionen absehen, sobald man sich unter historischen, theologischen oder liturgischen Gesichtspunkten für die Mutter Jesu interessiert. Und zwar nicht nur, weil mehrere dieser Schriften die einzigen frühen Quellen sind – die noch weiterhin untersucht und entziffert werden müssen – die außerhalb der Hl. Schrift von Maria sprechen, sondern auch, weil sie die Frömmigkeit der Gläubigen im Verlauf der zweitausendjährigen Kirchengeschichte genährt und stimuliert haben”. GROUPE DES DOMBES, *Maria in Gottes Heilsplan und in der Gemeinschaft der Heiligen*, tł. G. Nolte, Frankfurt am Main – Paderborn 1999, nr 32.

<sup>256</sup> L. SCHEFFCZYK, *Die Entwicklung des Mariendogmas im Urteil protestantischer Dogmengeschichtsschreibung*, MThZ 15 (1964) 316.

<sup>257</sup> Niezwykle istotne jest tutaj podstawowe rozróżnienie terminologiczne. Od czasów Karstadta (*De canonicis scripturis* – 1520) w kościołach protestanckich apokryfami nazywane są bowiem księgi uznawane w katolicyzmie za deuterokanoniczne oraz tzw. apokryfy z Biblii greckiej (*3 Księga Ezdrasza*, *3 i 4 Księga Machabejska*, *Modlitwa Manasses*), podczas gdy inne pozakanoniczne pisma określane są mianem pseudoepigrafów. J. B. BAUER, *Apokryphen*, NBL, 132; zob. M. WOJCIECHOWSKI, *Apokryfy z Biblii Greckiej*, Warszawa 2001. Jak ukazują badania w tym zakresie: „Dzisiaj kanon istnieje w dwu głównych postaciach: w postaci obecnej w Biblii hebrajskiej, którą przyjmują Żydzi, protestanci i niektóre Kościoły prawosławne, oraz postaci obecnej w Septuagincie, obejmującej księgi, uznawane przez Żydów i Kościoły protestanckie za apokryfy, którą przyjmuje Kościół rzymskokatolicki, a także pewne Kościoły prawosławne”. R. T. BECKWITH, *Kanon. Kanon Biblii hebrajskiej a Stary Testament*, [w:] *Słownik Wiedzy Biblijnej*, 290. W ten sposób niektóre wspólnoty wyznaniowe nazywają apokryfami następujące księgi biblijne: Jdt, Tb, Syr, 1–2 Mch, Mdr i Ba. Powyższe rozróżnienie wydaje się konieczne do ukazania zakresu badawczego tej części rozprawy. Słowo „apokryf” rozumie się tutaj w znaczeniu używanym w Kościele katolickim. Tak zatem uwzględnione zostaną pisma niekanoniczne, nazywane w innej nomenklaturze konfesyjnej pseudoepigrafami.

<sup>258</sup> Zob. A. DI BERNARDINO, *Apokryfy chrześcijańskie i ich znaczenie*, [w:] *Historia Teologii*, t. I. *Epoka Patrystyczna*, red. A. di Bernardino – B. Studera, Kraków 2002, 296n.

się do ich nazwy etymologicznej, z drugiej zaś, nawiązuje do ich struktury literackiej oraz kwestii kanoniczności. W ten sposób apokryfy są dla uczonego, zgodnie z ich nazwą, utworami „ukrytymi” (*verborgene*),<sup>259</sup> które ze względu na szatę literacką scharakteryzować można jako „religijne opowiadania baśniowe”,<sup>260</sup> „fantazyjne upiększenie materiału biblijnego”<sup>261</sup> czy wreszcie „pobożną i legendarną literaturę ludową”.<sup>262</sup>

Ponadto, nawiązując do kanoniczności, monachijski dogmatyk stwierdza, że utwory apokryficzne podawały się za pisma Starego i Nowego Testamentu, lecz w rzeczywistości miały one początek pozakanoniczny.<sup>263</sup> W tym właśnie kontekście teolog podaje kryterium, które definitywnie wyklucza apokryfy ze zbioru ksiąg natchnionych. Wspomnianym miernikiem jest ortodoksyjność, która gwarantuje powiązanie danego pisma z samym początkiem niezafałszowanej wiary w Chrystusa, gdzie brak było jeszcze śladów jakichkolwiek manipulacji ze strony pojawiających się pseudoapostołów czy heretyków.<sup>264</sup> Kryterium to wskazuje wyraźnie na treściową podstawę weryfikacji literatury apokryficznej, gdzie w oparciu o tzw. *regula veritatis*,<sup>265</sup> odrzucony zostaje taki utwór, który nie jest zgodny z powszechnie przyjętymi prawdami wiary.<sup>266</sup>

Kwestia kanoniczności daje także uczonemu możliwość porównania pism apokryficznych z księgami kanonicznymi. Scheffczyk wykazuje jednocześnie, że literaturę

---

<sup>259</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 119. Marek Starowieyski wyjaśnia: „Słowo «apokryf» pochodzi od greckiego czasownika *apokrypto* – ukrywam; *apokryphos* znaczy więc «ukryty». Terminu tego jednak nie spotykamy w samych apokryfach, z wyjątkiem dwóch utworów gnostyckich mających to słowo w tytule: *Apokryfon Jana* i *List apokryficzny Jakuba*. W innych apokryfach nie występuje ono ani w tytule, ani w samym dziele”. M. STAROWIEYSKI, *Wstęp ogólny do apokryfów Nowego Testamentu*, ANT I/1, 20n.

<sup>260</sup> L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 19.

<sup>261</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 119.

<sup>262</sup> TAMŻE, 147.

<sup>263</sup> L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 18.

<sup>264</sup> W kontekście rozpatrywanej ortodoksyjności apokryfów, wspomniane rozróżnienie na pseudoapostołów i heretyków wydaje się niezwykle istotne, gdyż wynika z niego, że Scheffczyk nie traktuje wszystkich pism apokryficznych jako wytworu pojawiających się w Kościele prądów heretyckich. Tym samym można przyjąć, że uczyony przyjmuje pogląd współczesnych badaczy, iż „większość posiadanych przez nas utworów jest zupełnie ortodoksyjna, choć często przekazują dość jeszcze prymitywną, ale ortodoksyjną, teologię judeochrześcijańską”. M. STAROWIEYSKI, *Wstęp ogólny do apokryfów Nowego Testamentu*, 35.

<sup>265</sup> Jak wykazuje B. Metzger, kryterium to (nazywane także *o' kanwn thj a'qhējaj*) wykorzystywane było już przez Dionizego z Koryntu, a następnie przez Ireneusza, Klemensa Aleksandryjskiego, Hipolita, Tertuliana i Nowacjana. Zgodnie z tym ujęciem, prawda sama w sobie stanowi normę, według której można osądzić nauczanie i praktykę życia. Zob. B. M. METZGER, *The canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, New York 1997, 252.

<sup>266</sup> L. SCHEFFCZYK, *Grundlagen des Dogmas*, 54.

apokryficzną, w przeciwieństwie do Pisma Świętego, zdradza duża nieznamość zarówno judaistycznych zwyczajów, jak i samych ksiąg natchnionych. Teolog podkreśla również, że apokryfy różnią się od ksiąg biblijnych samym celem ich powstania. Nie chodzi w nich bowiem o przekazanie historiozbowczej prawdy o Maryi, ale o zaspokojenie pobożnej ciekawości dotyczącej szczegółów z życia Matki Chrystusa. Konsekwencją tego jest fakt, że apokryfy zamiast pogłębionej myśli teologicznej zawierają jedynie grę fantazji, wyraźnie kontrastującą z relacjami biblijnymi.<sup>267</sup> Różnica ta widoczna jest zwłaszcza w porównaniu synoptycznych Ewangelii dzieciństwa z apokryficzną *Protoewangelią Jakuba* i innymi legendami o dzieciństwie Jezusa.<sup>268</sup> Na wspomnianych przykładach dokładnie można zauważyć, że w relacji synoptycznej brak fantazyjnej dociekliwości, charakterystycznej dla twórczości apokryficzej.<sup>269</sup>

Tak silne wyeksponowanie przez Scheffczyka motywów fantazji i legendarności w opisach apokryficznych każe przypuszczać, że uczony nie zastanawia się nad możliwością występowania w tej literaturze niezależnej, pozakanonicznej tradycji o Maryi.<sup>270</sup> Jako dogmatyk pragnie on raczej wykazać, że literatura apokryficzna nie wpłynęła na treść zdogmatyzowanych prawd maryjnych. Zdaniem teologa z Monachium, myśl chrześcijańska otrzymała z pism apokryficznych pewne impulsy, nie należy jednak przeceniać zakresu ich oddziaływania na teologię. I chociaż nie można zanegować wpływu, jaki literatura apokryficzna wywarła na późniejszą pobożność ludową, poezję czy sztukę chrześcijańską,<sup>271</sup> to ostatecznie jednak okazuje się, że właściwa nauka maryjna pojawiła się dopiero wraz z chrystologicznymi sformułowaniami wiary. A rozwijająca się w II wieku twórczość apokryficzna przedstawiała zaledwie rudymenarną formę

---

<sup>267</sup> L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 18n.

<sup>268</sup> W tym miejscu trudno jednoznacznie określić jakie inne legendy o dzieciństwie uczony ma konkretnie na myśli. Tę niesprecyzowaną myśl można zatem uzupełnić o stan aktualnych badań nad literaturą apokryficzną, które oprócz *Protoewangelii Jakuba* do legend o dzieciństwie Jezusa zaliczają następujące pisma pozakanoniczne: *Ewangelię Dzieciństwa Tomasza*, *Ewangelię Pseudo-Mateusza*, *Księgę o dzieciństwie Zbawiciela*, *Księgę o narodzeniu świętej Maryi*, *Ewangelię Dzieciństwa Arabską*, *Ewangelię Dzieciństwa Ormiańską* oraz cykl opowieści o magach. Por. ANT I/1, 265.

<sup>269</sup> L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 278n.

<sup>270</sup> Na tę kwestię zwrócili uwagę m.in. autorzy ekumenicznego studium o Maryi, sugerując możliwość zachowania się w niektórych apokryfach tradycji niezależnej od Ewangelii kanonicznych. MNT, 190. Taką ewentualność poświadcza także wyraźnie w następujących słowach A. di Bernardino: „Ponadto posługiwanie się tym samym nowotestamentowym rodzajem literackim na oznaczenie tych pism, które dzielimy na Ewangelie, dzieje, listy, apokalipsy, może prowadzić do fałszywego poglądu, że są one zależne od pism kanonicznych. W pewnych przypadkach może nawet istnieć zależność pojęciowa, ale najstarsze teksty mają często za sobą, przynajmniej częściowo, własną i niezależną tradycję”. TENZE, *Apokryfy chrześcijańskie i ich znaczenie*, 294.

<sup>271</sup> L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 18; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 120.

literacką.<sup>272</sup> W celu wykazania słuszności powyższej tezy, Scheffczyk analizuje potencjalne zależności treściowe pomiędzy apokryfami a prawdami mariologicznymi. Materiał badawczy został uporządkowany przez uczonego w oparciu o zagadnienia trwałego dziewictwa Maryi, jej cielesnego wniebowzięcia oraz rozwijającego się kultu maryjnego.

W kontekście prawdy o trwałym dziewictwie Matki Chrystusa, niemiecki dogmatyk w pierwszej kolejności nawiązuje do apokryficznej *Protoewangelii Jakuba*, która powszechnie uznawana jest za najważniejsze dzieło pozakanoniczne zajmujące się tą tematyką.<sup>273</sup> Utwór ten jest także stosunkowo wczesnym pismem, na co zwraca uwagę Scheffczyk określając w przybliżeniu czas jego powstania na rok 150 po Chrystusie.<sup>274</sup> Odwołując się do *Protoewangelii Jakuba* monachijski teolog nie omawia szczegółowo treści utworu.<sup>275</sup> Wyraźnie zostaje wspomniana jedynie scena z położną, która po narodzinach Jezusa miała sprawdzić łono Maryi i zaświadczyć o dziewiczym porodzie.<sup>276</sup> Ze tego opowiadania jasno wynika jedynie przeświadczenie o uznaniu Maryjnego *virginitas in partu*. Ponieważ Scheffczyk wspomina w tym kontekście o poświadczeniu

---

<sup>272</sup> L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 19.

<sup>273</sup> Takie stwierdzenie spotykać można m.in. w następujących publikacjach: M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, 55; G. SÖLL, *Mariologie*, 24-27; S. DE FIORES, *Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit*, HMK I, 104-106; A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte*, 193-195; MNT, 194n; R. B. ENO, *Mary and her Role in Patristic Theology*, [w:] LUTHERANS AND CATHOLICS IN DIALOG VIII, *The one Mediator, the Saints, and Mary*, wyd. H. G. Anderson – J. F. Stafford – J. A. Burgess, Augsburg-Minneapolis 1992, 160; L. GAMBERO, *Mary and the fathers of the church*, tł. T. Buffer, San Francisco 1999, 35-42.

<sup>274</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 119. Zaproponowany przez Scheffczyka czas powstania dzieła nie odbiega od datacji przyjmowanej przez współczesnych badaczy. G. Söll wspomina w tym kontekście o środku drugiego stulecia. G. SÖLL, *Mariologie*, 24. Ekumeniczna grupa biblistów amerykańskich sugeruje czas niewiele późniejszy niż 150 r. MNT, 194. M. Starowieyski proponuje drugą połowę II wieku. ANT I/1, 266. S. de Fiores opowiada się ogólnie za II wiekiem. TENŻE, *Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit*, 104. R. B. Eno umieszcza go w przedziale pomiędzy 175 a 200 rokiem. TENŻE, *Mary and her Role in Patristic Theology*, 160.

<sup>275</sup> Scheffczyk wspomina jedynie o trzech wątkach obecnych w utworze: imiona rodziców Maryi, ofiarowanie Maryi w świątyni (L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 19) oraz badanie przez położną. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 119n.

<sup>276</sup> Scheffczyk nie opisuje tej sceny z wszystkimi detalami. Ponadto wydaje się, że w apokryfie większą rolę odgrywa świadectwo kobiety o imieniu Salome, aniżeli samej położnej. Ze względu na to, że uczonego przedstawia tę opowieść wczesnej tradycji dogmatycznej, stosownym wydaje się przedstawienie w całości omawianego fragmentu. Tekst apokryfu brzmi w tym miejscu następująco: „I wyszła położna z jaskini, i spotkała ją Salome. I [położna] rzekła do niej: «Salome, Salome, mam ci do opowiedzenia cud niezwykły: dziewica porodziła, do czego z natury jest niezdolna». I rzekła Salome: «Na Boga żywego, jeśli nie włożę palca mego i nie zobaczę jej przyrodzenia, nie uwierzę, że dziewica porodziła». I weszła położna [do jaskini], i rzekła: «Maryjo, ulóż się odpowiednio, niemały bowiem spór toczy się w twojej sprawie». I Maryja usłyszawszy to ułożyła się odpowiednio, i włożyła Salome palec w jej przyrodzenie. I Salome wydała okrzyk i rzekła: «Biada mi, bezbożnej i niewiernej, bom kusiła Boga żywego. Oto ręka moja palona ogniem odpada ode mnie.»” ProtEwJk 19, 3 – 20, 1 (ANT I/1).



przez apokryf prawdy o trwałym dziewictwie Maryi, należy przypuszczać, że w kręgu zainteresowań teologa znalazły się również te fragmenty, o których bezpośrednio nie wspomina. Chodzi tu zwłaszcza o próbę wyjaśnienia *virginitas post partum* poprzez rozwiązanie problemu braci Jezusa jako dzieci Józefa z poprzedniego małżeństwa.<sup>277</sup>

Scheffczyk nie neguje tego, że omawiany apokryf stanowi faktycznie pierwsze świadectwo chrześcijańskiej wiary w trwałe dziewictwo Matki Chrystusa. Nie dostrzega on jednak bezpośredniego związku pomiędzy fantazyjną opowieścią a teologicznie ukształtowanym dogmatem. Uczony dowodzi, że teologiczna myśl Kościoła zachodniego, która na przestrzeni drugiego i trzeciego stulecia rozwinęła zarys mariologii, nie wykazuje żadnych zależności od przedstawionych wpływów apokryficznych. Na potwierdzenie tej tezy Scheffczyk powołuje się na stanowisko Ojców Kościoła, którzy uzasadniając prawdę o *virginitas in partu*, nie odwołali się do legendarnej fikcji, ale do teologicznego motywu „zamkniętego łona”, zupełnie nieznanego w literaturze apokryficznej.<sup>278</sup> Sformułowanie o *uterus clausus* o wiele bardziej może zostać skojarzone z typologiczną interpretacją *porta clausa* z prorocstwa Ezechiela (Ez 44,2),<sup>279</sup> aniżeli z treścią literatury apokryficznej. Możliwość takiej wykładni maryjnego *virginitas in partu* Scheffczyk odnajduje w sporze prowadzonym o dziewictwo Matki Jezusa pomiędzy Paschazjuszem Radbertem a Ratramnusem.<sup>280</sup> Właśnie w tym kontekście wspomniany zostaje przez uczonego fragment hymnu Ambrozego, w którym wychwala on Maryję jako „otwartą bramę Chrystusa”.<sup>281</sup> Choć monachijski teolog nie rozwija tego zagadnienia w odniesieniu do epoki patrystycznej i zadawała się tylko stosunkowo ogólnikowym wnioskiem, to można dowiedzieć, że wielu Ojców Kościoła rzeczywiście wyraźnie nawiązywało do wspomnianego motywu „zamkniętej bramy”, łącząc go z faktem dziewiczych narodzin Chrystusa. I tak Augustyn Jankowski, w studium mariologicznym poświęconym tej kwestii, wspomina następujących przedstawicieli epoki patrystycznej: Amfiloch z Ikonium (+ po 394), Efrem (+ ok 363), Teodoret z Cyru (+ ok. 458), Andrzej z Krety (+ 740), Jan Damasceński

---

<sup>277</sup> Por. ProtEwJk 9, 1-2.

<sup>278</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 119n.

<sup>279</sup> „I rzekł do mnie Pan: Ta brama ma być zamknięta. Nie powinno się jej otwierać i nikt nie powinien przez nią wchodzić, albowiem Pan, Bóg Izraela, wszedł przez nią. Dlatego winna ona być zamknięta”.

<sup>280</sup> „Fit porta Christi pervia, referta plena gratia...”. L. SCHEFFCZYK, *Das Marien Geheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 206-237.

<sup>281</sup> TAMŻE, 209.

(+ ok. 754), Teodor Studyta (+ 826) w Kościele Wschodnim oraz Ambroży (+ 397) i Hieronim (+ 419) w Kościele Zachodnim.<sup>282</sup>

Nawiązując do poruszanej w apokryfach problematyki dziewictwa Maryi, Scheffczyk wspomina jeszcze o kilku innych pismach niekanonicznych. Jednym z nich jest *Wniebowstąpienie Izajasza*, które datowane przez uczonego na koniec I wieku, zdaje się stanowić najstarsze świadectwo tradycji chrześcijańskiej o dziewictwie Maryi *in partu*. Na poświadczenie tego, monachijski teolog cytuje następujące słowa apokryfu: „...Maryja spojrzała swoimi oczami i zobaczyła małe dziecko, i przestraszyła się. Potem jak się zmieszała, jej łono stało się, jak było przedtem, zanim poczęła”.<sup>283</sup> Ten aspekt dziewictwa wspomniany został również w powstałych przed 150 rokiem *Odach Salomona*, gdzie w hymnie dziewiętnastym Maryjne *virginitas in partu* utożsamione zostało z bezbolesnym porodem.<sup>284</sup> Podobnie jak w przypadku omawianej wcześniej *Protoewangelii Jakuba*, także tutaj Scheffczyk nie odnajduje treściowej zależności pomiędzy apokryfami a teologiczną refleksją dogmatyczną dotyczącą dziewictwa Maryi.

Monachijski teolog odrzuca również taki pogląd, jakoby prawda o dziewiczych narodzinach Chrystusa i trwałym dziewictwie Jego Matki stworzona została w swej istocie przez prądy gnostycko-manichejskie.<sup>285</sup> Scheffczyk wspomina przy tym bezpośrednio tylko o trzech pismach apokryficznych, którym przypisuje koloryt gnostycki. Są to *Ody Salomona*, *Wniebowstąpienie Izajasza* oraz *Pistis Sofia*.<sup>286</sup> Chociaż uczony nie wymienia wprost innych utworów o charakterze gnostyckim, można jednak założyć, że jego ogólne sformułowanie „prądy gnostycko-manichejskie” obejmuje szereg nie nazwanych przez niego apokryfów. Przypuszczenie to wydaje się słuszne, gdyż w redagowanej przez Scheffczyka ośmiotomowej „Dogmatyce Katolickiej” pojawiają się nazwy kilku innych apokryfów, którym przypisane zostają cechy gnostyckie. W ten sposób obszar zainteresowań teologa można poszerzyć przynajmniej o odkrytą w Nag Hammadi *Ewangelię Filipa* oraz o następujące pisma judeochrześcijańskie: *Epistula Apostolorum*,

---

<sup>282</sup> A. JANKOWSKI, *Bliżej Bogarodzicy*, 145-152.

<sup>283</sup> L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 18. Tekst polski: Wnblz 11,8-9, ANT III.

<sup>284</sup> Scheffczyk nie cytuje tego fragmentu apokryfu, lecz odsyła do Ody 19,7-9. TENŻE, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 19. Tekst ten brzmi następująco: „Dziewica stała się matką wśród wielkiej miłości. Stała się brzemienna, zrodziła Syna i nie cierpiała. A to nie było bez powodu Nie potrzeba jej było akuszerki Bo On ją ożywił” (ANT I/1).

<sup>285</sup> L. SCHEFFCZYK, *Christus als Mitte der Mariengeheimnisse*, 219.

<sup>286</sup> L. SCHEFFCZYK, *Gnostizismus*, ML II, 666.

*Ewangelię Ebionitów* i *Ewangelię Hebrajczyków*.<sup>287</sup> Charakteryzując tę grupę pism, monachijski profesor nie tylko odrzuca możliwość ich wpływu na treść prawdy o dziewictwie Maryi, ale dodatkowo wskazuje na wypaczenie przez nie biblijnej idei dziewictwa Matki Mesjasza. Widoczne jest to zwłaszcza w podkreśleniu zaskoczenia i konsternacji Maryi przy narodzinach jej syna (*Wniebowstąpienie Izajasza*), w określeniu jej porodu na sposób jakby była mężczyzną (*Ody Salomona*),<sup>288</sup> czy wreszcie w jawnym odrzuceniu możliwości dziewiczych narodzin (*Pistis Sofía*).<sup>289</sup>

Kolejna grupa pism apokryficznych omówiona została przez Scheffczyka w kontekście nauki o cielesnym wniebowzięciu Maryi. Zdaniem uczonego także ta prawda mariologiczna ukształtowała się niezależnie od pojawiających się w V wieku apokryficznych podań, tzw. *Transitus*.<sup>290</sup> Uczony wymienia wprawdzie bezpośrednio tylko *Transitus Pseudo-Melitona*,<sup>291</sup> jednak w pozostałych miejscach na określenie legendarnych przekazów o końcu życia Matki Jezusa używa albo liczby mnogiej, albo wprost wspomina o ich greckich, syryjskich, egipskich, armeńskich, słowiańskich i łacińskich recenzjach,<sup>292</sup> co sugeruje, że uwzględnia on wiele apokryficznych wersji obejmujących omawiane zagadnienie.<sup>293</sup>

Wykazując brak zależności pomiędzy legendami *Transitus* a kształtującą się prawdą o wniebowzięciu Maryi, Scheffczyk początkowo stwierdza stanowczo, że apokryfy w swych naiwnych i fantazyjnych dociekaniach, choć oddziaływały na nielicznych pisarzy chrześcijańskich, jak np. na Grzegorza z Tours (+ 593), to jednak nie tworzyły impulsów dla rozwoju prawdy asumpcyjnej. Zdaniem niemieckiego dogmatyka, decydującą rolę w tej kwestii odegrała kształtująca się treść liturgicznego wspomnienia, obecna w *Sacramentarium Gregorianum* (połowa VII w.) i w *Missale Gothicum* (690 - 715 r.), jak również tematyka kazań głoszonych podczas liturgicznej celebracji tej tajemnicy Maryjnej.

---

<sup>287</sup> Cechy gnostyckie wymienionych utworów podkreśla A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte*, 195n.

<sup>288</sup> L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 19.

<sup>289</sup> L. SCHEFFCZYK, *Gnostizismus*, 666.

<sup>290</sup> L. SCHEFFCZYK, *Marias Aufnahme in den Himmel, Glaubenswahrheit und Lebenswert*, „*Praedica Verbum*” 84 (1979) 305; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 149n.

<sup>291</sup> L. SCHEFFCZYK, *Pseudo-Melito. II Dogmengeschichte*, ML V, 373n; *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 432; *Joschafat. II. Dogmengeschichte*, ML III, 435.

<sup>292</sup> L. SCHEFFCZYK, *Joschafat*, 435.

<sup>293</sup> Marek Starowieyski stwierdza, że „Istnieje ogromna ilość *Transitus*”. ANT I/2, 779. W polskim wydaniu Apokryfów Nowego Testamentu zamieszczone zostały tłumaczenia dwóch tekstów greckich (*Transitus Jana Teologa* i *Transitus R*) oraz dwóch wersji łacińskich (*Transitus Melitona z Sardes* i *Transitus Józefa z Arymatei*).

Uczony sugeruje przy tym, że choć homilie te często były utrzymane w tonie hymnicznym, to i tak stanowią podstawę i zaczątek naukowo-teologicznych spekulacji. W ten sposób monachijski profesor wymienia następujących przedstawicieli okresu patrystycznego: Theoteknosa z Livias (VI/VII w.), Modesta z Jerozolimy (+ 634), Germana z Konstantynopola (+ 753), Andrzeja z Krety (+ 740) i Jana Damasceńskiego (+ 749).<sup>294</sup> Na tej podstawie, wśród teologicznych racji przemawiających za wniebowzięciem Maryi, zostaje zaakcentowane Boże macierzyństwo, nienaruszalność trwałego dziewictwa oraz szczególnie szacunek, jakim Chrystus darzył swoją matkę. Ponadto wspomniane zostają również względy historiozbowcze, do których uczony zaliczył pośrednictwo Maryi, jej skuteczną pomoc dla wierzących oraz utrwalenie tajemnicy wcielenia.<sup>295</sup>

Początkowo bardzo radykalne odrzucenie możliwości wpływu literatury apokryficznej na treść liturgicznych tekstów Kościoła oraz na rzekomo teologicznie ugruntowaną homiletykę patrystyczną, zostaje przez Scheffczyka stopniowo złagodzone. W późniejszym okresie swojej twórczości mariologicznej uczony dokonuje pewnej weryfikacji swojego wcześniejszego stanowiska. Ewolucja jego poglądów dotyczy jednak jedynie możliwości uznania obecności pewnych apokryficznych motywów we wspomnianych uprzednio świadectwach wczesnochrześcijańskiej Tradycji. Scheffczyk nie zmienia jednak końcowej oceny, negującej wpływ *Transitus* na treść maryjnych dogmatów.<sup>296</sup> W ten sposób, ze swoich późniejszych publikacji poświęconych tej tematyce, profesor z Monachium wykluczył *Sakramentarz Galijski* i *Mszał Gotycki*. Stwierdził jednocześnie, że znamienym pozostaje przejęcie materiału apokryficznego w Kościele galijskim, gdzie wspomniane księgi liturgiczne, w tekstach pojawiających się tam modlitw na święto wniebowzięcia, zdradzają wpływy literatury *Transitus*.<sup>297</sup> Podobne oddziaływanie pism apokryficznych teolog dostrzega również na wschodnim obszarze

---

<sup>294</sup> L. SCHEFFCZYK, *Marias Aufnahme in den Himmel*, 305n.

<sup>295</sup> TAMŻE, 306.

<sup>296</sup> To jednoznaczne stanowisko Scheffczyka wydaje się istotne ze względu na fakt, że wielu współczesnych teologów nadal sugeruje przejęcie przez Kościół katolicki, przynajmniej pośrednio, treści literatury apokryficznej w dogmacie wniebowzięcia. Świadczy o tym przykładowo następujący tekst z Groupe des Dombes: „Die orthodoxen Kirchen sprechen eher von der Entschlafung Marias, während die katholische Kirche den Begriff der Aufnahme in den Himmel bevorzugt, wobei sie aber in ihren Erklärungen niemals die apokryphe Literatur zitiert. Die Apokryphen werden allerdings oft benutzt, ohne direkt genannt zu werden”. GROUPE DES DOMBES, *Maria in Gottes Heilsplan und in der Gemeinschaft der Heiligen*, nr 37.

<sup>297</sup> L. SCHEFFCZYK, *Pseudo-Melito*, 374.

kulturowym u Germana z Konstantynopola, Andrzeja z Krety, Jana z Damaszku<sup>298</sup> oraz Jana z Tessalonik (+ 649).<sup>299</sup> Wpływ literatury apokryficznej widoczny jest także dla uczonego w samej zmianie nazwy liturgicznego święta, które ze wspomnienia Matki Bożej przekształciło się w *koimhsij* (zaśnięcie) i *anałhyij* (*assumptio*).<sup>300</sup>

Poprzez pogłębione studium nad apokryfami *Transitus*, Scheffczyk dostrzega ich oddziaływanie zwłaszcza w obszarze greckim. Odnośnie do Kościoła Zachodniego teolog powołuje się na *Dekrety Gelazjańskie*,<sup>301</sup> które z początkiem VI wieku wyraźnie odrzucają apokryficzne przekazy o życiu i śmierci Maryi,<sup>302</sup> a tym samym przerywają fantazyjne spekulacje wśród teologów łacińskich.<sup>303</sup> W ten sposób świadectwa epoki wczesnochrześcijańskiej, w których monachijski teolog nie dostrzega wpływów apokryficznych na prawdę o wniebowzięciu Maryi, zostały ostatecznie zawężone w Kościele Wschodnim do Theoteknosa z Livias i Modesta z Jerozolimy, zaś w Kościele Zachodnim do traktatu Pseudo-Augustyna *De Assumptione BMV* oraz do sporu

---

<sup>298</sup> Tamże, 373. Znamiennym jest, że jeszcze w swojej rozprawie habilitacyjnej na przykładzie tych teologów Scheffczyk podkreślał wyraźny dystans epoki od wpływów apokryficznych. Zob. L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 432.

<sup>299</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 148.

<sup>300</sup> L. SCHEFFCZYK, *Pseudo-Melito*, 374.

<sup>301</sup> W literaturze pojawia się także nazwa „Dekrety Ps. Gelazjańskie”. ANT I/1, 80.

<sup>302</sup> Lista potępionych ksiąg apokryficznych przedstawia się następująco: „2.1. *Opis podróży Piotra Apostoła*, przypisywany św. Klemensowi, dziewięć ksiąg, apokryf, 2. *Dzieje Andrzeja Apostoła*, apokryf, 3. *Dzieje Tomasza Apostoła*, apokryf, 4. *Dzieje Piotra Apostoła*, apokryf, 5. *Dzieje Filipa Apostoła*, apokryf. 3. 1. *Ewangelia Macieja*, apokryf, 2. *Ewangelia Barnaby*, apokryf, 3. *Ewangelia Jakuba Młodszego*, apokryf, 4. *Ewangelia Piotra Apostoła*, apokryf 5. *Ewangelia Tomasza*, którą posługują się manichejczycy, apokryf, 6. *Ewangelie* znane pod imieniem Bartłomieja, apokryfy, 7. *Ewangelie Andrzeja*, apokryfy, 8. *Ewangelie*, które sfalszował Lucianus, apokryfy, 9. *Ewangelie*, które sfalszował Hezychiusz, apokryfy, 4. 1. *Księga dzieciństwa Zbawiciela*, apokryf, 2. *Księga o narodzeniu Zbawiciela i o Maryi, i o położnej*, apokryf, 3. *Księga zwana Pasterz*, apokryf, 4. wszystkie księgi, które napisał Leucjusz, uczeń diabła, apokryfy, 5. *Księga*, którą nazywają *Fundamentalną*, apokryf, 6. *księga zwana Skarbiec*, apokryf, 7. *Księga o córkach Adama [Mała Genesis]*, apokryf, [...], 9. *Księga*, którą zwiąd *Dziejami Pawła i Tekli*, apokryf, 10. *Księga Nepotis*, apokryf, 11. *Księga przysłów*, napisana przez heretyków i przypisana św. Sykstusowi, apokryf, 5, 1. *Apokalipsa Pawła*, apokryf, 2. *Apokalipsa Tomasza*, apokryf, 3. *Apokalipsa Stefana*, apokryf, 6, 1. *księga zwana Przejście [Transitus] świętej Maryi*, apokryf, 2. *księga pod tytułem Pokuta Adama*, apokryf, 3. heretycka *księga o gigancie Og*, o którym podają, iż po potopie walczył ze smokiem, apokryf, 4. *Księga zwana Testamentem Hioba*, apokryf [...], 7. *Księga pokut Jamnesa i Mambresa*, apokryf, 8. *dzieło zwane Losy [Sortes] Apostołów*, apokryf, 9. *księga pod tytułem, Zabawy [Lusa] Apostołów*, apokryf, 10. *Księga kanonów apostoelskich*, apokryf [...], 8, 1. *List Jezusa do Abgara*, apokryf, 2. *List Abgara do Jezusa*, apokryf [...], 5. *pisma pod tytułem Kłątwa Salomona*, apokryf, 6. i wszystkie inne zmyśnione pamiątniki, które nie w imię Apostołów, lecz demonów zostały napisane, apokryfy”. ANT I/1, 80n.

<sup>303</sup> Takie radykalne przerwanie tradycji apokryficznej wytłumaczyć można zapowiedzianą w dekrete nieodwoływalną i wieczną kłatwą dla tych, którzy rozgłaszać będą treści potępionych pism: „Haec et his similia, quae ... haeresiarcae ... docuerunt vel conscripserunt, quorum nomina minime retinerunt, non solum repudiata, verum etiam ab omni Romana catholica et apostolica Ecclesia eliminata atque cum suis auctoribus autorumque sequacibus sub anathematis insolubili vinculo in aeternum confitemur esse damnata.” DH 354.

asumpcyjnego w okresie karolińskim pomiędzy Ambrożym Autpertem i Paschazjuszem Radbertem.<sup>304</sup>

W kontekście wspomnianego powyżej sporu o możliwość cielesnego wzięcia Maryi do nieba, uwidoczniła się wyraźna tendencja teologiczna nie tylko do odrzucenia wpływów literatury apokryficznej, ale także samej prawdy mariologicznej. Okazało się bowiem, że właśnie obawa przed przejściem legendarnych podań o tajemnicy końca życia Maryi wywołała wśród wielu przedstawicieli tamtej epoki jednoznaczne zdystansowanie się względem nauki asumpcyjnej. Scheffczyk wymienia m.in. Izydora z Sewilli (*De ortu et obitu Patrum*), Bedę Czcigodnego (*Liber de locis sanctis* i *Liber retractationis in Actus apostolorum*),<sup>305</sup> Adamnana z Hy (*De locis sanctis*)<sup>306</sup> i Ado z Vienne (*Martyrologium Adonis*).<sup>307</sup>

W kontekście badania wpływów apokryficznych na naukę asumpcyjną, uczony zwraca uwagę na *Sermo 208 In festo Assumptionis Beatae Mariae* Pseudo-Augustyna, z którego jednoznacznie wynika, by człowiek kłamliwie nie czynił jawnym tego, co Bóg zechciał pozostawić zakrytym.<sup>308</sup> Przeciwno legendarnym wpływom apokryfów jeszcze dobitniej skierowany jest traktat Paschazjusza Radberta (Pseudo-Hieronim) *Epistula 9 Ad Paulam et Eustochium*, w którym autor mając świadomość przyjmowania pobożnych podań *Transitus* przez ówczesnych chrześcijan, sam zdecydowanie dystansuje się od literatury apokryficznej, opowiadając się jedynie, na podstawie przekazu o pustym grobie Maryi, za faktem szczęśliwej śmierci Matki Jezusa. Przy tej okazji zostaje wprowadzony argument teologiczny z jednej strony odwołujący się do tradycji związanej z ostatecznym losem umiłowanego ucznia,<sup>309</sup> z drugiej zaś – nawiązujący do Mt 27,52n,<sup>310</sup> gdzie znajduje

---

<sup>304</sup> L. SCHEFFCZYK, *Die Entwicklung des Mariendogmas im Urteil protestantischer Dogmengeschichtsschreibung*, 316.

<sup>305</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 432.

<sup>306</sup> L. SCHEFFCZYK, *Adamnanus v. Hy*, ML I, 29.

<sup>307</sup> L. SCHEFFCZYK, *Ado v. Vienne*, ML I, 33n.

<sup>308</sup> „Restat ergo ut homo mendaciter non fingat appertum, quod deus voluit menere occultum”. L. SCHEFFCZYK, *Pseudo-Augustinus*, ML V, 367. Z tego traktatu uczony cytuje jeszcze jeden fragment świadczący o dystansie Ambrożego Autperta względem literatury apokryficznej: „Non solum autem respuere apocrypha, verum etiam ignorare dicitur haec eadem Dei Ecclesia”. L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 435.

<sup>309</sup> Chodzi o następujący fragment Ewangelii Jana: „Piotr obróciwszy się zobaczył idącego za sobą ucznia, którego miłował Jezus, a który to w czasie uczyt spoczywał na Jego piersi i powiedział: Panie, kto jest ten, który Cię zdradzi? Gdy więc go Piotr ujrzał, rzekł do Jezusa: Panie, a co z tym będzie? Odpowiedział mu Jezus: Jeżeli chcę, aby pozostał, aż przyjdę, co tobie do tego? Ty pójdz za Mną. Rozeszła się wśród braci wieść, że uczeń ów nie umrze. Ale Jezus nie powiedział mu, że nie umrze, lecz: Jeśli Ja chcę, aby pozostał aż przyjdę, co tobie do tego?” J 21, 20-23.

się potwierdzenie faktu zmartwychwstania świętych w powiązaniu ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa.<sup>311</sup> Istotny pozostaje jednak końcowy wniosek Radberta, w myśl którego nie jesteśmy w stanie poznać okolicznościach odejścia Maryi ze świata.<sup>312</sup> Zdaniem Scheffczyka właśnie takie wywody teologiczne wywarły większy wpływ na naukę asumpcyjną aniżeli apokryficzne fantazje.<sup>313</sup>

Ważnym świadectwem teologicznego ujęcia problemu wniebowzięcia Maryi pozostaje dla Scheffczyka anonimowy traktat Pseudo-Augustyna *De Assumptione BMV*. Wśród argumentów na cielesne wniebowzięcie Matki Jezusa nie pojawiają się w nim motywy apokryficzne, lecz wyłącznie spekulacje teologiczne związane ze świętością Maryi, jej nienaruszalnym dziewictwem i godnością Bożego macierzyństwa, co w oparciu o tekst J 12, 26<sup>314</sup> prowadzi ostatecznie do konkluzji, że „Ciało Jezusa jest ciałem Maryi” (*Caro enim Jesu, caro est Mariae*).<sup>315</sup>

Wyraźny dystans do literatury apokryficznej Scheffczyk odnajduje także w zestawieniu dwóch zachowanych wersji tzw. *Itinerarium Willibaldi*. Jest to żywot (*vita*) Wilibalda zawierający relację z jego pielgrzymki do Ziemi Świętej. W pierwszym z zachowanych opracowań, sporządzonym najprawdopodobniej w 780 roku przez zakonnice Hugeburc z Heidenheim, wspomniana została legenda o śmierci Maryi na Syjonie, jej pogrzebaniu przez apostołów oraz wzięciu przez aniołów do raju jej obumarłego ciała. W przeciwieństwie do tego przekazu, napisana nieco później przez anonimowego autora druga wersja biografii Wilibalda, zawiera już wątpliwości odnośnie do losu ciała Maryi. Niepewność ta prowadzi natomiast do wniosku, że stosowniej jest zadowolić się niepewnością w tej kwestii, aniżeli przyjmować podania apokryficzne.<sup>316</sup>

Odnośnie do prawdy asumpcyjnej pewien wpływ odegrała także apokryficzna myśl o pustym grobie Maryi w dolinie Jozafata. Leo Scheffczyk oceniając zakres tych

---

<sup>310</sup> „Groby się otworzyły i wiele ciał Świętych, którzy umarli, powstało. I wyszedłszy z grobów po Jego zmartwychwstaniu, weszli oni do Miasta Świętego i ukazali się wielu”.

<sup>311</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 437.

<sup>312</sup> „Quomodo autem, vel quo tempore, aut a quibus personis sanctissimum corpus inde ablatum fuerit, vel ubi transpositum utrumque resurrexerit, nescitur ... Melius tamen Deo totum, cui nihil impossibile est, committimus, quam ut aliquid temere definire velimus auctoritate nostra, quod non probemus...”. Za: L. SCHEFFCZYK, *Pseudo-Hieronymus*, ML V, 371.

<sup>313</sup> L. SCHEFFCZYK, *Pseudo-Hieronymus*, ML V, 371.

<sup>314</sup> „A kto by chciał Mi służyć, niech idzie na Mną, a gdzie Ja jestem, tam będzie i mój sługa. A jeśli ktoś Mi służy, uczci go mój Ojciec”.

<sup>315</sup> L. SCHEFFCZYK, *Pseudo-Augustinus*, 367.

<sup>316</sup> L. SCHEFFCZYK, *Itinerarium Willibaldi*, ML III, 337.

oddziaływań na późniejszą teologię wskazuje najpierw na podwójną recenzję tego przekazu w *Transitus Pseudo-Melitona*. Według uczonego, wzmianka o dolinie Jozafata pojawia się dopiero w późniejszej wersji apokryfu, tzw. „archetypie B<sup>1</sup>”, podczas gdy tekst wcześniejszy (archetyp B<sup>2</sup>) wspomina jedynie o „prawej stronie miasta” i „Wschodzie”. Zdaniem teologa, apokryficzny przekaz o pustym grobie Maryi nie miał żadnego znaczenia w kształtującej się myśli o wniebowzięciu Matki Jezusa. Świadczyć o tym może chociażby wspomniane już powyżej stanowisko Pseudo-Hieronima czy Pseudo-Augustyna, którzy znając tę apokryficzną tradycję, nie włączyli jej do argumentacji teologicznej.<sup>317</sup>

Chociaż ta część argumentacji Scheffczyka wydaje się słuszna, to uczonego przeoczył jednak wpływ, jaki apokryfy wywarły nie tyle na prawdę asumpcyjną, ile na ukształtowanie się tzw. „tradycji jerozolimskiej”, łączącej ostatnie chwile życia Maryi z Jerozolimą i jej okolicami. Ślady takich wpływów odnaleźć można u Andrzeja z Krety, który przypisał Maryi śmierć w bardzo podeszłym wieku na górze Syjon, zaś jej pochówek umieścił w Getsemani.<sup>318</sup> Podobne stwierdzenie, z konkretnym wskazaniem na Dolinę Jozafata, obecne jest u Izydora z Sewilli, Adamnana czy Bedy Czcigodnego.<sup>319</sup> Te spekulacje pełnego znaczenia nabierają dopiero w zestawieniu ich z pojawiającą się alternatywną „tradycją efeską”, która – choć w dużej mierze oparta na mistycznej wizji Anny Katarzyny Emmerich – to jednak zdaje się wyraźniej odbiegać od legendarnych podań apokryficznych i tym samym nawiązywać do bardziej prawdopodobnych relacji biblijnych i historycznych.<sup>320</sup>

Skoncentrowanie się Scheffczyka na problemie wniebowzięcia Maryi prowadzi go ostatecznie do wniosku, że apokryfy swą siłą wyobraźni poruszyły wprawdzie wielu kaznodziejów, ale nie utworzyły podstaw do uznania w teologii prawdy o cielesnym wzięciu Maryi do nieba. Zdaniem uczonego za słusnością takiej tezy przemawiają następujące argumenty: „...całe misterium wniebowzięcia wzięło swój początek ze święta obchodzonego na cześć Maryi, które nosiło nazwę «Dnia pamięci Matki Bożej» i powstało całkowicie niezależnie od tradycji apokryficznej, a w wieku VI przekształciło się – analogicznie do świąt poświęconych męczennikom – w święto Zaśnięcia. Należy jeszcze dodać, że w różnych wersjach apokryfów mowa jest o wzięciu do nieba jedynie duszy Maryi i pozostawieniu Jej ciała w raju aż do dnia Sądu Ostatecznego. W apokryfach

---

<sup>317</sup> L. SCHEFFCZYK, *Joschafat*, 435.

<sup>318</sup> W. J. BURGHARDT, *The Testimony of the Patristic Age Concerning Mary's Death*, Maryland <sup>2</sup>1961, 27.

<sup>319</sup> TAMŻE, 32n.

<sup>320</sup> Zob. J. L. SIMA, *Nasza Pani Efeska i Jej dom w Meryem Ana*, Niepokalanów 1997.



wyobrażenie o obiekcje kultu nie jest wcale jednolite. Pewne uporządkowanie i ujednoczenie następuje dopiero w liturgii. Argumenty, które przemawiały za takim stanowiskiem, nie pochodzą jednak z apokryfów, lecz są wynikiem połączenia dotychczasowych uznanych prawd maryjnych oraz ich właściwej interpretacji”.<sup>321</sup>

Ostatnia kwestia, którą zajął się Scheffczyk w odniesieniu do apokryfów, to zakres ich wpływów na rozwijający się kult maryjny. Niemiecki profesor w literaturze apokryficznej odnajduje pewien wzrost zainteresowania postacią Matki Jezusa, szczególnie zaś tego, co mogło być w jej życiu nadzwyczajne. Dla przykładu uczony podaje tutaj, wspomnianą już w kontekście dziewictwa Maryi, *Protoewangelię Jakuba* oraz apokryficzne *Dzieje Piotra* i *Męczeństwo Apostoła Andrzeja*, gdzie Maryja nazwana jest „nieskalaną dziewicą”, a jej łono przyrównane zostało do rajskiej ziemi. Według monachijskiego teologa te pojawiające się upiększenia w określaniu Maryi mogły stanowić źródło dla powstających w późniejszym okresie legend maryjnych, poezji i sztuki. Nie dawały one jednak solidnej podstawy dla maryjnego kultu, który zyskał oparcie w samej istocie misterium Maryi (*aufs Wesentliche dringende Marienverehrung*).<sup>322</sup>

Ostatecznie więc, dokonując oceny literatury apokryficznej dla naukowych prac na temat Maryi, Leo Scheffczyk nie tylko nie dostrzega jej pozytywnego wpływu na mariologię, ale wręcz wykazuje jej negatywne skutki. Uczony czyni to na przykładzie analizy teologicznej myśli wczesnej scholastyki, gdzie pobożność maryjna, przybierając formę popularyzacyjną, pogrzebała czystość i wysoki poziom wiary oraz wiedzy o Maryi. Jako negatywny przykład tej epoki wspomniana została Hroswita z Ganderheim (+ po 1000), która nawiązując do przekazów apokryficznych, tworzy kolejne legendarne opowiadania mające na względzie nie pogłębienie prawd maryjnych, a jedynie zaspokojenie wyobraźni poprzez fantazyjne zmyślenia.<sup>323</sup>

Wykazane powyżej stanowisko Leo Scheffczyka w kwestii ustalenia historycznej wiarygodności świadectw biblijnych o Maryi nie uprawnia jeszcze do oceny jego dociekań mariologicznych jako całkowicie alternatywnych do refleksji historyczno-krytycznej. Suponowanie, że przedstawiony przez Scheffczyka biblijny obraz Maryi jest kompozycją skonstruowaną z noematycznych spekulacji nie uwzględniających podstaw morfokrytycznych, nie odpowiada teologicznej i egzegetycznej refleksji monachijskiego

---

<sup>321</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 157.

<sup>322</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 223.

<sup>323</sup> L. SCHEFFCZYK, *Tendenzen und Entwicklungslinien der Marienlehre im Mittelalter*, [w:] *Das Zeichen des Allmächtigen*, wyd. G. Rovira, Würzburg 1981, 123.

profesora. W wielu kwestiach odwołuje się on bowiem do metody historyczno-krytycznej, próbując na jej podstawie rozwikłać aktualne problemy egzegetyczne. Do najistotniejszych z nich należy z pewnością próba określenia gatunku literackiego dwóch pierwszych rozdziałów Ewangelii Mateusza i Łukasza.

## 1.2. Gatunek literacki Ewangelii Dzieciństwa

Próba ustalenia gatunku literackiego Ewangelii dzieciństwa Jezusa wydaje się pozostawać do dziś nierozwiązaną kwestią sporną. Podstawowy problem polega przede wszystkim na braku jednoznacznego terminu na określenie literackiej kompozycji ewangelistów. Dodatkowe trudności powoduje fakt, że uczeni nie zawsze stosują zdefiniowany przez siebie gatunek literacki do całości Ewangelii dzieciństwa Łukasza i Mateusza. W ten sposób otrzymujemy co prawda nazwę gatunku literackiego, ale jego zastosowanie zostaje ograniczone bądź do dzieła jednego z autorów natchnionych, bądź tylko do jakiegoś wybranego fragmentu ich materiału redakcyjnego.

### 1.2.1. Hipoteza legendy

Monachijski profesor w pierwszej kolejności ustosunkowuje się do hipotezy legendy. Wprowadzenie tego gatunku literackiego do Łukaszowej Ewangelii dzieciństwa upatruje w historyczno-krytycznych badaniach Martina Dibeliusa.<sup>324</sup> Jednocześnie w swoich kolejnych publikacjach ma świadomość, że nawet wśród współczesnych badaczy nie brakuje zwolenników teorii legendarności biblijnej narracji dwóch pierwszych rozdziałów Łukasza.<sup>325</sup> Termin „legenda” pojawia się także w kontekście omawiania przez Scheffczyka literackiej kompozycji Mt 1-2.<sup>326</sup>

---

<sup>324</sup> L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt*, 278.

<sup>325</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 18; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 27 i 40. Chociaż teolog niemiecki nie odwołuje się do konkretnych przykładów współczesnego użycia „legendy” jako rodzaju literackiego Ewangelii dzieciństwa Łukasza, to wydaje się, że jego ogólne spostrzeżenie jest trafne. Świadczy o tym chociażby jeden z najnowszych komentarzy do Ewangelii Łukasza, trzytomowe dzieło z serii *Evangelisch-Katholischer Kommentar Zum Neuen Testament*. Autor tego dzieła, pomimo określenia gatunku literackiego Łk 1-2 jako midraszu, kilkakrotnie wprowadza do tekstu termin legendy. Por. F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*, Bd III/I, Lk 1,1 – 9,50, Zürich - Düsseldorf 1989, 45-47.

<sup>326</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 22; *Dziewicze Narodziny: Podstawy biblijne i trwałe znaczenie*, 44.

Teolog niemiecki jednoznacznie neguje proponowaną przez niektórych biblistów teorię legendy jako rodzaju literackiego Ewangelii dzieciństwa. Jego zdaniem, cechy tego gatunku nie występują w pełni w dziele Łukasza, natomiast można je odnaleźć w późniejszej literaturze apokryficznej, takiej jak *Protoewangelia Jakuba* czy inne legendy o dzieciństwie Jezusa. Pomędzy tymi niekanonicznymi utworami a dziełami synoptyków istnieje kontrast, który zdaniem Scheffczyka najlepiej oddaje cechy charakterystyczne dla legendy. Należy do nich wybujała fantazja i zaspokojenie ciekawości poprzez spekulacje dotyczące najdrobniejszych szczegółów związanych z dzieciństwem i młodością Jezusa. W dziele Łukasza niemiecki kardynał nie dostrzega takich legendarnych elementów. Całość literackiej kompozycji trzeciego Ewangelisty określa raczej jako „preludium do Ewangelii”, stanowiące już wyznanie wiary w Chrystusa w Jego pierwszym momencie ziemskiej egzystencji jako *Kyriosa* i *Sotera*.<sup>327</sup> Polemika z hipotezą legendy jako rodzajem literackim Łk 1-2 powraca jeszcze u niemieckiego teologa w mariologicznej refleksji nad drugim nowotestamentalnym dziełem Łukasza. Analizując treść Dziejów Apostolskich, profesor z Monachium zwraca uwagę na tendencje egzegetyczne, które pragną zanegować mariologiczne znaczenie tego dzieła. Jego zdaniem, takie stanowisko jest logicznym następstwem uprzedniego opowiedzenia się za teorią legendy w Łk 1-2, co w konsekwencji prowadzi do odrzucenia chrystologicznego i mariologicznego znaczenia tego fragmentu Ewangelii.<sup>328</sup> Takie stanowisko egzegetyczne wydaje się jednak nieuzasadnione, na co zwraca również uwagę cytowany przez niemieckiego teologa biblista Heinz Schürmann.<sup>329</sup>

Leo Scheffczyk nie odnajduje także legendy w literackiej kompozycji Mateusza. Odpierając argumenty zwolenników hipotezy legendarności, rzekomo odpowiadającej ówczesnej wizji świata z jej skłonnościami do dążenia do cudowności, teolog wskazuje na niewystarczalność odwołania się do takiego zabiegu literackiego w celu wykazania zamierzonej treści teologicznej, jaką miała być idea wywyższenia Mesjasza. Zdaniem Scheffczyka, przyjęciu koncepcji legendarności Ewangelii dzieciństwa Mateusza przeciwstawia się już sam sprzeciw ówczesnych Żydów i pogan wobec prawd wyrażonych przez Ewangelistę. Dlatego monachijski teolog opowiada się za stwierdzeniem Hansa von Campenhausena, że „byłoby rzeczą całkowicie niezrozumiałą to, że uczniowie wdali się

---

<sup>327</sup> L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt*, 279.

<sup>328</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 27.

<sup>329</sup> TAMŻE, 40.

w takie legendarne zabarwienia i wystroje, które mogłyby jedynie przynieść szkodę ich sprawie, chyba, że czuli się tu odpowiedzialni za objawienia i za swoją wiarę, którym mieli dawać świadectwo”.<sup>330</sup> Odrzucając hipotezę legendy jako gatunku literackiego Ewangelii dzieciństwa Leo Scheffczyk przechodzi do polemiki z hipotezą midraszu i haggady.

### 1.2.2. Hipoteza midraszu i haggady

Wśród opinii współczesnych biblistów odnośnie do określenia gatunku literackiego Ewangelii dzieciństwa u Mateusza i Łukasza bardzo często pojawiają się terminy „midrasz”,<sup>331</sup> „haggada”<sup>332</sup> czy „midrasz haggadyczny”. Temu zagadnieniu wiele uwagi poświęcił również Leo Scheffczyk, który ustosunkował się do koncepcji midraszu i haggady jako gatunku literackiego Ewangelii dzieciństwa. Monachijski dogmatyk zdecydowanie najwięcej uwagi poświęca przy tym literackiej kompozycji Łukasza (Łk 1,5 – 2,52), badając jej strukturę pod kątem wykorzystanych przez autora midraszowych zabiegów redakcyjnych.<sup>333</sup> Według niemieckiego teologa, midrasz stanowi homiletyczne

---

<sup>330</sup> L. SCHEFFCZYK, *Dziewicze Narodziny: Podstawy biblijne i trwałe znaczenie*, 44. Ten sam tekst Scheffczyk cytuje także w: L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 22.

<sup>331</sup> W hebrajszczyźnie biblijnej rzeczownik „midrasz” (hbr. מִדְרָשׁ) pochodzi od czasownika *VRD'* (dāraš), który tłumaczy się najczęściej jako „szukać” i „badać”. Najogólniej można by powiedzieć, że zgodnie z regułami tworzenia hebrajskich rzeczowników, midrasz oznacza rezultat czynności określonej przez czasownik *dāraš*, a zatem końcowy efekt „szukania” i „badania”. We współczesnej biblistyce nie ma zgodności, co do jednoznacznego określenia pojęcia midraszu. Nie zawsze jest także czytelne, czy termin ten został zastosowany jako nazwa rodzaju literackiego, czy też – w znaczeniu mniej formalnym – jako określenie techniki skrypturystycznej redaktora polegającej na komentowaniu tekstu biblijnego za pomocą objaśnień, sentencji i przypowieści. Zob. P. BRIKS, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, 89; K. FEYERABEND, *Langenscheidts Taschenwörterbuch althebräisch-deutsch zum Alten Testament*, 56; L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 233; R. E. BROWN, *The birth of the Messiah*, 557-560; *Midrasz*, [w:] Religia, Encyklopedia PWN, wydanie CD, wersja 1.0, 2003; PH. S. ALEXANDER, *Midrasz*, [w:] Słownik hermeneutyki biblijnej, 577; R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, 74-133. J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, 101; B. BUBY, *Mary of Galilee*, 55; J. MCHUGH, *Maryja w Nowym Testamencie*, 57; S. GADECKI, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, 226; H. LANGKAMMER, *Wprowadzenie do Księg Nowego Testamentu*, 321.

<sup>332</sup> Haggada (hbr. חֲגָדָה) jest terminem technicznym wyprowadzonym z rdzenia *dgh*, oznaczającego „opowiedzieć”, „przekazywać”, „wyjaśnić”. Pod względem literackim haggada może przybierać postać baśni, legendy, przypowieści, modlitwy, kazania lub anegdoty historycznej. W jej tle znajduje się zawsze tekst Biblii hebrajskiej, który uzupełniony zostaje wieloma nowymi szczegółami, mającymi na celu uaktualnienie biblijnego orędzia. Zob. L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 666; *Hagada*, [w:] Religia, Encyklopedia PWN.

<sup>333</sup> Czytelnik polskiej wersji publikacji kardynała Scheffczyka może odnieść wrażenie, że niemiecki teolog porusza zagadnienie midraszu jedynie w odniesieniu do łukaszczej sceny zwiastowania, nie zaś do całej Ewangelii dzieciństwa. Sugeruje to jednoznacznie następująco przetłumaczony tekst: „W tekstach Ewangelii podkreśla się szczególne znaczenie Matki Pana, przede wszystkim w momencie zwiastowania, o którym czytamy u św. Łukasza (Łk 1,26-38). Ta część Ewangelii Łukasza jest bogatym źródłem prawdy maryjnej.

bądź narracyjne rozwinięcie myśli starotestamentalnej.<sup>334</sup> W innym miejscu charakteryzuje on midrasz jako budujące wyjaśnienie tekstów Pisma dokonane przez rabinów w celu praktycznego zastosowania Biblii do codziennego życia.<sup>335</sup> To budujące wyjaśnienie jest z zasady natury teologicznej,<sup>336</sup> choć mogą się w nim pojawić pewne wątki legendarne.<sup>337</sup> Najistotniejsze wydaje się jednak to, że niemiecki uczoney rozumie midrasz zgodnie z jego judaistyczną genezą i umiejscawia go w synagogach i szkołach rabinicznych począwszy od II wieku po Chrystusie.<sup>338</sup> Wykazując tym samym uprzedniość dzieła Łukasza w stosunku do żydowskiej twórczości midraszowej, Scheffczyk neguje także możliwość występowania charakterystycznych elementów struktury dzieła midraszowego w Ewangelii dzieciństwa, do których zalicza egzegezę midraszową, komentowanie starotestamentalnego miejsca biblijnego i zaktualizowane zastosowanie etyczne dzieła.<sup>339</sup>

W ostatnim okresie swojej twórczości mariologicznej Scheffczyk zajął się także analizą dwóch pierwszych rozdziałów Ewangelii Mateusza pod kątem występowania w nich zabiegów literackich charakterystycznych dla midraszu.<sup>340</sup> Niemiecki teolog

---

Została ona wprowadzona ze względu na gatunek literacki przyporządkowana interpretacji teologicznej - midrasz lub hagadda (...)”. L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, op.cit. 13. Intencję teologa, całkowicie odmienną od zaproponowanej przez polskiego tłumacza, spotykamy w tekście oryginalnym, który brzmi następująco: „Die Evangelien heben danach bedeutsame Einzelzüge an der Gestalt der Mutter des Herrn hervor. Eine besondere Bedeutung kommt dabei der in der Kindheitsgeschichte des Lukas berichteten Verkündigung an Maria zu (Lk 1,26-38). Die „Kindheitsgeschichte“ des Lukas (Lk 1,5-2,52), die sich als reichhaltige Quelle der marianischen Wahrheit erweist, wird zwar der literarischen Gattung nach als theologische Deutung mit erbaulichen Zusätzen ausgegeben, als Midrasch oder als Haggada (...)”. TENŻE, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 16.

<sup>334</sup> L. SCHEFFCZYK, *Geboren aus Maria der Jungfrau, Die Jungfräulichkeit Mariens im Geheimnis Christi und der Kirche*, [w:] TENŻE, *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie*, 147.

<sup>335</sup> L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt*, 279.

<sup>336</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 16.

<sup>337</sup> Legendarność, jako cecha charakterystyczna dla midraszu zupełnie zostaje pominięta w polskiej wersji książki Scheffczyka. Tekst oryginalny nie pozostawia wątpliwości, że zamiarem autora jest scharakteryzowanie midraszowego gatunku literackiego. Czytamy tam bowiem, że „Hier wird mit der Berufung auf die von der Kirche durchaus anerkannten literarischen Arten der Geschichts- und Wirklichkeitsgehalt dieser Berichte zugunsten des Legendären, der erbaulichen Erzählung oder der lehrhaften Anwendung und Erklärung alttestamentlicher Bibelstellen (in Form des sogenannten Midrasch) geleugnet”. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 40. Omawiany fragment przetłumaczony został w następujący sposób: „W celu wywarzenia u czytelnika takiego wrażenia Ewangelista wybrał właściwe słownictwo i odpowiedni sposób narracji, w pełni dopasowane do wymogów ówczesnej sytuacji historycznej i ówczesnej gminy. Opisane zabiegi literackie zbliżają te relacje, z formalnego punktu widzenia, to legendy.” TENŻE, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 38n. Tym samym polski tłumacz całkowicie zmienił tekst niemieckiego teologa, przez co utracona została charakterystyka literacka midraszu przedstawiona w tekście oryginalnym.

<sup>338</sup> L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt*, 279.

<sup>339</sup> TAMŻE.

<sup>340</sup> We wcześniejszych publikacjach, Scheffczyk ograniczył się do omawiania midraszu w kontekście lukaszowej Ewangelii dzieciństwa. Odniesienia do Mateusza zabrakło nawet w jego mariologicznej

skoncentrował się w pierwszym rzędzie na koncepcji teologicznej Ewangelisty, który uwypukla postać Jezusa jako króla żydowskiego, odrzuconego przez swój naród i przyjętego przez pogan. Motyw prześladowanego dziecka królewskiego, widoczny szczególnie w drugim rozdziale Ewangelii Mateusza, zdradza co prawda pewne podobieństwa do literatury znanej w kulturowym środowisku grecko-rzymskim, jednak przez Scheffczyka zaakcentowany zostaje specyficzny koloryt judaistyczny tych opowiadań. Wśród starotestamentalnych aluzji wymienia on wyrocznię Balaama z Lb 24,17 oraz fragmenty Mi 5,1; 2 Sm 5,2; Iz 60,6 i Ps 72,10n. Świadomość istnienia w narracji Mateusza tak wyraźnych podobieństw do tekstów znanych z Biblii hebrajskiej może przypominać zastosowanie koncepcji midraszowej w tym dziele. Jest to szczególnie widoczne w scenie opisującej ucieczkę do Egiptu, gdzie teologiczny motyw prześladowania dziecka królewskiego nakłada się na starotestamentalne pojmowanie Egiptu jako miejsca ucieczki i schronienia (Pwt 23,8; 1 Krl 11,40; 2 Krl 25,26; Za 10,10). Te spostrzeżenia mogą prowadzić do egzegetycznego wniosku, że Ewangelia dzieciństwa Mateusza stanowi aktualizację starotestamentalnych tekstów, co według przyjętej przez Scheffczyka definicji midraszu, charakteryzowałoby ten gatunek literacki.<sup>341</sup> Tym samym jest to jedyny fragment w twórczości niemieckiego teologa, w którym nie wyklucza wyraźnie możliwości występowania midraszu jako literackiej koncepcji Mateuszowej Ewangelii dzieciństwa.<sup>342</sup>

Analizując kwestię gatunku literackiego Ewangelii dzieciństwa jako midraszu, Scheffczyk nie wprowadza nigdzie terminu charakterystycznego dla innych uczonych, a mianowicie midraszu haggadycznego. Spotykamy natomiast u niego wyraźne rozróżnienie między midraszem a haggadą. Według Scheffczyka, haggada jest teologicznym wyjaśnieniem i interpretacją tekstów Starego Testamentu, z zastosowaniem ich do życia religijnego ówczesnych ludzi. Zakłada ona wprawdzie treści historyczne, ale

---

publikacji biblijnej *Das biblische Zeugnis von Maria*. Tę część rozważań odnajdujemy dopiero w jego najnowszej książce *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 58n.

<sup>341</sup> W tym miejscu pojawia się także próba określenia Mt 1-2 jako „Asschmückung von Gedanken des Alten Testaments, die wie in der Predigt das Gemüt und den Geist ansprechen sollen”. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 59. Taka wypowiedź mogłaby sugerować wprowadzenie przez Scheffczyka nowych cech do definicji midraszu. Byłby to zatem moment literackiego upiększenia starotestamentalnych motywów ujęty w kategoriach koncepcji homiletycznej. Tym samym niemiecki teolog wzbogaciłby swoją refleksję dotyczącą gatunku midraszowego o cechy charakterystyczne dla żydowskich midraszów homiletycznych. Z tekstu Scheffczyka nie wynika jednak wyraźnie, że przytoczone zdanie odnosi się wprost do midraszu. Czytelnik ma raczej wrażenie, że teolog wprowadza nową kategorię literacką. Świadczy o tym obecność w tekście przysłówka „bzw.” (względnie), który oddziela refleksję poświęconą midraszowi od tekstu związanego z homiletycznym upiększeniem starotestamentalnych motywów.

<sup>342</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 58n.

w całości nie zajmuje się prawdami historycznymi, które rzeczywiście się wydarzyły.<sup>343</sup> Charakteryzując bliżej ten gatunek literacki, monachijski teolog powołuje się wyraźnie na egzegetyczne opracowanie Heinza Schürmanna, wydane w serii Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament (tom III/1, *Das Lukasevangelium* 1,1 – 9,50).<sup>344</sup> Okazuje się jednak, że w dalszej refleksji Scheffczyk nie nawiązuje już do spekulacji niemieckiego biblisty, lecz przedstawia własne rozumienie haggady.<sup>345</sup> W ten sposób otrzymujemy swoiste pojęcie haggady jako kerygmaticznego i teologicznego wyjaśnienia tradycji wiary odróżniającego się wyraźnie od ahistorycznej alegorezy poprzez zainteresowania historyczne. W haggadzie nacisk położony zostaje nie tyle na prawdę historyczną, ile na założenia teologiczne. Właśnie przez nie autor zamierza zinterpretować określone teksty biblijne i tradycję judaistyczną. Zdaniem Scheffczyka, ten pozytywny stosunek do wydarzeń historycznych zdaje się najbardziej odróżniać haggadę od midraszu, a tym samym pozwala z pewnym prawdopodobieństwem na przyjęcie haggady jako gatunku literackiego Ewangelii dzieciństwa.<sup>346</sup> Po gruntownym przebadaniu problematyki midraszu i haggady monachijski dogmatyk ustosunkowuje się do hipotezy naśladownictwa tekstów starotestamentalnych jako gatunku literackiego Ewangelii dzieciństwa.

### 1.2.3. Hipoteza naśladownictwa tekstów starotestamentalnych

Zgłębiając kwestię gatunku literackiego Ewangelii dzieciństwa, Leo Scheffczyk oddzielnie rozpatruje Łukaszową scenę zwiastowania. Niemiecki uczony zwraca uwagę na starotestamentalny koloryt tego opowiadania, podkreślając, że pod względem literackim wykorzystuje ono wzorce występujące w wyobrażeniach starożytnego Izraela. Zalicza do nich szczególnie te opowiadania, które opisują niezwykle dzieła Jahwe względem niepłodnych kobiet o historiozbowczym znaczeniu oraz względem ich obiecanego

---

<sup>343</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Geboren aus Maria der Jungfrau*, 147.

<sup>344</sup> L. SCHEFFCZYK, *Dziewicze Narodziny: Podstawy biblijne i trwałe znaczenie*, 46; *Katholische Glaubenswelt*, 279.

<sup>345</sup> Z publikacji Schürmanna Scheffczyk wykorzystał jedynie zdanie o bardziej stosownym określeniu Ewangelii dzieciństwa jako haggady aniżeli midraszu. Wydaje się jednak, że z opracowania Schürmanna trudno wydobyc klarowną definicję haggady. Egzegeta rozwija raczej literacką charakterystykę kompozycji Łukasza w oparciu o wykorzystanie w niej różnorodnych zabiegów redakcyjnych: typologii, apokaliptyki i mesjańskiego profetyzmu. Do cech stylu haggadycznego, których nie spotykamy u Scheffczyka, zalicza on jedynie angelofanie. Por. H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, 22-24.

<sup>346</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt*, 279.

potomstwa.<sup>347</sup> W ten sposób Scheffczyk przyznaje, że teksty o młodym Izaaku, Samuelu i Samsonie mogły stanowić literacką podstawę do skomponowania sceny zwiastowania, lecz nie miały wpływu na oryginalność treści nowotestamentalnej perykopy, całkowicie wykraczającej poza swój starotestamentalny wzorzec literacki.<sup>348</sup>

Podobieństwa Ewangelii dzieciństwa do tekstów starotestamentalnych, a zwłaszcza wykorzystanie przez Mateusza i Łukasza licznych cytatów z Biblii hebrajskiej mogłoby sugerować także trafność określenia ich kompozycji jako naśladownictwa Starego Testamentu. Zdaniem Scheffczyka: „Nie dałoby się jednak w żaden sposób obronić twierdzenia, że starotestamentowe teksty i historie wykreowały i stworzyły nowotestamentowe relacje. Cytaty «nie doprowadziły do powstania opowieści» (E. Nellesen, *Gottes und Maria Sohn*, 8), lecz na pewno doszło do przeciwstawienia sobie słów i zdarzeń pod kątem wspólnych typów i odniesień, a co jest tego konsekwencją, do wypełnienia starotestamentowych relacji nowym, pełniejszym znaczeniem chrześcijańskim. Szczególnie pieczołowicie realizuje ten plan Ewangelista Mateusz, gdyż jego zamiarem jest pełne zrelacjonowanie spełnienia się proroctw starotestamentowych. Ponieważ zawsze można zweryfikować relacje nowotestamentowe pod kątem ich pierwotnej, historycznej zgodności, to nie ma niebezpieczeństwa dodawania wymyślonych i nie udokumentowanych zdarzeń w oparciu o Stary Testament. Uzasadnienie wzajemnych związków, polegających na wypełnieniu się zapowiadanych zdarzeń, potwierdza egzegeza na podstawie badania całego Nowego Testamentu”.<sup>349</sup>

Na kanwie starotestamentalnych podobieństw Leo Scheffczyk zwraca ponadto uwagę na literacką strukturę paralelizmów występujących w Ewangelii dzieciństwa Łukasza. Zestawiając ze sobą perykopy zwiastowania Łk 1,5-25 i Łk 1,26-38 oraz perykopy opisujące sam moment narodzenia Łk 1,57-58 i Łk 1,26-38 ustala on zastosowanie w tych fragmentach „literackiego środka kontrastu”, za pomocą którego Łukasz dokonał teologicznego przeciwstawienia sobie starotestamentalnej obietnicy,

---

<sup>347</sup> Pogląd Scheffczyka jest związany z egzegetycznym dociekaniem Franza Mußnera, które zawarł w publikacji *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, jako rozdział poświęcony semantycznemu uniwersum sceny zwiastowania. Scheffczyk z rozprawy tej wykorzystał termin *Verheißungskinder*, którym określone zostały postacie Izaaka, Samuela i Samsona oraz samą analogię tych opowieści do perykopy zwiastowania. Por. F. MUBNER, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 73-90.

<sup>348</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Geboren aus Maria der Jungfrau*, 149.

<sup>349</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, op.cit. 32. Polskie tłumaczenie tekstu Scheffczyka w zasadzie oddaje w tym miejscu główną intencję autora. Tłumacz pominął jedynie jedno zdanie, ważne dla niniejszej rozprawy. Zabrakło mianowicie wzmianki o historiozbowczym przyporządkowaniu Starego i Nowego Testamentu, z czego w konsekwencji wypływa typologiczne „przeciwstawienie sobie słów i zdarzeń”. Por. TENŻE, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 33n.



widocznej w scenach dotyczących Jana i jego rodziców, a nowotestamentalnego wypełnienia charakterystycznego dla Jezusa i Jego matki. Z przeprowadzonych rozważań trudno jednak wywnioskować, czy monachijski teolog ten specyficzny zabieg literacki przyporządkowuje do kategorii oddzielnego gatunku literackiego.<sup>350</sup>

Podsumowując trzeba by stwierdzić, że Leo Scheffczyk, podobnie jak większość współczesnych biblistów, ma poważne trudności w jednoznacznym określeniu gatunku literackiego Ewangelii dzieciństwa. Wyraźnie została odrzucona przez niego jedynie hipoteza „legendy” i „sagi”<sup>351</sup>. W rozważaniach uczonego ma świadomość występowania w literackich kompozycjach Mateusza i Łukasza licznych analogii do starotestamentalnych sformułowań, judaistycznego sposobu wypowiedzi czy konstrukcji hymnicznych, co przybliżyła te opowiadania do judaistycznych midraszów bądź haggad. Ujmując jednak to zagadnienie całościowo, monachijski teolog uważa, że nie istnieje możliwość jednoznacznego przyporządkowania rodzaju literackiego Mateuszowej i Łukaszowej Ewangelii dzieciństwa jakiemuś istniejącemu gatunkowi literackiemu. Dlatego proponuje nowy termin: „historyczne piśmiennictwo wyznaniowe” (*bekennnishaftes Geschichtsschreibung*), ściśle łączący ze sobą wyznanie wiary i historię, rzeczywiste wydarzenie i jego teologiczną interpretację.<sup>352</sup> Tym samym Scheffczyk skłania się ku hipotezie Schürmanna, nazywając także gatunek literacki całej Ewangelii dzieciństwa „homologetycznym pismem historycznym” (*homologetische Geschichtsschreibung*), które zamierza oddać historyczną prawdę wydarzeń nie na sposób krytycznego piśmiennictwa historycznego znanego z literatury światowej, lecz w formie przepełnionej wiarą wyznania w historię zbawienia zdziałaną przez Boga.<sup>353</sup> Niezależnie jednak od przyjętej teorii gatunku literackiego Ewangelii dzieciństwa, Leo Scheffczyk jest zdania, że nie istnieje taka forma literacka, która mogłaby całkowicie wykluczyć historyczność wydarzeń przedstawionych przez Łukasza i Mateusza.<sup>354</sup> Po tych wstępnych metodologicznych rozważaniach i uściśleniach można by przejść do interpretacji konkretnych tytułów przypisywanych Maryi w pismach Leo Scheffczyka.

<sup>350</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 14.

<sup>351</sup> Do gatunku „sagi” Scheffczyk nawiązuje tylko jednym zdaniem w jednym miejscu swojej twórczości mariologicznej. Tekst ten brzmi następująco: „Auch als «sagenhaft» kann man sie nicht bezeichnen, insofern es in ihr nicht um eine natürliche Weltdeutung auf der Grundlage des Stammes- oder Familiendenkens geht.” Tekst ten pojawił się pierwotnie w: L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 19., a następnie w niezmienionej formie powtórzony został w: TENZE, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 40.

<sup>352</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 40.

<sup>353</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt*, 279n.

<sup>354</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 59.

## 2. HISTORIOZBAWCZA ROLA MARYI W ŚWIETLE INTERPRETACJI „MARIOLOGICZNYCH” TEKSTÓW STAREGO TESTAMENTU

Czasy Starego Testamentu stanowią taki okres w dziejach zbawienia, w którym Bóg stopniowo przygotowywał ludzkość na przyjęcie prawdy o Wcieleniu. „Stąd też Księgi natchnione pochodzące z tej epoki nie mogą zawierać i faktycznie nie zawierają tekstów, które wprost mówiłyby o wspomnianej tajemnicy, a tym samym o Maryi, wymieniając Ją z imienia. Odzwierciedlają one jednak zrodzone za sprawą Bożą w łonie ludu Bożego Starego Przymierza przekonanie o tym, że oczekiwany Mesjasz będzie potomkiem niewiasty”.<sup>355</sup> Dlatego też Leo Scheffczyk zaczątek tajemnicy wybrania Maryi dostrzega w starotestamentalnych tytułach, utożsamiających Matkę Jezusa z „Niewiastą z Protoewangelii” z Rdz 3, 15, z „Rodzącą Emmanuela” z Iz 7,14, z „Córą Syjonu”, z „Uosoboną Mądrością” i z „Prorokinią”.

### 2.1. Niewiasta z Protoewangelii (Rdz 3,15)

Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga został przeznaczony do wiecznego szczęścia. Obrazem tego stanu była możliwość przebywania w ogrodzie Eden. Z powodu nieposłuszeństwa pierwsi ludzie utracili swoją niewinność i w konsekwencji spotkała ich kara wypędzenia z raju. Poprzez grzech człowiek zerwał relację z Bogiem i utracił stan pierwotnej szczęśliwości. Jego życie miało się odtąd realizować w egzystencjalnym trudzie oraz w nieustannym zmaganiu się z potęgą zła. W tym kontekście pojawiła się zapowiedź ostatecznego zwycięstwa potomstwa „niewiasty” nad szatanem. Jest to zatem „pierwsza dobra nowina” – Protoewangelia, która zawiera najwcześniejszą zbawczą obietnicę Boga. Orędzie Protoewangelii nabiera głębszego znaczenia w świetle wydarzenia Chrystusa. Ta perspektywa wskazuje również wyraźnie na Maryję. Ona „Jest Matką obiecanego Zbawiciela. Bierze więc udział w triumfie Chrystusa jako Matka Jego i jako nowa Ewa, w której słowa obietnicy i nadziei stały się rzeczywistością”.<sup>356</sup>

---

<sup>355</sup> U. SZWARC, *Tajemnica Wcielenia i Maryja. Perspektywa starotestamentowa*, Salvatoris Mater 2 (2000) nr 1, 11.

<sup>356</sup> H. LANGKAMMER, *Maryja w Nowym Testamencie*, 139.

### 2.1.1. Rola „pełniejszego sensu biblijnego” w odkrywaniu historiozbawczo-mariologicznej wykładni Protoewangelii

W centrum uwagi niemieckiego teologa nie znajduje się egzegetyczna dociekliwość. Scheffczyk zdaje sobie sprawę z tego, że historyczno-krytyczna metoda analizy tego fragmentu biblijnego doprowadziła do odrzucenia mariologicznej, a nawet mesjańsko-chrystopologicznej interpretacji tekstu,<sup>357</sup> ale nie wdaje się w szczegółowe polemiki dotyczące gramatyki i słownictwa omawianego wersetu,<sup>358</sup> jego hipotetycznych przedbiblijnych wzorców wyobrazeniowych,<sup>359</sup> czy nawet spornego czasu powstania dzieła Jahwisty.<sup>360</sup> Tym samym monachijski teolog jedynie pośrednio odwołuje się do odkryć nauk biblijnych związanych z protoewangelią, koncentrując się całkowicie na jej wymiarze historiozbawczym. W konsekwencji w swojej całej twórczości mariologicznej związanej z analizą Rdz 3,15,<sup>361</sup> niemiecki dogmatyk tylko dwukrotnie nawiązuje do

---

<sup>357</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Protoevangelium, II Dogmengeschichte*, [w:] ML V, 343. Takie stanowisko zgodne jest z faktycznym stanem badań biblijnych. Dobitnie ilustruje to m.in. publikacja polskiego biblisty, Michała Petera, który stwierdza, że „Odnoszenie zatem tego tekstu wprost do Matki Mesjasza byłoby błędem egzegetycznym”. M. PETER, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań – Warszawa 1978, 227. Podobne sformułowania znajdujemy także u Richarda J. Clifforda we współczesnym komentarzu do Księgi Rodzaju, w ekumenicznym studium mariologicznym oraz w Nowym Leksykonie Biblijnym. Zob. R. J. CLIFFORD, *Księga Rodzaju*, [w:] *Katolicki Komentarz Biblijny*, 18; MNT, 37nn; B. WILLMES, *Protoevangelium*, NBL III, 203.

<sup>358</sup> Zadziwiające wydaje się także to, że w swojej bogatej twórczości mariologicznej, Scheffczyk nawet w języku niemieckim ani razu nie cytuje całego wersetu Rdz 3,15. Ponadto w kręgu jego zainteresowań nie znalazły się takie charakterystyczne dla współczesnych dyskusji biblijnych spekulacje, jak: znaczenie rzeczowników *zera* i *‘ēbah*, zaimka *hu* czy czasownika *šūf*. Na temat aktualnego stanu badań nad protoewangelią zob. m.in.: J. ST. SYNOWIEC, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków 2001, 121-123; J. ST. SYNOWIEC, *Na początku, Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987, 199; M. PETER, 223-228; L. MELOTTI, *Maryja Matka Żyjących, Zarys mariologii*, tł. T. Siudy, Niepokalanów 1993, 20-22; H. LANGKAMMER, *Maryja w Nowym Testamencie*, 130-142.

<sup>359</sup> Chodzi tu m.in. o teksty z egipskich piramid pochodzące z III tysiąclecia p.n.e., związane z przekleństwem rzuconym na węża oraz o etiologię ludową, która w niniejszym wersecie dopatruje się jedynie wyjaśnienia przyczyn nieprzyjaźni pomiędzy ludźmi a węzami. Zob. J. H. WALTON – V. H. MATTHEWS – M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii hebrajskiej*, tł. Z. Kościuk, Warszawa 2005, 12; P. A. VIVIANO, *Genesis*, [w:] *The Collegeville Bible Commentary*, red. D. Bergant – R. J. Karris, Collegeville 1989, 44.

<sup>360</sup> Scheffczyk nie wspomina, że omawiany fragment Księgi Rodzaju pochodzi z tradycji jahwistycznej. Tym samym nie zastanawia się nad szczegółami związanymi z samą tradycją. Wśród współczesnych biblistów nie ma zgodności, co do czasu powstania tej najstarszej warstwy Pentateuchu. Por. P. WEIMAR, *Jahwist*, [w:] *Neues Bibel-Lexikon*, Bd II, 268-271. W kontekście mariologicznym takie spekulacje mogą mieć jednak znaczenie, na co zwrócił uwagę Ortensio da Spinetoli, zakładając, że „Jahwistę zwykło się datować na początek wieku IX, ale nie jest to ustalenie z matematyczną dokładnością, gdyż tekst podlegał ciągłym uzupełnieniom i poprawkom. Niektórzy ograniczają dzieło jahwistyczne do pierwotnego optymistycznego jądra (Rdz 3); natomiast od późniejszych redaktorów (od Abiatara do kapłanów po Salomonie) miałyby pochodzić nieliczne wersety, m.in w. 15”. TENŽE, *Maryja w Biblii*, 41. Takie założenie pozwoliło Spinetoliemu na połączenie ze sobą na płaszczyźnie chronologicznej i tematycznej trzech starotestamentalnych proroctw: Rdz 3,15; Iz 7,14 i Mi 5,2-3.

<sup>361</sup> Nawiązanie do Rdz 3,15 znajdujemy w następujących publikacjach Scheffczyka: *Maria und die Kirche in der Enzyklika „Redemptoris Mater”*, *Marianum* 51 (1989) 89n; *Maria im Glauben der Kirche*, 33, 40; *Die*

spekulacji egzegetycznych. Po raz pierwszy czyni to w publikacji *Hochfest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria*, gdzie omawiając nieprzyjaźń pomiędzy niewiastą i wężem wprowadza termin „nasienie niewiasty” (*Weibessamen*)<sup>362</sup>. Poprzez to Scheffczyk przybliżył się do oryginalnego brzmienia tekstu, którego masoreckie [רזס spermatoj Septuaginty i *semen* Wulgaty nie znajdują dostatecznego odzwierciedlenia w niemieckich tłumaczeniach Biblii.<sup>363</sup> Jednocześnie dzięki takiemu ujęciu problemu dyskretnie poruszona została kwestia rozumienia potomstwa niewiasty (nasienia niewiasty) z protoewangelii. Stanowisko Scheffczyka nie pozostawia tutaj żadnych wątpliwości, że nie przyjmuje on rozwiązania kolektywnego, lecz skłania się ku interpretacji jednostkowej, wskazującej na osobę Chrystusa.<sup>364</sup>

Kolejnym miejscem, w którym doszukać się można u Scheffczyka egzegetycznego pogłębienia teologicznej myśli Protoewangelii jest publikacja poświęcona niepokalanemu poczęciu Maryi: *Die „Unbefleckte Empfängnis“ im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*.<sup>365</sup> Na kanwie rozważań dogmatycznych niemiecki teolog po raz kolejny wprowadza myśl o „nasieniu niewiasty” z Rdz 3,15 i przedstawia związane z nim współczesne wyniki badań historyczno-krytycznych. Właśnie tak zostaje zrelacjonowane znaczenie tekstu biblijnego w jego sensie dosłownym, zgodnie z którym w interpretacji

---

„Unbefleckte Empfängnis“ im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens, 178n; *Hochfest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria, Dogmatischen Grundlagen*, [w:] *Maria heute ehren*, 104; *Marias Aufnahme in den Himmel*, 306n; *Das biblische Zeugnis von Maria*, 14; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 31, 91, 132, 151; *Protoevangelium*, 343; *Fulbert v. Chartres*, ML II, 561; *Das Verhältnis von Marienlehre und Marienfrömmigkeit an Beispielen der deutschen Aufklärungstheologie*, [w:] *De cultu Mariano saeculis XVII-XVIII, Acta congressus Mariologici-Mariani Internationalis in Republica Melitensi anno 1983 celebrati*, Vol 2. Romae 1987, 284, 291n; *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 355-360.

<sup>362</sup> L. SCHEFFCZYK, *Hochfest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria*, 104. Ten sam tekst powtórzony został następnie w późniejszych publikacjach: *Maria im Glauben der Kirche*, 33 (z 1980 roku) oraz *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 133 (z 2003 roku).

<sup>363</sup> Spośród pięciu najbardziej popularnych niemieckojęzycznych wydań Biblii jedynie Elberfelder Bibel wprowadza do tekstu tłumaczenie „Samen” (...zwischen deinem Samen und ihrem Samen). W pozostałych wersjach spotyka się następujący przekład: *zwischen deinen Nachwuchs und ihren Nachwuchs* (Einheitsübersetzung), *zwischen deinen Nachkommen und den ihren* (Gute Nachricht Bibel), *zwischen deinem Nachkommen und ihrem Nachkommen* (Lutherbibel), *zwischen deinem Sproß und ihrem Sproß* (Jerusalem Bibel).

<sup>364</sup> Chociaż Scheffczyk nie wyjaśnia swojego stanowiska, jest ono zgodne ze współczesną analizą filologiczną tekstu. Świadczy o tym chociażby następujące stwierdzenie: „Hagiograf używa w nim co prawda terminu *zera*, który może określać jednostkę („potomek”) albo wskazywać na zbiorowość („potomstwo”). Lecz równocześnie jego odpowiednikiem czyni zaimek osobowy 3 os. l. poj. rodz. m. Tym samym do pewnego stopnia podpowiada, że odnośny wyraz należy interpretować raczej z pierwszą możliwością.” U. SZWARC, *Tajemnica Wcielenia i Maryja*, 25.

<sup>365</sup> L. SCHEFFCZYK, *Die „Unbefleckte Empfängnis“ im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, 178-180.

należy uwzględnić związek pomiędzy pierwotnym pojmowaniem wyrażonej prawdy a biblijnym środowiskiem hagiografa. Tym samym wypowiedź Protoewangelii nie wnosilaby niczego więcej, niż myśl o tym, że ktoś należący do rodzaju ludzkiego ma uleczyć ranę zadaną przez zwodziciela (*Verführer*). Taka interpretacja nie posiada zdaniem Scheffczyka żadnej korelacji mesjańskiej i chociaż ze względów metodologicznych nie należy jej odrzucać, powinno się poszukiwać w duchu kościelnej tradycji historiozbawczych konotacji wskazujących na Mesjasza i jego matkę.<sup>366</sup>

Powyższe wywody pokazały, że monachijski dogmatyk wyraźnie określa ramy swoich zainteresowań związanych z protoewangelią. W samym centrum znajduje się historiozbawcza pozycja Maryi, której podporządkowane jest hermeneutyczne poszukiwanie głębszego sensu tekstu biblijnego oraz jego eklezjalne potwierdzenie we wczesnochrześcijańskim piśmiennictwie i magisterium Kościoła.

Świadomość zakwestionowania mesjańskiego i maryjnego tłumaczenia Rdz 3,15 przez egzegezę historyczno-krytyczną skłoniła Scheffczyka do przyjęcia pozycji mediatora pomiędzy wynikami badań współczesnej biblistyki a teologiczną interpretacją dogmatyczną, stanowiącą podstawę dla mariologicznego rozumienia protoewangelii. Monachijski profesor początkowo podkreśla, że „maryjne” tłumaczenie tego tekstu nie oznacza sprzeciwu wobec metody historyczno-krytycznej i współczesnych odkryć filologicznych, a tym samym nie musi się ono przeciwstawiać ściśle historycznemu sensowi tekstu. Scheffczyk kładzie nacisk na to, że wspomniane nauki biblijne nie mogą absolutyzować swojej pozycji i powinny uznać eklezjalną perspektywę interpretacji tekstu, która, zakładając możliwość wydobywania prawdy biblijnej z całościowego postrzegania objawienia i wewnętrznych koneksji wydarzeń zbawczych, może dotrzeć do duchowego sensu Pisma Świętego.<sup>367</sup> Okazuje się jednak, że odkrycie takiego sensu biblijnego w Protoewangelii, nawet dla niemieckiego dogmatyka, coraz bardziej znajduje się w opozycji do spekulacji egzegetycznych. Z postawy mediacyjnej, w której Scheffczyk próbuje uzgodnić stanowiska biblijne i dogmatyczne,<sup>368</sup> poprzez wykazanie niewystarczalności metod naukowo-filologicznych w dotarciu do duchowego sensu

---

<sup>366</sup> TAMŻE, 179.

<sup>367</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Die „Unbefleckte Empfängnis“ im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, 179.

<sup>368</sup> „...den geistigen Sinn der Schrift (...), welcher dem engsten historischen Sinn nicht zu widersprechen braucht”. L. SCHEFFCZYK, *Die „Unbefleckte Empfängnis“ im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, 179.

biblijnego,<sup>369</sup> dochodzi on ostatecznie do przekonania apologetycznego, w którym wykazuje, że akceptacja maryjnego tłumaczenia Rdz 3,15 w oparciu o tzw. *sensus spiritualis* dokonuje się wbrew metodzie historyczno-krytycznej,<sup>370</sup> co ostatecznie prowadzi w tej kwestii do rozdzwięku między egzegezą a dogmatyką.<sup>371</sup>

Dlatego też podstawową kategorią w interpretacji niewiasty z Protoewangelii pozostaje dla Scheffczyka hermeneutyczna zasada dotycząca głębszego sensu Pisma Świętego. Monachijski teolog nie wykazuje jednak w tej kluczowej kwestii konsekwencji metodologicznej. W swoich publikacjach dotyczących omawianego fragmentu odwołuje się bowiem tylko do samego sensu duchowego, pogłębionego czasem o sens typologiczny (typiczny), a innym razem odchodzi od wcześniejszej wykładni i wprowadza termin sensu pełniejszego.<sup>372</sup>

Przyjęcie biblijnego sensu typologicznego wymaga odpowiedniego zestawienia ze sobą rzeczywistości starotestamentalnej i jej nowotestamentalnego dopełnienia. Scheffczyk nie dokonuje jednak takiego zabiegu wprost, ograniczając się tylko do ogólnikowych stwierdzeń i ukrytych aluzji. W kontekście Protoewangelii, zaledwie dwa razy odwołuje się on wyraźnie do typologii Ewa – Maryja, gdzie w matce Mesjasza dostrzega nową Ewę, która z Jezusem, jako nowym Adamem, włączona została w walkę przeciwko piekielnemu wrogowi.<sup>373</sup> W pozostałych przypadkach monachijski teolog zdaje się już tylko wykorzystywać tekst Rdz 3,15 dla potwierdzenia uprzednio przyjętej antytezy pomiędzy Maryją i Ewą. Kontynuacją typicznego rozumienia tekstu Protoewangelii może być także nazwanie Maryi „miażdżycielką głowy węża” (*Schlangenkopfzertreterin*), w czym wyraża się ukryte przekonanie o roli Matki Mesjasza jako nowej Ewy.<sup>374</sup>

---

<sup>369</sup> „...diese Wahrheit in den Offenbarungszeugnissen ihren Anhalt und ihren Keimgrund hat, auch wenn er nicht einfach mit wissenschaftlich-philologischen Mitteln allein zu erheben ist”. L. SCHEFFCZYK, *Hochfest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria*, 104.

<sup>370</sup> „Das kann freilich nur einem Blick aufgehen, der Selbst ein «Gesamtblick» ist und zu einer «Zusammenschau» fähig ist, die nicht Sache einer historisch-kritischen Wissenschaft sein kann”. L. SCHEFFCZYK, *Marias Aufnahme in den Himmel*, 307.

<sup>371</sup> „Diesbezüglich besteht aber zwischen Exegese und Dogmatik keine Übereinstimmung“. L. SCHEFFCZYK, *Protoevangelium*, 343.

<sup>372</sup> O maryjnym tłumaczeniu protoewangelii w oparciu o sam tylko sens duchowy Scheffczyk wspomina w *Die „Unbefleckte Empfängnis“ im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, 179. Zawężenie tego terminu do sensu typicznego lub typologicznego spotykamy w *Maria und die Kirche in der Enzyklika „Redemptoris Mater“*, 90 oraz w *Marias Aufnahme in den Himmel*, 307. Natomiast na interpretację mariologiczną Rdz 3,15 w oparciu o sens pełniejszy natrafiamy w *Protoevangelium*, 343 oraz w *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 31.

<sup>373</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 33 i 40.

<sup>374</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Die „Unbefleckte Empfängnis“ im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, 179.

Okazuje się zatem, że dla Leo Scheffczyka istotniejszym od uzasadnień typologicznych pozostaje naświetlenie Protoewangelii perspektywą historiozbawczą. W tym kontekście starotestamentalna przepowiednia jahwisty jawi się jako historiozbawcze stadium prowadzące do przygotowanej przez Boga „pełni czasu” zbawienia, wskazującego ostatecznie na Chrystusa i Maryję.<sup>375</sup> Zapowiedź z Rdz 3,15 przybiera więc coraz wyraźniejsze rysy chrystologiczno-mesjańskie i mariologiczne, stając się kwazisakramentalnym znakiem na drodze zbawienia.<sup>376</sup> Odczytując ten tekst przez pryzmat zbawczego wydarzenia Chrystusa i odwiecznego Bożego planu zbawienia, monachijski teolog przybliżył się do wydobycia z analizowanego fragmentu Księgi Rodzaju tzw. pełniejszego sensu biblijnego. Tym samym starotestamentalna zapowiedź triumfu niewiasty i jej potomstwa nad wężem zostaje przeniesiona na płaszczyznę zapowiedzi prorockiej, a poprzez to zyskuje zupełnie inny wymiar interpretacyjny.<sup>377</sup>

Mesjański i maryjny wymiar Protoewangelii nie opiera się na subiektywnych spekulacjach teologicznych, lecz znajduje swoje oparcie i potwierdzenie w autentycznej tradycji eklezjalnej. Tak zostaje zaakcentowana zasada trójjedności (*Dreieinheit*) Pisma, Tradycji i Kościoła w interpretacji testów biblijnych.<sup>378</sup> Podejmując ten wątek, Leo Scheffczyk gruntownie bada świadectwa patrystyczne, myśl teologiczną chrześcijańskich pisarzy oraz wypowiedzi Magisterium Kościoła dotyczące chrystologicznej i mariologicznej wykładni tekstu Rdz 3,15.

### **2.1.2. Świadectwa Tradycji w maryjnej interpretacji „niewiasty” z Protoewangelii**

W tym miejscu warto się zastanowić, jaka jest różnica pomiędzy chrystologiczną a mariologiczną interpretacją Protoewangelii. Według niektórych teologów wątek

---

<sup>375</sup> O akcentowaniu perspektywy historiozbawczej w interpretacji protoewangelii natrafiamy w następujących publikacjach: L. SCHEFFCZYK, *Maria und die Kirche in der Enzyklika „Redemptoris Mater”*, 89n; *Marias Aufnahme in den Himmel*, 307; *Die „Unbefleckte Empfängnis” im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, 179; *Maria im Glauben der Kirche*, 33.

<sup>376</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria und die Kirche in der Enzyklika „Redemptoris Mater”*, 90.

<sup>377</sup> Współcześni badacze w przedstawianiu niewiasty z protoewangelii zdają się także odchodzić od ujęcia typologicznego. Ignacy de la Potterie nazywa je interpretacją dawniejszą (zob. I DE LA POTTERIE., *Maryja w tajemnicy Przymierza*, 19), zaś René Laurentin (a za nim polski dogmatyk Czesław Bartnik) nie umieszcza jej w starotestamentalnym przygotowaniu typicznym, lecz prorockim. Zob. R. LAURENTIN, *Matka Pana*, 241n; Cz. S. BARTNIK, *Matka Boża*, 51nn.

<sup>378</sup> Zob. L. SCHEFFCZYK, *Marias Aufnahme in den Himmel*, 308.

mariologiczny obecny jest w samej nieprzyjaźni pomiędzy szatanem i niewiastą. Zaś wątek chrystologiczny miałby się charakteryzować wskazaniem na Chrystusa jako zwycięzcy nad szatanem.<sup>379</sup> Takie sugestie zdają się jednak nie oddawać w pełni mariologicznej treści ukrytej w Protoewangelii. Zwrócił na to uwagę Franz Drewniak w swojej wnikliwej analizie poświęconej mariologicznej interpretacji Rdz 3, 15 w epoce patrystycznej.<sup>380</sup> Jego zdaniem dyskusje mariologiczne mogą opierać się na trzech sformułowaniach występujących w tekście biblijnym, które pośrednio, bądź bezpośrednio, wskazują na niewiastę: „semen mulieris”, „ponam inimicitias inter te et mulierem” oraz „ipsa (calcabit, conteret) caput tuum”. Wychodząc z takiego założenia, Drewniak dochodzi do wniosku o trojaki możliwości rozpatrywania kwestii mariologicznej w oparciu o tekst Protoewangelii. Pierwsza z nich dotyczy odnalezienia w Rdz 3,15 prawdy o dziewiczym macierzyństwie Maryi. Kolejna ukazuje Maryję jako niewiastę znajdującą się w opozycji do węża. Wreszcie ostatnią i najważniejszą kwestią pozostaje przedstawienie samej Maryi jako niszczycielki węża.<sup>381</sup>

Wykorzystując powyższą klasyfikację, która wydaje się być znaną Scheffczykowi, można zauważyć, że poszukiwanie uzasadnienia dla mariologicznego tłumaczenia Protoewangelii w źródłach patrystycznych prowadzi go do niejednoznacznych wniosków. U monachijskiego profesora trzykrotnie pojawia się bowiem sformułowanie, że już od czasów patrystycznych (*Väterzeit*) w wypowiedzi o „nieprzyjaźni między niewiastą i wężem” oraz „pomiędzy nasieniem niewiasty i odroślą mocy zła oraz synem miażdżącym węża”, dostrzeżona zostaje także Maryja jako druga Ewa, która oblubieńczo złączona jest z drugim Adamem.<sup>382</sup> Takiemu stwierdzeniu trudno jednak przypisać znaczenie mariologiczne. Wyeksponowany został tu raczej moment chrystologiczny, zaś kontekst maryjny ogranicza się do zaakcentowania paralelizmu pomiędzy Maryją i Ewą, co nie ma znaczenia dla mariologicznej wykładni Rdz 3,15.<sup>383</sup>

---

<sup>379</sup> Por. Cz. S. BARTNIK, *Matka Boża*, 53.

<sup>380</sup> F. DREWNIAK, *Die mariologische Deutung von Gen. 3,15 in der Väterzeit*, Breslau 1934.

<sup>381</sup> TAMŻE, 86n.

<sup>382</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 33; *Hochfest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria*, 104; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 133.

<sup>383</sup> F. Drewniak w 1934 roku postawił tezę o braku związku pomiędzy powstałą w czasach patrystycznych paralelą Ewa – Maryja a mariologicznym tłumaczeniem protoewangelii. Leo Scheffczyk odwołując się w swej rozprawie habilitacyjnej do publikacji Drewniaka, zdaje się w pełni podzielać jego pogląd i uznaje, że wielu Ojców Kościoła, którzy używali tej antytezy, faktycznie nie reprezentowało maryjnego tłumaczenia Rdz 3,15. Por. F. DREWNIAK, *Die mariologische Deutung von Gen. 3,15*, 2; L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 355.



Wyraźnie maryjny wymiar Protoewangelii ukazany został natomiast w publikacji Scheffczyka omawiającej dogmat Niepokalanego Poczęcia. Uczony nie ma tam wątpliwości, że wypowiedź o wrogości między niewiastą a wężem, jak również o zmiążdżeniu głowy wężowi wskazuje wprost na Maryję. W tym kontekście pojawia się także określenie Maryi jako *Schlangenkopfzertreterin*.<sup>384</sup> Problematyczną staje się jednak nie sama maryjna wykładnia tekstu, lecz jej powiązanie z epoką patrystyczną. Scheffczyk stwierdza bowiem, że „wiara Kościoła zachowała mesjańskie i maryjne tłumaczenie tego miejsca w zadziwiająco długiej tradycji”.<sup>385</sup> Z takiego sformułowania trudno zatem ustalić o jak dawną tradycję chodzi i czy jej „zadziwiająca długość” (*erstaunlich lang*) faktycznie sięga do epoki Ojców Kościoła.

Usystematyzowanie kwestii mariologicznej interpretacji Protoewangelii w tradycji patrystycznej następuje u Scheffczyka dopiero w historyczno-dogmatycznej refleksji opublikowanej w *Leksykonie Maryjnym*.<sup>386</sup> Pierwszą pobiblijną aluzję do Rdz 3,15 niemiecki teolog odnajduje u Justyna, który w *Dialogu* (100,4-5; 102,2-4) na kanwie paraleli „Ewa – Maryja” sugeruje potrzebę chrystologicznego tłumaczenia tekstu. Następnie uczony dokonuje przeglądu stanowisk wczesnochrześcijańskich pisarzy dotyczących mesjańsko-chrystologicznego tłumaczenia Protoewangelii, które zdaniem Scheffczyka już samo w sobie posiada pewne pokrewieństwo do interpretacji mariologicznej. W ten sposób wspomniany zostaje Ireneusz z Lyonu, który w ramach teorii rekapitulacji wskazuje na Chrystusa jako na narodzonego z niewiasty niszczyciela węża (*Adversus haereses IV 40,4*) oraz Cyprian z Kartaginy, który poprzez przypisanie chrześcijanom zwycięstwa nad diabłem staje się przedstawicielem kolektywnej wykładni tekstu (*Epistula 39,2*). Na uwagę monachijskiego profesora zasłużyli także Augustyn i Grzegorz Wielki, którzy zyskali miano reprezentatywnych przykładów zastosowania przenośnego sensu moralnego w tłumaczeniu Rdz 3,15.<sup>387</sup>

Dokonana przez Scheffczyka synteza myśli patrystycznej nie zakończyła się wraz z bardzo ogólnym przedstawieniem poglądów tych kilku autorów. W dalszych dociekaniach uczony posłużył się już bardziej precyzyjnym kryterium podziału, analizując

---

<sup>384</sup> L. SCHEFFCZYK, *Die „Unbefleckte Empfängnis“ im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, 179.

<sup>385</sup> „Jedenfalls hat das kirchliche Glaubensbewusstsein in einer erstaunlich langen Tradition die messianische und marianische Deutung dieser Stelle durchgehalten”. L. SCHEFFCZYK, *Die „Unbefleckte Empfängnis“ im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, 179.

<sup>386</sup> L. SCHEFFCZYK, *Protoevangelium*, 343.

<sup>387</sup> TAMŻE.

autorów starożytnych tekstów chrześcijańskich według ich przynależności do jednego z trzech nurtów kościelnej tradycji: wschodniej, łacińskiej i syryjskiej.

Na obszarze Wschodu umieszczony zostaje Epifaniusz z Salaminy, którego mesjańsko-chrystologiczna wykładnia Protoewangelii wskazuje jednocześnie na Maryję, poprzez odniesienie wyrażenia „nasienie niewiasty” do tajemnicy dziewiczych narodzin. Zdaniem niemieckiego teologa, podobny tok myślowy reprezentowali na Wschodzie także Serapion z Thmuis i Izydor z Pelusium.<sup>388</sup> Jako ostatni z ojców Kościoła Wschodniego wspomniany został Jan z Eubei. W swoim *Sermo in Conceptionem B. V. Mariae* zwraca się on do Adama: „Ponieważ za sprawą niewiasty przez węża zostałeś oszukany, przez niewiastę zdepczesz węża”.<sup>389</sup> W zdaniu tym Leo Scheffczyk dopatruje się wyraźnej aluzji mesjańsko-mariologicznej, choć podkreśla, że zwycięstwo nad szatanem nie jest bezpośrednio przypisane Maryi.<sup>390</sup>

Jedynym Ojcem Kościoła Syryjskiego, na którego powołuje się Scheffczyk w kontekście omawiania Protoewangelii jest Efrem Syryjczyk. Monachijski dogmatyk dopatruje się u tzw. Doktora Maryjnego chrystologicznej i mariologicznej interpretacji Rdz 3,15 w poetyckim tekście z *Hymnus de nativitate*.<sup>391</sup> Chodzi konkretnie o następującą frazę: „Conculcavit pes Mariae eum qui calce percusserat Hevam”.<sup>392</sup> W stwierdzeniu tym uczony dostrzega rolę Chrystusa jako niszczyciela węża i równoczesne włączenie Maryi w dzieło jej syna.<sup>393</sup> Wydaje się jednak, że powyższy wniosek nie opiera się jedynie na zacytowanym zdaniu, lecz stanowi podsumowanie całokształtu teologicznej myśli Efrema.<sup>394</sup> Odwołanie się Scheffczyka do cytowanego powyżej łacińskiego tłumaczenia tekstu syryjskiego powinno było raczej podkreślić indywidualny triumf Matki Chrystusa. Ze wspomnianego fragmentu wynika bowiem, że to „stopa Maryi podeptała tego, który

---

<sup>388</sup> TAMŻE.

<sup>389</sup> Tekst oryginalny brzmi następująco: „oʿti dia. gunaikoj hpathqhj upo. tou/ ofewj, kai. dia. gunaikoj pathseij auton”. IOANNES EUBOEENSIS, *Sermo in Conceptionem B. V. Mariae*, EMBP, 1591. Tłumaczenie tekstu polskiego za: TMB 1, *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy*, tł. W. Kania, Niepokalanów 1981, 217.

<sup>390</sup> L. SCHEFFCZYK, *Protoevangelium*, 343.

<sup>391</sup> TAMŻE.

<sup>392</sup> S. EFRAEM, *Hymni et Sermones*, EMBP, 245. Scheffczyk nie cytuje Efrema, lecz odsyła do jego tekstu poprzez podanie w przypisie miejsca źródłowego. Dzięki temu można zweryfikować omawiany fragment z *Hymnus de Nativitate* 22,31.

<sup>393</sup> L. SCHEFFCZYK, *Protoevangelium*, 343.

<sup>394</sup> Por. F. DREWNIAK, *Die mariologische Deutung von Gen. 3,15*, 39-44.

zranił piętę Ewy”. Pomimo współczesnego kwestionowania autentyczności tego tekstu,<sup>395</sup> niezrozumiałym pozostaje przemilczenie przez profesora z Monachium takiej wykładni mariologicznej.

Na obszarze łacińskiego Zachodu, wyraźnej mesjańsko-mariologicznej interpretacji Rdz 3,15 dopatruje się Scheffczyk w piśmie anonimowego autora z końca IV wieku *Epistula ad amicum aegrotum de viro perfecto*, gdzie niewiasta Maryja przeciwstawiona zostaje węzowi. Interesującą myśl mariologiczną niemiecki teolog odnajduje ponadto u poety Prudencjusza, który sugeruje, że narodziny Chrystusa udzielają zwycięstwa stopie Maryi. Do patrystycznych przedstawicieli Kościoła Łacińskiego zaliczony został wreszcie Leon Wielki ze swoim mesjańskim tłumaczeniem Protoewangelii w *Sermo XXII*, gdzie narodziny Chrystusa z dziewicy powiązane są bezpośrednio z myślą o unicestwieniu „niszczyiciela rodzaju ludzkiego mocą nieniszczących narodzin”.<sup>396</sup>

Poszukiwania mesjańskich i mariologicznych podstaw w patrystycznej interpretacji Protoewangelii na obszarze łacińskiego Zachodu kończą się dla Scheffczyka wraz z Izydorem z Sewilli i Ildefonsem z Toledo.<sup>397</sup> Ildefonsowi przypisana zostaje maryjna interpretacja tekstu, choć w swojej wykładni, pomimo zastosowania zaimka osobowego rodzaju żeńskiego *ipsa* na określenie potomstwa niewiasty (rozpowszechnionego już w tamtym czasie w łacińskiej wersji Biblii), daleki jest on jeszcze od przypisania Matce Chrystusa zwycięstwa nad wężem. Natomiast u Izydora monachijski teolog odnajduje typowe mesjańskie rozumienie Rdz 3,15.<sup>398</sup> Scheffczyk powołuje się przy tym na przypisywany błędnie Euchariuszowi z Lyonu *Komentarz do Księgi Rodzaju*, w którym Izydor wykazuje się wprawdzie znajomością interpretacji mesjańsko-maryjnej Protoewangelii, ale uważa, że takie stanowisko reprezentują jedynie nieliczni i nie cieszy

---

<sup>395</sup> Sugeruje się, że bardziej prawdopodobne jest pochodzenie tego tekstu z nieco późniejszego okresu, kiedy to na Zachodzie upowszechniła się łacińska recenzja zaimka „*ipsa*” w Rdz 3,15b. Por. F. DREWNIAK, *Die mariologische Deutung von Gen. 3,15*, 43.

<sup>396</sup> We własnym tłumaczeniu tekstu łacińskiego, aby jeszcze bardziej zaakcentować mariologiczny kontekst zdania, Scheffczyk zdaje się celowo wykorzystywać pokrewieństwo słowotwórcze w określeniu szatana i dziewiczych narodzin. Tekst niemiecki brzmi bowiem następująco: „aus der Jungfrau hervorgehen und den **Verderber** des Menschengeschlechtes durch seine **unverdorbene** Geburt vernichten soll”. L. SCHEFFCZYK, *Protoevangelium*, 343 (podkreślenia MS). Z filologicznego punktu widzenia powyższe tłumaczenie jest poprawne, choć w tekście oryginalnym brak paralelizmów słownych zastosowanych przez teologa. Wersja łacińska mówi bowiem, że Chrystus „qui natus ex Virgine **violatorem** humanae propaginis **incorrupta** nativitate damnaret”. PL 54,194 (podkreślenia MS).

<sup>397</sup> Włączenie do katalogu łacińskich Ojców Kościoła Ildefonsa z Toledo wydaje się nieco problematyczne. Okazuje się jednak, że wielu współczesnych patrologów opowiada się za umieszczeniem go w ostatniej fazie patrystycznego piśmiennictwa łacińskiego. Por. F. DRĄCZKOWSKI, *Patrologia*, Pelplin-Lublin 1998; J. GÓRNY, *Patrologia, Literatura patrystyczna w zarysie*, Olsztyn 2002.

<sup>398</sup> L. SCHEFFCZYK, *Protoevangelium*, 343.

się ono powszechnym uznaniem.<sup>399</sup> W argumentacji Ojca Kościoła monachijski uczony dostrzega jednak brak konsekwencji filologicznej w rozwinięciu kwestii dotyczącej zaimka „*ipsa*”. Okazuje się bowiem, że chociaż Izydor w postaci niewiasty będącej w nieprzyjaźni z wężem dostrzega „*virgine, unde natus est Dominus*”, to zwycięstwo nad wężem przypisuje jedynie samemu Chrystusowi, pomimo tego, że poprawność gramatyczna wymagałaby odniesienia zaimka *ipsa* do słowa *mulier*, a tym samym także do Maryi.<sup>400</sup>

Podsumowując okres patrystyczny, Scheffczyk stwierdza, że w Kościele zachodnim, w oparciu o autorytet św. Augustyna, zanika mesjańsko-mariologiczna wykładnia Protoewangelii.<sup>401</sup> Jednocześnie w literaturze chrześcijańskiej późniejszego okresu zaczyna przeważać, przejęta od Ojców Kościoła, interpretacja alegoryczna Rdz 3,15, przy czym kontrowersyjny zaimek *ipsa* odnoszono do kobiety Ewy, nadając mu przy tym sens moralny.<sup>402</sup> W poszukiwaniu mariologicznego tłumaczenia niewiasty z *Genesis* uczony przechodzi zatem od czasów Ojców Kościoła do późniejszych pisarzy chrześcijańskich. W kwerendzie tej szczególnie miejsce zajmują przedstawiciele epoki karolińskiej.

Na kanwie rozważań, interesującą myśl mariologiczną odnajduje Scheffczyk u Bedy Czcigodnego (*Venerabilis*). Zdaniem monachijskiego profesora ten anglosaski teolog w *Komentarzu do Pentateuchu* i w *Hexaemeronie*, poprzez połączenie zaimka *ipsa* z Kościołem, zapoczątkował oryginalną interpretację eklezjologiczną Protoewangelii, co stanowiło przełomowy moment w przygotowaniu wykładni *stricte* mariologicznej.<sup>403</sup> Odnalezienie samej korelacji pomiędzy *mulier* a *ecclesia* Beda zawdzięcza Augustynowi i dopiero z zestawienia koncepcji tych dwóch autorów, Scheffczyk wydobywa *novum* wykładni benedyktyńskiego mnicha z Wearmouth. Według biskupa Hippony podstawą do nazwania Kościoła „niszczycielką węża”<sup>404</sup> jest podobieństwo jego wyłonienia się z boku Chrystusa do analogicznego powstania Ewy z boku śpiącego Adama. Zatem dla Augustyna przyczynę utożsamienia niewiasty z Kościołem stanowi paralela „Ewa – Kościół”, przy

---

<sup>399</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 357.

<sup>400</sup> TAMŻE, 358.

<sup>401</sup> L. SCHEFFCZYK, *Protoevangelium*, 343.

<sup>402</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 355.

<sup>403</sup> Scheffczyk na poparcie swojego stanowiska cytuje następujący tekst Bedy z *Hexaemeronu*: „*Mulier conerit caput serpentis, cum Ecclesia sancta insidias diaboli et suasiones venenosas in ipso mox initio deprehensas abigit, et quasi conculcans ad nihilum deducit. Conerit caput serpentis, cum superbiae, per quam Eva decepta est, saepe sub potenti manu Dei humiliando resistit: initium enim omnis peccati superbia*”. L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 359.

<sup>404</sup> W łacinie oraz w języku niemieckim Kościół jest rodzaju żeńskiego, stąd utożsamienie „*die Kirche*” z „*die Schlangenzertreterin*”.

czym Kościół rozumiany jest bardziej kolektywnie jako wspólnota tworzących go członków. Natomiast u Bedy Kościół rozumiany jest jako jednostka indywidualna (*individuelle Einheit*), w czym monachijski dogmatyk dostrzega możliwość indywidualistycznej interpretacji niewiasty z Protoewangelii, a tym samym powiązanie jej z osobą Maryi. Anglosaski teolog nie doszedł jednak jeszcze do takiej wykładni tekstu, co dla Scheffczyka pozostaje nieco niezrozumiałe, ze względu na powszechność stosowania w tamtym okresie paraleli „Maryja – Kościół”. Świadectwo Bedy pozostaje dla niemieckiego uczonego pomostem w przeniesieniu zbawczej roli Kościoła na Maryję, a tym samym potwierdzeniem historiozbawczej roli Matki Chrystusa.<sup>405</sup>

Teologiczna myśl Augustyna, Jana Kasjana,<sup>406</sup> Izydora z Sewilli i Bedy Czcigodnego wpłynęła na interpretację Protoewangelii w epoce Karolingów. I chociaż w tym okresie upowszechniło się stosowanie łacińskiej wersji zaimka *ipsa*, to jednak nie doprowadziło to do mariologicznej wykładni Rdz 3,15. U niektórych pisarzy trudno nawet odnaleźć mesjańskie tłumaczenie tekstu.

Takie właśnie alegoryczno-moralne rozumienie biblijnego wersetu, Leo Scheffczyk odnajduje u Alkuina w dziele *Interrogationes*. Niemiecki uczonego zwrócił szczególną uwagę na jego odpowiedź do 76 pytania o *semen mulieris* i *semen serpentis*.<sup>407</sup> Z analizowanej wypowiedzi jasno wynika, że dla Alkuina nasieniem niewiasty jest cały rodzaj ludzki, zaś nasieniem węża początek grzechu pierworodnego. W konsekwencji, na mocy Bożego postanowienia obydwie nasiona muszą się nieustannie zwalczać, aby ludzie nie czynili tego, czego chce szatan. Idea moralnego tłumaczenia sceny z rajskiego ogrodu widoczna jest także u Alkuina w utożsamieniu głowy węża z pokusą niedozwolonych myśli oraz w interpretowaniu stopy niewiasty jako chwili końca życia człowieka, czyli momentu, w którym szatan próbuje jeszcze silniej zaatakować. To wszystko prowadzi

---

<sup>405</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 359.

<sup>406</sup> Scheffczyk nie zajmuje się tym Ojcem Kościoła. Omawiając jednak interpretację Protoewangelii u teologów karolińskich wspomina go wraz z Augustynem jako przedstawicieli moralnego tłumaczenia Rdz 3,15. Zob. L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 356n.

<sup>407</sup> „Semen mulieris est totum genus humanum; semen serpentis, originalis peccati primordium: quae duo semina ex praecepto divino continuum inter se odium gerere debant, ut non faciamus quae diabolus vult, quia ille nunquam vult nobis profutura ... Caput serpentis est illicitae suggestionis cogitatio, quod nos omni intentione conterere atque allidere debemus ad petram, qui est Christus. Calcaneum mulieris est extremum vitae nostrae tempus, quo diabolus nos acius impugnare satagit, cui si viriliter resistimus, victoriam perserverantiae cum salute nostra accipiemus”. Za: L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 356.

Scheffczyka do wniosku o braku mesjańskich i maryjnych śladów w interpretacji Protoewangelii u teologa z Yorku.<sup>408</sup>

Chrystologiczno-mariologicznej wykładni Rdz 3,15 profesor z Monachium nie odnajduje także w *Komentarzu do Genesis* Remigiusza z Auxerre. Scheffczyk zwraca jednak uwagę na pewne pogłębienie moralnej wykładni tekstu, który coraz bardziej akcentuje eklezjalny wymiar Protoewangelii.<sup>409</sup> Widoczne tam utożsamienie niewiasty z Księgi Rodzaju z Kościołem oraz jej nasienia z dobrymi uczynkami Kościoła, prowadzi ostatecznie do przyznania Kościołowi zbawczej roli niszczyciela węża. Jednocześnie Remigiusz w obrazie „stopy” dopatruje się za Janem Kasjanem metaforycznego określenia odejścia człowieka z tego świata. Zdaniem Scheffczyka, przykłady te dowodzą nie tylko żywotności dawnego alegorycznego tłumaczenia Protoewangelii, ale także braku dostatecznego zainteresowania dla używanego bezwiednie łacińskiego zaimka *ipsa*.<sup>410</sup>

Czasy karolińskie to jednak nie tylko zanik w mesjańskim i maryjnym tłumaczeniu Rdz 3,15. Gruntowne analizy teologicznej myśli pisarzy tego okresu doprowadziły Leo Scheffczyka także do przekonania o powolnym wzrastaniu znaczenia wykładni chrystologiczno-mariologicznej. Zaczątki takiej interpretacji znajduje on u Angelomusa z Luxeuil. Wspomniany autor przedstawia bowiem trzy możliwe znaczenia Protoewangelii. W pierwszych dwóch odwołuje się wyraźnie do autorytetu św. Augustyna, sugerując, że w omawianym tekście *semen diaboli* można pojmować jako *perversa suggestio*, zaś *semen mulieris* jako *totum genus humanum*, bądź też w obrazie niewiasty można dostrzec *mens* człowieka, którego *semen* składa się z *fructus boni operis*. Dopiero omawiając trzecią możliwość interpretacyjną tekstu, Angelomus stwierdza, że „Potest etiam et de beata Maria virgine, ex qua natus est Dominus, non incongrue accipi”.<sup>411</sup> Scheffczyk dopatrując się w tym miejscu zależności autora od Izydora z Sewilli, nie potrafi dokonać jednoznacznej oceny zamierzeń teologicznych Angelomusa. Wątpliwości budzi bowiem fakt, czy nieprzyjaźń pomiędzy niewiastą a wężem przedstawia jedynie wypowiedź o osobistej doskonałości i świętości Maryi, czy raczej ukazana zostaje historiozbawcza pozycja Matki Chrystusa jako niszczycielki węża.<sup>412</sup>

---

<sup>408</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 356.

<sup>409</sup> Remigiusz stwierdza, że „Mulierem hic Ecclesiam dicit, cui diabolus contrarius est. Semen vero mulieris bona opera sunt Ecclesiae, semen serpentis opera omnis iniquitatis”. Za: L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 356.

<sup>410</sup> TAMŻE, 356n.

<sup>411</sup> TAMŻE, 357.

<sup>412</sup> TAMŻE, 357n.

Kolejnym świadkiem wzrostu mariologicznego zainteresowania Protoewangelią w epoce karolińskiej jest Rabanus Maurus (Hraban Maur). Jego rola polegała głównie na zbieraniu myśli pochodzących z tradycji patrystycznej i rozpowszechnianiu ich w swoim środowisku. Dzięki niemu w teologicznych koncepcjach ówczesnych autorów mogło zadomowić się przyjęte od Bedy Czcigodnego eklezjologiczne tłumaczenie zaimka *ipsa*. Zdaniem Scheffczyka stanowiło to przygotowanie dla późniejszych czasów, w których musiało się już tylko dokonać przejście od eklezjologicznego do mariologicznego rozumienia tekstu. Okazuje się, że taka historiozawcza perspektywa przerosła epokę karolińską, gdzie wyobrażenie o Maryi jako niszczycielce węża było jeszcze zbyt rewolucyjne (*wohl doch noch zu revolutionär*).<sup>413</sup>

Monachijski teolog odnajduje w omawianym okresie jeszcze jedną istotną kwestię, która miała wpłynąć na późniejsze przypisanie Maryi zwycięstwa nad wężem. Jest to pojawiające się u Ambrozego Autperta i Paschazjusza Radberta określenie Matki Chrystusa jako „pogromczyni wszystkich herezji”. I chociaż u żadnego z wymienionych pisarzy określenie to nie pojawia się w nawiązaniu do Rdz 3,15, to jednak Scheffczyk przypuszcza, że nie można przeoczyć związku, jaki zachodzi pomiędzy myślą o „Kościele jako zwycięzcy nad herezjami, a Maryją jako niszczycielką niewiary”.<sup>414</sup> Prawdopodobnym staje się zatem to, że we wspomnianym określeniu Maryi tryumfującej nad błędami wiary zawarta jest załączkowo prawda o jej roli w zniszczeniu węża, co decydowałoby, według niemieckiego dogmatyka o „czysto mariologicznym tłumaczeniu Rdz 3,15”.<sup>415</sup>

Inaugurację takiego nowatorskiego tłumaczenia Protoewangelii, w którym zwycięstwo nad wężem przypisane zostaje jednoznacznie i bezpośrednio Maryi, Scheffczyk odnajduje u Fulberta z Chartres (+ 1028). I chociaż Fulbert opowiada się za rozumieniem tekstu w sensie moralnym,<sup>416</sup> to niewątpliwie dokonał przełomu w zastąpieniu wykładni chrystologiczno-maryjnej na samą tylko interpretację maryjną.<sup>417</sup> Ostateczny impuls w mariologicznym rozumieniu Protoewangelii, który zaważył na średniowiecznym kaznodziejstwie, uczony niemiecki dostrzega jednak dopiero

---

<sup>413</sup> TAMŻE, 360.

<sup>414</sup> TAMŻE, 360n.

<sup>415</sup> „rein marianischen Deutung von Gen. 3,15”. L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 361.

<sup>416</sup> Według Fulberta Maryja jest niszczycielką węża, ponieważ poświęciła Bogu swoje dziewictwo i pokorę, a przez to uśmierzyła porządliwości ciała i duszy. Por. L. SCHEFFCZYK, *Fulbert v. Chartres*, 561.

<sup>417</sup> L. SCHEFFCZYK, *Fulbert v. Chartres*, 561.

w twórczości Bernarda z Clairvaux, który za pomocą literalnego *ipsa* w przenośnym sensie uważa Maryję za „niszczycielkę węża”. Zwieńczeniem takiego prądu myślowego jest według Scheffczyka egzegetyczne wyjaśnienie Mikołaja z Lyry (+ 1349) w *Biblia Sacra cum Glossa Ordinaria et Postilla Nicolai Lyrani*, gdzie stwierdza się, że: „przez Maryję, za pomocą jej Syna, zdeptana została potęga demona”.<sup>418</sup> Nie bez znaczenia pozostało także łacińskie wydanie Biblii *Editio Clementina Vulgata* z 1592 roku, w którym zachowane zostało błędne tłumaczenie zaimka *ipsa*.<sup>419</sup>

Zbliżając się coraz bardziej ku współczesności, Scheffczyk skupił jeszcze swoją uwagę na mariologicznej interpretacji Protoewangelii u dwóch katolickich przedstawicieli niemieckiego oświecenia. Pierwszym z nich jest profesor teologii Engelbert Klüpfel (1733-1811). W dziele *Intitutiones Theologiae dogmaticae* podkreślił znaczenie wskazującej na Chrystusa prehistorii biblijnej, a tym samym opowiedział się za maryjną wykładnią Rdz 3,15.<sup>420</sup> Zdaniem Leo Scheffczyka, jest to przykład opozycji wobec uczonych protestanckich, którzy odrzucili chrystologiczną interpretację Protoewangelii. Tym samym monachijski uczonej dopatruje się u Klüpfela nie tylko wykładni mesjańskiej, lecz także potencjalnego rozumienia mariologicznego, osiągniętego poprzez wprowadzenie za wulgatą zaimka *ipsa*.<sup>421</sup>

Drugim z omawianych przez Scheffczyka oświeceniowych teologów jest Simpert Schwarzhueber (1727-1795). W wydanym przez niego podręczniku *Praktisch-katholisches Religionshandbuch für nachdenkende Christen*, odnajduje on duże znaczenie przypisywane ścisłemu połączeniu postaci Maryi z tajemnicą Chrystusa. Taki związek wskazuje na historiozbawczy splot, w którym ważną rolę odgrywa interpretacja starotestamentalnego tekstu z Protoewangelii. Okazuje się, że w oparciu o opracowany przez Schwarzhuebera schemat obietnicy i wypełnienia, osoba Maryi włączona została w historię zbawienia a tym samym werset Rdz 3,15 uzyskał mesjańską i mariologiczną wykładnię.<sup>422</sup> Taką interpretację Scheffczyk odnajduje również w normatywnym nauczaniu Magisterium Kościoła.

---

<sup>418</sup> L. SCHEFFCZYK, *Protoevangelium*, 343.

<sup>419</sup> TAMŻE.

<sup>420</sup> „Ipsa enim Messias conteret caput: ipsa sive Eva sive Maria illud conteret per Christum, ex veraque oriturum”. E. KLÜPFEL, *Intitutiones Theologiae dogmaticae*, II, Wien 1787, 45nn, za: L. SCHEFFCZYK, *Das Verhältnis von Marienlehre und Marienfrömmigkeit an Beispielen der deutschen Aufklärungstheologie*, 285.

<sup>421</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das Verhältnis von Marienlehre und Marienfrömmigkeit an Beispielen der deutschen Aufklärungstheologie*, 284n.

<sup>422</sup> TAMŻE, 291n.



### 2.1.3. Normatywny charakter nauczania Magisterium Kościoła odnośnie do historiozbawczo-mariologicznego ujęcia Rdz 3,15

Świadomość konieczności potwierdzenia maryjnego wymiaru Protoewangelii w autentycznej tradycji eklesjalnej prowadzi ostatecznie Scheffczyka do studium nad tekstami Magisterium Kościoła. Podstawowymi dokumentami Stolicy Apostolskiej, które niemiecki teolog łączy z mariologiczną interpretacją „niewiasty” z Księgi Rodzaju pozostają papieskie orzeczenia dogmatyczne, definiujące dwa maryjne dogmaty: niepokalane poczęcie i wniebowzięcie.

Odwołując się do Konstytucji Apostolskiej Piusa IX *Ineffabilis Deus* z 1854 roku, Scheffczyk zwraca szczególną uwagę na następujące słowa: „A przeto jak Chrystus, pośrednik między Bogiem a ludźmi przyjąwszy naturę ludzką, ścierając wyrok w dekreście przeciwko nam wymierzonym, tryumfalnie go przygwoździł do krzyża, tak i Najświętsza Dziewica złączona z Nim najściślejszym i nierozzerwalnym węzłem, wraz z Nim i przez Niego urzeczywistniając nieprzyjaźń przeciwko wężowi jadowitemu, jak najbardziej nad nim tryumfując, niepokalaną stopą starła łeb jego”.<sup>423</sup> W tym fragmencie dogmatyk monachijski dopatruje się nie tyle biblijnego argumentu na potwierdzenie dogmatu, ile mesjańskiego i maryjnego tłumaczenia Protoewangelii w świetle wewnętrznych powiązań wydarzeń zbawczych, wydobytych dzięki lekturze Biblii.<sup>424</sup>

W Konstytucji Apostolskiej Piusa XII *Munificentissimus Deus* z 1950 roku Scheffczyk koncentruje się na następujących słowach papieża: „święci Ojcowie ukazywali Maryję Dziewicę jako nową Ewę poddaną rzeczywiście nowemu Adamowi; choć jemu podległa, najściślej z Nim złączoną w walce przeciwko owemu nieprzyjacielowi z piekieł, co, jak zapowiedziano w Protoewangelii, miało przyczynić się do ostatecznego zwycięstwa nad grzechem i nad śmiercią ...”.<sup>425</sup> W kontekście tej papieskiej wypowiedzi, niemiecki dogmatyk stwierdza, że mariologiczny sens Protoewangelii powiązany jest z nie-empirycznym wydarzeniem historiozbawczym, w którym Boże Objawienie okazuje się nie

---

<sup>423</sup> PIUS IX, *Konstytucja Apostolska o Niepokalanym Poczęciu „Ineffabilis Deus”*, [w:] *Encykliki dogmatyczne o Matce Boskiej*, tł. S. Okoniewski, Olsztyn 1959, 51; Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 32; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 133.

<sup>424</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Die „Unbefleckte Empfängnis“ im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, 179.

<sup>425</sup> PIUS XII, *Konstytucja Apostolska definiująca dogmat wiary o wzięciu Bogarodzicy Dziewicy Maryi z duszą i ciałem do chwały nieba*, tł. J. Woch, [w:] *Mariologia na przełomie wieków, Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Niepokalanów, 27-28 października 2000 roku*, red. L. Balter – P.M. Lenart, Częstochowa – Niepokalanów 2001, 89; Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 40; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 151; *Marias Aufnahme in den Himmel*, 306.

tyle logicznym systemem konkretnych zdań, lecz żywym organizmem. Doświadczając w sobie samym ciągłego rozwoju, odsłania on zbawcze znaczenie prawdy Maryjnej w powiązaniu jej ze zbawczą tajemnicą Chrystusa.<sup>426</sup> Ponadto podkreślony zostaje przez Scheffczyka duchowy i typologiczny sens Pisma Świętego, dzięki któremu Magisterium Kościoła odnalazło biblijny związek pomiędzy Protoewangelią a prawdą o Maryi i jej zwycięstwie nad grzechem i śmiercią.<sup>427</sup> Niemiecki uczyony podkreśla ponadto, że Protoewangelia została wprowadzona do papieskiego dokumentu niezależnie od sposobu czytania łacińskiego zaimka *ipsa*. Jest to jednocześnie jedyny moment, w którym Scheffczyk wyraźnie ustosunkowuje się do kwestii znaczenia łacińskiego zaimka rodzaju żeńskiego *ipsa* w mariologicznej interpretacji Protoewangelii. Poprzez takie jednoznaczne stwierdzenie przybliża się on do przyjmowanego współcześnie poglądu, że forma zaimka zastosowana w Wulgacie stanowi błąd translacyjny i nie może przesądzać o powiązaniu tekstu w jego oryginalnym brzmieniu z postacią Maryi.<sup>428</sup> Tym samym starotestamentalne proroctwo o niewieście i wężu stanowi biblijny argument wskazujący na Matkę Chrystusa jedynie ze względu na *factum ecclesiae*, czyli pretenduje do miana skrypturystycznego dowodu prawdy mariologicznej w sensie podniesienia znaczenia tekstu Protoewangelii do obszaru integralnego wyznania wiary Kościoła.<sup>429</sup>

Uznanie wymiaru eklezjalnego za najistotniejszy czynnik w kształtowaniu mariologicznej wykładni Rdz 3,15 prowadzi Scheffczyka do dalszego pogłębionego studium dokumentów Magisterium Kościelnego. W ten sposób wspomniana zostaje

---

<sup>426</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 40.

<sup>427</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Marias Aufnahme in den Himmel*, 306.

<sup>428</sup> Pogląd taki znajduje się u wielu współczesnych teologów, którzy albo w ogóle nie zajmują się kwestią łacińskiego tłumaczenia (np.: I. DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, op. cit.; O. DA SPINETOLI, *Maryja w Biblii*, op. cit.; L. MELOTTI, *Maryja i jej misja macierzyńska, Zarys teologii maryjnej*, tł. T. Siudy, Kraków 1983), albo też wyraźnie się od niego dystansują [poprzez takie stwierdzenia, jak: „Wulgata interpretuje ten tekst w świetle późniejszego Objawienia” (R. LAURENTIN, *Matka Pana, Krótki traktat teologii maryjnej*, 241) czy też „Lekcja Wulgaty «ona», zamiast «ono», jest nieautentyczna” (K. WINIARSKI, *Matka Najświętsza w Piśmie Św.*, [w:] *Gratia Plena, Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski, Poznań – Warszawa – Lublin 1965, 31)]. Podobne stanowisko reprezentują także autorzy ekumenicznego dokumentu z katolicko-anglikańskiego dialogu o Matce Bożej w *The Seattle Statement*: „The Vulgate (mis)translates the clause as ipsa conteret caput tuum («she will strike at your head»). This feminine pronoun supported a reading of this passage as referring to Mary which has become traditional in the Latin Church. The Neo-Vulgate (1986), however, returns to the neuter ipsum, which refers to semen illus...”. ARCIC, *Mary: Grace and Hope in Christ, The Seattle Statement*, Seattle 2004, No 28.

<sup>429</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Protoevangelium*, 343.

encyklika Piusa XII *Fulgens corona* z 1954 roku,<sup>430</sup> Konstytucja Dogmatyczna o Kościele Soboru Watykańskiego II oraz encyklika Jana Pawła II *Redemptoris Mater* z 1987 roku.

Wskazując na następujące słowa w *Lumen Gentium*: „Zarysowuje się Ona w tym świetle proroczo już w obietnicy danej pierwszym rodzicom, upadłym w grzech, a mówiącej o zwycięstwie nad wężem”,<sup>431</sup> niemiecki dogmatyk podkreśla, że ojcowie soborowi nie zdystansowali się od mesjańsko-maryjnego tłumaczenia Protoewangelii w sensie duchowego rozumienia Pisma Świętego.<sup>432</sup> W tym miejscu została również podkreślona historiozbawcza perspektywa rozumienia roli Maryi.<sup>433</sup> Wymiar historiozbawczy jeszcze dobitniej został ukazany w encyklice *Redemptoris Mater*, gdzie czytamy, że „Boski plan zbawienia, który został nam objawiony wraz z przyjściem Chrystusa, jest odwieczny. Jest on także (...) odwiecznie związany z Chrystusem. W całości tego planu, który ogarnia wszystkich ludzi, szczególne miejsce zajmuje «niewiasta» jako Matka Tego, z którym Ojciec odwiecznie związał dzieło zbawienia. Jak uczy Sobór Watykański II, «zarysowuje się Ona ... proroczo już w obietnicy danej pierwszym rodzicom, upadłym w grzech» – według Księgi Rodzaju”.<sup>434</sup> W tej papieskiej wypowiedzi Leo Scheffczyk dostrzega odwołanie się do egzegezy, która ponad sensem literalnym Protoewangelii wskazuje na sens duchowy i typiczny, narzucający się człowiekowi wierzącemu z historii zbawienia. I tak werset z Rdz 3,15 staje się znakiem na drodze zbawienia, który już od czasów Starego Przymierza wskazuje na Chrystusa i Maryję.<sup>435</sup>

Z refleksji niemieckiego teologa trudno jednak o jednoznaczne egzegetyczne ustalenie, kim dla niego jest niewiasta z Protoewangelii. W historii teologii można bowiem

---

<sup>430</sup> Ten papieski dokument Scheffczyk wymienia tylko jeden raz i to bez omawiania jego treści. Nie odsyła także do konkretnego miejsca związanego z protoewangelią. Zob. L. SCHEFFCZYK, *Protoevangelium*, 343. Stanowisko uczonego potwierdza jednak tekst encykliki, która w dwóch miejscach czyni wyraźne aluzje do Rdz 3,15. Są to następujące fragmenty: „... po nieszczęsnym upadku Adama (Bóg) do węża kusiciela i uwodziciela zwrócił się tymi słowami, które wielu Świętych Ojców i Doktorów Kościoła i bardzo wielu poważnych egzegetów odnosi do Dziewiczej Matki Boga: «Położę nieprzyjaźń między Tobą i niewiastą, między potomstwem twoim i potomstwem Jej...»” oraz „a Ona jak była złączona ze Swym Jednorodzonym Synem w walce przeciwko nikczemnemu wężowi piekielnemu, tak razem z Nim uczestniczy w chwalebnym triumfie nad grzechem i jego smutnymi następstwami”. PIUS XII, *Encyklika „Fulgens corona”* [w:] *Encykliki dogmatyczne o Matce Boskiej*, 64 i 68.

<sup>431</sup> KK 55.

<sup>432</sup> L. SCHEFFCZYK, *Die „Unbefleckte Empfängnis“ im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, 179n.

<sup>433</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria und die Kirche in der Enzyklika „Redemptoris Mater”*, 90.

<sup>434</sup> JAN PAWEŁ II, *Encyklika Redemptoris Mater o Błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła*, nr 1, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996.

<sup>435</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria und die Kirche in der Enzyklika „Redemptoris Mater”*, 89n.

natrafić na cztery różne możliwości interpretacji tej postaci. Zwrócił na to uwagę Karol Winiarski, dokonując następującej klasyfikacji: „Niektórzy egzegeci twierdzą, że pod mianem «niewiasta» w sensie dosłownym, trzeba tutaj rozumieć tylko Maryję, Matkę Mesjasza, tzn. że autor natchniony pod tym wyrażeniem miał ją na myśli. (...) Inna grupa biblistów twierdzi, że «niewiastą» w Rdz. 3,15 jest tylko i wyłącznie Ewa. (...) Trzecia grupa twierdzi, że w Rodz. 3,15 jest mowa i o Maryi, Matce Chrystusa, i o Ewie: o Ewie w sensie dosłownym, a o Matce Bożej w sensie typicznym. (...) Opinia czwarta głosi: W Rodz. 3,15 słowo «niewiasta» w sensie dosłownym odnosi się do Ewy i do Matki Najśw., z tą różnicą, że przepowiednia spełnia się w Maryi w sensie pełniejszym i doskonalej, a niedoskonale w Ewie”.<sup>436</sup> Wykorzystując powyższą systematykę, stanowisko Leo Scheffczyka można umieścić na pograniczu dwóch ostatnich ujęć. Dla profesora z Monachium niewiasta z Księgi Rodzaju pozostaje bowiem zarówno typem Maryi jako drugiej Ewy, jak i realnym znakiem historiozbowczej obecności Matki Chrystusa w Starym Testamencie. Obecność ta widoczna jest również w Izajaszowym proroctwie o kobiecie rodzącej Emanuela.

## 2.2. Rodząca Emmanuela (Iz 7,14)

Prorocstwo Iz 7,14 należy niewątpliwie do najbardziej spornych miejsc w całym Piśmie Świętym.<sup>437</sup> Ma to związek nie tylko z problematyką filologicznej analizy tekstu masoreckiego i jego późniejszych przekładów greckich, ale także z samym podejściem do treści starotestamentalnego orędzia. Zwraca na to uwagę dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, który stwierdza, że „Chrześcijańskim czytelnikom towarzyszy przekonanie, że ich hermeneutyka Starego Testamentu, w sposób oczywisty zasadniczo różni się od hermeneutyki judaistycznej, odpowiada jednak potencjalności znaczenia rzeczywiście obecnego w tekstach”.<sup>438</sup> Jak podkreślają dalej autorzy dokumentu, „W niektórych tekstach biblijnych mowa jest, że nadzieja na lepsze jutro przychodzi dzięki ludzkiemu

---

<sup>436</sup> K. WINIARSKI, *Matka Najświętsza w Piśmie Św.*, 32-34.

<sup>437</sup> Leo Scheffczyk przejął takie stanowisko od Martina Bubera, który fragment Iz 7,14 określił jako „die umstrittenste Bibelstelle”. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 30. Kontrowersyjność w interpretacji omawianego prorocтва potwierdza także S. C. Napiórkowski, który zauważa, że „mało jest miejsc w Starym Testamencie, co do których zdania komentatorów tak znacznie by się różniły”. S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę, Mariologia jako problem ekumeniczny*, Lublin 1988, 29.

<sup>438</sup> PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tł. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002, nr 64.

pośrednikowi. Jest tam oczekiwanie na idealnego króla, który uwolni z ucisku i sprawi, że zapanuje idealna sprawiedliwość (...) Oczekiwanie to uściślano od czasu wyroczni proroka Natana, która obiecywała królowi Dawidowi, że jeden z jego synów wstąpi na tron i że jego królestwo będzie trwało na wieki. (...) Inne proroctwa, które w kryzysach następnych wieków wyrocznia Natana wzbudzała, obiecywały przede wszystkim całkowite zachowanie dynastii, jako dowód wierności Boga wobec swojego ludu (Iz 7,14), ale jednocześnie zarysowywały one coraz wyraźniej portret idealnego króla, który ustanowi Królestwo Boże”.<sup>439</sup> Te mesjańskie oczekiwania narodu wybranego w połączeniu z chrześcijańską perspektywą odczytania starotestamentalnego orędzia, umożliwiły w Mateuszowej i Łukaszej Ewangelii Dzieciństwa ścisłe powiązanie proroctwa Izajasza o Emmanuelu z osobą Jezusa i Jego matki Maryi.<sup>440</sup> Coraz więcej uwagi zaczęto poświęcać przy tym hebrajskiemu brzmieniu tekstu oraz jego greckiemu przekładowi w Septuagincie, który zdawał się zainspirować redaktorów Ewangelii Dzieciństwa.<sup>441</sup> Dokładnie przebadano także kontekst historyczny wyroczni oraz możliwość jej spełnienia jeszcze za życia proroka i króla Achaza.<sup>442</sup> Wszystko to wpłynęło na konieczność podjęcia przez uczonych niezwykle drobiazgowych analiz gramatycznych tekstu źródłowego oraz szczegółowych poszukiwań znaczenia poszczególnych wyrazów, zarówno w ich wersji hebrajskiej, jak i w tłumaczeniu greckim, na które natrafia się w Mateuszowym tekście Ewangelii. Takie badania miały na celu wydobyć z konstrukcji zdania intencje samego

---

<sup>439</sup> TAMŻE, nr 62

<sup>440</sup> Por. Mt 1,23 i Łk 1,31

<sup>441</sup> Spór o precyzyjne określenie niewiasty z Iz 7,14 widoczny jest już u Justyna w *Dialogu z Żydem Tryfonem* (67,1), gdzie Tryfon oznajmia Justynowi, że „werset ten nie powinien brzmieć «Oto **dziewica** pocznie i porodzi syna», ale «Oto **młoda dziewczyna** pocznie i porodzi syna»”. Za. R. E. BROWN, *The birth of the Messiah*, 145 (podkreślenie MS).

<sup>442</sup> Sytuacja polityczna, która doprowadziła do wypowiedzenia słynnego proroctwa, przedstawiała się następująco: „Za panowania Achaza (736-716) wielkim zmartwieniem Izajasza i jego rodaków była tzw. wojna syro-efraimska. Rozpętali ją przeciw Achazowi król Damaszku, Resin, i król Izraela, Pekach (737-732), mszcząc się za to, że nie przystąpił do utworzonej przez Resina koalicji przeciw Tiglat-Pileserowi III (...) Dążyli oni do usunięcia Achaza z tronu i wprowadzenia na jego miejsce nie znanego nam bliżej człowieka, którego ojciec nazywał się Tabeel (7,6) (...) Filistyni, którzy również należeli do koalicji, zabrali Achazowi sześć miast w Szefeli (2 Krn 28,18). Wojska Izraela natomiast wspólnie z wojskami Resina zajęły Judę i przygotowywały się do uderzenia na Jerozolimę. (...) Prawdopodobnie już wtedy Achaz powziął myśl zwrócenia się z prośbą o pomoc do potężnego Tiglat-Pilesara (por. 2 Krl 16,7). Izajasz chciał go odwieść od tego zamiaru. (...) wezwał króla, by prosił Boga o znak przekonywający go, iż obietnice Jahwe są wiarygodne. Król odrzucił jednak ten wniosek, tłumacząc się obłudnie, że nie chce wystawiać Boga na próbę”. J. ST. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków <sup>2</sup>1995, 145n.

proroka, a poprzez to ustalenie poprawnego tłumaczenia jego słów w nowożytnych przekładach biblijnych.<sup>443</sup>

### 2.2.1. „Almah” – mająca począć i porodzić

W kontekście powyższych wprowadzających myśli trzeba stwierdzić, że Leo Scheffczyk tylko dwukrotnie cytuje w całości fragment Iz 7,14 i jest to każdorazowo tekst zaczerpnięty nie z Biblii hebrajskiej, lecz z ewangelii Mateusza.<sup>444</sup> Ponadto wykorzystane przez monachijskiego teologa niemieckie tłumaczenie tego fragmentu zdaje się odbiegać od znanych nam przekładów Nowego Testamentu w tym języku. Teolog powołuje się bowiem na następujący tekst: „Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und seinen Namen wird man Emmanuel nennen”, który w takim brzmieniu nie występuje w żadnej wersji Pisma Świętego.<sup>445</sup> Trudno jednak w tym miejscu przypisać

---

<sup>443</sup> Oprócz znaczenia poszczególnych wyrazów, kluczowym problemem egzegetycznym pozostaje ustalenie formy gramatycznej czynności określającej poczęcie Emmanuela. Chodzi mianowicie o słowo *hrh'* (*hārāh*), które w nowożytnych przekładach biblijnych często oddawane jest przez czasownik w formie czasu przyszłego: „oto panna **pocznie...**”. W rzeczywistości mamy tu jednak do czynienia ze skomplikowaną hebrajską formą gramatyczną. *Westminster Hebrew Morphology* określa ją jako „*adjective feminine singular absolute*”. Powyższa klasyfikacja zdaje się jednak nie w pełni jeszcze charakteryzować omawiane słowo. Zwrócił na to uwagę L. Stefaniak, przypominając, że ten hebrajski termin „może występować bądź jako określona forma czasownikowa, bądź jako przymiotnik, bądź też w postaci imiesłowu”. L. STEFANIAK, *Interpretacja 12 rozdziału Apokalipsy Św. Jana w świetle historii egzegezy*, Poznań 1957, 129. Taka konstrukcja nie pozwala zaś na wyciągnięcie jednoznacznych wniosków teologicznych, choć niektórzy teolodzy zdają się to lekceważyć. Przykładem może być publikacja mariologiczna Jerzego Buxakowskiego, który stwierdza, że „Zwrot ten w hebrajskim stosuje imiesłów czasu teraźniejszego, a to jeszcze bardziej uwydatnia, iż chodzi tu o osobę, która nawet w poczęciu i narodzeniu pozostanie dziewicą”. J. BUXAKOWSKI, *Maryja, Matka Boga i Matka Kościoła*, 79. Bardziej wnikliwą analizę spotykamy u Hugolina Langkammera, który odnośnie omawianego wyrazu pisze, że „Imiesłów *hārāh* – brzemienna i *joledet* – rodząca można bowiem stosować do faktu aktualnego – teraźniejszego, ale i przyszłego. Stosując jednak *prezens* ogranicza się jakby prorocstwo do sensu historycznego”. H. LANGKAMMER, *Maryja w Nowym Testamencie*, 157. Wydaje się jednak, że powyższe sugestie polskich uczonych mijają się z biblijną prawdą, gdyż z hebrajskiej konstrukcji partycypialnej nie ma możliwości ustalenia, czy Izajasz miał na myśli kobietę, która właśnie stała się brzemienną, czy też dopiero będzie brzemienną w przyszłości. Świadczy o tym analiza porównawcza dwóch innych miejsc Starego Testamentu, w których występuje ta sama forma gramatyczna w połączeniu z zapowiedzią brzemienności kobiety. I tak w Rdz 16,11 Hagar w momencie zapowiedzenia jej poczęcia syna już jest brzemienną, natomiast w Sdz 13,3.5 i 7, matka Samsona stanie się brzemienną dopiero później. Por. R. E. BROWN, *The birth of the Messiah*, 148).

<sup>444</sup> Właściwie można powiedzieć tylko o jednorazowym zacytowaniu w całości słów Izajasza, gdyż po raz drugi natrafiamy na nie w publikacji, w której teolog dosłownie skopiował opracowany wcześniej tekst. Zob. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 13; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 29n.

<sup>445</sup> W niemieckich tłumaczeniach Biblii czytamy: *Seht, die Jungfrau wird ein Kind empfangen, einen Sohn wird sie gebären, und man wird ihm den Namen Immanuel geben* (Einheitsübersetzung); *Die Jungfrau wird schwanger werden und einen Sohn zur Welt bringen, den werden sie Immanuel nennen* (Gute Nachricht Bibel); *Siehe, eine Jungfrau wird schwanger sein und einen Sohn gebären, und sie werden ihm den Namen Immanuel geben* (Lutherbibel); *Siehe, die Jungfrau wird schwanger sein und einen Sohn gebären, und sie*

samemu Scheffczykowi dokonanie własnego, oryginalnego przekładu tekstu greckiego czy łacińskiego. Wszystko wskazuje na to, że uczony bezkrytycznie posłużył się opracowaniem innego niemieckiego teologa – Karla Hermanna Schelklego. Za słusnością takiego wniosku przemawia nie tylko identyczne brzmienie tekstu proroctwa u obu uczonych, ale przede wszystkim powielenie przez Scheffczyka błędu dokonanego przez Schelklego w lokalizacji biblijnego fragmentu w Mt 1,22 zamiast w Mt 1,23.<sup>446</sup>

Ograniczając się w swojej refleksji teologicznej do tekstu proroka Izajasza zacytowanego przez Mateusza, Leo Scheffczyk dystansuje się od skomplikowanych analiz gramatycznych zdania hebrajskiego. Wydaje się, że profesor z Monachium nie jest również zainteresowany rzetelną egzegezą tego biblijnego fragmentu w jego wersji znanej z *Septuaginty* i nowotestamentalnych rękopisów. W swoim mariologicznym dorobku dotyczącym Iz 7,14<sup>447</sup> nie porusza on ani razu pewnych egzegetycznych kwestii, które są stosunkowo istotne dla tej dziedziny teologicznej. Z tego względu można stwierdzić brak zainteresowania formą gramatyczną i leksykalną greckiego czasownika oznaczającego moment poczęcia przyszłego Emmanuela.<sup>448</sup> Opuszczona została także problematyka związana z identyfikacją osoby predysponowanej do nadania zapowiedzianemu potomkowi teoforycznego imienia.<sup>449</sup> Ponadto zupełnie pominięta została sprawa sposobu

---

*werden seinen Namen Emmanuel nennen* (Elberfelder Bibel); *Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und man wird ihm den Namen Immanuel geben* (Jerusalem Bibel).

<sup>446</sup> Por. K. H. SCHELKLE, *Maria, Mutter des Herrn*, 38.

<sup>447</sup> Scheffczyk nawiązuje do Iz 7,14 w następujących publikacjach: *Das biblische Zeugnis von Maria*, 13n. 20; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 29-32. 42. 113; *Maria im Glauben der Kirche*, 21; *Jungfrauengeburt: Biblischer Grund und bleibender Sinn*, *Communio* 7 (1978) 15; *Maria und die Kirche in der Enzyklika „Redemptoris Mater”*, 90.

<sup>448</sup> Chodzi tutaj o gramatyczną formę czasownika εἶπ, który w greckim tłumaczeniu proroctwa Izajasza, zarówno w Septuagincie, jak i u Mateusza, występuje w trzeciej osobie liczby pojedynczej czasu *indicativus futuri activi* i dzięki temu określa jednoznacznie ramy czasowe brzemienności matki Emmanuela (εἰ gastrī. εἶει). Por. M. ZERWICK – M. GROSVENOR, *A grammatical analysis of the Greek New Testament*, Roma<sup>5</sup>1996, 2. Tym samym, o ile hebrajski termin ἡרῴ jest niejednoznaczny w określeniu momentu poczęcia zapowiedzianego potomka (teraźniejszość lub przyszłość), to odpowiednik użyty przez greckich tłumaczy precyzyjnie wskazuje już tylko na przyszłość. W kwestii analiz leksykalnych, nie bez znaczenia dla mariologii pozostają wnioski krytyki tekstualnej, która w niektórych kodeksach Septuaginty dopatruje się czasownika o nieco innym odcieniu znaczeniowym. Zwrócił na to uwagę Raymond Brown, pisząc że „Codices Alexandrinus and Sinaiticus of the LXX read *hexei* (literally, «have in the womb») rather than *lēpsetai* (literally, «receive in the womb»)”. TENZE, *The birth of the Messiah*, 145.

<sup>449</sup> Problematykę tę dobrze ujął w następujących słowach Jan Łach: „Sam cytat z Iz 7,14, jak to wynika z zestawienia tekstu hebrajskiego z greckim, został podany zasadniczo wiernie. Jest to zresztą tekst zaczerpnięty z LXX. Zmiana zachodzi jedynie w wyrazie *kalesousin*, który u Iz 1,14 (LXX) ma w przeciwieństwie do Mt, używającego trzeciej osoby liczby mnogiej, formę drugiej osoby liczby pojedynczej: *kalesej* (nazwiesz). Natomiast występujący u Iz 7,14 w tekście hebrajskim czasownik *qārā't* jest według autorów starą formą i odpowiada 3 osobie liczby pojedynczej rodzaju żeńskiego, czyli oznacza: «ona nazwie». Według Vogta zachodzi tu jednak haplografia z *qārā'* + *'et* (accus.) = «nazwie się je» (forma bezosobowa). Byłoby to zgodne z tym, co czytamy w l QJs: *w<sup>e</sup>qārā s<sup>e</sup>mō* = «nazwie się go imieniem». Tę

i celu włączenia starotestamentalnego proroctwa w Mateuszową kompozycję literacką<sup>450</sup> oraz porównania tego wersetu z późniejszymi greckimi tłumaczeniami Biblii hebrajskiej.<sup>451</sup>

Całe zainteresowanie egzegetyczne Iz 7,14 koncentruje się u Scheffczyka właściwie jedynie na próbach określenia kobiety mającej począć i porodzić obiecanego Emmanuela. W związku z tym, uczyony odwołuje się do transkrypcji fonetycznej hebrajskiego słowa *hml.[; (almah)*, przy czym trzykrotnie zwraca on uwagę na występowanie tego rzeczownika w tekście masoreckim wraz z rodzajnikiem określonym *ha (ha almah)*.<sup>452</sup> Ta trafna uwaga filologiczna nie znajduje jednak u monachijskiego teologa właściwego rozwinięcia, z czego można wnioskować, że użyty przez niego wyraz z rodzajnikiem

---

właśnie hebrajską formę miał prawdopodobnie na myśli Mateusz, gdy napisał *kalesousin*, a nie *kalesej*. M. Zerwick dopatruje się tutaj intencji połączenia osób Józefa i Maryi w nadawaniu imienia Jezusowi. Biorąc jednak pod uwagę cały kontekst, wyjaśnienie to wydaje się nieuzasadnione”. TENŻE, *Dziecię nam się narodziło*, 44. R. Brown sugeruje, że Mateusz dokonał świadomej zmiany tekstu Septuaginty w celu zharmonizowania narracji z wcześniejszą wzmianką o zapowiedzianym fakcie nadania Jezusowi imienia przez Józefa. Por. TENŻE, *The birth of the Messiah*, 152. J. Gnilka uważa, że podłożem takiej zmiany był Mateuszowy zamysł eklezjologiczny, według którego „«Sie werden seinen Namen Emmanuel nennen» (*kalesousin*, LXX: *kalesej*), das sind die in der Kirche versammelten Christusbekenner”. TENŻE, *Das Matthäusevangelium*, 1,1 – 13,58, HTKNT, I/I, 21.

<sup>450</sup> Kwestia włączenia w literacką kompozycję dzieła argumentacji odwołującej się do spełnienia dawnego proroctwa, wydaje się typowym zabiegiem redakcyjnym, zgodnym z ówczesnymi metodami dowodowymi, stosowanymi przez szkoły rabinistyczne. Z punktu widzenia współczesnej egzegezy, taka koncepcja literacka nie podnosi jednak wartości samego proroctwa, gdyż implikuje prorokowi takie treści, jakich on sam w ogóle nie zamierzał wyrazić. Trafnie podsumował to w następujący sposób Brown: „One must not assume that the modern analysis, although it may be factually correct, was the view shared by Jesus or his contemporaries. The Qumran secretaries, who were responsible for the Dead Sea Scrolls and whose community existed from ca. 140 B.C. to A.D. 70, thought that the ancient prophets, like Habakkuk, had foretold the existence of the Qumran group and written about its history and destiny line by line. The Pharisees and their successors, the rabbis, thought that, since every important event was intended by God, it must be found in the Scriptures. Thus, Matthew’s insistence on fulfillment is typical in its presupposition of prophetic foresight”. TENŻE, *The birth of the Messiah*, 146.

<sup>451</sup> Septuaginta stała się Biblią nie tylko mówiących po grecku Żydów, ale także chrześcijan. Ze względu jednak na wzrastające spory pomiędzy Kościołem a Synagogą, utraciła swoją popularność, jaką cieszyła się we wspólnotach żydowskich. Proces formowania się alternatywnych przekładów greckich przedstawia się następująco: „Z chwilą odrzucenia LXX przez społeczność żydowską, zaczęły pojawiać się inne greckie tłumaczenia. Akwila z Synopy dokonał bardzo niewolniczego przekładu hebrajskiego tekstu na język grecki (ok. 130 r. po Chr.). Natomiast pod koniec II w. Teodocjon przedłożył bardzo swobodny przekład ksiąg hebrajskich na grekę. (...) Około 170 r. Symmach przygotował grecki przekład ST, starając się, aby było to tłumaczenie idiomatyczne i dokładne”. D. EWERT, *Teksty, przekłady, rękopisy, wydania*, [w:] Encyklopedia Biblijna, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, 1246. Wielu współczesnych uczonych w analizie Iz 7,14 odwołuje się do wspomnianych greckich przekładów Starego Testamentu, podkreślając przy tym, że *h' parqenoi* Septuaginty okazuje się unikatowym tłumaczeniem hebrajskiego rzeczownika *hml.[h'*, który w tłumaczeniach Akwili, Teodocjona i Symmach oddany został przez *h' neanij*. Zob. m.in.: J. ST. SYNOWIEC, *Oto twój król przychodzi, Mesjasz w pismach Starego Testamentu*, Kraków 1992, 77; E. ZAWISZEWSKI, *Księgi Proroków, Wstęp szczegółowy i egzegeza wybranych fragmentów*, Pelplin 1995, 79.

<sup>452</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 113; *Maria im Glauben der Kirche*, 21; *Jungfrauengeburt: Biblischer Grund und bleibender Sinn*, 15.



posiada takie samo znaczenie co bez rodzajnika.<sup>453</sup> Niezależnie zatem od konstrukcji gramatycznej słowa *almah*, Scheffczyk próbuje odnaleźć znaczenie tego wyrazu na gruncie mesjańskich oczekiwań judaizmu oraz w oparciu o grecki tekst Septuaginty i Ewangelii Mateusza.

Argumentacja niemieckiego teologa zdaje się przy tym skupiać na podkreśleniu momentu dziewictwa zawartego w Izajaszowym określeniu kobiety mającej porodzić. Dlatego też najistotniejszą rolę w interpretacji hebrajskiego terminu *almah* spełnia nie tyle pogłębione studium filologiczne, ile kontekst narodowo-religijny Izraela, z włączeniem do niego możliwości percepcji idei dziewictwa. Bazując na tym, Scheffczyk stara się wykazać, że judaizm współczesny Izajaszowi nie mógł pozytywnie ustosunkować się do dziewictwa i tylko dlatego odrzucił mesjańską wykładnię proroctwa.<sup>454</sup> Takie stwierdzenie implikuje równocześnie potrzebę wyjaśnienia tożsamości osoby określonej jako *almah*. Zdaniem monachijskiego teologa, świadomość negatywnego nastawienia judaizmu do idei dziewiczego poczęcia przesądza o konieczności zaakceptowania w Iz 7,14 interpretacji ściśle historycznej. Z tego powodu przepowiednia o Emmanuelu odniesiona została do syna króla Achaza oraz do jego żony. Scheffczyk nie spekuluje przy tym, którego syna króla i którą z jego żon może dotyczyć zapowiedź proroka.<sup>455</sup> Odwołuje się jednak do

---

<sup>453</sup> Może jedynie nieco dziwić bagatelizowanie tej kwestii u teologa posługującego się j. niemieckim, w którym rodzajniki odgrywają ważną rolę. Dla współczesnych biblistów obecność rodzajnika określonego *ha* przed słowem *almah*, sugeruje że Izajasz musiał odnieść swoje proroctwo do „kogoś określonego”, którego tożsamość była dobrze znana jemu samemu, bądź królowi Abchazowi. Por. R. E. BROWN, *The birth of the Messiah*, 147n; J. ST. SYNOWIEC, *Oto twój król przychodzi*, 78. Bazując na wspomnianej konkretyzacji osoby, niektórzy uczeni sugerują, że może chodzić o wiadomą osobę, znaną jednak prorokowi jedynie z wizji prorockiej. Zob. E. ZAWISZEWSKI, *Księgi Proroków*, 78.

<sup>454</sup> Taka teza Scheffczyka wydaje się nieco kontrowersyjna. Potwierdza ją wprawdzie polski biblista M. Peter, pisząc, że „tradycja żydowska nie zwróciła większej uwagi na to proroctwo, oczekując Mesjasza jako wielkiego wprawdzie, ale równego innym naturą człowieka, i nie doszukując się niczego osobliwego w jego poczęciu i urodzeniu”. M. PETER, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, op.cit. 542n. Wśród współczesnych uczonych przeważa opinia, że nie kwestia dziewictwa, lecz historycznie skonkretyzowane oczekiwania mesjańskie tamtej epoki doprowadziły do zanegowania mesjańskiego charakteru proroctwa. Okazuje się bowiem, że mesjanizm w czasach Izajasza nie był jeszcze na tyle rozwinięty, aby oczekiwać pojedynczego, przyszłego króla. Przed niewolą babilońską (587-539 p.n.e) nadzieje mesjańskie skupiały się jedynie na osobie namaszczonego króla z rodu Dawida. Jeżeli tych oczekiwań nie spełniał aktualny monarcha, realizację mesjańskiej nadziei upatrywano w jego historycznym następcy. Sytuacja zmieniła się po powrocie z niewoli. Dopiero wtedy, wraz z nastaniem definitywnego kresu panowania dynastii Dawida, zaczęto oczekiwać przyszłego, idealnego Mesjasza. Por. R. E. BROWN, *The birth of the Messiah*, 67 i 147.

<sup>455</sup> Wielu biblistów sądzi, że chodzi o Ezechiasza i Abiję (bibliografia dotycząca tej kwestii w: J. ST. SYNOWIEC, *Oto twój król przychodzi*, 78n). Inne brzmienie imienia matki Ezechiasza, spotykane w polskich wydaniach Pisma Świętego, to: Abi, Abbijja i Abbija. Różnice te wynikają z podwójnej formy występowania tego imienia w tekście hebrajskim. W 2 Krl 18,2 mowa jest o **בַּאֲבִי** (*Abi*), natomiast w 2 Krn 29,1 ta sama kobieta nazwana jest **הַבַּיְיָהּ** (*Abijja[h]*). Według słownika hebrajskiego *Abi* jest skróconą formą *Abijjah* i odnosi się tak do żeńskiego, jak i męskiego imienia (polskie Abiasz). Por. L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 4.

bardzo ogólnego, leksykalnego wyjaśnienia pierwotnego sensu wyrazu *almah*. W jednym miejscu *almah* przyjmuje u niego znaczenie „młodej kobiety” (*junge Frau*),<sup>456</sup> w innym zaś zostaje poszerzony dopowiedzeniem o jej zdatości do zawarcia małżeństwa – „junge (heiratsfähige) Frau”.<sup>457</sup> Uczony nie poprzestaje jednak na takim stwierdzeniu i zdaje się wyraźnie sugerować, że pole semantyczne hebrajskiego wyrazu *almah* nie wyklucza także aspektu dziewictwa. Świadczyć o tym może następująca konstatacja, w której królowa pośrednio nazwana zostaje dziewicą: „Proroctwo to można odnieść do syna króla Achaza, zaś wspomniana «dziewica» może być rozumiana jako królowa”.<sup>458</sup> Ponadto Scheffczyk podkreśla, że tłumaczenie *almah* jako „młoda kobieta” stanowi jedynie etymologiczny przekład wyrazu, który w języku hebrajskim oznacza także dziewicę.<sup>459</sup> Chociaż badania biblijne zdają się w pewnym sensie potwierdzać powyższe sugestie teologa,<sup>460</sup> to

---

<sup>456</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 14; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 30

<sup>457</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 113; *Maria im Glauben der Kirche*, 21; *Jungfrauengeburt: Biblischer Grund und bleibender Sinn*, 15.

<sup>458</sup> „Man bezieht die Weissagung hier auf den Sohn des Königs Achaz und versteht unter der erwähnten «Jungfrau» die Königin”. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 30 (podkreślenie MS).

<sup>459</sup> Taki wniosek wyciągnąć można na podstawie następującego stwierdzenia uczonego: „Deshalb sei das **für die Jungfrau stehende hebräische Wort «almah»** auch nur in den ursprünglichen Sinne einer «jungen Frau» aufgefaßt worden”. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 30 (podkreślenie MS).

<sup>460</sup> E. Zawiszewski dowodzi, że: „Filologicznie wyraz *alma* oznacza młodą, dojrzałą dziewczynę niezamężną lub będącą przed małżeństwem, pannę zdolną do małżeństwa, narzeczoną, dziewicę. (...) Podkreślona jest w nim młodość i stan wolny matki Emmanuela. Analiza zaś wszystkich tekstów biblijnych (Rdz 24,43; Wj 2,8; Ps 68,26; Pp 1,2; Prz 30,19), w których występuje wyraz *alma*, wykazuje, że nigdzie nie odnosi się do niewiasty zamężnej. (...) Niezamężna zaś niewiasta u Izraelitów była dziewicą i uchodziła za dziewicę, o ile coś przeciwnego nie zostało udowodnione. (...) Stąd też należy stwierdzić, że wyraz *alma* wg Pisma św. oznacza młodą niewiastę niezamężną, o której słusznie mniema się, że jest dziewicą”. TENZE, *Księgi Proroków*, 78. Podobne stanowisko odnajdujemy u A. Jankowskiego, który przyjmuje za Lagrangem, że „termin hebrajski *ha'alma[h]*, oznaczający zgodnie ze źródłosłowem młodą, zdolną do zamążpójścia kobietę, suponował wtedy u Izraelitów dziewicę przynajmniej *de iure*...”. TENZE, *Bliżej Bogarodzicy*, 39. Takie, przynajmniej formalne znaczenie tego słowa potwierdzają również autorzy ekumenicznego studium biblijnego o Matce Bożej: „Das hebräische Wort '*almā*', das im Alten Testament neunmal vorkommt, bezeichnet eine junge Frau, die das Pubertätsalter erreicht hat und somit heiratsfähig ist. (Es meint nie eine verheiratete Frau, obwohl im ugaritischen *Keret*-Text II, 21-22, das verwandte Wort *glmt* als poethische Parallele erscheint und somit ein ungefährt Äquivalent zu 'att, «Frau», bedeutet.) An keiner Stelle wird Nachdruck auf die Jungfräulichkeit gelegt, obwohl wegen des ethischen und sozialen Standards in Israel die meisten jungen Mädchen, auf die der Begriff anzuwenden war, tatsächlich Jungfrau waren”. MNT, 252. Bardziej krytyczne stanowisko reprezentuje R. E. Brown, który przynajmniej w dwóch z dziewięciu starotestamentalnych miejsc, w których występuje słowo *almah* dopatruje się wyraźnej negacji dziewictwa. I tak w Pnp 6,8 termin ten odnosi do kobiety z królewskiego haremu, zaś w Prz 30,19, do obiektu seksualnego zainteresowania młodego mężczyzny. Por. TENZE, *The birth of the Messiah*, 146. W tym kontekście bardziej stonowana wydaje się być ocena G. Dellinga, który w dwóch wskazanych przez Browna tekstach dostrzega odpowiednio damy dworu i służące (Pnp 6,8) oraz młodą kobietę płci żeńskiej, która osiągnęła dojrzałość lub jeszcze konkretniej - narzeczoną sprowadzoną przez męża do jego domu (Prz 30,19). Por. G. DELLING, *parqenoj*, [w:] TWNT, Bd V, 829.

Scheffczyk wyraźnie ignoruje fakt, że leksykografia hebrajska zna inne słowo na jednoznaczne określenie stanu dziewictwa.<sup>461</sup>

Moment dziewictwa, tak dobitnie zaakcentowany przez niemieckiego uczonego już w hebrajskiej wersji proroctwa Izajasza, został jeszcze wyraźniej przedstawiony poprzez odwołanie się do jego greckiego tłumaczenia. Scheffczyk jest przekonany, że Septuaginta, jako przedchrześcijański przekład hebrajskiego tekstu źródłowego (*Urtext*), poprzez przyjęcie translacji *parthenos* nadaje jeszcze bardziej hebrajskiemu słowu *almah* sens niewinności (*Unberührtheit*) i dziewictwa (*Jungfräulichkeit*).<sup>462</sup> Jednocześnie monachijski profesor uważa, że użyty w LXX rzeczownik *parthenos* jest znacznie trafniejszy i dobitniejszy od alternatywnego greckiego odpowiednika *neanis*.<sup>463</sup> Dla uzasadnienia swojego stanowiska Scheffczyk powołuje się na autorytet Gerharda Dellinga, który, jego zdaniem, potwierdza formalną obecność momentu dziewictwa w znaczeniu słowa *parthenos*.<sup>464</sup>

Supozycja Scheffczyka wydaje się jednak nie do końca prawdziwa. Okazuje się bowiem, że we wspomnianym artykule Delling przyznaje wprawdzie, iż dziewictwo przypisywane terminowi *parqenaj* zdaje się być czymś zupełnie oczywistym,<sup>465</sup> ale do takiego wniosku dochodzi on w kontekście analizy słowa *parthenos* będącego tłumaczeniem hebrajskiego *b<sup>e</sup>tūlā* a nie *almah*.<sup>466</sup> Temu ostatniemu Delling poświęca inny passus swojej pracy, którego wymowa wyraźnie już odbiega od tezy postawionej przez Scheffczyka. Biblista stwierdza tam, że w Starym Testamencie tylko dwukrotnie *almah* przetłumaczono na *parthenos*, a następnie dodaje, że ogólnie w Septuagincie znajduje się rozróżnienie, które stanowczo wyklucza linię pozabiblijnego użycia słowa *parthenos*

---

<sup>461</sup> Scheffczyk ani razu nie wspomina o hebrajskim słowie *hlWB*. (*b<sup>e</sup>tūlā*), którym w Starym Testamencie określano kobietę bez seksualnego doświadczenia z mężczyzną, czyli będącą *virgo intacta*. Na takie jednoznaczne rozumienie tego słowa wskazują m.in. następujące teksty biblijne: „Panna to była bardzo piękna, dziewica (*b<sup>e</sup>tūlā*), która nie obcowała jeszcze z mężem” (Rdz 24,16) oraz „Nie weźmie za żonę ani wdowy, ani rozwódki, ani pohańbionej, ani nierządniczy: żadnej z takich nie weźmie, ale weźmie dziewicę (*b<sup>e</sup>tūlā*) spośród swych krewnych” (Kpł 21,14). Zob. K. ENGELKEN, *Jungfrau/Jungfräulichkeit*, NBL II, 416nn.

<sup>462</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 14.

<sup>463</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 21.

<sup>464</sup> L. SCHEFFCZYK, *Jungfrauengeburt: Biblischer Grund und bleibender Sinn*, 15.

<sup>465</sup> „doch ist die Unberührtheit der *parqenaj* auch in der allgemeineren Verwendung allermeist als selbstverständlich eingeschlossen”. G. DELLING, *parqenaj*, 831.

<sup>466</sup> Ponieważ Scheffczyk ani razu nie wspomina o takim rozróżnieniu, można odnieść wrażenie, że nie jest ono w ogóle dla niego istotne. Znamienne jednak pozostaje spostrzeżenie O. Beckera, który wykazał, że z 50 miejsc używających w Starym Testamencie hebrajskiego terminu *hlWB*. aż 44 przetłumaczone zostały greckim *parqenaj*. Zob. TENŽE, *Frau, parqenaj*, TBNT I, 485.

i w związku z tym mocniej akcentuje dziewictwo, kiedy tłumaczy biblijny termin *b<sup>e</sup>tūlā*. Delling sugeruje ponadto, że w szczególnych przypadkach *parthenos* może także określać kobietę zdatną do małżeństwa, a nawet zgwałconą dziewczynę (por. Rdz. 34,3). To prowadzi go do konkluzji, która chyba świadomie została przemilczana przez Scheffczyka: „... z leksykalnego punktu widzenia nie można z całą pewnością stwierdzić, że tłumacz Iz 7,14 poprzez termin *parqenōj* chciał wyrazić dziewictwo niewiasty wspomnianej w proroctwie”.<sup>467</sup>

Historiozbawcze założenia teologiczne Scheffczyka zdają się nie tyle ignorować wyników współczesnej egzegezy, ile raczej wybierać z naukowego dorobku jedynie to, co służy ich potwierdzeniu. Dlatego też uczony nie dopuszcza myśli o tym, że Septuaginta, analogicznie do starożytnych tekstów klasycznych, mogłaby rozumieć greckie *parthenos* jedynie na sposób archaizujący jako młodą kobietę.<sup>468</sup> Tym samym dla Scheffczyka nie do przyjęcia jest także propozycja Wolfganga Beinerta, który sugeruje, że hebrajskie *ha'alimah* i greckie *parthenos* służą jedynie do podkreślenia młodego wieku, a nie biologicznego stanu osoby, którą określają.<sup>469</sup> Świadomość licznych i to nie tylko filologicznych rozbieżności w tłumaczeniu Iz 7, 14 domaga się ze strony współczesnego teologa pewnego ustosunkowania się do pojawiających się hipotez, a tym samym do bardziej jednoznacznego sprecyzowania swojego własnego stanowiska. To skłoniło niemieckiego kardynała do przedstawienia oryginalnej wykładni Iz 7,14.

### 2.2.2. Historiozbawczo-immanentna interpretacja prorocтва

Leo Scheffczyk w zarysie przedstawia aktualny stan badań komentatorów biblijnych nad proroctwem Izajasza. Odwołuje się przy tym do opracowania W. Berga,<sup>470</sup> wymieniając z niego trzy spośród ośmiu omówionych przez autora możliwości interpretacyjnych prorocтва o niewieście i Emmanuelu. Pierwsza ze wspomnianych przez niemieckiego dogmatyka koncepcji, utożsamia mającą począć i porodzić kobietę z jakąś

---

<sup>467</sup> „...ist rein lexikalisch nicht mit Sicherheit zu behaupten, daß der Übersetzer in Js 7,14 bei *parqenōj* an die Unberührtheit der dort Genannten gedacht hat”. G. DELLING, *parqenōj*, 831.

<sup>468</sup> Por. G. L. MÜLLER, *Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria?, eine theologische Deutung*, Freiburg-Basel-Wien 1989, 40.

<sup>469</sup> Por. W. BEINERT, *Heute von Maria reden?, Kleine Einführung in die Mariologie*, Freiburg-Basel-Wien 1975, 95.

<sup>470</sup> W. BERG, *Jesaja, Exegese*, ML III, 370-372.

niewiastą, która staje się brzemienną na oczach proroka, zaś zapowiedzianym Emmanuelem miałby być jej jeszcze nienarodzony syn. Druga z hipotez przedstawia postać czysto mityczną, natomiast trzecia odnosi postacie z Izajaszowej przepowiedni do Mesjasza i Maryi.<sup>471</sup>

Dokonane przez Scheffczyka powierzchowne zilustrowanie stanowiska współczesnej biblistyki wskazuje na to, że nie zamierza on ani z nim polemizować, ani tym bardziej z nim się identyfikować.<sup>472</sup> Jego pogląd wyraźnie przychyła się ku interpretacji mesjańskiej i maryjnej, której przypisuje jednocześnie powagę chrześcijańskiej tradycji. Wszystkie pozostałe wykładnie prorocstwa Iz 7,14 określone zostają stosunkowo enigmatycznym mianem „wyjaśnień dziejowo-immanentystycznych” (*weltgeschichtlich-immanentistische Erklärung*).<sup>473</sup> W wyrażeniu tym teolog ma najprawdopodobniej na myśli takie modele interpretacyjne, które odwołują się do koncepcji stricte historycznych i dopatrują się realizacji przepowiedni proroka w zwykłych wydarzeniach dziejowych, związanych z naturalnymi sposobami ludzkiego działania, pozbawionymi jakichkolwiek odniesień do Boga i Jego możliwości ingerencji w bieg historii. Użycie przez Scheffczyka takiego sformułowania dla określenia nieakceptowanych przez niego wykładni prorocstwa pozwala jednocześnie, przy zastosowaniu treściowej inwersji, dostrzec głębię jego teologicznej myśli. Okazuje się wtedy, że dobór pozornie niezrozumiałych słów nie jest przypadkowy i służy wyeksponowaniu fundamentalnej idei historiozbawczej.

Teolog z Monachium ma świadomość, że działanie Boga nie jest ahistoryczne. Stąd też sam termin „historyczny” (*geschichtlich*) zdaje się być zbyt neutralny, ze względu na możliwość jego odniesienia zarówno do dziejów ludzkości, jak i do Boga, który tymi dziejami kieruje. Dlatego w języku teologicznym Scheffczyka wyraz ten nabiera właściwego znaczenia dopiero przez dodanie stosownego przedrostka. I tak przymiotnik „światowohistoryczny” (*weltgeschichtlich*) akcentuje horyzontalny wymiar historyczności,

---

<sup>471</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 30n.

<sup>472</sup> O powierzchownym potraktowaniu przez Scheffczyka współczesnych teorii interpretacyjnych Iz 7,14, świadczy to, że uczyony wspomina zaledwie o czterech z ośmiu wymienionych przez Berga. Co prawda sam Scheffczyk uważa, że wymienia tylko trzy z ośmiu przedstawionych stanowisk, ale czwartą interpretację przedstawił już w innym miejscu, przy okazji omawiania młodej kobiety jako żony króla Achaza. Tym samym opuszczone zostały następujące cztery hipotezy, w których odpowiednio niewiastą i jej synem byłyby: 1. żona proroka Izajasza i syn Izajasza; 2. personifikacja Syjonu i przyszły Mesjasz z Jeruzalem; 3. wszystkie w tym czasie brzemiennie kobiety i ich synowie (tłumaczenie kolektywne); 4. kobieta zobaczona przez Izajasza tylko w wizji prorockiej jako matka Mesjasza i Mesjasz. Por. W. BERG, *Jesaja*, 371.

<sup>473</sup> Na trudności w przekładzie tego sformułowania natknął się prawdopodobnie także tłumacz polskiego wydania mariologii Scheffczyka, gdyż w jego wersji wyrażenie to zostało zupełnie pominięte. Por. L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 29; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 31.

w którym punktem odniesienia pozostaje jedynie świat i jego chronologia. Przeciwnieństwem takiego ujęcia, a raczej jego wertykalnym rozszerzeniem o kategorię osobowego Boga, byłby termin „zbawczo-historyczny” (*heilsgeschichtlich*), łączący w sobie i historię i zbawienie, przygotowane w zbawczej ekonomii Boga i sukcesywnie realizowane w dziejach ludzkości.

Wydaje się, że podobna intencja towarzyszyła Scheffczykowi również przy doborze drugiego członu wyrażenia, tj. przymiotnika „immanentystyczny” (*immanentistisch*). W świetle refleksji teologicznej można bowiem zauważyć obecność swoistej dialektyki transcendentnego a jednocześnie immanentnego Boga.<sup>474</sup> Ten Bóg z jednej strony okazuje się: „jedyne, mający nieśmiertelność, który zamieszkuje światłość niedostępną, którego żaden z ludzi nie widział ani nie może zobaczyć” (1 Tm 6,16), z drugiej zaś, postrzegany jest jako „Ktoś” wyjątkowo bliski: „Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas. Bo w nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,27n). Jak stwierdza polski teolog Krzysztof Kaucha: „w świetle Objawienia Bożego nie da się utrzymać stanowiska ostrej demarkacji Boga i świata – Bóg pozostaje wobec świata transcendentny, jednocześnie świat «zawiera» w sobie Boga w tym sensie, iż jest bezpośrednim skutkiem działania Boga, Jego intelektu i woli”.<sup>475</sup> Zastosowanie przez Scheffczyka terminu „immanentystyczny” (*immanentistisch*) zamiast „immanentny” (*immanent*) ma zatem na celu zdystansowanie się nie tyle od Bożej immanencji, ile od takich ujęć interpretacji prorocstwa, które opierając się na tendencjach immanentystycznych, występujących pod postacią ateizmu, agnostycyzmu, sekularyzmu, antropocentryzmu i laicyzacji, oddziałują na teologię poprzez stosowanie różnych rodzajów redukcjonizmów.<sup>476</sup> Monachijski teolog zdaje się tym samym negować takie wykładnie Iz 7,14, które Rahner i Vorgrimler związali z filozoficznym materializmem, monizmem i panteizmem, akcentując przy tym, że „samobycie zostaje w nich ograniczone do tego, co doświadczone czy skończone”.<sup>477</sup>

Z powyższych analiz wynika, że dla Scheffczyka najważniejszą wykładnią prorocstwa Izajasza pozostaje interpretacja historiozbawczo-immanentna, która nie negując transcendencji Boga, dostrzega w Nim także Osobę zaangażowaną w losy ludzkości i nade

---

<sup>474</sup> Por. W. BREUNING, *Gotteslehre*, [w:] *Lexikon der katholischen Dogmatik*, red. W. Beinert, Freiburg – Basel – Wien 1997, 230.

<sup>475</sup> K. KAUCHA, *Immanencja*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin – Kraków 2002, 530.

<sup>476</sup> Por. M. RUSECKI, *Immanentyzm*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, 534.

<sup>477</sup> K. RAHNER – H. VORGRIMLER, *Mały słownik teologiczny*, tł. T. Mieszkowski - P. Pachciarek, Warszawa 1996, 177.

wszystko w jej zbawienie w Chrystusie i Maryi. Tym samym teolog skłania się ku zaakceptowaniu jedynie takich współczesnych wyjaśnień tekstu, które przynajmniej uznają, że zapowiedź Izajasza owiana jest tajemnicą zarówno dla samego proroka, jak i dla jego ówczesnych słuchaczy.<sup>478</sup> Najistotniejsze przy tym pozostaje to, że zapowiedź proroka posiada charakter „znaku” decydującego o zbawieniu.

### 2.2.3. „Znak” decydujący o zbawieniu

Doświadczenie pewnego misterium w Iz 7,14 oraz nie nazwany jeszcze wprost aspekt historiozbawczy, wynikający z negacji historycznych (*weltgeschichtlich*) i immanentystycznych teorii interpretacyjnych, konsekwentnie prowadzi do konkretyzacji idei historiozbawczej, poprzez odwołanie się do symboliki zapowiadanego przez proroka „znaku”.<sup>479</sup> Zdaniem Scheffczyka, tłumaczenie wyroczni Izajasza na zasadzie poszukiwania jej spełnienia w naturalnym biegu wydarzeń związanych z ówczesną sytuacją społeczną (*rein natürliche und zeitgeschichtliche Deutung*) stanowi zniekształcenie zamiaru samego proroka, który wskazuje na nadzwyczajny charakter „znaku” zawartego w jego wypowiedzi. Wyjątkowość obiecanego „znaku” polega na tym, że ma on być ustanowiony nie przez człowieka, ale właśnie przez Boga w celu zbawienia ludzkości. Dlatego też Scheffczyk tak dobitnie podkreśla, że znak ten Bóg chciał zrealizować względem ludzi w decydującej sytuacji historiozbawczej (*in heilsgeschichtlich entscheidender Situation*).<sup>480</sup> W związku z tym nadprzyrodzony charakter znaku zostałby utracony, a tym samym zamiar proroctwa nie mógłby się wypełnić, gdyby w zapowiedzianym dziecku dostrzegano jedynie bezpośredniego potomka ówczesnego izraelskiego króla.<sup>481</sup>

---

<sup>478</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 31.

<sup>479</sup> Skoncentrowanie uwagi Scheffczyka na nadzwyczajnym charakterze „znaku” („Dlatego Pan sam da wam znak” Iz 7,14) nie stanowi szczególnego *novum* w teologii. Monachijski teolog najprawdopodobniej zainspirowany został publikacją: K. H. SCHELKLE, *Maria, Mutter des Herrn*, op.cit. 38-42. Podobne treści znaleźć można także u Klausa M. Beckera w jego biblijnej refleksji nad trwałym dziewictwem Maryi. Zob. TENŻE, *Immerwährende Jungfrau – eine biblische Betrachtung*, [w:] *Das Zeichen des Allmächtigen, Die jungfräuliche Gottesmutterchaft Marias in ihrer Verbindung für das christliche Leben*, red. G. Rovira, Würzburg 1981, 26n.

<sup>480</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 20.

<sup>481</sup> Ten tok myślowy jest dla Scheffczyka tak oczywisty, że prowadzi go do konkluzji ujętej w formę pytań retorycznych: „w jaki sposób (syn króla) miałby być wielkim znakiem?” oraz „jak mógłby Izajasz powiedzieć, że dziecko to stanie się Emmanuelem Mesjaszem?” L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 31 (tłumaczenie MS).

Podobna deprecjacja zbawczego znaku nastąpiłaby w sytuacji, gdyby połączono go z naturalnym urodzeniem dziecka przez młodą kobietę. W ten sposób monachijski teolog historiozbawcze znaczenie znaku odniósł zarówno do obiecanego Mesjasza, jak również do kobiety, która miała stać się Jego matką. Świadczy o tym jednoznacznie następujące stwierdzenie uczonego: „Jednak już w kontekście wypowiedzi o «młodej kobiecie» należy postawić pytanie: W jaki sposób naturalne narodziny z młodej kobiety mogą być uznane za nadzwyczajne dzieło Boga, o którym z pewnością myślał Izajasz”.<sup>482</sup> Dla monachijskiego teologa, tym nadprzyrodzonym dziełem, które Bóg przygotował i przepowiedział w starotestamentalnym zbawczym znaku Izajasza względem niewiasty, pozostaje cud dziewictwa.<sup>483</sup>

Konsekwentnie przyjmując powyższe założenia, Scheffczyk odnajduje wypełnienie zapowiedzianego przez proroka mesjańskiego i maryjnego znaku w Mateuszowej Ewangelii.<sup>484</sup> Z kolei samo zintegrowanie nowotestamentalnego orędzia ze starotestamentalnym proroctwem dowodzi, zdaniem teologa, ugruntowania prawdy maryjnej w całokształcie historii zbawienia.<sup>485</sup> W ten sposób uczonego połączył ze sobą mesjański wymiar proroctwa Izajasza i nadzwyczajny sposób jego urzeczywistnienia w historii zbawienia poprzez dziewicze poczęcie Emmanuela przez młodą kobietę, której na imię było Maryja.

Historiozbawcza rola Matki Mesjasza w Iz 7,14 jest jeszcze wyraźniej wyeksponowana poprzez nazwanie zapowiedzi proroka kwazisakramentalnym znakiem wskazującym na Chrystusa i Maryję.<sup>486</sup> Scheffczyk ma przy tym świadomość, że w taki sposób odczytać można dany przez Boga znak tylko wtedy, kiedy zostanie on uchwycony z historiozbawczej perspektywy poprzez odpowiednie spojrzenie wiary.<sup>487</sup> Tym

---

<sup>482</sup> „Aber auch bezüglich der Aussagen über die «junge Frau» ist zu fragen: Wie sollte die natürliche Geburt durch eine junge Frau ein geheimnisvolles Werk Gottes sein, an das Jesaja hier offenbar denkt?”. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 31.

<sup>483</sup> TAMŻE, 29.

<sup>484</sup> W publikacji *Das biblische Zeugnis von Maria* Scheffczyk wskazywał także na wypełnienie się proroctwa w Ewangelii Łukasza: „Die Evangelisten Matthäus und Lukas waren jedenfalls im Recht, wenn sie das Wort des Jesaja als messianische Weissagung verstanden und auch marianisch faßten”. TAMŻE, 14. W mariologii z 2003 roku uczonego dokonał jednak korekty tego tekstu i odwołuje się już jedynie do Mateusza: „Die Evangelist Matthäus war jedenfalls im Recht, wenn er das Wort des Jesaja als messianische Weissagung verstand und auch marianisch faßte”. TENŻE, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 32.

<sup>485</sup> L. SCHEFFCZYK, *Jungfrauengeburt: Biblischer Grund und bleibender Sinn*, 15.

<sup>486</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria und die Kirche in der Enzyklika „Redemptoris Mater”*, 90.

<sup>487</sup> Tekst dosłowny brzmi: „In die Reihe dieser vorausweisenden Zeichen, die freilich als solche nur mit dem der heilsgeschichtlichen Perspektive entsprechenden Blick des Glaubens erfaßt werden können, gehört auch



stwierdzeniem uczony dystansuje się od opinii historyczno-krytycznej egzegezy biblijnej, która jego zdaniem „nie jest w stanie jednoznacznie wypowiedzieć się w tej kwestii”.<sup>488</sup> Monachijski dogmatyk nie odwołuje się jednak do typologicznego wyjaśnienia proroctwa,<sup>489</sup> lecz wskazuje na sens pełniejszy (*sensus plenior*) Pisma Świętego. Sens ten ze wzajemnego powiązania historii zbawienia wraz z jej momentem kulminacyjnym obecnym w wydarzeniu Chrystusa, odkrywa treści, których ostatecznego znaczenia nie był chyba do końca pewien nawet sam autor natchniony.<sup>490</sup> Ustalenie takiego sensu uczony zawdzięcza Magisterium Kościoła, którego nauczanie wyraźnie zmierza do mariologicznej interpretacji Iz 7,14.

#### **2.2.4. Kościelna aprobata mariologicznej interpretacji proroctwa Iz 7,14**

Potwierdzeniem historiozbawczego rozumienia tekstu Iz 7,14 pozostają dla Scheffczyka nie spekulacje współczesnych teologów, lecz teksty magisterium Kościoła. Scheffczyk dostrzega je w mariologicznym orzeczeniu Konstytucji Dogmatycznej o Kościele Soboru Watykańskiego II, w encyklice Jana Pawła II *Redemptoris Mater* oraz – pośrednio – w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej dotyczącym interpretacji Biblii w Kościele. Ta kościelna aprobata dla mariologicznej wykładni proroctwa Izajasza wydaje

---

das Jesajawort vom kommenden Immanuel”. L. SCHEFFCZYK, *Maria und die Kirche in der Enzyklika „Redemptoris Mater”*, 90.

<sup>488</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 29.

<sup>489</sup> Ujęcie typologiczne wymagałoby bowiem od Scheffczyka uznania w niewieście z Iz 7,14 jakiejś konkretnej historycznej osoby, która stałaby się następnie starotestamentalnym typem Maryi. W historii egzegezy znane jest takie podejście do interpretacji proroctwa. Typem przyszłego Mesjasza określono zwłaszcza Ezechiasza. Współcześnie coraz częściej podkreśla się jednak słabe strony takiej wykładni proroctwa. Zwrócił na to uwagę M. Peter: „To typiczne tłumaczenie ma dziś w Kościele wielu zwolenników. Zachodzi jednakże pewna trudność, mianowicie z chronologią tego okresu. Według 2 Krl 18,1n oraz 2 Krn 29,1 Ezechiasz miał 25 lat, kiedy obejmował tron (było to najpóźniej w r. 721, a najwcześniej w r. 728 – wg innego datowania). A zatem nie mógł się urodzić dopiero po roku 735, w którym miało miejsce owo spotkanie się króla z Izajaszem. Jak przewyciężyć tę trudność? Najczęściej uczeni przypominają tutaj fakt, że w Księgach Królewskich i Kronik cyfry nie są zawsze pewne, że trzeba się liczyć z ich skażeniem. Może zatem zamiast cyfry 25 powinna stać cyfra 15? C. Schedl w specjalnym artykule omówił dokładnie problem chronologii tego okresu. Uważa on, że w relacji historycznej o tych czasach kopista jakiś popełnił aż 4 razy błąd, mylnie powiększając 4 cyfry o «dziesiątkę»: zamiast 25 lat powinno być 15 (2 Krl 18,2), zamiast 17 - 7 lat (2 Krl 16,1), zamiast 16 - 6 lat (16,2), a zamiast 20 - 10 lat (15,27). Oczywiście, to tłumaczenie C. Schedla jest tylko hipotezą, i dlatego trudność z chronologią okresu osłabia walor typicznego tłumaczenia proroctwa Iz 7,14”. TENŻE, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, 543.

<sup>490</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 31.

się być dla uczonego na tyle ważna, że każdorazowo dosłownie cytuje jej treść.<sup>491</sup> Właściwie można powiedzieć, że najistotniejszym tekstem kościelnej tradycji pozostaje następujące zdanie z konstytucji dogmatycznej *Lumen Gentium*: „Podobnie jest to ta Dziewica, która pocznie i zrodzi Syna, którego imię będzie Emanuel (por. Iz 7,14; por. Mich 5,2-3; Mt 1,22-23)”.<sup>492</sup> Stwierdzenie to bowiem, w prawie niezmienionej formie, pojawia się następnie w papieskiej encyklice, przez co jeszcze bardziej podkreślona zostaje jego powaga. Leo Scheffczyk, cytując te słowa,<sup>493</sup> jeszcze dobitniej wskazuje na historiozbawczą rolę, jaką odegrała Maryja w Bożym planie zbawienia.

W obu wspomnianych przez uczonego dokumentach podobny pozostaje historiozbawczy kontekst użycia zacytowanego stwierdzenia. W dokumencie soborowym stwierdzenie to jest kontynuacją refleksji o przygotowanej przez Boga już w Starym Testamencie historii zbawienia, „w której powoli przygotowuje się przyjście na świat Chrystusa. Otóż te pradawne dokumenty, jak odczytuje się je w Kościele i jak w świetle późniejszego, pełnego objawienia się je rozumie, ujawniają z biegiem czasu coraz jaśniej postać niewiasty, Matki Odkupiciela”.<sup>494</sup> Także Jan Paweł II skoncentrował swoją refleksję na Boskim planie zbawczym, objawionym nam wraz z przyjściem Chrystusa i odwiecznie związanym z Chrystusem. Właśnie „W całokształcie tego planu, który ogarnia wszystkich ludzi, szczególne miejsce zajmuje „niewiasta” jako Matka Tego, z którym Ojciec odwiecznie związał dzieło zbawienia”.<sup>495</sup>

Dla potwierdzenia swojego stanowiska w historiozbawczej interpretacji proroctwa Izajasza, Scheffczyk odwołuje się także do dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele*. Uczony wspomina dokument w kontekście odkrywania

---

<sup>491</sup> Znamiennym pozostaje przy tym to, że we wcześniejszych opracowaniach tematu proroctwa Izajasza, Scheffczyk nie poświęcił zagadnieniu kościelnemu magisterium ani jednej wzmianki. Jest to zrozumiałe w przypadku tych tekstów watykańskich, które wydano dopiero po publikacjach Scheffczyka, jednak zastanawiający jest brak jakiegokolwiek odniesienia do Konstytucji „*Lumen Gentium*”. Można zatem jedynie przypuszczać, że we wcześniejszym okresie swojej twórczości teologicznej, Scheffczyk oparł się na biblijnych analizach zamieszczonych w przedsoborowej książce K. H. Schelklego. Najprawdopodobniej dopiero gruntowna analiza papieskiej encykliki „*Redemptoris Mater*” oraz prace nad redakcją *Leksykonu Maryjnego* doprowadziły go do uzupełnienia dotychczasowego opracowania. Tu chodzi głównie o wcześniejszą pozycję: *Das biblische Zeugnis von Maria*, 14. Jest to bowiem jedyny fragment, na podstawie którego można prześledzić ewolucję myślową Scheffczyka. Staje się to możliwe dzięki późniejszej publikacji: *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, w której uczony zamieścił już zmodyfikowaną wersję tego samego tekstu.

<sup>492</sup> KK 55.

<sup>493</sup> Zob. L. SCHEFFCZYK, *Maria und die Kirche in der Enzyklika „Redemptoris Mater”*, 90; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 31.

<sup>494</sup> KK 55.

<sup>495</sup> JAN PAWEŁ II, *Encyklika Redemptoris Mater*, nr 7.

pełniejszego sensu biblijnego w starotestamentalnym proroctwie. Powołuje się przy tym na słowa Instrukcji mówiące o niewystarczalności metody historyczno-krytycznej w odkrywaniu prawdy objawionej. Zdaniem autorów dokumentu, metoda ta „ogranicza się ... do badania sensu tekstu biblijnego w okolicznościach historycznego jego tworzenia, a nie interesuje się innymi możliwymi znaczeniami...”.<sup>496</sup> Dlatego też, według monachijskiego dogmatyka, odczytanie w Iz 7,14 historiozbowczej roli Maryi, ukrytej w znaku dziewictwa matki Emmanuela, nie jest wczesnochrześcijańską nadinterpretacją czy wręcz zafałszowaniem treści proroctwa, lecz stanowi uprawnioną i słuszną eksplikację mesjańską i maryjną.<sup>497</sup>

Zgłębiając orędzie biblijne, Leo Scheffczyk przychyliła się do poglądu Josepha Ratzingera, iż „nowotestamentalny wizerunek Maryi utkany jest w całości z nici Starego Testamentu”.<sup>498</sup> Tak przedstawiając Matkę Mesjasza, nie sposób nie odwołać się do jednego z nurtów starotestamentalnej tradycji, w który wpleciona została teologia Córy Syjonu. Jak zauważa dalej Ratzinger, jest to teologia, „w której zwłaszcza prorocy wyrażali tajemnicę wybrania i przymierza, tajemnicę miłości Boga do Izraela”.<sup>499</sup>

### 2.3. Córa Syjonu

Sam termin „Syjon” występuje w Starym Testamencie 154 razy. Zgodnie z wynikami współczesnych badań egzegetycznych można przyjąć, że określenie to stanowi nazwę własną o stosunkowo niepewnej etymologii.<sup>500</sup> Na kartach Starego Testamentu 26 razy „Syjon” pojawia się w bardzo specyficznym związku znaczeniowym jako „córa

---

<sup>496</sup> PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Biblii w Kościele*, 32.

<sup>497</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 30-32.

<sup>498</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 36. Por. J. RATZINGER, *Córa Syjonu, Maryja w refleksji Kościoła*, tł. B. Widła, Warszawa 1997, 11. (Ten sam tekst ukazał się także w nieco innym tłumaczeniu Janusza Królikowskiego: J. RATZINGER, *Wzniosła Córa Syjonu, Rozważania mariologiczne*, tł. J. Królikowski, Poznań 2002).

<sup>499</sup> J. RATZINGER, *Córa Syjonu*, 11.

<sup>500</sup> Ustalenie etymologii słowa Syjon uzależnione jest od obszaru językowego, z którego próbuje się je wyprowadzić. W ten sposób część uczonych odwołuje się do pozapalestyńskich korzeni terminu i powołując się na sumeryjski i elamicki rdzeń, tłumaczy Syjon jako „świątynię”. Inni badacze nazwy Syjonu dopatrują się w słowie hurycyckim i tłumaczą go jako „wodec”, co może z kolei oznaczać „twierdzę zapewniającą dostawę wody do Jeruzolimy”. Odwołując się z kolei do palestyńsko-semickich korzeni wyrazu, także nie otrzymuje się jednoznacznego rozwiązania kwestii etymologicznej. W ten sposób bibliści stworzyli kilka hipotez, z których wynika, że Syjon może oznaczać „twierdzę”, „suche wzniesienie” lub „wyschniętą krainę pozbawioną wody”. Pewnym pozostaje zatem jedynie to, że nazwa Syjonu pochodzi z okresu przeizraelskiego i w swojej etymologii odwołuje się najprawdopodobniej do charakterystycznych właściwości terenu, który opisuje. Zob. G. FOHRER, *Zion-Jerusalem im Alten Testament*, TWNT VII, 293.

Syjonu” - *!AciB*; (*bat Sijjōn*), przyjmując tym samym formę spersonifikowanego miejsca. Ponadto 20 razy „Syjon” scharakteryzowany jest jako „góra Syjonu” - *!AciRh*; (*har Sijjōn*), co wskazuje z kolei na topograficzne właściwości omawianego terminu.<sup>501</sup>

Najstarszą lokalizację Syjonu spotykamy w Starym Testamencie w 2 Sm 5,7<sup>502</sup> i 1 Krn 11,5.<sup>503</sup> Syjon oznacza tam stare miasto Jebuzytów, które jednoznacznie utożsamione zostaje z miastem Dawida.<sup>504</sup> Konkretnie chodzi o południowe zbocze wschodniego wzgórza Jerozolimy. Nieco później, na północ od tego miejsca, na najwyższym wzniesieniu wzgórza Salomon zbudował świątynię. W miarę powiększania się miasta w stronę północną góra Syjon zaczęła oznaczać także wzgórze, na którym stała świątynia. Można zatem powiedzieć, że w Biblii nazwa Syjon służy za synonim Jerozolimy, występując również często jako określenie politycznego centrum Królestwa Południowego. W szczególności Syjon oznacza jednak miasto Jahwe wraz z Jego siedzibą – świątynią. Tak zatem staje się on nie tylko nazwą stolicy państwa w jej historycznej i politycznej wielkości, ale przede wszystkim miejscem, gdzie zamieszkuje Jahwe i gdzie istnieje możliwość bezpośredniej łączności z Bogiem Izraela.<sup>505</sup>

Tym samym Syjon nabiera specyficznego znaczenia teologicznego. Uchodzi on za obiekt wybrania przez Jahwe oraz miejsce zbawczego działania Boga. W starotestamentalnych wyobrażeniach, to właśnie z Syjonu Jahwe pomaga królowi izraelskiemu w jego walce z wrogiem. To z Syjonu rozciąga się także błogosławieństwo Jahwe nad całym krajem. Również poszczególni ludzie z Syjonu oczekują pomocy od Pana. Syjon staje się symbolem piękna i centrum całego świata.<sup>506</sup>

Tak ugruntowane tradycje syjońskie znalazły odzwierciedlenie w orędziu proroków Starego Testamentu. Znamienne pozostaje przy tym to, że po zburzeniu Jerozolimy przez Babilończyków w 587 roku, Syjon ukazuje się jako symbol nadziei na Bożą ingerencję zbawczą. Cały okres prorockiego przepowiadania po powrocie z niewoli pełen jest słów otuchy o powtórny zamieszkaniu Jahwe na Syjonie (So 3,14nn; Za 2,14. 8,2). Wtedy to

---

<sup>501</sup> Por. F. Stolz, *!Aci – Sijjōn – Zion*, THAT II, 544.

<sup>502</sup> „Dawid jednak zdobył twierdzę Syjon, to jest Miasto Dawidowe”.

<sup>503</sup> „I rzekli mieszkańcy Jebus do Dawida: Nie wejdiesz tutaj. Dawid jednak zdobył twierdzę Syjon, to jest Miasto Dawidowe”.

<sup>504</sup> Współcześnie podkreśla się, że najprawdopodobniej Dawid zajął miasto podstępem i przy przejmowaniu go nie uległo ono zniszczeniu. W ten sposób „twierdza Syjon” pozostała nietknięta i przekształciła się w miasto dawidowe. Zob. F. Stolz, *!Aci – Sijjōn – Zion*, 546.

<sup>505</sup> Por. F. Stolz, *!Aci – Sijjōn – Zion*, 544-546.

<sup>506</sup> TAMŻE, 546-548.

Bóg znów ustanowi swoje królestwo (Mi 4,7; Iz 24,23) i na Syjonie dopełni się sąd nad wrogimi ludami (Mi 4,11-19; So 3,14-16; Za 1,14). Te eschatologiczne i mesjańskie nadzieje są jednocześnie powiązane z oczekiwaniem nowego ludu, który pozostanie wierny i całkowicie poddany Bogu.<sup>507</sup>

Właśnie w tych obietnicach doniosłą rolę pełni „Córa Syjonu”. Wyrażenie to odnajdujemy po raz pierwszy w pochodzącym z ok. 700 roku p.n.e. proroctwie Micheasza (Mi 1,13).<sup>508</sup> Jak zauważają bibliści, „córa” jest obrazem, który służy do podkreślenia zażyłego związku pomiędzy miastem a Jahwe, przy czym określenie to nie oznacza relacji pokrewieństwa, a jedynie wskazuje na młody wiek kobiety-córy.<sup>509</sup> Współcześnie podkreśla się również, że w językach semickich nazwy miast występują w gramatycznym rodzaju żeńskim. Dlatego też w podniosłym języku biblijnym dokonywano personifikacji miasta z kobietą (Córa Tyru, Córa Sydonu czy Córa Jeruzalem).<sup>510</sup> Można zatem przyjąć, że „Córa Syjonu” jest częścią takich starotestamentalnych wyobrażeń, które utożsamiają Syjon z kobietą. Syjon staje się miastem wziętym przez Boga za małżonkę. Dzięki metaforyce małżeństwa zrealizowany został trwały związek pomiędzy Jahwe a Syjonem. Ku takiej interpretacji starotestamentalnego obrazu skłania się wyraźnie Leo Scheffczyk.

### **2.3.1. Egzegetyczne podstawy mariologicznej interpretacji tytułu Córa Syjonu**

W teologicznej refleksji monachijskiego profesora Córa Syjonu jednoznacznie utożsamiona zostaje z postacią kobiety.<sup>511</sup> Ta identyfikacja służy z kolei podkreśleniu historiozbawczego wymiaru Córy Syjonu w jej relacji do Boga. Związek ten jest u Scheffczyka raz nazwany wprost związkiem małżeńskim, innym razem przyjmuje postać relacji oblubieńczej, która konkretyzuje się na płaszczyźnie zbawczego urzeczywistniania się przymierza. Dla uczonego nie ulega zatem wątpliwości, że w relacji przymierza z Jahwe, Izrael przyjmuje pozycję kobiety – jednocześnie dziewicy i matki.<sup>512</sup>

---

<sup>507</sup> TAMŻE, 550n.

<sup>508</sup> R. E. BROWN, *The birth of the Messiah*, 320.

<sup>509</sup> Por. S. KNAUER, *Tochter Zion*, NBL III, 884.

<sup>510</sup> Zob. J. SCHARBERT, *Tochter Zion*, ML VI, 436.

<sup>511</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Die Kirche und Maria*, 163.

<sup>512</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 35n.

Ponadto „Córa Syjonu” staje się adresatką doniosłych boskich obwieszczeń. Wprawdzie skierowane do niej bywają słowa groźby i zapowiedzi kary, ale często pojawia się ona również w kontekście zbawczych obietnic względem Jerozolimy.<sup>513</sup> Choć współczesna egzegeza zdaje się podkreślać nade wszystko właśnie te obietnice, w których Syjon-Jeruzalem okazuje się matką ochraniającą w sobie swoich mieszkańców,<sup>514</sup> Leo Scheffczyk nie pomija negatywnego aspektu starotestamentalnych zapowiedzi względem Syjonu. Uczony jednoznacznie wskazuje na to, że spersonifikowany w kobiecej postaci Izrael nie dotrzymuje wierności Jahwe. Dla uwypuklenia tej niewierności, Scheffczyk odwołuje się do obrazu małżeństwa proroka Ozeasza z cudzołożną kobietą (Oz 1,2 i 3,1n) oraz do wyroczni Jeremiasza (Jr 18,13), w której prorok piętnuje to, jak „Zgoła ohydnie postąpiła Dziewica-Izrael”.<sup>515</sup> Można odnieść wrażenie, że niemiecki teolog w niewielkim stopniu rozwija myśl związaną z Córą Syjonu. Z drugiej strony wydaje się jednak, że choć nie odnajdujemy w tekście dosłownego odwołania się do Córy Syjonu, to uczony nie odbiega od jej symboliki, ale ją wręcz zakłada. Wynika to bowiem z uprzedniego jednoznacznego utożsamienia Izraela z postacią kobiecą (*Frau Israel*), która z kolei staje się charakterystyczna dla określenia Córy Syjonu. Zaakcentowanie niewierności zobrazowanego w postaci kobiecej ludu Starego Testamentu zyskuje nawet u Scheffczyka walor historiozbawczego paradoksu. Okazuje się, że poprzez uwypuklenie niedoskonałości „starotestamentalnej niewiasty” w jej małżeńskiej relacji do Boga, uczony otwiera przestrzeń do wprowadzenia historiozbawczej interpretacji realizującej się w obrazie kobiety przewyższającej doskonałością dawną Córę Syjonu.<sup>516</sup>

W biblijnej refleksji nad Córą Syjonu najistotniejszym pozostaje zatem jej związek z Jahwe. Analizując teksty Starego Testamentu można dojść do wniosku, że relacja ta urzeczywistnia się w podwójnym wymiarze: mistycznym i eschatologicznym. W wymiarze mistycznym Córa Syjonu jawi się jako dziewicza oblubienica Boga. W wymiarze eschatologicznym, staje się ona symbolem macierzyństwa, charakteryzującego się

---

<sup>513</sup> J. SCHARBERT, *Tochter Zion*, 436.

<sup>514</sup> S. KNAUER, *Tochter Zion*, 884.

<sup>515</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 36.

<sup>516</sup> Scheffczyk stwierdza to dobitnie w następujących słowach: „So war der Bund, dar das Ziel aller Wege Gottes mit den Menschen ist, in der alten Heilszeit noch nicht festgefügt, weil «die Frau» noch nicht erschienen war, mit der sich der Bundesherr zu einer nicht mehr auflösbaren und unzerbrechlichen «Ehe» hätte verbinden können”. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 36. O tym, że uczony ma tutaj na myśli starotestamentalną Córę Syjonu świadczy kontekst całej wypowiedzi, w której taka identyfikacja zostaje wyraźnie potwierdzona.

bolesnym rodzeniem nadziei mesjańskich.<sup>517</sup> Dlatego też można przyjąć, że w Starym Testamencie ukazane zostały wyraźnie trzy najważniejsze cechy „Córy Syjonu”. Jest ona „Oblubienicą Jahwe”, „Matką Ludu Bożego” oraz „Dziewicą Izraelem”.<sup>518</sup> Powyższe cechy Córy Syjońskiej spotykamy także w teologicznej refleksji Leo Scheffczyka.<sup>519</sup> Monachijski dogmatyk w szczególny sposób podkreśla macierzyńską rolę Syjonu. Tym samym pośrednio uchwycony zostaje moment historiozbowczy. Uczony, odwołując się do proroctwa Iz 66,8; Iz 7,14 oraz Mi 5,2,<sup>520</sup> wskazuje na znane starotestamentalne wyobrażenie przedstawiające Syjon jako płodną matkę, za której owoc łona ma uchodzić wyczekiwany mesjasz.<sup>521</sup>

Współcześnie coraz bardziej akcentuje się także, że „Córa Syjonu” związana jest z biblijnym terminem „Reszty Izraela”.<sup>522</sup> Tym samym przyjmuje ona postać symbolizującą niewielką liczbę wytrwałych członków narodu wybranego. To właśnie ta wspólnota ubogich, pokornych i cierpiących staje się symbolem nowego przymierza z Jahwe.<sup>523</sup> Jak zauważa Spinetoli „Jako postać historyczna, a zwłaszcza prorocza i eschatologiczna, Córa Syjonu jest wezwana do odnowy losów ludu Bożego, do ożywienia i podtrzymania oczekiwań mesjańskich, do zbawienia. Przynoszą to orędzie zwłaszcza Deurero-Izajasz, Micheasz (rozd. 4-5), Joel i Zachariasz”.<sup>524</sup> Można zatem przychylić się

---

<sup>517</sup> Por. M. THURIAN, *Maryja Matka Pana Figura Kościoła*, tł. E. Ogiński, Warszawa 1990, 24.

<sup>518</sup> Zob. K.- H. MENKE, *Fleisch geworden aus Maria, Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche*, Regensburg 1999, 25; I. DE LA POTTERIE, *Zapowiedź Maryi w Starym Testamencie*, *Communio* 6 (2000) 9.

<sup>519</sup> Zob. L. SCHEFFCZYK, *Die Kirche und Maria*, 163.

<sup>520</sup> Scheffczyk nie cytuje wskazanych przez siebie miejsc biblijnych. Chodzi jednak o następujące teksty: „Kto widział takie jak te rzeczy? Czyż kraj się rodzi jednego dnia? Czyż naród rodzi się od razu? Bo Syjon ledwie zaczął rodzić, a już wydał na świat swe dzieci” (Iz 66,8), „Przeto [Pan] wyda ich aż do czasu, kiedy porodzi mająca porodzić. Wtedy reszta braci Jego powróci do synów Izraela” (Mi 5,2), „Dlatego Pan sam da wam znak: Oto Panna poczne i porodzi Syna, i nazwie Go imieniem Emmanuel” (Iz 7,14). Okazuje się zatem, że wśród fragmentów biblijnych, do których odwołuje się niemiecki teolog, jedynie jeden mówi wprost o macierzyńskiej roli Syjonu. Tym samym można wywnioskować u Scheffczyka bardzo szerokie pojmowanie Córy Syjonu, która odnajdywana jest przez uczonego w wielu starotestamentalnych tekstach nie nawiązujących bezpośrednio do symboliki syjońskiej.

<sup>521</sup> L. SCHEFFCZYK, *Die Kirche und Maria*, 163.

<sup>522</sup> Jak zauważa np. O. Da Spinetoli: „Córa Syjonu jest «Resztą» ocalałych, najlepszą częścią Izraela, ale nie całym narodem. Zapewni ciągłość i spełnienie obietnic. Z niej wyjdzie lud nowy, który wypełni dawne oczekiwania. Izrael, zdruzgotany serią klęsk, powstanie z nowym entuzjazmem i odwagą. «Córa Syjonu» to owa «niewiasta», którą Jahwe przygarnął w ramiona. To ona rozraduje się dzięki cudownemu porodowi”. TENŻE, *Maryja w Biblii*, 48.

<sup>523</sup> Zob. P.-W. SCHEELE, *Maria in der Gemeinschaft und Geschichte Israels*, *Catholica* 2/3 (1975) 102.

<sup>524</sup> O. DA SPINETOLI, *Maryja w Biblii*, 48.

do wniosku jednego z teologów, że „Córka Syjonu ukazuje się jako bezpośrednia współpracownica Jahwe w urzeczywistnieniu zbawienia”.<sup>525</sup>

W mariologicznej refleksji Leo Scheffczyka nie odnajdujemy bezpośredniego określenia Córy Syjonu jako Reszty Izraela. Nie oznacza to jednak, że dla niemieckiego teologa myśl ta jest zupełnie obca. Monachijski dogmatyk odwołuje się bowiem do następujących tekstów biblijnych, które zawierają w sobie tę podstawową ideę: Za 2,14; Za 9,9; Mi 4,10 i Iz 62,5. Na podstawie wymienionych fragmentów Starego Testamentu, uczony dochodzi do wniosku, że obraz Córy Syjonu stanowi personifikację narodu izraelskiego.<sup>526</sup> Takie stwierdzenie Scheffczyk umieszcza w kontekście refleksji na temat przymierza, w którym naród wybrany, symbolizowany przez postać kobiety i dziewicy,<sup>527</sup> jawi się jako partner i odbiorca tegoż przymierza. Uwzględniając zatem starotestamentalną symbolikę przymierza w jej historiozbawczej konkretyzacji kolektywnej, zawężającej się stopniowo do coraz mniejszej liczby wybranych, uzasadnionym wydaje się mniemanie, że profesor z Monachium, uznając identyfikację Córy Syjonu z ludem Izraela, pośrednio dotyka także zagadnienia „Reszty Izraela”.

U Scheffczyka można odnaleźć i takie obrazy, które nawiązując wyraźnie do symboliki Syjonu, jeszcze dobitniej niż to czynią teksty innych teologów uwzględniają jej historiozbawczy wymiar. Obok wspomnianego już wcześniej obrazu „Oblubienicy Boga”, pojawiają się u niego inne charakterystyczne określenia: „Arka Przymierza”, „Namiot Spotkania” i „Święte Miasto”.<sup>528</sup>

Utożsamienie Maryi ze starotestamentalną Córą Syjonu uchodzi za pogląd stosunkowo niedawny.<sup>529</sup> Taka identyfikacja rodziła się w dwudziestowiecznej biblistyce

---

<sup>525</sup> L. MELOTTI, *Maryja Matka Żyjących*, 25.

<sup>526</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 35.

<sup>527</sup> Symbol kobiety utożsamionej z ludem izraelskim Scheffczyk odnajduje w tekście Jr 4,31: „tak, słyszę głos niby rodzącej w bólach, trwożny jęk niby niewiasty rodzącej po raz pierwszy. To głos Córy Syjonu, która wzdycha i wyciąga dłonie: Ach, biada mi, bo wycieńczona popadam w moc morderców”. Natomiast obraz dziewicy będącej uosobieniem narodu wybranego uczony wydobywa na podstawie dwóch fragmentów z Księgi Lamentacji: „Odrącił Pan ode mnie wszystkich walecznych, zgromadzenie przeciwko mnie zwołał, by zniszczyć moją młodzież; Pan jak w tłoczni podeptał Dziewicę, Córę Judy” (Lm 1,15) oraz „Jak cię pocieszyć? Z czym porównać? Córo Jeruzalem! Z czym cię porównać, by cię pocieszyć? Dziewico, Córo Syjonu, gdyż zagłada twoja wielka jak morze. Któż cię uleczy?” (Lm 2,13). Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 35.

<sup>528</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 37.

<sup>529</sup> Klaus Schreiner, profesor historii średniowiecznej na uniwersytecie w Bielefeld, uważa nawet, że zestawienia Maryi z Córą Syjonu dokonał po raz pierwszy J. Ratzinger w publikacji wydanej w 1977 roku. Zob. K. SCHREINER, *Maria. Leben, Legenden, Symbole*, München 2003, 78.



bardzo powoli,<sup>530</sup> aż ostatecznie przyjęła klasyczną postać w teoriach Laurentina<sup>531</sup> i Cazellesa.<sup>532</sup> W nawiązaniu do tych teorii można stwierdzić, że wśród biblistów jedną z

<sup>530</sup> Momentem przełomowym w biblijnym rozumieniu Maryi jako Córy Syjonu był artykuł Stanisława Lyonnetta z 1939 roku, w którym zakwestionował dotychczasowe rozumienie greckiego pozdrowienia *chaire* w Łukaszej scenie zwiastowania. Uczony doszedł tym samym do wniosku, że termin ten nie stanowi formy konwencjonalnego powitania, lecz nawiązuje do starotestamentalnej radości z wybawienia Izraela. Zob. J. MCHUGH, *Maryja w Nowym Testamencie*, 84n.

<sup>531</sup> Laurentin stara się wykazać w pierwszym rzędzie, że główne zainteresowania Łk 1-2 odnoszą się do Izraela, szczególnie zaś do jego świętego miasta – Jerozolimy. W związku z tym, osoby pojawiające się w ewangelicznej narracji, nie są wprowadzone do opowiadania o dzieciństwie Jezusa ze względu na nie same, lecz tylko jako świadkowie wiary, nadziei i mesjańskich oczekiwań narodu wybranego. Poszczególne bohaterowie Ewangelii dzieciństwa tracą więc swoje cechy indywidualne i przyjmują postać symbolizującą jakąś konkretną rzeczywistość Izraela. Zdaniem Laurentina, takim samym prawidłem kompozycyjnym podlegała także Maryja, z czego można wywnioskować, że stanowiła ona dla Łukasza najwznioślejszą personifikację Izraela. Rozwijając tę myśl, Laurentin odwołuje się do So 3,14-17, w którym odnajduje dwa charakterystyczne podobieństwa do pierwszego rozdziału Ewangelii Łukasza. W ten sposób uczony dokonał zestawienia So 3, 14 (hbr.: !AçitB; yN' gr.: *caire sfodra qugater Siwn – Raduj się wielce Córo Syjonu*) z Łk 1,28 (*Caire( kecaritwmenh – Raduj się, pełna łaski*) oraz So 3,16 (hbr.: !Açi yarıTil a; gr.: *qarsei Siwn – Nie bój się, Syjonie*) z Łk 1, 30 (Mh. *fobou( Mariam – Nie bój się, Maryjo*). Tak wydobyte paralelizmy, ujęte w kategorii interpretacji midraszowej, doprowadziły Laurentina do wniosku, że Córą Syjonu jest Maryja, która raduje się z przyjścia Mesjasza do swego łona. W dalszej refleksji Laurentin stara się sprecyzować, w jakim sensie Maryja jest Córą Syjonu. Takie uściślenie wydaje się istotne ze względu na niejednoznaczne występowanie w Starym Testamencie określenia Córy Syjonu, która niekiedy pojawia się tam w kontekście pejoratywnym jako postać podlegająca karze zhańbienia. Francuski uczony odrzuca możliwość utożsamienia Maryi z Córą Syjonu w ogólności i skłania się wyraźnie ku jednoznacznej jej identyfikacji jako Córy eschatologicznego Syjonu, co stanowi synonimiczne określenie „Reszty Izraela”. Por. R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, 77, 170-181.

<sup>532</sup> Wnikliwe studium tego zagadnienia znajduje się w M. H. CAZELLES, *Fille de Sion et théologie mariale dans la Bible*, Bulletin de la Société Française d'Études Mariales 21 (1964) 51-71. Szczegółowe omówienie teorii w j. polskim: J. MCHUGH, *Maryja w Nowym Testamencie*, 480-486. Cazelles wychodzi z założenia, że określenie „cór”, po których następują nazwy miast, oznacza w najstarszej warstwie pięcioksięgu małe miasteczka zależne od większych ośrodków miejskich. Zdaniem uczonego, źródłosłowu określenia „córy” [hbr. *חֲבֵר* (*b<sup>e</sup>nōt*)] pomyłkowo upatrywano w hebrajskim słowie „budować” [hbr. *בָּנָה* (*banah*)]. Stąd *b<sup>e</sup>nōt* (córy) miałyby znaczenie albo małych i ufortyfikowanych miasteczek w odróżnieniu od pozbawionych murów obronnych i tym samym niezdolnych do odpierania ataku wsi, albo miasteczek o zabudowie kamiennej w odróżnieniu od wsi, które składały się z namiotów. Dowodząc pochodzenia tego terminu z obszarów Zajordanii i wiążąc je jednoznacznie z pokoleniem Manasses, Cazelles dochodzi do wniosku, że pojawiająca się po raz pierwszy u Micheasza (Mi 4-5) Córa Syjonu nie jest zwykłym synonimem Jerozolimy, lecz oznacza ufortyfikowane miasto, co prawda zależne od Syjonu, ale od niego odrębne. Konsekwentnie uczony sugeruje dalej, że u Micheasza określenie Córa Syjonu odnosi się do położonej na północ od świątyni nowej dzielnicy Jerozolimy, zamieszkałej przez ludzi, którzy uszli z Samarii po 721 roku. Ta nowa dzielnica stanowiła odrębną całość, pozostającą jednak w całkowitej zależności do Starego Miasta. W rozumieniu ludzi z północy była ona zatem istotnie Córą Syjonu. Tam właśnie oczekiwała wybawienia Reszta Izraela i tam też Micheasz miał skierować swoje przesłanie nadziei. Uwzględniając kontekst historyczny proroctwa Micheasza oraz późniejszych chronologicznie proroctw Sofoniasza (So 3,14-15), Jeremiasza (Jr 30-31 i Lm 2,8) i Izajasza (Iz 66), Cazelles stwierdza, że pomimo coraz częstszej identyfikacji Córy Syjonu z sakralną nazwą całej Jerozolimy, nie straciło znaczenia wcześniejsze zastosowanie tego terminu, nawiązujące do Reszty Izraela obdarzonej przez proroków nadzieją ostatecznego powrotu do świetności. Tak zatem Córa Syjonu stała się sprawiedliwą Resztą Izraela pełniącą rolę matki mającej wydać na świat nowy lud. W świetle tekstów Nowego Testamentu można wreszcie utożsamić Maryję ze starotestamentalną Córą Syjonu. Jak podkreśla Cazelles, jest ona „Tą, przez którą Syjon zrodził lud nowy (...) i Tą, która w tym nowym ludzie pełni funkcję macierzyńską dla dobra reszty potomstwa...”. H. CAZELLES, *Córa Syjonu*, [w:] *Mały Słownik Maryjny*, tł. K. Brodzik, Niepokalanów 1987, 13; J. MCHUGH, *Maryja w Nowym Testamencie*, 480-486. Chociaż teologiczne wnioski powyższej teorii wydają się zbieżne z hipotezą Laurentina, to jednak wyraźnie można zauważyć zdystansowanie się od jej podstawowych założeń egzegetycznych, dotyczących literalnej zależności kompozycji Łukasza od Sofoniasza.

kluczowych kwestii, mających na celu odnalezienie egzegetycznych podstaw mariologicznej interpretacji Córy Syjonu, pozostaje wykładnia anielskiego *chaire* w zrelacjonowanej przez Łukasza scenie zwiastowania.<sup>533</sup>

Na kanwie współczesnych sporów egzegetycznych, w kwestii uzgodnienia tożsamości Córy Syjonu z postacią Maryi, można spróbować umieścić stanowisko Leo Scheffczyka. Monachijski dogmatyk wykazuje się tutaj wyjątkową otwartością, która zdaje się nie ingerować bezpośrednio w egzegetyczne spory. Szukając bardziej precyzyjnego określenia, można powiedzieć, że przy ustaleniu mariologicznej interpretacji Córy Syjonu, Scheffczyk pozostawia na dalszym planie sporne kwestie egzegezy. Dla uczonego nie jest bowiem najistotniejsze, czy pozdrowienie anielskie *chaire* rozumie się w odniesieniu do tekstów Starego Testamentu (So 3,14nn; Jl 2,22; Za 9,9) jako skierowane do Córy Syjonu wezwanie do mesjańskiej radości. Tym samym problemem drugoplanowym staje się tłumaczenie greckiego wyrażenia. Dla Scheffczyka nie ma bowiem znaczenia, czy w przekładzie czasownika *chaire* przyjmie się wariant translacyjny „raduj się”, czy też

---

<sup>533</sup> Do grona współczesnych zwolenników interpretacji *chaire* jako wyrażonego w scenie zwiastowania wezwania do mesjańskiej radości Córy Syjonu można zaliczyć m.in.: J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela*, 46n; I. DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, 48n; M. THURIAN, *Maryja Matka Pana Figura Kościoła*, 23-26; K.-H. MENKE, *Fleisch geworden aus Maria*, 31n; J. MCHUGH, *Maryja w Nowym Testamencie*, 77-92; P.-W. SCHEELE, *Maria in der Gemeinschaft und Geschichte Israels*, 105; J. SCHARBERT, *Tochter Zion*, 436. Słowa największej krytyki takiej wykładni greckiego *chaire* spotykamy natomiast u R. E. Browna oraz w ekumenicznym studium biblistów amerykańskich *Maryja w Nowym Testamencie*. Amerykańscy bibliści doszli do następujących wniosków: **a)** Wśród Greków *chaire* było tak samo powszechnym pozdrowieniem jak *Goodbye* wśród Anglików. Czytelnicy Łukasza nie mogli zatem zrozumieć dosłownie jako „cieszyć się” tego, co zwyczajnie rozumiane było jako „witaj”, analogicznie jak współcześni Anglicy nie zrozumieliby dosłownie „*Goodbye*” jako „*God be with you*” („Niech Bóg będzie z tobą”. Por. *Shorter Oxford English Dictionary on historical principles*, Oxford 2002, 1125). **b)** Całkowicie hipotetyczny jest pogląd, że ze względu na semickie tło opowiadania Łukasz, chcąc wyrazić zwyczajne pozdrowienie, użyłby *eirēne* a nie *chaire*. Łukasz używa bowiem *chairein* jako pospolitego pozdrowienia w Dz 15,23 i Dz 23,26. **c)** Stosunek pomiędzy „Maryją Dziewicą” i „Maryją Córą Syjonu” jest wątpliwy, ponieważ starotestamentalne miejsca odwołujące się do dziewicy Syjonu i dziewicy Izraela nie nawiązują tak bardzo do radości, a przedstawiają je raczej za pomocą obrazów ucisku, krnąbrności i rozpusty. **d)** Czwarte miejsce LXX, w którym pojawia się *chaire* (Lm 4, 21), nie odnosi się do Córy Syjonu: „Ciesz się i raduj, Córo Edomu, (...) upijesz się i obnażysz”. Na jakiej podstawie zakłada się, że Łukasz pisząc *chaire* miał na myśli So 9,9 a nie Lm 4,21? **e)** Jeśli w LXX *chairein* odnosi się do radości Ludu Bożego to zazwyczaj bywa ono wzmocnione jeszcze przez dodatkowe słowo, np. „cieszyć się i raduj” (Jl 2,23; Lm 4,21; Iz 66,10; Tb 13,13 – *euphrainein* lub *agallian*). Łukasz zna takie zestawienie (por. Łk 15,32). Skoro w Łk 1,28 chciał wyrazić znaczenie „cieszyć się”, to mógł zastosować taką właśnie konstrukcję, zamiast proponować swoim czytelnikom słowo, które z całą pewnością uchodziło za normalne pozdrowienie. Por. MNT, 109n. Raymond E. Brown podkreśla dodatkowo, że imperatyw *chaire* jest typowym greckim pozdrowieniem poświadczonym w innych nowotestamentalnych tekstach oraz w świadectwach patrystycznych. Także łaciński tłumacz Ewangelii, oddając to sformułowanie przez *Ave*, pokazał, że rozumie je właśnie na sposób zwyczajnego powitania. Taką interpretację poświadcza także syryjska Peshitta, która wspomniany termin przekłada jako „pokój”, co stanowi równoważnik hebrajskiego *shalōm*, wyrażającego pospolite semickie pozdrowienie. Tym samym Brown dochodzi do wniosku, że na podstawie czasownika *chaire* nie da się ustalić ani tego, czy Łukasz posłużył się tekstem So 3,14-17, ani tego czy myślał o Maryi jako Córce Syjonu. Zob. TENZE, *The birth of the Messiah*, 321-324.

opowie się za formą zwyczajowego greckiego pozdrowienia, zaakceptowanego przez późniejszą łacińską tradycję biblijną w wersji *ave*.<sup>534</sup>

Takie stanowisko nie oznacza jednak, że Scheffczyk zupełnie ignoruje znaczenie starotestamentalnych paralelizmów w uzgodnieniu maryjnej tożsamości Córy Syjonu. Uczony wyraźnie sugeruje, że w ustaleniu takiej identyfikacji nie można przeoczyć współbrzmienia pomiędzy anielskim pozdrowieniem a obietnicą proroka Sofoniasza. Niemiecki teolog nie zestawia jednak ze sobą klasycznych tekstów Łk 1,28 i So 3,14, ale fragmenty Łk 1,30n i So 3,16n. Istotne pozostaje przy tym to, że Scheffczyk cytuje fragment Księgi Sofoniasza w taki sposób, jakiego brak w niemieckich tłumaczeniach biblijnych: „Owego dnia powiedzą Jerozolimie: Nie bój się, Syjonie! Niech nie słabną twe ręce! Pan, twój Bóg jest w **twoim łonie**”.<sup>535</sup> Poprzez takie tłumaczenie celowo zestawione zostało ze sobą oryginalne brzmienie Sofoniaszowego tekstu hebrajskiego  $\text{בְּרִחְוֵי}$  (wewnątrz, w środku) z jego greckim odpowiednikiem  $\text{ἐν γαστρῖ}$ , zastosowanym przez Łukasza. Tym samym teolog z Monachium dokonał niezwykle ciekawego zabiegu literacko-teologicznego. W swoim tłumaczeniu zdystansował się on mianowicie od greckiej formy tekstu występującego w Septuagincie<sup>536</sup> i odwołał się do semantycznych prawideł językowych tekstu oryginalnego, łącząc hebrajskie wyrażenie z jego stosunkowo dosłownym greckim przekładem zastosowanym w Łukaszowej Ewangelii dzieciństwa.<sup>537</sup>

---

<sup>534</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria in der Verehrung der Kirche*, 15n.

<sup>535</sup> „An jenem Tage wird man zu Jerusalem sagen: Fürchte dich nicht, Sion! Laß deine Hände nicht sinken! Der Herr, dein Gott, ist **in deinem Schoß**”. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 35; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 67 (podkreślenie MS). W niemieckich wydaniach Biblii spotykamy następujące tłumaczenie: *An jenem Tag wird man zu Jerusalem sagen: Fürchte dich nicht, Zion! Laß die Hände nicht sinken! Der Herr, dein Gott, ist in deiner Mitte* (Einheitsübersetzung); *An jenem Tag wird man Jerusalem Mut zusprechen und sagen: Hab keine Angst, Stadt auf dem Zionsberg, laß die Hände nicht mutlos sinken! Der HERR, dein Gott, ist in deinen Mauern* (Gute Nachricht Bibel); *Zur selben Zeit wird man sprechen zu Jerusalem: Fürchte dich nicht, Zion! Laß deine Hände nicht sinken! Denn der HERR, dein Gott, ist bei dir* (Lutherbibel); *An jenem Tag wird in Jerusalem gesagt werden: Fürchte dich nicht, Zion, laß deine Hände nicht erschlaffen! Der HERR, dein Gott, ist in deiner Mitte* (Elberfelder Bibel); *An jenem Tag wird man zu Jerusalem sagen: Fürchte dich nicht, Zion! Laß die Hände nicht schlaff werden! Jahwe, dein Gott, ist in deiner Mitte* (Jerusalemer Bibel) [podkreślenia MS]. Tłumaczenia zaproponowanego przez Scheffczyka nie spotyka się również w polskich wydaniach Pisma Świętego, gdzie w żadnej wersji nie pojawia się wyrażenie „w twoim łonie”.

<sup>536</sup> Omawiany przez Scheffczyka fragment w Septuagincie brzmi następująco: „kurioj o` qeoj sou  $\text{ἐν σοῖ}$ ”. Tym samym wyraźnie można zauważyć, że grecki tekst prorocтва Sofoniasza nie mógł wpłynąć na wersję translacyjną uczonego.

<sup>537</sup> Leksykalnie hebrajski termin  $\text{בְּרִחְוֵי}$ , może oznaczać obok „wewnętrznej części”, „ośrodka życia” i „środkowej lub centralnej części czegoś”, także „wnętrzości” i to również w specyficznym odniesieniu do „wnętrzości kobiety brzemiennej”, I chociaż język hebrajski posiada jednoznaczne słowo  $\text{בֶּטֶן}$ , na określenie łona, to łukaszowy przekład  $\text{ἐν γαστρῖ}$  zdaje się w pełni harmonizować z tekstem Sofoniasza. Świadczy o tym to, że zastosowany przez Ewangelistę grecki rzeczownik  $\text{γαστήρ}$  dobitniej odwołuje się do analogicznej hebrajskiej „wewnętrznej części” aniżeli jego bardziej jednoznaczny odpowiednik  $\text{קוֹלִיא}$ ,

Dzięki temu uczoney połączył także ze sobą starotestamentalną wyrocznię i jej nowotestamentalne wypełnienie, a tym samym dokonał utożsamienia Córy Syjonu z postacią Maryi. Poprzez taki zabieg translacyjny Scheffczyk nie tylko opowiedział się za hipotezą Laurentina<sup>538</sup>, ale utożsamiając wewnątrz Córy Syjonu z łonem Maryi, nawiązał również do tajemnicy Boskiego Macierzyństwa Matki Mesjasza.<sup>539</sup>

Dzięki takiemu stwierdzeniu przed Scheffczykiem otwarła się także inna perspektywa interpretacyjna dla maryjnego tytułu Córy Syjonu. Decydującą rolę pełnią w niej nie konkretne fragmenty Starego Testamentu z ich historyczno-krytyczną wykładnią egzegetyczną, lecz ujęty bardziej historiozbowczo ogólny temat, który konkretyzuje się w przetransponowaniu starotestamentalnej idei zbawczej na postać Maryi, poczynającej w swym łonie obiecane Mesjasza.

Scheffczyk przyjął drogę dedukcji zaproponowaną przez Ratzingera.<sup>540</sup> Wśród starotestamentalnych osób i wydarzeń odwołuje się on najpierw do obrazu Ewy, która staje się symbolem „matki żyjących” (Rdz 3,20). Następnie przywołane zostają pary kobiece: Sara – Hagar, Rachela – Lea, Anna – Penina, na których podstawie uwidacznia się tajemnica niezasłużonej łaski i Bożego wybrania. Kolejne postacie kobiece, do których odwołuje się monachijski dogmatyk, to izraelskie sędziny: Estera, Judyta i Debora. Zdaniem teologa, to właśnie na ich przykładzie w rzekomo patriarchalnej wierze narodu wybranego zaakcentowane zostaje znaczenie kobiety w historii zbawienia. Wprowadzenie tych starotestamentalnych obrazów koncentruje się ostatecznie w tajemnicy przymierza, w której Izrael, przedstawiony w symbolicznej postaci kobiety, wybrany zostaje do wyjątkowej relacji z Bogiem.<sup>541</sup>

---

określający w Nowym Testamencie „łono”. Zob. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 305; L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. II, 1135n i 1217n.

<sup>538</sup> Laurentin opowiedział się za semickim pierwowzorem omawianego fragmentu Ewangelii Łukasza, a tym samym zwrócił uwagę na analogię pomiędzy hebrajskim *b<sup>e</sup>qereb* a greckim *en gastri*. To doprowadziło go do wniosku o utożsamieniu dziewiczego poczęcia w łonie Maryi w scenie zwiastowania z zamieszkaniem Jahwe w Córce Syjonu, czyli w łonie Izraela. Zob. R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, 80-82.

<sup>539</sup> Ten świadomy zabieg redakcyjny uczonego zupełnie zatracony został w polskim tłumaczeniu jego mariologii. Tłumacz rutynowo wykorzystał bowiem tekst Biblii Tysiąclecia, w którym (podobnie jak w niemieckojęzycznych wersjach Pisma Świętego) nie znajduje się powiązania z łonem. Tekst polski powinien zatem brzmieć nie: „Owego dnia powiedzą Jeruzolomie: «Nie bój się Syjonie! Niech nie słabną Twe ręce! Pan, twój Bóg jest pośród ciebie»”, lecz „Owego dnia powiedzą Jeruzolomie: «Nie bój się Syjonie! Niech nie słabną Twe ręce! Pan, twój Bóg jest w **twoim łonie**»”. Por. L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 67.

<sup>540</sup> Por. J. RATZINGER, *Córa Syjonu*, 15-19.

<sup>541</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 36.

Dla Scheffczyka egzegetyczną podstawą mariologicznej interpretacji Córy Syjonu pozostają historiozbowcze kategorie przymierza, odwołujące się do symboliki Syjonu i znajdujące idealne dopełnienie w tajemnicy mesjańskiego macierzyństwa Matki Chrystusa. Jest to jednocześnie postawa wykraczająca poza historyczno-krytyczną metodę badania Pisma Świętego. Niemiecki teolog jest zdania, że nie można udowodnić analogii pomiędzy Maryją a Córą Syjonu za pomocą badań filologicznych. Najistotniejsza w tym względzie pozostaje jedność całej Biblii, dzięki której istnieje możliwość odkrywania odpowiednich porównań typologicznych. Identyfikacja Maryi z Córą Syjonu nie stanowi jedynie swawolnej akomodacji, lecz wyraża duchowy sens Pisma Świętego, łączący w sobie starotestamentalny znak z jego nowotestamentalnym wypełnieniem w osobie Matki Mesjasza.<sup>542</sup>

### 2.3.2. Otwarta na przymierze

Postać Maryi rozpatrywana w kategorii symboliki syjońskiej, wkomponowana została przez Scheffczyka w historiozbowczą rzeczywistość przymierza. Dla niemieckiego uczonego jest to zatem podstawowa perspektywa, służąca do utożsamienia Matki Mesjasza ze starotestamentalnym obrazem Córy Syjonu. Z kolei podstawową funkcją Córy Syjonu, uosobionej w obrazie dziewicy Jeruzalem i oblubienicy Jahwe, pozostaje dla monachijskiego profesora jej gotowość do przyjęcia zbawienia, a tym samym jej zdolność do zawarcia przymierza z Bogiem.<sup>543</sup> Takie stanowisko umożliwia rozpoznanie w Maryi nie tylko postaci ściśle historycznej, ale także historiozbowczego znaku i realnego, osobowego symbolu, który odzwierciedla ducha całej epoki. Nawiązując do symboliki Syjonu, można powiedzieć, że Maryja personifikuje zetknięcie się z sobą dwóch epok zbawczych. Tym samym Matka Chrystusa staje się żywym symbolem dopełnienia Starego Testamentu i początkiem nowego przymierza.<sup>544</sup>

W celu pełniejszego uchwycenia wymiaru historiozbowczego symboliki przymierza, należy podkreślić, że dla Scheffczyka historia przymierza przyjmuje formę historii zbawienia. Z kolei istotę przymierza stanowi partnerstwo pomiędzy suwerennie działającym Bogiem a człowiekiem gotowym do przyjęcia boskiej propozycji zbawczej.

---

<sup>542</sup> TAMŻE, 35n.

<sup>543</sup> L. SCHEFFCZYK, *Die Kirche und Maria*, 163.

<sup>544</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 34.

Monachijski dogmatyk taką właśnie zdolność zbawczej percepcji upatruje w samej istocie bytu kobiety. Stanowi to jednocześnie wytlumaczenie starotestamentalnej symboliki przymierza, która w stosunku do ludu izraelskiego jako partnera i odbiorcy przymierza, stosuje często określenie personifikujące naród jako kobietę, dziewicę, czy wreszcie Córeczkę Syjonu. Tym samym dla Scheffczyka nie podlega wątpliwości, że w Maryi spełniają się wszystkie obietnice przymierza, jak również to, że dopiero w jej postaci ucieleśnia się w sposób doskonały to, co zostało powiedziane o Córcy Syjonu jako starotestamentalnej adresatce przymierza.<sup>545</sup>

Podkreślając znaczenie typologicznego sensu biblijnego, profesor z Monachium w pewnym sensie dystansuje się od stanowiska metody historyczno-krytycznej, reprezentowanej w egzegetycznym stanowisku Schürmanna<sup>546</sup> i opowiada się za jednoznaczna identyfikacją Córcy Syjonu z osobą Matki Chrystusa. Takie utożsamienie staje się dla niego możliwe właśnie ze względu na kategorię przymierza, w którym na pierwszy plan wysuwa się zamieszkanie Jahwe w łonie Córcy Syjonu. Wykorzystując teksty Iz 66,8, Iz 7,14 oraz Mi 5,2, Scheffczyk jednoznacznie utożsamia Syjon z płodną matką, której owoc łona ma uchodzić za obiecanego Mesjasza.<sup>547</sup> I chociaż niemiecki teolog nie rozwija tego wątku na płaszczyźnie egzegetycznej, to zestawiając ze sobą teksty So 3,16n

---

<sup>545</sup> TAMŻE, 35.

<sup>546</sup> Scheffczyk odwołuje się przy tym do herderowskiego komentarza do Ewangelii Łukasza autorstwa Schumanna. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 67. We wskazanej przez uczonego publikacji, w przypisie 227, czytamy: „Benoit ... meint, mit Anspielung auf Ez 14,17 sei Maria als Antityp der «Tochter Sion» charakterisiert und als symbolische Personifikation Israels verstanden, die persönlich das Schicksal des Volkes in ihrem Herzen mitleide. (...) Die oben gegebene Deutung dürfte jedoch wahrscheinlicher bleiben”. H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, 129. W tym samym przypisie Schürmann odsyła ponadto do innych miejsc swojego komentarza, w których wyraźnie naeguje identyfikację Maryi z Córcą Syjonu. Krytykowany przez Scheffczyka pogląd niemieckiego egzegety obejmuje zatem także następujące teksty: „Neuerdings wird - deutlich in mariologischem Interesse - das *caite* häufig im Sinne der biblisch-jüdischen Überlieferung als «Freue dich!» gedeutet: als Freudenaufforderung an die Tochter (das Land, die Kinder) Sion (Israel, Jerusalem) wie Soph 3,14 Joel 2, 21.23; Zach 9, 9 (vgl. Zach 2, 14; Is 12, 5f; Klgl 4, 21), die in Maria angedet sein soll. Aber bei der Alltäglichkeit dieses Grußes (vgl. V 29 ausdrücklich: *aspasmj*) hätte jedenfalls ein griechischer Leser diese Anspielung nicht herausgehört. Das gewöhnliche und naheliegende Verständnis hätte nur durchbrochen werden können, wenn der Kontext in ausdrücklichen Anspielungen an eine der genannten atl. Stellen ein solches Verständnis nahegelegt hätte, was aber nicht der Fall ist, der auszulegende griechische Text deutet nirgends an, daß in Maria typologisch die Repräsentantin «Tochter Sion» gesehen werden soll” (TAMŻE, 43n.) oraz „Die Selbstbezeichnung — im AT überaus häufig — begegnet im NT nur noch selten: Apg 2,18 (= Joel 3. 2); 4, 29; 1 Petr 2, 16; Apg 1, 1; 2, 20; 7, 3; 10, 7; 19, 2.5; 22, 3.6, (...) Doch kommt das gleiche religiöse Verhältnis noch manchmal im Gebrauch der Verben *douleuein, doulou* u. ä. zum Ausdruck. - Daß Luk damit hier ... Maria mit der «Tochter Sions» identifiziere, ist nicht ersichtlich”. TAMŻE, 57.

<sup>547</sup> L. SCHEFFCZYK, *Die Kirche und Maria*, 163.

i Łk 1,30n wyraźnie nawiązuje do koncepcji Laurentina, a następnie do maryjnej prefiguracji osobowości zbawczej reprezentowanej przez Thuriana.<sup>548</sup>

Córa Syjonu stanowi dla Scheffczyka centralny obraz opisujący starotestamentalną kategorię przymierza. Staje się ona ponadto symbolem, któremu podporządkowana zostaje cała symbolika przymierza, charakteryzująca pojęcie zbawienia w Starym Testamencie. W ten sposób tajemnica wybrania i niezasłużonej łaski, widoczna w obrazie Ewy-matki wszystkich żyjących oraz kobiecych par: Sary – Hagar, Racheli – Lei, Anny – Peniny, jak również rola kobiety w historii zbawienia, realizowana w starotestamentalnych postaciach wielkich sędzin: Estery, Debory i Judyty, podporządkowana zostaje u Scheffczyka kategorii przymierza, w którym Izrael jako kobieta, wybrany zostaje do wyjątkowej relacji z Bogiem.<sup>549</sup>

Rozpatrywanie Córy Syjonu w kategorii przymierza daje uczonemu możliwość pełnego spojrzenia na starotestamentalny obraz Córy Syjonu, bez konieczności wybiórczej selekcji tekstów mających na celu gloryfikowanie i idealizowanie tej symboliki.<sup>550</sup> Jest to oryginalna myśl niemieckiego teologa. Dla Scheffczyka pozostaje zupełnie oczywiste, że historia przymierza realizuje się często jako historia niewierności. Kobieta – Izrael nie dotrzymuje wierności swemu Panu – Jahwe. Tak zatem utożsamienie Maryi z Córą Syjonu nie dokonuje się na podstawie spornych egzegetycznie cech doskonałości czy świętości Córy Syjonu,<sup>551</sup> a jedynie w oparciu o kategorię wybrania do partnerstwa w przymierzu.<sup>552</sup>

---

<sup>548</sup> Max Thurian rozwija myśl Laurentina w następujący sposób: „pleonazm «poczniesz w swym łonie», wskazuje na pewien związek hebrajskiego źródła Łukasza z prorocstwem Sofoniasza. Sofoniasz dwa razy (3,15.17) określa obecność Boga w swoim narodzie wyrażeniem «w twym łonie», «w twoich wnętrznościach» (*b<sup>e</sup>kirebēk*). Dla Sofoniasza to obrazowe wyrażenie nie znaczyło «we wnętrznościach Córy Syjonu», lecz z całą pewnością «w łonie świątyni». (...) Jeśli Łukasz używa wyrażenia «w twoim łonie», które potocznie znaczyło «pośród ciebie», a szczególnie wskazywało na zamieszkanie Boga w Świątyni, w Arce Przymierza, w narodzie izraelskim, i jeśli tworzy ono pleonazm z czasownikiem «począć», to jest tak dlatego, że takie powtórzenie ma określony sens. Wyrażenie *b<sup>e</sup>kirebēk* («w twoim łonie», «pośród ciebie») zachowuje swoją oryginalną postać w języku greckim: «Oto poczniesz w swoim łonie (*en gastri*) i porodzisz syna». (...) To powtórzenie, z literackiego punktu widzenia zbędne, podkreśla bardzo wyraźnie podobieństwo między poczęciem Mesjasza w łonie Maryi a zamieszkaniem Boga w łonie Córy Syjonu (...) Maryja pocnie w swoim łonie (*en gastri*) oczekiwanego Mesjasza, który będzie jak Jahwe w łonie Izraela, Córy Syjonu, obecny w Świątyni i w Arce Przymierza”. M. THURIAN, *Maryja Matka Pana Figura Kościoła*, 27-29.

<sup>549</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 36.

<sup>550</sup> Takie ujęcie problemu zdaje się posiadać ogromne znaczenie właśnie ze względu na to, że współczesna biblistyka krytykując obraz Maryi jako Córy Syjonu, odwołuje się do tych tekstów biblijnych (często świadomie pomijanych przez teologów), które opisują niewierność Córy Syjonu względem Jahwe. Zwrócił na to uwagę m.in. R. E. Brown, pisząc, że „the specific OT references to Israel or Zion as a virgin portray her in a state of oppression, and even of waywardness, lusting after foreign lovers and untrue to her God...”. TENZE, *The birth of the Messiah*, 321.

<sup>551</sup> Współczesna egzegeza biblijna podkreśla istnienie podwójnej tradycji syjońskiej, w której obok idealnego obrazu Syjonu pojawia się także jego negatywna ocena. Widoczne jest to zwłaszcza u Micheasza, który

W rozważaniach na temat Córy Syjonu pośrednio poruszona została przez Scheffczyka, tak silnie wyeksponowana w refleksji biblijnej, problematyka „Reszty Izraela”. Monachijski teolog nie odwołuje się wprawdzie wprost do tego obrazu, ale w swojej refleksji dotyka istoty zawartej w symbolice „Reszty”. W starotestamentalnej historii zbawienia obraz przymierza zostaje bowiem systematycznie zawężany do coraz mniejszej liczby sprawiedliwych.<sup>553</sup> Jest to niewątpliwie skutek niewierności Izraela względem Jahwe, co doskonale obrazuje symbolika Córy Syjonu. Ponieważ związane z nią nadzieje mesjańskie mają charakter eschatologicznego spełnienia, zatem słusznym wydaje się koncepcja uczonego, w której dopatruje się możliwości realizacji Bożego planu zbawczego dopiero z idealnym partnerem przymierza, którego nie odnajduje jeszcze w obrazie Córy Syjonu, rozumianej jako „Reszta Izraela”.

Scheffczyk wyraźnie opowiada się bowiem za tym, że przymierze, które stanowi cel wszystkich Bożych działań względem człowieka, nie mogło zostać zrealizowane w doskonałej formie w czasach Starego Testamentu ze względu na brak odpowiedniego partnera takiego przymierza. Bazując konsekwentnie na starotestamentalnej symbolice przymierza, można powiedzieć, że nie pojawiła się jeszcze kobieta, z którą Bóg poprzez przymierze mógłby się połączyć nierozzerwalnym węzłem oblubieńczo-mażeńskim. Takim stwierdzeniem Scheffczyk wyraźnie dystansuje się od idealnej wizji Córy Syjonu i wskazuje na jej niewystarczalność w boskiej ekonomii zbawczej. Poprzez to Maryja nie jest zwykłym skopiowaniem starotestamentalnego wyobrażenia, lecz stanowi niepowtarzalną konkretyzację symbolu, który bez niej nadal pozostawałby tylko uosobieniem ciągle niezrealizowanych nadziei na zbawcze obietnice Boga. Tak zatem w teologicznej myśli monachijskiego dogmatyka Maryja jako Córa Syjonu to Izrael uosobiony w postaci kobiety przygotowanej do oblubieńczego przymierza z Bogiem.<sup>554</sup> Na tle starotestamentalnej historii przymierza Maryja rozpoznana zostaje jako kobieta, która u kresu drogi ludu Starego Przymierza wypełnia doskonale obietnicę dotyczącą całego Izraela, poprzez przyjęcie pozycji Oblubienicy i Małżonki Pana Przymierza.<sup>555</sup>

---

przedstawia Syjon i Jeruzalem jako miasto zbudowane z niesprawiedliwości i krwi oraz u Jeremiasza, zapowiadającego sąd przeciw Syjonowi. Zob. Stolz F., *!Aci – Sijjōn – Zion*, 549.

<sup>552</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Der Sinn des Marienglaubens*, Wien 1980, 11.

<sup>553</sup> Por. R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, 173.

<sup>554</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 36.

<sup>555</sup> L. SCHEFFCZYK, *Der Sinn des Marienglaubens*, 11.



W Matce Mesjasza wypełnione zostało to, co w sposób niedoskonały symbolizowane było w Córce Syjonu, a mianowicie: wiara, wierność, bezgraniczne oddanie się Bogu i doskonała czystość. W ten sposób Maryja stała się osobowym początkiem nowego przymierza, zawartego pomiędzy Bogiem a ludzkością. Dokonało się ono w misterium wcielenia za pośrednictwem Matki Mesjasza.

Wizerunek Maryi przynależy do podstawowej kategorii historiozbawczej i w nawiązaniu do symboliki syjońskiej konkretyzuje się także w obrazach Arki Przymierza, Namiotu Spotkania i Świętego Miasta. Wspomniane przez Scheffczyka obrazy należą niewątpliwie do obszaru charakterystycznego do starotestamentalnej Córy Syjonu. Syjon cała swą symbolikę zbawczą zawdzięcza bowiem misterium Bożej immanencji. To zamieszkanie Boga na Syjonie czyni z niego nie tylko miejsce wyjątkowej świętości, ale nade wszystko esencję przymierza rozumianego jako przebywanie Jahwe wewnątrz swojego ludu.<sup>556</sup>

Korelacja obrazów umożliwiła Scheffczykowi płynne przejście od prorockich obietnic mesjańskich do prawdy o Bożym macierzyństwie Maryi. Wydaje się bowiem, że właśnie ta prawda najpełniej opisuje Matkę Jezusa jako doskonałą Córę Syjonu, przyjmującą do swego łona obiecanego Mesjasza. Tym samym Maryja aktywnie uczestniczyła w Bożym planie, ustanawiając nową ekonomię zbawczą, zrealizowaną poprzez całkowicie nowe przymierze Boga z ludzkością. Tę historiozbawczą pozycję Maryi monachijski teolog opiera nie tylko na zewnętrznych asocjacjach typologicznych, ale wskazuje na jej nowotestamentalny fundament biblijny.<sup>557</sup> W ten sposób uczony, bez dodatkowych komentarzy, odwołuje się do wyjątkowego przedstawienia Maryi (*ungewöhnliche Nennung*) w rodowodzie Jezusa u Mt 1,16,<sup>558</sup> a także do greckiego słowa

---

<sup>556</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 37.

<sup>557</sup> Z analizy oryginalnego tekstu Scheffczyka nie ulega wątpliwości, że uczony ma na myśli historiozbawczą pozycję Maryi. W omawianym kontekście teolog pisze bowiem o: „...den Glauben an die **heilsgechichtliche Stellung Marias** als Vollendung Israel und als Anfang der neuen Heilszeit...”. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 70 (podkreślenie MS). Polskie tłumaczenie publikacji Scheffczyka zdaje się w tym miejscu zupełnie zatracać wspomniany historiozbawczy wymiar: „...**pierwszorzędna pozycja Maryi** w dziele zbawienia, będąca wyrazem spełnienia Izraela i początku Nowego Przymierza...”. (TENŻE, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 71 (podkreślenie MS).

<sup>558</sup> Scheffczyk prawdopodobnie ma zamiar zwrócić uwagę na pewne zakłócenie terminologicznej regularności w przyjętym przez Mateusza schemacie narodzin kolejnych potomków (3 x 14). Jest to jednak tylko jeden z trzech aspektów, które obejmują wyjątkowość pozycji Maryi. Wykorzystując egzegetyczne wnioski biblistów amerykańskich, można powiedzieć, że niemiecki uczony zainteresowany jest kwestią przedstawioną w następujący sposób: „An der Stelle, an der Matthäus bei der Geburt Jesu anlangt, bricht er sein gewohntes «A zeugte (oder war der Vater von) B» = Schema ab, das er bei jeder anderen Geburt angewandt hatte. Vielmehr heißt es in 1,16: «Jakob war der Vater von Josef, dem Mann Marias; von ihr wurde Jesus geboren»”. MNT, 71. O wyjątkowej roli Maryi w genealogii Mateusza świadczy ponadto tekst polskiego biblisty, Jana Łacha, który pisze, że „To zachwianie zauważalne w schemacie może z jednej strony

episkiazw w Łk 1,35, nawiązującego do osłonięcia Maryi przez Ducha Świętego na sposób obłoku, który unosił się nad Namiotem Spotkania<sup>559</sup> oraz do greckiego wyrażenia *eskhnwsen* w J 1,14, wskazującego na trwałe zamieszkanie Boga między swoim ludem.<sup>560</sup> Wszystko to wskazuje, że w Maryi zrealizowało się nowe i ostateczne przymierze, symbolizowane w starotestamentalnym obrazie Córy Syjonu. Powyższe ustalenia stały się dla Scheffczyka podstawą do eklezjotypicznego ujęcia maryjnego tytułu.

### 2.3.3. Typ Kościoła

Historiozbawczy obraz Córy Syjonu jako partnerki przymierza z Jahwe prowadzi konsekwentnie Scheffczyka do odkrycia jeszcze pełniejszego sensu starotestamentalnej symboliki Syjonu. Maryja, przyjmując rolę Córy Syjonu, staje się bowiem obrazem i typem Kościoła. Dopiero to eklezjotypiczne znaczenie Matki Mesjasza ukazuje jej całkowitą historiozbawczą wartość.<sup>561</sup>

Wykorzystując dialogiczną strukturę symboliki przymierza, Scheffczyk eksponuje zawarty w niej moment zbawczy. Stąd cały porządek zbawienia jawi się dla niego także jako strukturalnie dialogiczny, w którym na pierwszy plan wysuwają się cechy ludzkiej

---

wskazywać, że Józef – trzynasty w trzecim rzędzie imion – pochodzący przez zrodzenie od Jakuba, ma następcę: czternastą z rzędu osobę. Osobą tą jest Maryja, która związana jest małżeństwem z Józefem, lecz zostało pominięte ogniwo łańcucha genealogicznego: zamiast «zrodził» jest wyraźnie: «był mężem Maryi, z której narodził się Jezus»<sup>559</sup>. TENZE, *Dziecię nam się narodziło*, 23. Odwołując się do Mt 1,16, Scheffczyk nie wspomina także o trzech różnych recenzjach tego wersetu. Jest to o tyle istotne dla rozważań mariologicznych, że wersje alternatywne jeszcze bardziej podkreślają wyjątkową rolę Maryi. Zob. B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart-New York<sup>2</sup>1994, 2-6.

<sup>559</sup> Ta symbolika opiera się głównie na zestawieniu ze sobą tekstu Łk 1,35 (Pneuma agion epelusetai epi. se. kai. dunamij uyioustou episkiasei soi\ dio. kai. to. gennwmenon agion klhqhsetai uiōj qeou) oraz Wj 40,35 (kai. ouk hndunash Mwushj eiselqein ej thn sknhn tou marturiou oti epeskiazen epVauthn h' nefelh kai. doxhj kuriou eplhsqh h' sknh). Jak zauważa Laurentin, to samo słowo *episkiazein* [hbr. *škn*] opisuje spoczywanie obłoku nad Arką Przymierza i spoczywanie Najwyższego nad Maryją, które stanowią każdorazowo miejsce łaski i działania Jahwe. Skutki objawienia „Szekiny” są zatem analogiczne: Arka Przymierza zostaje napełniona chwałą, Maryja zaś napełniona zostanie istotą, która musi zostać nazwana „świętym” i „Synem Bożym”. Por. R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, 85n (podkreślenia MS).

<sup>560</sup> Scheffczyk cytując ten fragment Ewangelii w następujący sposób: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gezeltet” (TENZE, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 71), nie odwołuje się do powszechnie używanych tłumaczeń niemieckojęzycznych, lecz nawiązuje do oryginalnego tekstu greckiego, gdzie występujący w aoryście czasownik *eskhnwsen* wskazuje etymologicznie (*sknh*, = namiot) na trwałą czynność rozbicia namiotu (dosłownie niem. *zelten*, a nie *wohnen*). Ten oryginalny zabieg transalcyjny przeoczony został w polskim tłumaczeniu mariologii Scheffczyka, gdzie tłumacz wykorzystał fragment Ewangelii w wersji Biblii Tysiąclecia. Zob. L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 71.

<sup>561</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 162n.

receptywności i macierzyńskiej służebności.<sup>562</sup> Te cechy bez trudu można odnaleźć w starotestamentalnym obrazie Córy Syjonu, która w myśl biblijnego orędzia gotowa jest na przyjęcie boskiej obietnicy zbawczej oraz na wyłonienie ze swojego wnętrza oczekiwanego Zbawiciela.

W starotestamentalnym Ludzie Bożym, który jako Córa Syjonu przedstawia „Oblubienicę” i „Małżonkę Pana Przymierza”, Maryja stanowi osobową personifikację i kobieco-ludzką konkretyzację Ludu Przymierza. Tak zatem w obrazie całego ludu izraelskiego, Matka Chrystusa przyjmuje rolę wzorcą w określeniu istoty jego relacji z Jahwe.<sup>563</sup> Dzięki ukazaniu Maryi jako Oblubienicy Jahwe a jednocześnie Matki Mesjasza, utworzona została teologiczna podstawa do wyeksponowania „maryjnej zasady” Kościoła.

Odwołując się do tradycji kościelnej, Scheffczyk stwierdza, że najpierw Izrael jest symbolem Kościoła, gdyż „Jak Izrael wedle ciała, wędrujący przez pustynię, nazwany jest Kościołem Bożym (2 Ezd 13,1; Lb 20,4; Pwt 23,1nn), tak Nowy Izrael (...) nazywa się Kościołem Chrystusowym (Mt 16,18)”.<sup>564</sup> W ten sposób krystalizuje się symbolika „niewiasty – Kościoła”, która wskazuje na Maryję obecną w licznych obrazach biblijnych - od pierwszej niewiasty Ewy, poprzez niewiastę będącą małżonką ludu przymierza, aż po niewiastę apokaliptyczną.<sup>565</sup> Tak zatem w symbolice syjońskiej uobecnia się to, co swój kulminacyjny punkt zyskuje w apokaliptycznym opisie „niewiasty obleczonej w słońce”, a co z kolei konkretyzuje się w postaci Maryi. W ten sposób Scheffczyk dokonał połączenia dwóch biblijnych obrazów, a poprzez to kolektywne tłumaczenie Matki Mesjasza, związane z obrazem starotestamentalnej Córy Syjonu zostało złączone z osobowo-indywidualną interpretacją maryjną. Jednocześnie dla niemieckiego teologa te dwie wykładnie nie tylko się wzajemnie nie wykluczają, ale dopiero rozpatrywane razem dają pełną wykładnię maryjnej historiozbawczej zasady eklezjotypicznej.<sup>566</sup>

Według Scheffczyka, wszystkie nadzieje mesjańskie związane z Córą Syjonu, realizują się już nie tylko w osobie Matki Chrystusa, ale na sposób wzorczy stanowią także istotę struktury eklezjalnej wspólnoty zbawczej. Najistotniejsze pozostaje przy tym

---

<sup>562</sup> L. SCHEFFCZYK, *Die Kirche und Maria*, 163n.

<sup>563</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria und die Kirche in der Enzyklika „Redemptoris Mater”*, 90.

<sup>564</sup> *Redemptoris Mater* 25; L. SCHEFFCZYK, *Maria und die Kirche in der Enzyklika „Redemptoris Mater”*, 90.

<sup>565</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria und die Kirche in der Enzyklika „Redemptoris Mater”*, 90.

<sup>566</sup> L. SCHEFFCZYK, *Die Kirche und Maria*, 163.

teologiczny wniosek uczonego, że zestawione ze sobą obrazy nie są jedynie formą symbolicznej paraleli, lecz przybierają realne znaczenie historiozbawcze.

W pierwszej kolejności podkreślony został fakt, że w początkach nowego czasu zbawienia i na czele całej ludzkości Maryja jako pojedyncza osoba dokonała tego, co potem powinna nieustannie czynić ludzkość powołana do egzystencji eklezjalnej. Skoro zatem istotnym zadaniem Kościoła pozostaje przyjęcie Chrystusa, napelnienie się Jego bytem i przekazywanie Go dalej w wymiarze historycznym, to Maryja uczyniła dokładnie to samo jako pierwsza i na samym początku. Dlatego też Scheffczyk nazywa ją *Kirche des Anfangs* i jednocześnie *Kirche im Ursprung*.<sup>567</sup> Ten „początek” (*Ursprung*) ustanowiła Maryja jako Matka Chrystusa w tajemnicy Bożego Macierzyństwa. Od tego momentu trwale określona została istota Kościoła. Także on, podobnie jak Maryja symbolizująca starotestamentalną Córę Syjonu, powinien „począć” w swoim łonie Chrystusa, stawać się pośrednikiem Odkupiciela i Jego dzieła, a także wykazywać się macierzyńską płodnością, co równoznaczne jest z przekazywaniem światu zbawienia w Chrystusie.

Dzieło Maryi dokonane w początkach czasu zbawienia należy także rozumieć w kategorii eklezjotwórczej. Scheffczyk rozumie je w podwójnym aspekcie, określając je jako „powołujące Kościół do istnienia” (*kirchengründend*) i „tworzące Kościół” (*kirchenbildend*). Takie rozróżnienie ma na celu zaakcentowanie nie tylko czysto zewnętrznego podobieństwa opartego na fizycznej rzeczywistości (*kirchengründend*), ale nade wszystko wyeksponowanie wewnętrznej, historiozbawczej relewancji eklezjologicznej (*kirchenbildend*). Zdaniem uczonego, sam fakt Bożego Macierzyństwa Maryi oraz jedynie fizyczne narodziny Boga-Człowieka nie mogą jeszcze zyskać historiozbawczej wartości. Dopiero moment duchowego oddania się Maryi Bogu, jej otwartość na Boże Słowo oraz bezgraniczne zawierzenie Bożej obietnicy umożliwiło zaistnienie dialogu pomiędzy Bogiem i ludzkością. Ta myśl uczonego niewątpliwie odwołuje się do starotestamentalnej symboliki Córy Syjonu, ujętej w historiozbawczej kategorii przymierza.

Maryja stała się nie tylko przykładem dla Kościoła, ale także wzorem tego, w jaki sposób Kościół powinien egzystencjalnie urzeczywistniać swą istotę. Tak myśląc, Scheffczyk pośrednio odwołuje się do obrazu Córy Syjonu, podkreślając, że najistotniejszą cechą w maryjno-eklezjotwórczej symbolice pozostaje nie ufność we własne zdolności, czy świadomość wybrania przez Boga, ale całkowite poddanie się Bogu poprzez wiarę. To

---

<sup>567</sup> TAMŻE, 165.

właśnie z perspektywy wiary Maryi Kościół rozumiany jest jako wspólnota wierzących, która potrafi przyjąć i zachować swą duchową płodność tylko pod warunkiem, że żyje w stałej otwartości na Boże Słowo i z tym Słowem duchowo się asymiluje, co według uczonego oznacza przyjęcie w wierze Chrystusa i przekazywanie Go światu.<sup>568</sup>

Dla historiozbawczej perspektywy niezwykle ważne pozostaje to, że Maryja nie stanowi jedynie wzoru w sensie moralnym i egzemplarycznym. Jako „Kościół u początków” (*Kirche im Ursprung*), która na podobieństwo starotestamentalnej Córy Syjonu przyjęła Odkupiciela ze względu na całą ludzkość, staje się ona równocześnie skuteczną pośredniczką zbawienia. To, czego dokonała na początku, staje się dla Kościoła duchowo uformowaną strukturą zbawczą.<sup>569</sup>

Chociaż Scheffczyk w swojej teologicznej refleksji nawiązuje wyraźnie do obrazów oblubienicy i matki, to zdaje się, że perspektywa eklezjotyczna najbardziej przybliży go do rozumienia Córy Syjonu jako „Reszty Izraela”.<sup>570</sup> Analizując historyczne przesłanki biblijne, może bowiem stwierdzić, że właśnie w symbolice Córy Syjonu, pojmowanej jako „Reszta”, uobecnia się wymiar eschatologicznej wspólnoty zbawczej. To bowiem „Reszta Izraela” ma stanowić doskonałą oblubienicę Jahwe, z której łona ma wyjść oczekiwany Mesjasz. To także w Maryi zrealizowane zostały starotestamentalne nadzieje, które w postaci Matki Mesjasza, ujętej w historiozbawczą kategorię prawzoru idealnej wspólnoty zbawczej, stanowią pomost w realizacji przymierza oraz wzór w urzeczywistnieniu się zbawienia wewnątrz eklezjalnej wspólnoty. Ten historiozbawczy wymiar Córy Syjonu znajduje pogłębienie w refleksji na temat jej cierpienia.

---

<sup>568</sup> Por. TAMŻE, 165n.

<sup>569</sup> TAMŻE, 166.

<sup>570</sup> Takie rozumienie omawianej kwestii nie jest czymś wyjątkowym w mariologii. Świadczy o tym chociażby następująca refleksja amerykańskiego teologa: „Bóg zapragnął Nowej Niewiasty, by móc rozpocząć dzieło nowego stworzenia. W swym jednorodzonym Synu, Jezusie Chrystusie, chciał «zrekapitulować» całe stworzenie. Swój plan zaczął urzeczywistniać najpierw w Maryi, niewieście gotowej wyrazić zgodę na to, czego Ewa odmówiła w swej wolności: na bycie w pełni sobą - niewiastą: dziewicą i matką zarazem. Bóg uczynił Ją doskonałym spełnieniem tego, co wyrażało istotę *Anawim* - Reszty Izraela, z której Bóg pragnął stworzyć swój nowy lud, prowadząc go ku doskonałości eschatycznego Kościoła. Maryja jest Tą, w której ludzkość osiągnęła, jakby w swym mikrokosmosie, swą przyszłą doskonałość. Oglądamy w Niej to, czym winien stać się cały rodzaj ludzki przez swą współpracę z dziełem Ducha Świętego”. G. A. MALONEY, *Maryja – Łonem Boga*, tł. W. Łaszewski, Warszawa 1993, 63.

### 2.3.4. Cierpienia Córy Syjonu

W egzegezie biblijnej podkreśla się współcześnie dwie najistotniejsze cechy Córy Syjonu. Zdaniem uczonych jest ona przede wszystkim „Oblubienicą Jahwe” i „Matką Ludu Bożego”.<sup>571</sup> Niektórzy autorzy podkreślają ponadto aspekt dziewictwa ukryty w symbolice Córy Syjonu przedstawionej jako „Dziewica-Izrael”.<sup>572</sup> Ze wspomnianych trzech cech charakterystycznych dla symboliki syjońskiej Scheffczyk nie podejmuje tematyki dziewictwa. Czyni to ze względu na teologiczne założenia związane z refleksją na temat przymierza. Aspekt dziewictwa nie znajduje bowiem miejsca w przyjętej przez uczonego koncepcji niewierności Córy Syjonu.

Dla Scheffczyka najistotniejsze pozostaje połączenie starotestamentalnej symboliki z postacią Maryi. I chociaż sam motyw dziewictwa Córy Syjonu doskonale mógłby korelować z ewangelicznym opisem zwiastowania, to dla dogmatyka z Monachium pozostawałby on jedynie obrazową akomodacją bez teologicznej relewancji historiozbawczej. Podstawowym wymiarem dziewictwa Córy Syjonu było bowiem jego stopniowe zatracanie, realizujące się poprzez symbolizowaną przez proroków niewierność kobiety, predestynowanej do zbawczego przymierza z Bogiem. Takie zaś treści zupełnie odbiegają od trwałego dziewictwa Matki Mesjasza. Dlatego też niemiecki teolog świadomie pomija ten aspekt, nie dostrzegając w nim żadnych historiozbawczych konotacji.

Scheffczyk podkreśla mocno nieco deprecjonowany w teologii motyw cierpienia Córy Syjonu.<sup>573</sup> Zgłębiając teologiczną myśl monachijskiego profesora można odnieść wrażenie, że zainteresowanie problematyką cierpienia Córy Syjonu stanowi swoiste *novum* w jego mariologicznej refleksji.<sup>574</sup> Odwołując się we wcześniejszej fazie swojej teologicznej twórczości do poglądów Maxa Thuriana, pośrednio nawiązuje on do symboliki Córy Syjonu.<sup>575</sup> Stanowisko Scheffczyka w tej kwestii umieszczone zostaje

---

<sup>571</sup> Por. S. KNAUER, *Tochter Zion*, 884.

<sup>572</sup> Por. K.-H. MENKE, *Fleisch geworden aus Maria*, 25.

<sup>573</sup> O deprecjacji tego motywu świadczy m.in. to, że nie tylko pomijany jest w wielu rozprawach mariologicznych, ale nawet marginalnie potraktowany został w haśle zamieszczonym w *Leksykonie Maryjnym*. Zob. J. SCHARBERT, *Tochter Zion*, 436.

<sup>574</sup> Tekst o cierpieniu Córy Syjonu pojawia się dopiero w: L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 61.

<sup>575</sup> Leo Scheffczyk omawiając stanowisko Thuriana nie stwierdza jakiegokolwiek związku z Córą Syjonu. Jednak gruntowna analiza publikacji Thuriana wyraźnie wskazuje na to, że jego wnioski, relacjonowane przez monachijskiego dogmatyka, dotyczą Córa Syjonu. Świadczą o tym m.in. następujące teksty, w których jednoznacznie identyfikuje on Maryję z całym narodem izraelskim i eklezjalną wspólnotą: „Jako matka

w kontekście analizy Symeonowej przepowiedni o mieczu, który miał przeniknąć duszę Maryi. Kontynuując myśl Thuriana, uczony zwraca uwagę na utożsamienie „miecza” ze „Słowem Bożym”. Wykorzystując z kolei biblijne teksty Hbr 4,12 oraz Ap 1,16 i Ap 2,12 identyfikuje symbol „miecza – Bożego Słowa” z Chrystusem, który przenika serca ludzkie i wzywa do podjęcia konkretnej decyzji za lub przeciw Niemu.<sup>576</sup>

Poprzez stosunkowo powierzchowne streszczenie poglądów Thuriana<sup>577</sup> Scheffczyk dochodzi do wniosku, że cierpienie zidentyfikowane w Bożym Słowie jako „miecz” (*Schwertwort*), może odnosić się do Maryi jedynie w sensie przenośnym, gdyż to, co powoduje właściwy ból, nie jest dla niej przyjęciem Bożego Słowa, rozumianego jako całość Objawienia, lecz sprzeciw, jakiego doświadcza jej syn ze strony świata i człowieka.<sup>578</sup>

Takim stwierdzeniem Scheffczyk zdystansował się jednocześnie od wniosków zaproponowanych przez Thuriana, który stwierdza, że ponieważ Maryja jest także „błogosławioną Wierzącą, trzeba będzie, aby w swej wierze przyjęła ofiarę swego syna. Doświadczy także pokusy zwątpienia. Rzeczywistość cierpienia Jej Syna przeniknie Ją jako próba wiary w Jego misję mesjańską, w Jego naturę Syna Bożego. Miecz Słowa Bożego ujawni zamysły Jej serca, osądzi Jej wierność, wypróbuje Jej wiarę, bo właśnie przez wiele cierpień doznanych na ciele i duszy pozna Ona zwycięstwo wiary, duchowe powstanie, o którym mówi Symeon”.<sup>579</sup> Można zatem przypuszczać, że właśnie

---

cierpiącego Sługi, który jest Synem Bożym, jest Maryja figurą Kościoła, czyli społeczności wierzących doświadczanych w swej wierze przez cierpienie” oraz „W prorocctwie Symeona Maryja ukazuje się więc jako figura narodu izraelskiego i Kościoła, gdzie przez miecz Słowa Bożego dokonuje się próba wiary...”. M. THURIAN, *Maryja Matka Pana Figura Kościoła*, 124 i 125.

<sup>576</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 31.

<sup>577</sup> Pełniejszy pogląd Thuriana przedstawia się następująco: „Miecz (*romphaia*), o którym tu mowa, jest wymieniony ponadto tylko w Apokalipsie (sześć razy), gdzie symbolizuje (pięć razy) Słowo Boże, które wychodzi z ust chwalebne Chrystusa na sądzie ostatecznym (1,16; 2,12.16; 19,15.21; w 6,8 chodzi o miecz wojenny) (...) Należy porównać te teksty z fragmentem Listu do Hebrajczyków, gdzie jest mowa o Słowie Bożym jako o mieczu (tu *machaira*, a nie *ramphaia*), również obosiecznym (*distomos*): «Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca» (Hbr 4,12). Miecz obosieczny jest tutaj – tak jak w Apokalipsie – symbolem Słowa Bożego, które osądza i ujawnia wnętrza jestestwa. Powracamy tu znów do prorocctwa Symeona, które również mówi o osądzaniu i wyjawianiu zamysłów serc przez Mesjasza, znak, któremu sprzeciwiać się będą, który sprowadza upadek lub powstanie ludzi. Chrystus, Słowo żywe i skuteczne, stanie się czynnikiem odkrywającym ukryte zamysły i przez to osądzi ludzi, którzy na Jego głos upadną lub powstaną. Miecz, o którym mowa we fragmencie dotyczącym Maryi Panny, jest właśnie żywym i skutecznym Słowem, które odkrywa wnętrza i osądza serca. Mieczem, który przesyje Jej duszę, jest Słowo Boże, żywe i skuteczne w Jej Synu, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, osądzające pragnienia i myśli serca (Hbr 4,12)”. M. THURIAN, *Maryja Matka Pana Figura Kościoła*, 123n.

<sup>578</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 31.

<sup>579</sup> M. THURIAN, *Maryja Matka Pana Figura Kościoła*, 124.

rozbieżność w teologicznym wnioskowaniu nie doprowadziła Scheffczyka do zaproponowanej przez Thuriana identyfikacji cierpień Maryi z cierpieniami Córy Syjonu.

Historiozbawcze znaczenie cierpienia Córy Syjonu, które odnosiłoby się jednocześnie do osoby Matki Mesjasza, Scheffczyk odnalazł dopiero u R. Laurentina.<sup>580</sup> Podstawą tej refleksji jest połączenie wyroczni Symeona z Łk 2,35 z następującym prorocstwem Ezechiela: „Albo gdybym na kraj ten sprowadził miecz i gdybym powiedział: Niech miecz przejdzie przez ten kraj, i wyniszczę w nim ludzi i zwierzęta” (Ez 14,17).<sup>581</sup> Taka identyfikacja wskazuje według Scheffczyka na uniwersalny i historiozbawczy aspekt cierpienia Maryi jako Córy Syjonu.<sup>582</sup> W ten sposób Matka Mesjasza staje się obrazem i personifikacją całego ludu izraelskiego, który zostaje przeszyty i rozdzielony „mieczem”, rozumianym (podobnie jak u Thuriana) jako metafora Bożego Słowa. Tym samym Scheffczyk przychyliła się do wniosku Laurentina, uważając, że zgodnie z przedstawioną symboliką, Maryja nie będzie o tyle uczestniczyć w samych cierpieniach Chrystusa, ile raczej w losie Izraela, który w jakiejś części skazany zostanie na zatracenie przez moc osądzającego „Słowa”.<sup>583</sup> I chociaż taki wniosek zdaje się wykazywać niemalże identyczne podobieństwo do odrzuconej poprzednio przez niemieckiego uczonego koncepcji Thuriana, to jednak w tym przypadku uczoney opowiada się jednoznacznie za historiozbawczym znaczeniem Córy Syjonu. Upatruje on je

---

<sup>580</sup> Faktycznie w tym miejscu Scheffczyk odwołuje się pośrednio do poprzedników francuskiego badacza: Sahlina i Blacka, którzy jako pierwsi starali się wykazać, że skierowane do Maryi słowa Symeona o mieczu, na zasadzie analogii do Ez 14,17 i Ez 33,36, odnoszą się do całego Izraela. Zob. H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk, Studien zur protolukanischen Theologie*, Uppsala 1945, 272-274; M. BLACK, *An aramaic approach to the Gospel*, Oxford 1954, 115.

<sup>581</sup> Scheffczyk cytuje tu fragment Ezechiela za tzw. *Einheitsübersetzung*: „Oder wenn ich das Schwert über dieses Land bringen und sagen würde: Ein Schwert soll durch das Land fahren, ich will Mensch und Tier darin ausrotten!” Tym samym odbiega nieco od przekładu zaproponowanego w niemieckim wydaniu publikacji Laurentina, które brzmi: „Ein Schwert soll umgehen im Lande (=Israel)”. Zob. R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, 104.

<sup>582</sup> Należy tutaj podkreślić, że Laurentin nic nie wspomina o historiozbawczym znaczeniu tego cierpienia. Zob. R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, 103-105. Tak silnie wyeksponowany przez Scheffczyka aspekt historiozbawczy, pominięty został również w polskim tłumaczeniu jego mariologii. Tekst niemiecki: „Maria ist hier unter einem betont universellen heilsgeschichtlichen Aspekt als die «Tochter Sion» Abbild und Personifizierung des ganzen Volkes Israel...” (TENŻE, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 61) przełożony został bowiem w następujący sposób: „Maryja występuje tu jako «Córa Syjonu» i jest personifikacją całego ludu Izraela...”. (TENŻE, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 61. Poprzez taki przekład utracone zostały dwie najistotniejsze cechy maryjnego aspektu cierpienia: uniwersalizm i wymiar historiozbawczy.

<sup>583</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 61. U Laurentina czytamy, że „Simeon schaut über Maria hinaus auf Israel. Der Messias wird das auserwählte Volk ein Zeichen des Widerspruchs (Lk 2,34), ein Stein des Anstoßes sein. Sein Wort gleicht einem Gerichtsschwert, es führt zu einer Scheidung der Geister in Israel. Das Leben Marias, der Tochter Sion, wird durch diese schmerzliche Scheidung geheimnisvollerweise berührt und mit Leiden erfüllt”. R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, 104.



w wyjątkowym zjednoczeniu Maryi z Chrystusem, dzięki czemu może ona w pełni przyjąć rolę „cierpiącej matki bolesnej” (*Leidensmutter* i *Schmerzensreiche*).<sup>584</sup>

Podsumowując, można powiedzieć, że motyw cierpienia Córy Syjonu, zapowiedziany symbolicznie w prorocztwie Symeona, dotyczy Maryi nie jako osoby prywatnej, lecz odnosi się do niej jako do personifikacji całego ludu. Dlatego też stanowisko Scheffczyka zdaje się przypominać wypowiedź biblisty Johna McHugh, który stwierdza, że „Łukasz z całą pewnością miał świadomość roli Maryi jako jednostki (Łk 1,45), jednak w jego rozumieniu jako jednostka ucieleśnia Ona również przeznaczenie Izraela i nadzieję całego świata (...) Mieczem, który przeniknął Izraela, było nauczanie Jezusa; wielu przywiodło ono do upadku, zmuszając do ujawnienia ukrytych myśli. Tenże miecz przeniknął też duszę Maryi, gdyż solidarna ze swym ludem w pełni odczuła tragedię odrzucenia Jezusa”.<sup>585</sup> Treściowa głębia starotestamentalnych idei zbawczych oraz możliwość ich uwzględnienia w refleksji mariologicznej pozwoliły Scheffczykowi na przyznanie Maryi tytułu „uosobionej mądrości”.

## 2.4. Uosobiona Mądrość

Jak zauważają współcześni bibliści: „Różnorodność i złożoność elementów, jakie składają się na starotestamentalną koncepcję mądrości, sprawiają, że nie wypracowano dotąd jednoznacznej definicji tego pojęcia”.<sup>586</sup> Zdaniem Leo Scheffczyka, trudność jasnego określenia mądrości na płaszczyźnie biblijnej pogłębiona zostaje dodatkowo przez współczesny kontekst semantyczny, gdzie, według uczonego, omawiany termin zupełnie zniknął z powszechnego użycia, zatracając tym samym swoją treść i pełny sens. Poprzez to we współczesnym języku zaznacza się brak naturalnej formy dla wyrazowego znaczenia mądrości.<sup>587</sup> Aby ustanowić taką formę w teologicznej refleksji, uczyony zwraca uwagę na

<sup>584</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 61.

<sup>585</sup> J. MCHUGH, *Maryja w Nowym Testamencie*, 147n.

<sup>586</sup> S. POTOCKI, *Księgi Mądrościowe ST*, [w:] *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 393.

<sup>587</sup> Dla polskiego czytelnika dodatkową trudność stanowi brak jednoznacznego odpowiednika dla niemieckiego terminu „*Weisheit*”, o którym mówi Leo Scheffczyk. W języku niemieckim natrafia się bowiem na dwa różne rzeczowniki: „*Klugheit*” oraz „*Weisheit*”, które w polskich słownikach, w obu przypadkach, tłumaczone są jako „mądrość”. Zob. J. CHODERA – S. KUBICA, *Podręczny słownik niemiecko-polski*, Warszawa 172000. Chociaż w leksykografii niemieckiej wskazuje się niekiedy na synonimiczność obu rzeczowników (zob. *Duden - Das Synonymwörterbuch. Ein Wörterbuch sinnverwandter Wörter*, Mannheim 2004 [CD-ROM]), to jednak podkreśla się wyraźnie różnicę znaczeniową pomiędzy tymi dwoma wyrazami. I tak *Klugheit* kojarzone jest z logicznymi zdolnościami myślenia, z błyskotliwym rozumem, inteligencją,

konieczność odwołania się do etymologii pojęcia, którą odnajduje w religii i filozofii greckiego antyku.<sup>588</sup>

#### 2.4.1. Pojęcie mądrości w środowisku biblijnym

Pragnienie terminologicznego doprecyzowania greckiego terminu *sophia* prowadzi Scheffczyka w pierwszej kolejności do starożytnej, hellenistycznej wykładni, gdzie od czasów Homera pod pojęciem „mądrości” rozumiano szczególną wiedzę, a więc coś noetycznego i intelektualnego. Niemiecki uczyony dodaje jednak, że chodziło przy tym o nadzwyczajną i doskonałą wiedzę, która ściśle złączona była z poznaniem zdobytym z praktyki i konsekwentnie, dzięki temu poznaniu, ponownie skierowana była ku praktyce. W myśl takiego rozumienia „mądrości”, za mędrca uchodził ten, kto posiadał odpowiednią wiedzę (*Wissen*) i umiejętność (*Können*), którą potrafił stosownie wykorzystać w konkretnej sytuacji życiowej.<sup>589</sup> Taka teoretyczno-praktyczno-duchowa zdolność (*Können*) nie była zwyczajnie wrodzona na podobieństwo inteligencji, lecz musiała zostać zdobyta przez poznanie i doświadczenie. Odwołanie się do przysługujących człowiekowi aktów poznania i doświadczenie nie stanowiło jednak pełnego uzasadnienia dla zdobytej przez niego mądrości. Dlatego też Scheffczyk, powołując się na sagę o Prometeuszu, akcentuje myśl, że dla starożytnych myślicieli greckich mądrość stanowi cechę przypisywaną bogom i dopiero oni udzielają jej wybranym przez siebie ludziom. Odpowiednio do tego, za obdarowanych boską mądrością uznani zostają szczególnie poeci i filozofowie.<sup>590</sup>

Pomijając wnikliwą analizę całości starożytnej myśli greckiej, Scheffczyk koncentruje się wyraźnie jedynie na wątkach, odwołujących się do mądrości rozumianej

---

mądrym postępowaniem i rozsądkiem oraz z wykształceniem. W odróżnieniu od tego, „*Weisheit*” nie jest bezpośrednim skutkiem procesu myślowego, lecz opiera się na doświadczeniu życiowym, dojrzałości i zdystansowaniu się względem różnych zakłócających czynników. Zob. *Duden – Deutsches Universal Wörterbuch A-Z*, red. G. Drosdowski, Mannheim-Wien-Zürich<sup>2</sup>1989.

<sup>588</sup> L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit*, op.cit., 48n.

<sup>589</sup> W tej części swojej refleksji Scheffczyk przedstawia uproszczone streszczenie artykułu Wilckensa, dokonując przy tym swoistych modyfikacji. Sporym mankamentem wydaje się opuszczenie wniosku, że *sofia* określała właściwość, a nie czynność. Poza tym Wilckens nie wspomina o tym, że wiedza posiadała przymiot doskonałości, natomiast połączenie momentu teoretycznego z praktycznym, jawi się dla niego jako konsekwencja długotrwałego procesu. Por. U. WILCKENS, *sofia*, *Von der griechischen Frühzeit bis zum philosophischen Gebrauch in der Spätantike*, TWNT VII, 467.

<sup>590</sup> L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit*, op.cit., 49n.

jako przymiot bóstwa. Stąd też monachijski teolog wspomina Platona,<sup>591</sup> dla którego filozofia jako „umiłowanie mądrości” była poznaniem i rozumieniem rzeczy z prawdziwie istniejących, odwiecznych boskich idei, szczególnie dobra i piękna, obecnych po drugiej stronie bytu (*jenseits des Seins*). Tym samym w *Faidrosie* Platon przyznaje, że mądrość przysługuje jedynie bogu.<sup>592</sup>

Konkretnie sprecyzowane zainteresowania Scheffczyka, nastawione na wybiórcze wynajdywanie związków pomiędzy mądrością i bóstwem, wpłynęły na niemal całkowite pominięcie poglądów Arystotelesa.<sup>593</sup> Uczony wspomina jedynie o tym, że mądrość u tego filozofa została sprowadzona do bardziej intelektualnego, naukowego poznania rzeczy z ich ostatecznych filozoficznych zasad.<sup>594</sup> Poszukiwany przez niemieckiego profesora główny nurt greckiej teologiczno-religijnej mądrości, zostaje odnaleziony wreszcie w neoplatonizmie późnego antyku, w którym uczony dopatruje się boskiego ujęcia mądrości.<sup>595</sup> W całej tej refleksji, bezpośrednio poprzedzającej biblijną myśl mądrościową, bóg nie jest bytem osobowym, a tym samym daleki on jest od judaistycznych i chrześcijańskich wyobrażeń. Najistotniejszy pozostaje tu jednak nie obraz Boga, ale samo pojęcie mądrości. Scheffczyk mając świadomość wpływu idei greckiej oraz pozabiblijnych myśli starożytnych kultur na pojmowanie mądrości w Starym Testamencie, podkreśla jednak, że poprzez wiarę w jednego Boga – Jahwe nastąpiło scalenie wszystkich wieloznacznych elementów.<sup>596</sup> W tenże sposób monachijski teolog stosunkowo płynnie przechodzi do analizy starotestamentalnego rozumienia mądrości.

---

<sup>591</sup> Platon (428-347 p.n.e.) – filozof ateński, jeden z najsłynniejszych filozofów starożytnej Grecji; uczeń Sokratesa, nauczyciel Arystotelesa; twórca idealizmu obiektywnego i inicjator platonizmu, założyciel Akademii Platońskiej. Zob. G. VESEY – P. FOULKES, *Filozofia, Słownik encyklopedyczny*, Wydawnictwo RTW 1997, 246-250; D. DEMBIŃSKA-SIURY, *Platon*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*.

<sup>592</sup> L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit*, 50; Por. U. WILCKENS, *sofia*, 470n.

<sup>593</sup> Arystoteles (384-322 p.n.e.), urodził się w Stagirze w Macedonii. W wieku 18 lat przybył do Aten i wstąpił do Akademii Platońskiej, pozostając w niej aż do śmierci Platona. Następne pięć lat spędził w Assos w Azji Mniejszej i w Mitylenie na wyspie Lesbos, pracując nad zagadnieniami filozoficznymi i biologicznymi. W międzyczasie był nauczycielem Aleksandra Wielkiego. W 335 roku p.n.e. założył w Lykeion szkołę filozoficzną. Zmarł w 322 roku p.n.e. w Chalkis na wyspie Eubei. Zob. G. VESEY – P. FOULKES, *Filozofia*, 24n.

<sup>594</sup> Można powiedzieć, że Scheffczyk wybrał tutaj dość enigmatyczny sposób na wyrażenie poglądu, że dla Arystotelesa mądrość została utożsamiona z filozofią. Zob. J. GOETZMANN – S. KREUZER, *Weisheit/Torheit*, TBNT II, 1878.

<sup>595</sup> L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit*, op.cit., 50.

<sup>596</sup> Poprzez taki ogólny wniosek, zaczerpnięty ze stosunkowo obszernego artykułu Fohrera, Scheffczyk uznał jedynie możliwość wpływu innych kultur na biblijne rozumienie mądrości. Z tego krótkiego stwierdzenia trudno jednak wywnioskować, w którym miejscu ustanowiona zostaje granica, oddzielająca całe bogactwo starożytnych idei mądrościowych od oryginalnej myśli starotestamentalnej. Można zatem przyjąć, że niemieckiego profesora nie interesują spekulacje religioznawstwa porównawczego. Tym samym dystansuje się on od dociekań, które stanowią podstawę wielu współczesnych rozpraw, poświęconych biblijnemu

Chociaż mądrość starożytnego Izraela „ujawniała swą naturę stopniowo, w długim procesie syntezy pobożności, wiedzy i praworządności”,<sup>597</sup> Leo Scheffczyka nie interesuje gruntowne studium tego zagadnienia, lecz nastawiony jest on wyraźnie na kontynuację wykazywania związków pomiędzy mądrością a Bogiem.<sup>598</sup> Uczony nawiązuje wprawdzie do tego, że mądrość w szerszym znaczeniu (*Klugheit*) może być rozumiana także jako praktyczne dobro kultury narodów, królów i ludzi, jednak w sensie ścisłym mądrość (*Weisheit*) stanowi dar od Boga.<sup>599</sup> Jest to stanowisko nie do końca słuszne i w późniejszej publikacji *Der Gott der Offenbarung*<sup>600</sup> teolog dokonuje w nim stosownej korekty.<sup>601</sup> Tym razem nie rozróżnia on już mądrości *Klugheit* i *Weisheit*, lecz rozpatrując ją tylko we właściwym sensie jako *Weisheit*, wskazuje na wieloznaczność tego terminu. W tych spekulacjach najważniejsze pozostaje stwierdzenie, że mądrość posiada szczególne odniesienie do istoty Boga i obdarzona jest swoim własnym charakterem.<sup>602</sup> Jako taka

---

zagadnieniu mądrości. Obok wspomnianego przez Scheffczyka artykułu: G. FOHRER, *sofia*, *B. Altes Testament*, TWNT VII, 477-483, można wymienić tutaj także następujące publikacje: H. IRSIGLER, *Weisheit – AT.*, NBL III, 1076-1084; S. POTOCKI, *Rady mądrości, Przewodnik po mądrościowej literaturze Starego Testamentu*, Lublin 1993, 77-86; J. ST. SYNOWIEC, *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1990, 7-51; M. J. W. LEITH, *Mądrość*, [w:] *Słownik Wiedzy Biblijnej*, red. B. M. Metzger – M. D. Coogan, Warszawa 1996, 504-505.

<sup>597</sup> S. POTOCKI, *Księgi Mądrościowe ST*, 384.

<sup>598</sup> Ponieważ w Biblii występują różne wyrażenia na określenie mądrości (zob. S. POTOCKI, *Księgi Mądrościowe ST*, 384-386), Scheffczyk zaś nie powołuje się na żaden hebrajski termin, można spróbować odgadnąć zamysł teologa jedynie poprzez analizę fragmentów biblijnych, na które się powołuje. I tak, monachijski profesor odsyła do kilku wersetów Biblii Hebrajskiej: Hi 32,6-9; Iz 28,29; Jr 10,12; Prz 1,20-33; Prz 8,22-31; Prz 9,1-6 oraz do następujących tekstów Septuaginty: Syr 24,3-6; Ba 3,27n; Mdr 7,22.23.24.25.26.27; 8,1.3.4; 9,11.18; 10,10. We wskazanych przez Scheffczyka miejscach, odwołujących się do tekstu hebrajskiego, pięciokrotnie użyte zostało słowo *hmkx'* (*hokmāh*) i jeden raz słowo *h'w'w* (*ūšijāh*). W tekstach odwołujących się do LXX, prawie zawsze występuje grecki wyraz *sofia* i tylko jeden raz termin *episthē* (Ba 3,27), który jednak nie oznacza mądrości we właściwym sensie i należałoby go przetłumaczyć raczej jako „wiedza” i „zrozumienie”. Zob. J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, *A Greek – English Lexicon of the Septuagint*, Part I, Stuttgart 1992, 175. Można zatem przypuszczać, że chociaż uczonemu nie chodzi o terminologiczną analizę mądrości, to jednak swoją refleksję opiera w znacznej mierze na wyrazach *hokmāh* i *sophia*, powszechnie rozpatrywanych przez współczesnych egzegetów.

<sup>599</sup> W ten sposób uczony odwołuje się do Księgi Hioba, gdzie odnajduje mądrość związaną z praktyką życia (*praktische Lebensweisheit*), jawiącą się nie jako owoc wieku czy doświadczenia, ale wynik tchnienia Bożego Ducha (Hi 32,6-9). L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit*, 50.

<sup>600</sup> L. SCHEFFCZYK, *Der Gott der Offenbarung, Gotteslehre*, [w:] *Katholische Dogmatik*, Bd II, red. L. Scheffczyk – A. Zigenaus, Aachen 1996.

<sup>601</sup> Scheffczyk przypisuje tu mądrości błędne znaczenie niemieckiego *Klugheit*, gdyż w Biblii spotyka się ten sam termin *hokmāh* także na określenie mądrości ludzkiej. Tym samym uczony pomija całe spektrum znaczeniowe hebrajskiego terminu, które rozciąga się od wiedzy i wykształcenia po uzdolnienia manualne i artystyczne. W Starym Testamencie natrafia się bowiem na mądrość rozumianą m.in. jako: udzielanie rad, zręczność fizyczną, umiejętność lamentowania kobiet, wyjaśnianie snów, zdolność doradztwa politycznego, kierowanie sprawami dworskimi, dobre władanie króla i umiejętność rozstrzygania sporów. Por. H. IRSIGLER, *Weisheit*, 1076; M. SÆBØ, *~kh hkm – weise sein*, THAT I, 557-567.

<sup>602</sup> L. SCHEFFCZYK, *Der Gott der Offenbarung, Gotteslehre*, [w:] *Katholische Dogmatik*, Bd II, red. L. Scheffczyk – A. Zigenaus, Aachen 1996, 150.

zastała ona ściśle związana z Bożym Słowem, które skierowane zostało do Izraela w Prawie i konkretnych przykazaniach.<sup>603</sup>

Kolejnym etapem w pogłębieniu starotestamentalnej idei mądrości jest próba jeszcze silniejszego wyeksponowania związków zachodzących pomiędzy mądrością i Bogiem na podstawie starotestamentalnej hebrajskiej księgi mądrościowej. Scheffczyk czyni to zwłaszcza w dziele *Sitz der Weisheit*. Obrona przez teologa droga argumentacji wykazuje, że ewolucja w biblijnym rozumieniu mądrości, doprowadziła do jej pojmowania jako najwyższego przymiotu Boga. To z kolei pozwala uczonemu na stwierdzenie, że poprzez wpływ ksiąg profetycznych (Iz 28,29; Jr 10,12) na właściwą literaturę sapiencyjną, pojawiło się pojęcie mądrości jako samodzielnej Bożej wielkości, przyjmującej osobowe rysy (Prz 8,22-31).<sup>604</sup> Odwołując się do Księgi Przysłów, uczony podkreśla, że mądrość jawi się w niej jako stworzona przez Jahwe na samym początku (Prz 8,22nn), jako obecna przy tworzeniu niebios (Prz 8,27) oraz jako napominająca nierozsądnych ludzi.<sup>605</sup>

Można odnieść wrażenie, że wszystkie zabiegi redakcyjne Leo Scheffczyka sprowadzają się do tego, aby wyeksponować personifikację mądrości. Dlatego w kontynuacji swojej myśli teologicznej odbiega on od aluzji do Biblii Hebrajskiej i koncentruje się w całości na biblijnej literaturze deuterokanonicznej. Bazując na Księdze Mądrości Syracha, Scheffczyk podkreśla, że opisywana przez hagiografa mądrość Boża zyskuje w niej jeszcze wyraźniejsze cechy osobowe. Sama potrafi ona mówić o swoim początku, kiedy to wyszła z ust Jahwe (Syr 24,3), o swojej pozycji jako pośrednicze stworzenia (Syr 24,4-6), jak również o zamieszkaniu pośród ludu izraelskiego, gdzie stała się objawioną mądrością Tory.<sup>606</sup> Przechodząc następnie do Księgi Mądrości,<sup>607</sup> uczony

---

<sup>603</sup> Taki wniosek, choć poprawny teologicznie, stanowi jednak spore uproszczenie. Jak zauważa się we współczesnej biblistyce, związek pomiędzy mądrością a prawem Izraela jest rozciągnięciem przyjętego uprzednio religijno-etycznego aspektu mądrości. U Scheffczyka można odnaleźć płynne przejście od aspektu religijno-etycznego, pojmującego mądrość jako dar Boga, do identyfikacji Bożej Mądrości z przykazaniami. Pominięty zatem został cały szereg istotnych zagadnień o charakterze historiozbowczym. Zob. M. SÆBØ, ~kh *hkm – weise sein*, 565n.

<sup>604</sup> L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit*, 51.

<sup>605</sup> L. SCHEFFCZYK, *Der Gott der Offenbarung*, 150.

<sup>606</sup> L. SCHEFFCZYK, *Der Gott der Offenbarung*, 150.

<sup>607</sup> W Wulgacie utwór ten zatytułowany jest „Księga Mądrości”, natomiast rękopisy Septuaginty nazywają go „Mądrością Salomona”. Obecnie używa się obydwu tytułów. Księga ta nie wchodzi w skład Biblii hebrajskiej i znana jest dziś jedynie w języku greckim. Data powstania utworu jest współcześnie dyskutowana, choć przyjmuje się, że powstał on z całą pewnością po zakończeniu przekładu ksiąg proroków i pism w LXX (ok. połowy II w. p.n.e.). Niektórzy uczeni proponują jeszcze późniejszą datację i powstanie księgi sytuują w drugiej połowie I wieku p.n.e. Miejscem powstania utworu była najprawdopodobniej Aleksandria. Autor księgi pozostaje anonimowy, choć można o nim powiedzieć, że był wykształconym,

przedstawia cały szereg określeń, charakteryzujących spersonifikowany wymiar mądrości. I tak jawi się ona jako pierwszy i najwyższy akt Bożego stworzenia. Jest towarzyszką Stwórcy w całym dziele stwórczym. Jako najdoskonalsza ze stworzeń, przedstawia bezpośrednio obraz (*Abbild*) i odbicie (*Widerschein*) Boga (Mdr 7,24.26) oraz posiada w sobie Jego kreacyjistyczną moc (Mdr 7,24; 8,1). W tej deuterokanonicznej księdze biblijnej, mądrość objawia się wręcz jako żyjąca z Bogiem osoba, która w szczególny sposób jest przez Boga umiłowana (Mdr 8,3). Zasiada ona na tronie Boga (Mdr 9,4), posiada boskie cechy niezmienności i wszechmocy (Mdr 7,27) oraz ukazuje się w swej duchowej istocie (*geistiges Wesen*) jako wyjątkowa i święta (Mdr 7,22). Tak pojęta mądrość ma możliwość wniknięcia w wiedzę Boga i Jego plany, dlatego też przypisuje się jej współdziałanie w Bożym dziele kierowania światem (*göttliche Weltführung*), a nawet samodzielną rolę zarządzania światem jako *Regentin der Welt* (Mdr 7,23nn; 8,1).<sup>608</sup> Ta niezwykła aktywność spersonifikowanej mądrości jest zdaniem Scheffczyka w szczególny sposób skierowana ku ludziom. Mądrość jako Boska Siła zdolna jest bowiem przeniknąć świat (Mdr 7,24) i zamieszkać w wybranym przez siebie człowieku, czyniąc go tym samym przyjacielem Boga (Mdr 7,27).<sup>609</sup>

Wyeksponowana przez monachijskiego teologa idea spersonifikowanej mądrości nie stanowi jakiegoś oryginalnego odkrycia w myśli biblijnej.<sup>610</sup> Można nawet stwierdzić, że pomimo zawężania swoich dociekań do jednego tylko aspektu mądrości, uczony i tak pominął wiele istotnych kwestii egzegetycznych i teologicznych.<sup>611</sup> Pojawiające się luki w interpretacji biblijnej nie wynikają z powierzchownego potraktowania przez niego problemu, lecz stanowią konsekwencję teologicznych założeń. Na ich podstawie Scheffczyk dokonuje odpowiedniej weryfikacji badanego materiału i nie uwzględnia

---

władającym greką Żydem, obeznanym z hellenistyczną filozofią, kulturą i retoryką. Zob. A. G. WRIGHT, *Księga Mądrości*, [w:] *Katolicki Komentarz Biblijny*, 553n.

<sup>608</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit*, 51; *Der Gott der Offenbarung*, 150n.

<sup>609</sup> L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit*, 51.

<sup>610</sup> Idea spersonifikowanej mądrości obecna jest we wszystkich opracowaniach zajmujących się starotestamentalną mądrością. Występuje ona zazwyczaj jako jeden z aspektów omawianego zagadnienia. Zob. m.in.: R. E. MURPHY, *Mądrość*, [w:] *Encyklopedia Biblijna*, 726n; F. RIENECKER – G. MAIER, *Lexikon zur Bibel*, Wuppertal 2005, 1708-1710; H. IRSIGLER, *Weisheit*, 1084; J. GOETZMANN – S. KREUZER, *Weisheit/Torheit*, TBNT II, 1880; U. WILCKENS, *sofia*, *C. Judentum*, TWNT VII, 499n..

<sup>611</sup> Można tutaj przykładowo wyliczyć zupełne przemilczenie faktu, że w Księdze Mądrości zostały ze sobą utożsamione istota i źródło (*Ursprung*) mądrości jako pośrednika objawienia, co w konsekwencji sprawia, że udzielonemu przez mądrość poznaniu przysługuje bezpośrednio charakter objawieniowy. U Scheffczyka zabrakło także wspomnianych przez Wilckensa korelacji soteriologicznych, o których jednoznacznie pisze on w następującym stwierdzeniu: „In all dem ist die leitende Grundvorstellung wesentlich soteriologisch: Es geht in der Wirksamkeit der Weisheit um *swthria*”. U. WILCKENS, *sofia*, *C. Judentum*, 500.

takich wątków, w których nie odnajduje związku z rozpatrywanym zagadnieniem dogmatycznym.

Poruszając tak szczegółowo osobowy wymiar mądrości, profesor z Monachium zwrócił uwagę na istotną kwestię różnicy jaka zachodzi pomiędzy osobą (*Person*) a personifikacją (*Personifizierung*). Okazuje się bowiem, że pomimo tak wyraźnego hipostazowania mądrości, w znaczeniu dosłownym nie może być ona ujęta w kategorii osoby. Dla uczonego nie oznacza to jednak, że w samym zjawisku personifikacji naczelną rolę odgrywa jedynie poetycka fantazja. Za obrazem spersonifikowanej mądrości kryje się bowiem teologiczna motywacja, która zmierza do tego, aby szczególnie ukazać bliskość transcendentnego Boga wobec świata (*Weltnähe* i *Weltzuneigung*) w różniącej się od Niego pośredniej formie, która przybiera osobowe cechy. Z całości Objawienia Scheffczyk formułuje wniosek, że personifikację mądrości należy uznać za ukryty element prawdy o pełni życia Bożego.<sup>612</sup> Takim stwierdzeniem Scheffczyk nie tylko unika wieloznaczności interpretacyjnej, ale przybliża się także do samej istoty problemu, który S. Potocki wyraził w następujących słowach: „Należy zwrócić uwagę, że wymienione formy uosabiania mądrości miały ważne znaczenie dydaktyczne, gdyż ułatwiały zrozumienie natury mądrości i wpływały korzystnie na stosowanie jej zasad w praktyce. Nie oznacza to jednak, że personifikacje były jedynie figurą literacką i poetyckim uosobieniem mądrości jako określonego systemu nauczania i wychowania, do którego należało się ustosunkować pozytywnie i widzieć w nim wartości przydatne dla życia. (...) Właściwe uosobienia mądrości należy rozpatrywać raczej w kontekście judaistycznych ujęć teologicznych, które stosowały tego rodzaju formę, nadając cechy osobowe duchowi, słowu, imieniu Bożemu itp. W tekstach uosabiających mądrość ważna jest nie tylko forma literacka, ale przede wszystkim przekazywana w niej prawda o mądrości, która w każdym z nich ma tę samą naturę i przymioty: wywodzi się z Boga, przejawia się w stworzonym przez Niego świecie, decyduje o życiu lub śmierci człowieka. Jest to zatem Mądrość Boża, działająca w świecie i w człowieku, bądź jest to sam Bóg, który przez swoją stwórczą i zbawczą mądrość oddziałuje na świat i na człowieka”.<sup>613</sup>

Całość refleksji Scheffczyka prowadzi ostatecznie do konkluzji, że już we wczesnej tradycji chrześcijańskiej, starotestamentalna myśl o spersonifikowanej mądrości wpłynęła na odczytanie jej jako aluzji do objawienia się Logosu. Taki wniosek pozwala uczonemu

---

<sup>612</sup> L. SCHEFFCZYK, *Der Gott der Offenbarung*, 151.

<sup>613</sup> S. POTOCKI, *Księgi Mądrościowe ST*, 390.

na wnikliwsze przeanalizowanie nowotestamentalnego pojęcia mądrości. Teolog podkreśla przy tym, że w Nowym Testamencie nastąpił przełom w biblijnym pojmowaniu mądrości. Zdaniem uczonego, przerwany zostaje w nim cały nurt starotestamentalnej nauki mądrości odnoszącej się do człowieka. Zauważa się wprawdzie, że Jezusowi przypisuje się mądrość w sensie etyczno-religijnym (Łk 2,40.52), jak również działanie z mądrością i siłą (Mt 13,54), jednak ogólnie w odniesieniu do mądrości człowieka, nauka Nowego Testamentu nastawiona jest krytycznie.<sup>614</sup> Taka postawa wiąże się bezpośrednio z wyjątkowością wydarzenia Chrystusa, który rzuca zupełnie nowe światło na starotestamentalne pojęcie mądrości. Zostaje ona skrytykowana przez samego Jezusa w Mt 11,25, gdzie nowa ekonomia zbawienia zdaje się być zakryta przed „mądrymi i roztroprnymi” (gr. σοφῶν καὶ συνετηῶν), a objawiona zostaje „małuczkim” (gr. ἡλιθίῳ).<sup>615</sup> Jeszcze bardziej krytyczne nastawienie wobec ludzkiej mądrości, odnajduje Scheffczyk w Listach św. Pawła. Wykorzystując teksty 1 Kor 1,20 oraz 2 Kor 1,12, uczyony stwierdza, że doczesną mądrość Bóg uczynił głupstwem, gdyż zawiodła ona w decydującej fazie rozwoju świata.<sup>616</sup>

Akcentując nowotestamentalny dystans wobec mądrości Starego Testamentu, monachijski teolog odcina się jednak od pochopnego wniosku, że nastąpiło przez to zubożenie biblijnej myśli sapiencyjnej. Zdaniem Scheffczyka, to co jawi się jako zewnętrzny brak, stanowi w rzeczywistości wewnętrzny zysk, stając się jednocześnie warunkiem pogłębienia dotychczasowej nauki o mądrości. Zastrzeżenie wobec

---

<sup>614</sup> L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit*, 52. Taki wniosek stanowi jednak pewne uproszczenie pojęcia mądrości. Okazuje się bowiem, że również w Nowym Testamencie mądrość nie jest terminem jednoznacznym i posiada ona szerokie spektrum znaczeniowe, którego poszczególne elementy trudno od siebie wyraźnie rozgraniczyć. Zob. H. HEGERMANN, *sofia*, EWNT III, 616-623. Jak zauważają współcześni bibliści, nowotestamentalne rozumienie mądrości przybliża się do tradycyjnych wyobrażeń Starego Testamentu, według których, mądrość charakteryzuje ludzkie postępowanie, powstające z trwania w ustalonym przez Boga przymierzu. Zob. J. GOETZMANN – S. KREUZER, *Weisheit/Torheit*, TBNT II, 1881.

<sup>615</sup> Poprzez użycie rzeczownika „*Unmündigen*”, Scheffczyk nawiązuje tutaj wyraźnie do tekstu oryginalnego, gdzie grecki wyraz ἡλιθίῳ oznacza osobę niepełnoletnią. Zob. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*. Tym samym dobitnie podkreślony został kontrast pomiędzy mądrością a jej antonimem. Z zacytowanego wersetu wynika zatem, że mądrość ujęta jest bądź w aspekcie zdobytego doświadczenia życiowego, bądź w umiejętności spekulatywnego myślenia, gdyż obie te kategorie nie należą do właściwości osoby młodocianej. Takiej możliwości interpretacyjnej nie umożliwi polskie tłumaczenie Biblii Tysiąclecia, w której termin ἡλιθίῳ przełożony został jako „prostaczek”, co może bardziej sugerować brak zdolności intelektualnych i stanowić, niezamierzony przez hagiografa, synonim głupoty. Dosłowne tłumaczenie ἡλιθίῳ jako „małoletni” spotykamy dopiero w interlinearnym wydaniu Popowskiego i Wojciechowskiego. O większe zharmonizowanie translacji z tekstem oryginalnym stara się także najnowszy przekład ekumeniczny Nowego Testamentu, gdzie wspomniany werset brzmi następująco: „Wysławiam Ciebie, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te sprawy przed mądrymi i roztroprnymi, a odsłoniłeś je tym, którzy są jak małe dzieci”.

<sup>616</sup> L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit*, 52.



starotestamentalnej mądrości pochodzi bowiem z samego poznania wydarzenia Chrystusa (*Christusereigins*), który nie tylko całkowicie przewyższa ludzką mądrość, ale ma prawo krytycznie ją oceniać i osądzić. Dystans wobec mądrości Starego Testamentu nie jest więc zupełnym jej odrzuceniem czy swawolną degradacją, lecz stanowi ograniczenie jej i zrelatywizowanie przez Chrystusa, który coraz wyraźniej rozpoznawany jest jako osobowe wypełnienie dawnych wypowiedzi o Bożej Mądrości. Decydującą fazą w nowotestamentalnym ujęciu mądrości pozostaje zatem utożsamienie i identyfikacja (*Gleichsetzung* i *Identifizierung*) mądrości z samym Chrystusem. A tak pojęta mądrość nie podlega już żadnej terminologicznej wieloznaczności, czy możliwości jakiegokolwiek gradacji, gdyż zrównana jest z wcielonym Synem i Logosem Ojca.<sup>617</sup> Potwierdzenie takiej identyfikacji Scheffczyk odnajduje w 1 Kor 1,24, gdzie Jezus określony jest jako „moc i mądrość Boga” (gr. *q̄eou/ dunam̄in kai. q̄eou/ sof̄ian*).<sup>618</sup>

Dla niemieckiego dogmatyka niezwykle ważne pozostaje to, że Chrystus utożsamiony z Bożą mądrością nie stanowi wartości samej dla siebie, ale na podobieństwo starotestamentalnej mądrości, udziela się człowiekowi, zamieszkując w nim i łącząc go z sobą. Ten Chrystus, w którym według Kol 2,3, ukryte są „wszystkie skarby mądrości i wiedzy” (gr. *sofīaj kai. gn̄w̄sewj*), dzięki wierze potrafi przeniknąć do wnętrza człowieka, tak że w „wierzącym zamieszkuje z całą swą mądrością” (Kol 3,16).<sup>619</sup>

---

<sup>617</sup> TAMŻE.

<sup>618</sup> Co prawda Scheffczyk jest zdania, że w nowotestamentalnych wypowiedziach, dotyczących identyfikacji Chrystusa z mądrością, główną rolę odgrywa nie ilość a jakość biblijnych świadectw (zob. L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit*, 53), jednak można mu zarzucić, że w swojej refleksji pominął wiele istotnych fragmentów Nowego Testamentu. Największym mankamentem pozostaje brak jakiegokolwiek odwołania się do Ewangelii synoptycznych. W materiale zaczerpniętym tam przez Mateusza i Łukasza ze wspólnego źródła Q, można zaobserwować niezwykle interesujące zjawisko. Dokonując bowiem synoptycznego zestawienia Mt 23,34-36 z Łk 11,42-49 oraz Mt 23,37-39 z Łk 13,34n, otrzymujemy utożsamienie Jezusa z mądrością, która pojawiła się na świecie. Zob. K. ROMANIUK, *Synopsa polska czterech Ewangelii*, Wrocław 1991; A. PACIOREK, *Q – Ewangelia Galilejska*, Lublin 2001, 310n i 337n; H. HEGERMANN, *sofīa*, EWNT III, 623; U. WILCKENS, *sofīa*, *E. Neues Testament*, TWNT VII., 515n. Swoistym brakiem jest tutaj również pominięcie Apokalipsy Św. Jana, gdzie w dwóch hymnicznych tekstach, mądrość wychwalana zostaje jako właściwość Boga (Ap 7,12), która przysługuje także wywyższonemu „Barankowi” (Ap 5,12). Płyne stąd wniosek, że wywyższony Chrystus posiada tę samą moc i mądrość, co sam Bóg. Por. J. GOETZMANN – S. KREUZER, *Weisheit/Torheit*, TBNT II, 1883.

<sup>619</sup> „im Glaubenden «das Wort Christi mit seiner ganzen Weisheit wohnt»”. L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit*, 54. Trudno jednoznacznie orzec, czy Scheffczykowi chodziło w tym miejscu bardziej o wyeksponowanie samego zamieszkania Chrystusa we wnętrzu człowieka wierzącego, czy też o wzmocnienie identyfikacji pomiędzy Jezusem a mądrością. Dodatkową trudność stanowi fakt, że zaproponowane przez niego tłumaczenie jest niepoprawne z punktu widzenia gramatyki greckiej. Tekst grecki brzmi bowiem następująco: „ō logoj tou/ Cristou/ enoikeitw en um̄in plousīwj( en pash| sofīaj didaskontej”. Wymowa tego wersetu jest zatem taka, że Słowo Chrystusa ma „bogato” (gr. *plousīwj*) zamieszkać w chrześcijanach, zaś słowo „mądrość” (gr. *sofīa*) odnosi się nie do Słowa, lecz do wyrazu *didaskontej*, który jako gramatyczna forma participium czasu teraźniejszego niedokonanego strony czynnej ma desygnację imperatywną i wskazuje na zaimek „wy”, co harmonizuje z dalszą częścią zdania

Myśl o zamieszkaniu w wierzącym Chrystusa, pojętego jako Boża Mądrość, zyskuje szczególną wyrazistość w Janowej nauce o Logosie. Dlatego też monachijski teolog dowodzi na podstawie J 14,20-23, że Mądrość, którą jest sam Chrystus, zamieszkuje w człowieku, ściśle się z nim łącząc. Ten wniosek Scheffczyka możliwy jest do udowodnienia jedynie w szerokim kontekście Janowej nauki o Logosie. We fragmencie Ewangelii, do którego uczony odsyła, a nawet w całej perykopie (J 14,15-31) Jan nie tylko nie utożsamia Jezusa z mądrością, ale także samo słowo „mądrość” nie zostaje tam ani razu wspomniane. Niniejsza perykopa poświęcona jest obietnicy udzielenia Ducha. Chrystus jawi się w niej jako „droga”, „prawda” i „życie”, a także jako osoba ontologicznie zjednoczona z Ojcem, która w niezwyklej tajemnicy miłości uczyni w człowieku miejsce swego zamieszkania. W ten sposób Scheffczyk dokonał interesującego połączenia J 14,20-23 z prologiem Ewangelii Jana, gdzie funkcje przypisywane Logosowi doskonale korelują z rolą spersonifikowanej starotestamentalnej mądrości.<sup>620</sup> Tak wypracowana biblijna idea Chrystusa jako uosobionej mądrości, zamieszkującej w świecie i w człowieku, staje się dla niemieckiego teologa podstawą dociekań mariologicznych w tradycji Kościoła.

#### **2.4.2. Rola tradycji w mariologicznej interpretacji biblijnej mądrości**

Poszukując mariologicznych konotacji biblijnego pojęcia mądrości, współczesna teologia staje przed dylematem, sformułowanym przez R. Laurentina w następujący sposób: „Gdzie umiejscowić klasyczne porównanie Maryi do Mądrości? Wydaje się, że nie jest to ani prorocтво, ani typologia. Mądrość jest w rzeczywistości hipostazą Boga: Logosem, drugą osobą Trójcy Świętej. Odniesienie do Maryi stanowi – jak się wydaje – akomodację. Nie można do Niej bez zastrzeżeń stosować wypowiedzi o Mądrości: Maryja jest bowiem stworzeniem, a nie hipostazą Bożą i nie posiada rzeczywistej

---

analizowanego wersetu biblijnego: „z wszelką mądrością nauczajcie i napominajcie samych siebie przez psalmy, hymny, pieśni pełne ducha, pod wpływem łaski śpiewając Bogu w waszych sercach”. Z tego wynika, że mądrość z Kol 3,16 nie identyfikuje się ze Słowem Chrystusa, lecz staje się cechą chrześcijan w ich dziele wzajemnego pouczenia się. Tak więc dokonane przez Scheffczyka na podstawie Kol 3,16 utożsamienie Chrystusa z Mądrością wydaje się być błędem merytorycznym w teologicznej refleksji Leo Scheffczyka. Zob. *Grecko-polski Nowy Testament, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tł. R. Popowski – M. Wojciechowski, Warszawa 1993.

<sup>620</sup> „Der Logos als Weisheit ist die göttliche Vernunft, der Ausdruck des göttlichen Erkennens, das auch die Welt durchwaltet”. L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit*, 54.

preegzystencji”.<sup>621</sup> Takim stwierdzeniem francuski uczony zdaje się negować zasadność podejmowania tej problematyki na gruncie refleksji biblijnej, odsyłając bardziej do liturgicznej tradycji Kościoła, w której dopatruje się upowszechnienia porównania Maryi do Mądrości.<sup>622</sup>

Leo Scheffczyk nie zamierza bezkrytycznie przyjmować wniosków historyczno-krytycznej egzegezy. Nie zaprzecza on tezie o nadrzędnej roli Tradycji w formowaniu się prawdy utożsamiającej Maryję z biblijną mądrością. Przyznaje także, że chrześcijanin, który nie uznaje Tradycji jako źródła wiary, nie potrafi ani zagłębić tajemnicy Maryi, rozumianej jako mądrość, ani też dostrzec jej antropologicznego znaczenia. Mimo to uczony nie wyklucza istnienia biblijnych podstaw tego historiozbawczego tytułu. Oparciem dla takiej wykładni pozostaje sens pełniejszy Pisma Świętego, umożliwiający odczytanie biblijnych treści w świetle wydarzenia Chrystusa. Następnie, na podstawie ścisłego zjednoczenia Maryi z Jej Synem, otwiera się przed uczonym nowa perspektywa interpretacyjna, wskazująca na Matkę Mesjasza jako na miejsce i mieszkanie (*Ort und Wohnung*) bogactw Chrystusa oraz Jego osobistych przywilejów. Odwołując się zaś do dokonanej w patrystyce utożsamienia Maryi z „Arką Przymierza” i „Świątynią Boga”,<sup>623</sup>

---

<sup>621</sup> R. LAURENTIN, *Matka Pana*, 248n.

<sup>622</sup> Argumentacja Laurentina przedstawia się następująco: „Mądrość Syracha 24, 3-21: *In omnibus requiem quaesivi*. Tekst był najpierw używany na uroczystość świętych Agnieszki i Agaty, dziewic i męczenniczek. Potwierdza to od początku VII w. Comes z Würzburga. Ten sam tekst o Mądrości zaczęto czytać w Rzymie, gdy w połowie VII w. ustanowiono święto Wniebowzięcia. Księga Przysłów 8, 22-35: *Dominus possedit me...* Od X w. tekst ten stał się lekcją mszalną na uroczystość Narodzenia NMP. Nie chodzi tu o odniesienie do Maryi tekstu stosowanego do dziewic. Wydaje się, że chciano podkreślić pochodzenie z Bożej myśli Tej, której narodziny czczono”. R. LAURENTIN, *Matka Pana*, 249.

<sup>623</sup> Scheffczyk ogranicza się tutaj jedynie do ogólnego stwierdzenia i na poparcie swojego stanowiska nie przytacza żadnego świadectwa patrystycznego. Nie oznacza to jednak, że wniosek uczonego jest bezpodstawny. Przeniesienie na Maryję obrazu Arki Przymierza zaznacza się od Soboru Efeskiego. Proklus z Konstantynopola (+ 446r.) poźłocenie Arki Przymierza z zewnątrz i wewnątrz odnosi do świętości ciała i duszy Maryi (*Or.* VI,17). Dla Pseudo-Grzegorza Cudotwórcy (ok. 400 r.) Maryja jest Arką świętości, gdyż poczęła skarb największej świętości (*Hom. I in annunt.*). Dla Jana z Euböa (+ ok. 749r.) Maryja jest Nową Arką o wiele lepszą od Arki Przymierza, gdyż ta zawiera jedynie prawo, Maryja zaś Boga (*Sermo in Contempt. Deiparae* 4). Podobną identyfikację Maryi z Arką Przymierza spotyka się u Jana Damasceńskiego (*Hom. VIII, 8*), Teodora z Studion (*Sermo V, 1.4*), Pseudo-Metodego z Konstantynopola (*De Simeone et Anna* 5, 9.10), Pseudo-Atanazego (*Sermo in anunt. 14; Hom. in occursum Domini* 16), Pseudo-Ambrożego (*Sermo XLII, 6*), Piotra z Celles (*De panibus* 21) i Bonawentury (*Sermo V in Nativ. BMV*); (Por. J. SCHILDENBERGER - J. SCHARBERT, *Bundeslade*, ML I, 616). W tradycji patrystycznej spotyka się także utożsamienie Maryi ze świątynią. Nade wszystko podkreślone zostają świadectwa Atanazego (*meruit a Christo eligi, ut esset etiam corporale Dei templum, in quo corpolariter habitavit plenitudo divinitatis* (*Ep. 63, 33*, za: G. SÖLL, *Mariologie*, 82), Ambrożego (*In Lc. II 8: De officiis* I 69), Prudencjusza i Adama od św. Wiktora. Na szczególną uwagę zasługują tu jednak następujące teksty Hezychiusza z Jerozolimy (+ po 450r.): „Mutter des Lichtes, Thron Gottes, Tempel größer als der Himmel (...) reichmachender Schatz, Arche des Lebens, Wohnstätte der Dreifaltigkeit“ (*Sermo* 5, za: G. SÖLL, *Mariologie*, 83) oraz „Du hast den Tempel unverdorbenen und von allem Schmutz freigehalten, so daß der Vater bei dir wohnt, der Heilige Geist dich überschattet und der Eingeborene durch die Annahme des Fleisches aus dir geboren wird“ (*Sermo de Deipara* za: G. SÖLL, *Mariologie*, 87n). Zob. G.M. LECHNER, *Tempel*, ML VI, 367.

Leo Scheffczyk odnajduje w tych określeniach przygotowanie idei o możliwości zamieszkania w Maryi także Mądrości Chrystusa.<sup>624</sup> Zdaniem monachijskiego profesora, ta wczesnochrześcijańska myśl znajduje swą konkretyzację w hymnie *Akatyst*,<sup>625</sup> który wychwala Matkę Zbawiciela jako „nauczycielkę mądrości”, „naczynie Boskiej mądrości” i „mieszkanie Bożego Słowa”.<sup>626</sup>

Odwołując się do *Akatystu*, Scheffczyk cytuje z niego trzy wersety w ich niemieckim brzmieniu: *Lehrerin der Weisheit, Gefäß der göttlichen Weisheit, Wohnung des göttlichen Wortes*.<sup>627</sup> O ile przypisywany Maryi w 17. strofie tytuł „naczynie Boskiej mądrości” (gr. *Cairē( sofiaj qeou/ doceiōn)*)<sup>628</sup> nie pozostawia żadnej wątpliwości, to bardziej dyskusyjne wydaje się być przeniesienie na Maryję tytułu „nauczycielki mądrości” ze strofy dziewiątej. Co prawda nauczycielską rolę Maryi w zdobywaniu mądrości, podobnie jak Scheffczyk, podkreślają także dwa dostępne polskie tłumaczenia *Akatystu*: „Witaj, przewodniczko wierzących po drodze mądrości”<sup>629</sup> oraz „Zdrowaś, Ty wiesz wiernych do prawdziwej mądrości”,<sup>630</sup> to jednak z tekstu oryginalnego nie wynika jednoznacznie, o jaką konkretnie kategorię mądrości chodzi. Wspomniany wers brzmi bowiem dosłownie: „*Cairē( pistwñ odhge. swfrosunhō*”.<sup>631</sup> Użyte tu greckie słowo *swfrosunh* nie odnosi się jednak bezpośrednio do mądrości, lecz oznacza bardziej

<sup>624</sup> L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit*, 55.

<sup>625</sup> *Akatyst* jest jednym z najstarszych i najpiękniejszych hymnów pochwalnych ku czci Matki Bożej na bizantyjskim Wschodzie. Nazwa „*akatyst*” odwołuje się do sposobu jego śpiewania (gr. *a-kathistos* = nie siedząc) podczas sobotniego czuwania w piątym tygodniu greckiego Wielkiego Postu. Pieśń składa się z 24 strof (*oikoi*), które rozpoczynają się kolejnymi literami greckiego alfabetu. Pierwsza część tekstu opiera się na Łukasowym opowiadaniu o Ewangelii dzieciństwa Jezusa, druga zaś nawiązuje do zbawczego wpływu, jaki narodzenie Chrystusa wywarło na wszechświat. Autor hymnu pozostaje nieznany, choć nieliczne rękopisy przypisują dzieło Romanowi Melodosowi lub patriarchom Konstantynopola – Sergiuszowi czy Germanowi. Niektórzy uczeni sugerują autorstwo Grzegorza Pisidasa i Grzegorza Sikeliotesa. W związku ze sporną kwestią autorstwa hymnu, dyskusyjna pozostaje także data jego powstania. Za najbardziej prawdopodobny czas powstania hymnu przyjmuje się obecnie okres pomiędzy końcem V i początkiem VII wieku. Scheffczyk opowiada się za wiekiem VI. Zob. L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit*, 55; G. O’COLLINS – E. G. FERRUGIA, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, tł. J. Ożóg – B. Żak, Kraków 2002, 16; Th. NIKOLAOU, *Akathistos Hymnos*, ML I, 66n; L. GAMBERO, *Mary and the fathers of the church*, tł. T. Buffer, San Francisco 1999, 338-341.

<sup>626</sup> L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit*, 55.

<sup>627</sup> Scheffczyk wykorzystał tu niemieckie tłumaczenie, zamieszczone w: *Die Seligpreisungen der Gottesmutter, Hymnus Akathistos, Das älteste Marienlob der Christenheit*, wyd. A. Guillet, Stein a. Rhein, 1977.

<sup>628</sup> *Hymnus Acahistus*, EMBP, 1923.

<sup>629</sup> *Akatyst ku czci Bogurodzicy, Starożytny liturgiczny hymn maryjny z dodatkiem oficjów towarzyszących*, tł. M. Bednarz, 1981, 17\*.

<sup>630</sup> *Hymn Akathistos*, TMB 1, 271. Ta wersja tłumaczenia *Akatystu* przyjęta została także w: *Mariologia. Teksty teologiczne*, opr. F. Courth, Poznań 2005, 126-136.

<sup>631</sup> *Hymnus Acahistus*, EMBP, 1919.

„rozsądek”, „roztropność”, „opanowanie”, „umiar”, „przezorność”, „umiarkowanie w żądach”, czy – zastosowane szczególnie do kobiety – „skromność”, „przyzwoitość” i „czystość”.<sup>632</sup> Brak tego bezpośredniego odniesienia do mądrości widoczny jest także w łacińskiej wersji hymnu: „Ave, fidelium temperantiae gubernatrix”<sup>633</sup>, gdzie *temperantia* może oznaczać „umiarkowanie”, „wstrzeźliwość”, „panowanie nad sobą” czy „powściągliwość”.<sup>634</sup>

Wydaje się, że trafniejsze byłoby odwołanie się do innego wersetu hymnu, którego nie uwzględnił niemiecki uczyony, a który bardziej jednoznacznie nawiązuje do mądrości Maryi. I tak w strofie trzeciej znajduje się następujące pozdrowienie: „Caire( boulhō aporrhōtou mustij”<sup>635</sup>, które również nie używa wprost terminu „mądrość”, ale zdaje się dobitnie nawiązywać do cech starotestamentalnej mądrości.<sup>636</sup> Największą rolę odgrywa przy tym nie tyle znaczenie wykorzystanego tutaj słowa *boulh*, wskazującego na „zamiar”, „radę”, „postanowienie” czy „plan”, ale treściowe podobieństwo tego terminu do właściwości opisujących mądrość w greckiej wersji Księgi Przysłów. W Prz 8,12 spersonifikowana mądrość przedstawia bowiem samą siebie w taki sposób: „*egw. h' sofia kateskhōwsa boulhō...*” („Jam Mądrość - Roztropność mi bliska...”), zaś w Prz 8,14 jeszcze wyraźniej przypisuje sobie tę cechę poprzez określenie: „*emh. boulh'*” („Moja jest rada”). Uwzględniając kontekst całego ósmego rozdziału Księgi Przysłów, można wysunąć wniosek, że wers z Akatystu: „Zdrowaś, wtajemniczona w plan niewypowiedziany” odnosi się do spersonifikowanej mądrości, która mając wgląd w odwieczne Boże postanowienia, uczestniczyła wraz z Nim w tworzeniu wszechświata (Prz 8,22-31).

Trafniejszy wydaje się dokonany przez Scheffczyka wybór wersetu, określającego Maryję jako „mieszkanie Bożego Słowa”. Uczony nie wy dobył jednak z tego fragmentu całego zawartego w nim bogactwa znaczeniowego. Zarówno w tekście greckim: „Caire( skhnh. tou/ qeou/ kai. logou” („Zdrowaś, namiocie Boga i Słowa”),<sup>637</sup> jak i w wersji

---

<sup>632</sup> Por. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 1599n; *Słownik grecko-polski*, t. II, opr. O. Jurewicz, Warszawa 2000, 378.

<sup>633</sup> *Hymnus Acathistus*, EMBP, 1919.

<sup>634</sup> Por. A. JOUGAN, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, 676; *Słownik łacińsko-polski*, t. V, red. M. Plezia, Warszawa 1999, 348.

<sup>635</sup> *Hymnus Acathistus*, EMBP, 1915.

<sup>636</sup> Widoczne jest to także w polskim tłumaczeniu Akatystu: „Zdrowaś, wtajemniczona w plan niewypowiedziany”. *Hymn Akathistos*, TMB 1, 267.

<sup>637</sup> *Hymnus Acathistus*, EMBP, 1926.

łacińskiej: „Ave, tabernaculum Dei et Verbi”,<sup>638</sup> zaakcentowane zostają dwie istotne kwestie teologiczne, nawiązujące do Prologu Ewangelii św. Jana. Po pierwsze w przytoczonym wersecie można dopatrzyć się utożsamienia Logosu z samym Bogiem. Po drugie, odnaleźć można w nim aluzję terminologiczną, gdyż użyte w Akatyście słowo *sknhh*, (łac. *tabernaculum*, pol. *namiot*), jednoznacznie nawiązuje do czasownika, użytego w J 1,14 dla wyrażenia idei zamieszkania Boga pomiędzy ludźmi.<sup>639</sup> Te wyraźne aluzje do Janowego prologu przypominają nawet teologiczną refleksję Scheffczyka z publikacji *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, gdzie rozpatrując problematykę Córy Syjonu dosłownie przetłumaczył on grecki termin *εσκηνωσεν* jako „rozbijać namiot” (*zelten*).<sup>640</sup> Dlatego tym bardziej może dziwić przeoczenie tych zbieżności przy analizowaniu przez uczonego mądrości w aspekcie jej zamieszkania w człowieku.

Niezależnie jednak od mniej czy bardziej wnikliwych analiz świadectw patrystycznych i liturgicznych, nasuwa się wniosek, że to właśnie na gruncie chrześcijańskiej tradycji odnoszone początkowo do Chrystusa starotestamentalne wypowiedzi o mądrości przeniesione zostały także na osobę Maryi. Taki zabieg literacki prawdopodobnie stanowi skutek jedynie zewnętrznego podobieństwa biblijnych tekstów, a tym samym pozbawiony jest głębszej wartości teologicznej.<sup>641</sup> Dlatego też wielu współczesnych badaczy odniesienie starotestamentalnych wypowiedzi o mądrości do Matki Mesjasza klasyfikuje jedynie jako akomodację biblijną.<sup>642</sup> Akceptacja takiego stanowiska wyklucza jednak konsekwentnie możliwość przypisania mądrości jakiegokolwiek znaczenia w odniesieniu do Maryi. Wynika to jednoznacznie z założeń hermeneutyki biblijnej, gdzie akomodacja (*sensus accomodatus*) rozumiana jako przystosowanie biblijnych słów do późniejszych osób i wydarzeń na podstawie czysto

---

<sup>638</sup> TAMŻE

<sup>639</sup> gr.: „Kai. o' logoj sarx egeneto kai. *εσκηνωσεν εν ημιν*”, BT: „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas”.

<sup>640</sup> Zob. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 71.

<sup>641</sup> Tamże.

<sup>642</sup> Obok cytowanego powyżej R. Laurentina (zob. R. LAURENTIN, *Matka Pana*, 248n), podobną klasyfikację spotykamy nawet w opracowanym przez Scheffczyka *Leksykonie Maryjnym*, gdzie przy haśle „mądrość”, E. Möde stwierdza, że „die Kirche im Einklang mit den Vätern zahlreiche Schriftstellen aus den Weisheitsbücher im akkomodierten Sinn auf Maria überträgt”. TENŻE, *Hokma*, ML III, 235. Mniej jednoznaczne jest w tej kwestii stanowisko H. Langkammera, który poprzez następujące stwierdzenie, zdaje się rozgraniczyć pozycję egzegetyczną od teologicznej: „Dlatego abstrahuję od nazwania tej kontynuacji «akomodacją» tekstów biblijnych, ani nie zamierzam przykładać do tego przymiarki ściśle egzegetycznej”. H. LANGKAMMER, *Maryja w Nowym Testamencie*, 175. Prawdopodobnie też ze względu na przyjęcie takich założeń, wielu współczesnych teologów w ogóle pomija tematykę mądrości w swoich rozprawach mariologicznych.

zewnętrznego podobieństwa nie może stanowić właściwego sensu biblijnego, a poprzez to nie przysługuje jej żadna wartość w dowodzeniu prawdy mariologicznej.<sup>643</sup>

Czesław Bartnik zauważa: „Teksty mądrościowe w liturgii znaczą coś więcej, niż tylko dowolne zastosowanie tekstów biblijnych do Maryi. Jest to nie tylko zwykłe posłużenie się słownictwem biblijnym, ale także odkrycie nowego źródła argumentacji maryjnej: *mariologicus locus liturgicus*, dotarcie do sedna Ducha Kościoła, rozwinięcie żywej intuicji liturgicznej, wyjście poza wymiar literalny Biblii, ale nie poza inspirację Ducha Świętego w Kościele, i wreszcie jakieś misteryjne zakorzenienie w wierze ludu Bożego”.<sup>644</sup> Powyższy pogląd charakteryzuje także teologiczną myśl Leo Scheffczyka, który zamierza dowieść, że przeniesienie na Maryję starotestamentalnych cech mądrości, jakie spotykamy w chrześcijańskiej tradycji liturgicznej, wykracza poza zewnętrzne akomodacje i terminologiczne zbieżności, stając się tym samym biblijną prawdą objawioną.

Dla zilustrowania tej prawdy, Scheffczyk posłużył się fragmentem Syr 24,8 (w numeracji LXX), zestawiając go z Łk 11,27. Zacytowany przez monachijskiego profesora tekst z Księgi Mądrości Syracha mówi o zamieszkaniu Stwórcy w namiocie mądrości: „Ten, który mnie stworzył, spoczął w mym namiocie” (*Der mich erschuf, ruhte in meinem Zelt*).<sup>645</sup> Takie tłumaczenie odznacza się niezwykłą oryginalnością, gdyż ani w wersji Septuaginty, ani w dostępnych tłumaczeniach niemieckojęzycznych nie natrafia się na słowa sugerujące przebywanie Boga we wnętrzu stworzonej przez Niego mądrości.<sup>646</sup> Zarówno brzmienie wersetu, jak również przyjęty system podziału tej niejednolitej księgi,<sup>647</sup> wskazują na to, że uczonego skorzystał z łacińskiej wersji

---

<sup>643</sup> L. SCHEFFCZYK, *Grundlagen des Dogmas*, 62.

<sup>644</sup> CZ. S. BARTNIK, *Matka Boża*, 59.

<sup>645</sup> L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit*, 55.

<sup>646</sup> Wśród najbardziej popularnych niemieckojęzycznych wydań Biblii spotyka się następujący przekład omawianego wersetu: *der mich schuf, wußte für mein Zelt eine Ruhestätte* (Einheitsübersetzung), *er, der auch mich geschaffen hat* (Gute Nachricht Bibel), *und der mich geschaffen hat, gab mir eine bleibende Wohnung* (Lutherbibel), *und der mich erschuf, gab meinem Zelt die bleibende Stätte* (Jerusalem Bibel).

<sup>647</sup> Obecnie przypuszcza się, że Mądrość Syracha powstała pierwotnie w języku hebrajskim. Dzięki różnym odkryciom, udało się odzyskać 68% tekstu hebrajskiego. Odnalezione fragmenty świadczą jednak o istnieniu dwóch różniących się od siebie wersji. Także tekst grecki nie jest jednolity. Jak zauważają naukowcy: „Tłumaczenie gr. zachowało się w dwóch różnych formach, zwanych G I (występuje w kodeksach uncjalnych A, B, C, S oraz pochodnych od nich rękopisach kursywą) oraz G II (w rękopisach Orygenesowych i recenzji Lucjana)”. A. A. DI LELLA, *Mądrość Syracha (Eklezjastyk)*, [w:] *Katolicki Komentarz Biblijny*, 574.

Eklezjastyka,<sup>648</sup> w której natrafiamy na następujące sformułowanie: „qui creavit me requievit in tabernaculo meo” (Ten, który mnie stworzył, odpoczął w moim namiocie). Można zatem przypuszczać, że zastosowanie takiej wersji translacyjnej stanowi zamierzony zabieg teologiczny, gdyż tylko wersja Wulgaty dała możliwość tak jednoznacznego skojarzenia Syr 24,8 z fragmentem Ewangelii Łukasza, zacytowanym przez uczonego w sparafrazowany sposób jako „łono, które nosiło Chrystusa” (*Leib, der Christus getragen hat*).<sup>649</sup> W oparciu o powyższe zestawienie, Scheffczyk dokonuje utożsamienia „łona Maryi” z „namiotem mądrości”, w której zamieszkał Bóg.

Zdaniem uczonego, współbrzmienie jakie zachodzi pomiędzy Syr 24,8 a Łk 11,27 nie stanowi jedynie zewnętrznego przetransponowania starotestamentalnej mądrości na osobę Maryi. Wynika to bowiem nie z literackiej kompozycji, lecz z realności wydarzenia Chrystusa. Właśnie ono zostało przepowiedziane w Starym Testamencie jako objawienie się mądrości, zaś w czasach nowotestamentalnych wypełniło się w Maryi. Tym samym kluczem interpretacyjnym starotestamentalnej mądrości pozostaje realne wypełnienie się zbawczych wypowiedzi w osobie Jezusa Chrystusa. To wydarzenie zbawcze bezpośrednio obejmuje także postać Maryi. Dlatego też uczonego odrzuca teorię akomodacji, sugerując, że w realizacji zbawczego planu Boga nie można przyjmować jedynie samego współbrzmienia słów, wynikającego z poetyckiego zharmonizowania tekstów. Taki zabieg, zdaniem Scheffczyka, byłby literacką semantyką a nie wypełnieniem rzeczywistości zbawczej. W związku z tym teolog uważa, że mariologiczna prawda sapiencyjna ukryta jest nie tyle w samej istocie mądrości, ile w najściślejszym zjednoczeniu Matki Mesjasza ze swoim Synem, będącym jednocześnie stwórczą mądrością Ojca. A ponieważ Maryja przyjęła w sobie (*in sich*) tę Mądrość i tak doskonale się z nią złączyła, że stała się z nią jednością (*mit ihr vollkommen eins geworden ist*), dlatego też starotestamentalne wypowiedzi o mądrości mogą zostać zastosowane do Maryi nie w sensie przenośnym, ale

---

<sup>648</sup> Scheffczyk nie odsyła bowiem do Syr 24,8, tylko do Syr 24,12. Taki układ tekstu odbiega od numeracji znanej z LXX i wydań niemieckojęzycznych (oprócz Lutherbibel) i wskazuje na porządek zastosowany w Wulgacie. Powyższe rozbieżności są skutkiem skażenia tekstu łacińskiego licznymi dodatkami. Jak zauważa polski biblista: „Św. Hieronim, uważając «Mądrość Jezusa, syna Syracha» za pismo niekanoniczne, nie podjął trudu opracowania jej własnego przekładu na język łaciński. W wydaniach «Wulgaty», która – jak wiadomo – jest łacińskim przekładem Pisma Świętego, sporządzonym przez tegoż ojca Kościoła, znajduje się przekład starołaciński dzieła Syracyclesa. Został on dokonany w III w. po Chr. na podstawie tekstu greckiego, skażonego licznymi wstawkami. Z biegiem czasu dostało się do niego wiele innych dodatków, dubletów i glos, skutkiem czego jego tekst jest prawie w każdym rozdziale dłuższy niż w innych przekładach”. J. ST. SYNOWIEC, *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*, 164.

<sup>649</sup> L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit*, 55. Parafraza polega tutaj jedynie na podstawieniu słowa Chrystus w miejsce zaimka se. Cytowany tekst Łukasza brzmi bowiem następująco: „Makarĩa h` koilĩa h` bastasasa, se”.



we właściwym i urzeczywistnionym.<sup>650</sup> W tym to znaczeniu Maryja ukazuje się teologowi jako „Stolica Mądrości”, „Świątynia Mądrości” oraz „Świątynia Ducha Świętego”. Te określenia umożliwiają przypisanie Matce Jezusa podmiotowej partycypacji w Boskiej Mądrości.

### 2.4.3. Podmiotowa partycypacja w Boskiej Mądrości

Koncentrując się na tytule *sedes sapientiae*, którym została określona Maryja przez tradycję chrześcijańską, Scheffczyk zauważa, że interpretacja tego tytułu zmierza niejednokrotnie do utożsamienia go z tajemnicą Bożego Macierzyństwa, ujętego jedynie w nową formę wyrazową. Zostaje tu bowiem podkreślony szczególny wymiar synostwa Bożego, rozpatrywany w aspekcie Logosu i Mądrości, a następnie połączony z Maryją jako Jego matką. Tym samym wydawać by się mogło, że takie powiązanie Maryi z mądrością nie wnosi niczego nowego do prawdy maryjnej wyrażonej już w dogmacie Bożego Macierzyństwa. Można by nawet wysunąć wniosek, że zarówno złączenie mądrości z Chrystusem, jak i z Maryją, stanowi jedynie synonim misterium inkarnacyjnego Bożego Syna. Leo Scheffczyk daleki jest jednak od tak minimalistycznego ujęcia kategorii mądrości. Uczony nie neguje stwierdzenia, że z czysto semantycznego punktu widzenia, w aspekcie biblijnym słowo „mądrość” oznacza to samo, co „Boży Syn”, „Logos” czy „Słowo Boże”. W swojej wykładni teologicznej monachijski profesor wykracza jednak poza spekulacje semantyczne, które okazują się nie wносить żadnych nowych treści do maryjnej kategorii mądrości.

Uczony próbuje odnaleźć głębszy wymiar Boskiej mądrości i dochodzi do jej ujęcia jako szczególnej siły Ojca, poprzez którą wykracza On poza siebie samego. Ta mądrość staje się Jego słowem, które nie tylko cechuje kreacjonistyczna aktywność, ale także uczestnictwo w dziele nieustannego podtrzymywania świata w jego egzystencji. Zatem mądrość nie należy do statycznych właściwości Boga, tak jak na przykład Jego wieczność. Mądrość jest cechą dynamiczną i w swej istocie jawi się jako aktywna, praktyczna i duchowa wielkość, poprzez którą realizuje się usensowienie, porządkowanie

---

<sup>650</sup> Scheffczyk charakteryzuje ten sens w następujący sposób: „diese Weisheitsaussagen des Alten Testamentes in einem **inneren, sachhaften, wirklichkeitserfüllten** Sinne auf Maria angewandt werden...”. L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit*, 56 (podkreślenie MS).

i doprowadzanie do celu Boskiego działania względem świata.<sup>651</sup> Dopracowaną teologicznie definicję mądrości Scheffczyk przykłada do osoby Matki Jezusa. Maryja zostaje w niej ujęta w kategorii jej wyjątkowego uczestnictwa w stwórczej, wypełniającej świat sensem i porządkującej myśli Boga.

W tym kontekście sama Matka Mesjasza coraz bardziej zdaje się przybierać cechy spersonifikowanej mądrości. Scheffczyk zauważa jednak, że w Maryi jako człowieku, nie może zachodzić osobowe zjednoczenie z Bożą Mądrością, gdyż jest to właściwość przysługująca jedynie istocie Bożo-ludzkiej. Jednakże jako człowiek, Maryja doświadcza wyjątkowego zjednoczenia z mądrością w osobie, którą jest Chrystus. Tym samym Matka Jezusa staje się nie tyle personifikacją Boskiej Mądrości, ile jej wyjątkowym podmiotem.<sup>652</sup>

Podmiotowość Maryjnej mądrości uchwycona zostaje przez Scheffczyka w symbolice „tronu”. W ten sposób Maryja jako „Tron Bożej Mądrości” umieszczona została w obszarze Boskiego wybrania. Ta inicjatywa Boga zmierza ostatecznie do intronizowania Matki Bożego Syna w uprzywilejowanym pierwszeństwie wobec pozostałych stworzeń i ponad całym światem (*vor und über aller Welt*). Zdaniem niemieckiego teologa, motywem takiej intronizacji nie jest uwydatnienie indywidualnego, osobowego przywileju Maryi dla niej samej, lecz jego relewancja wspólnotowa. Maryja jako, wyniesiona ponad całą społeczność ludzką, nosicielka mądrości, spełnia historiozbawczą rolę odsłonięcia tej mądrości, którą nosiła w sobie, a następnie udzielenia jej ludziom, przy jednoczesnym pociągnięciu ich do Bosko-ludzkiej mądrości w Chrystusie.

Dotychczasowe analizy ukazały pewne treściowe zależności, z których wynika, że Matka Jezusa jest co najwyżej wyjątkową adresatką i pośredniczką mądrości, podczas gdy sama mądrość pozostaje przypisana jedynie Chrystusowi. Konsekwencją takiej wykładni musi być przyjęcie stanowiska, że wszystkie starotestamentalne wypowiedzi o mądrości, odnoszą się jedynie do Chrystusa, podczas gdy Maryja byłaby zaledwie zewnętrznym miejscem objawienia się tej mądrości. Rola Maryi zostałaby tym samym ograniczona do pozostania „Monstrancją Mądrości” (*Monstranz der Weisheit*).<sup>653</sup> Matka Bożego Syna spełniałaby wobec ukrytej w niej mądrości tylko zewnętrzną funkcję, pozbawioną

---

<sup>651</sup> „tätiges praktisches geistiges Verhalten das auf die Schöpfung ausgreifende, sinnstiftende, ordnende und zielführende Handel Gottes mit der Welt“. L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit*, 57.

<sup>652</sup> Por. TAMŻE, 57n.

<sup>653</sup> TAMŻE, 59.

jakichkolwiek rzeczywistych korelacji. I właśnie w tym miejscu niemiecki dogmatyk dochodzi do najistotniejszej kwestii mariologii sapiencyjnej. Uczony zastanawia się bowiem nad tym, na ile starotestamentalne wypowiedzi o mądrości można wprost odnieść do Maryi, traktując ją tym samym już nie jako zinstrumentalizowany podmiot mądrości Syna, ale jako samodzielną personifikację mądrości.

Zdaniem Scheffczyka, dzięki żywoтному związkowi, jaki zachodzi w wyjątkowej pneuma-somatycznej jedności pomiędzy Maryją i Chrystusem, istnieje możliwość, aby samą Maryję również uznać za Mądrość, a przez to odnieść do niej starotestamentalne teksty mądrościowe. Taki pogląd wydaje się dość kontrowersyjny i dlatego uczony wyraźnie podkreśla, że utożsamienie Maryi z mądrością musi spełniać trzy warunki. Po pierwsze dokonuje się zawsze w odniesieniu do Chrystusa i w ścisłym z Nim zjednoczeniu. Po wtóre, może być rozpatrywane tylko na sposób analogii do Chrystusa. I wreszcie jej przedmiotem nie jest mądrość stricte Boska, gdyż ta zarezerwowana jest wyłącznie Bogu.<sup>654</sup>

Wprowadzenie takich ograniczeń w „sapiencyjnym spersonifikowaniu” Maryi staje się niezbędne dla uniknięcia niebezpieczeństwa przebóstwienia Matki Mesjasza. Scheffczyk ilustruje to na przykładzie następujących trzech fragmentów Starego Testamentu: „Pan mnie stworzył, swe arcydzieło, jako początek swej mocy, od dawna” (Prz 8,22), „Gdy niebo umacniał, z Nim byłem gdy kreślił sklepienie nad bezmiarem wód” (Prz 8,27) oraz „Podobnie w mieście umiłowanym dał mi odpoczynek, w Jeruzalem jest moja władza” (Syr 24,11). W przytoczonych tekstach biblijnych, mądrość ujęta zostaje w trzech kategoriach, przysługujących jedynie Bogu. Zaakcentowana zostaje w nich bowiem preegzystencja mądrości (Prz 8,22), jej rola jako współzasady całego stworzenia (Prz 8,27) oraz funkcja uniwersalnego zasięgu władzy (Syr 24,11). Zdaniem monachijskiego teologa, utożsamienie Maryi z tak rozumianą mądrością, byłoby równoznaczne z wprowadzeniem jej w obszar boskiej hipostazy, co z pewnością byłoby drastycznym błędem teologicznym. Mimo to, uczony nie rezygnuje z odnalezienia pośredniego stanowiska, które z jednej strony zdołałoby oddalić niebezpieczeństwo ekstremalnego przebóstwienia Maryi, z drugiej zaś wykraczałoby poza minimalistyczne tendencje, traktujące Maryjny obraz mądrości jako zewnętrzną i literacką identyfikację lub teologiczną zasadę pomocniczą dla wyeksponowania Chrystusa. To poszukiwanie

---

<sup>654</sup> TAMŻE, 59n.

prowadzi uczonego w kierunku rosyjskiej sofiologii maryjnej, gdzie Maryja zdaje się być ukazana jako osobowa mądrość o uniwersalnym i kosmicznym znaczeniu.

Zasadniczy rys kierunku opartego bardziej na intuicji aniżeli na racjonalnym myśleniu stanowi pogląd, że w obrazie „Maryja-Sophia” łączą się jednocześnie elementy czegoś boskiego (*etwas Göttliches*) i czegoś stworzonego (*etwas Geschaffenes, Geschöpfliches*).<sup>655</sup> Zmierzając tym tropem, Scheffczyk odwołuje się do intuicyjnych spekulacji Florenskiego,<sup>656</sup> które naznaczone mistycyzmem Jakuba Böhme<sup>657</sup> w Maryi upatrują instancję pośrednią pomiędzy Trójcą Świętą a stworzeniem. W ten sposób Matka Chrystusa otrzymuje od Logosu stwórcze siły, stając się twórczą przyczyną formowania całego kosmicznego porządku w jego różnorodności i pięknie.<sup>658</sup> Zdaniem Scheffczyka, taki intuicjonizm, który – zwłaszcza u Bułgakowa<sup>659</sup> – zdaje się ignorować biblijne podstawy teologicznego poznania, może prowadzić ostatecznie do absurda wniosku.

---

<sup>655</sup> Tamże, 61.

<sup>656</sup> **Paweł Aleksandrowicz Florenski** (1892-1937), duchowny prawosławny, teolog, filozof, historyk sztuki, fizyk i matematyk. W 1904 ukończył wydział matematyczno-fizyczny Uniwersytetu Moskiewskiego, równocześnie uczęszczając na wykłady z filozofii, a następnie 1908 - Akademię Teologiczną, w której został pracownikiem naukowym. W 1924 został profesorem fizyki. Zajmował się także fizyką jądrową, elektroniką, towaroznawstwem, astronomią, optyką, folklorem, literaturą, medycyną, psychologią, okultyzmem, archeologią; był też kaznodzieją i poetą. Od 1933 r. represjonowany, zesłany do obozów na Syberii i Wyspach Solowieckich i rozstrzelany. Doktryna filozoficzno-teologiczna Florenskiego ukształtowała się pod wpływem nauk ścisłych. Ponadto poznanie jest możliwe przez miłość, gdyż w miłości następuje realne wyjście poza siebie i wchodzenie w poznawanego. Odwoływał się też do koncepcji Mądrości Bożej istniejącej przed stworzeniem świata, dążąc do wyrażenia prawdy o jedności świata. Jako symbolista traktował rzeczywistość empiryczną jako symboliczną. Por. H. PAPROCKI, *Florenski Paweł Aleksandrowicz*, [W:] *Encyklopedia Kościoła*, t. I, 701n.

<sup>657</sup> **Jakub Böhme** (1575-1624), niemiecki luterkański pisarz teozoficzny, znany jako *philosophus Teutonicus*. Był synem rolnika. Najpierw był pasterzem, później uczył się zawodu szewca. Doznawał przeżyć mistycznych. Twierdził, że w swoich pismach opisał tylko to, czego osobiście dowiedział się dzięki oświeceniu Boskiemu. Jego pisma, w większości zostały opublikowane po śmierci autora. Böhme jest bardzo niejasnym i trudnym pisarzem, obficie korzystającym z zawilej terminologii zaczerpniętej z mistyki, alchemii i astrologii. Żyjąc od dzieciństwa w stanie egzaltacji religijnej, czuł się powołany do przeniknięcia najgłębszych tajemnic Boga, człowieka i przyrody. Zob. *Encyklopedia Kościoła*, t. I, 284.

<sup>658</sup> Leo Scheffczyk w następujący sposób relacjonuje poglądy Florenskiego na temat Maryi: „...«*Sie ist in Gott eine, vielfach ist sie in der Schöpfung*». Sie ist «*die Gesamtheit der Ideen und Bilder der Schöpfung, das wahre Haus Gottes, der heilige Tempel Gottes, die hl. Stadt, das himmlische Jerusalem*», aber personal verstanden und konkretisiert in Maria. Sie ist «*die Brücke und der Kontaktpunkt zwischen Gott und der Schöpfung, die Mitte der Schöpfung, ihre Spitze*». Maria ist ein kosmisches Prinzip, nicht nur Gestalt der Heilsgeschichte“. L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit*, 61.

<sup>659</sup> **Siergiej Bułgakow** (1871-1944), teolog i filozof. Syn rosyjskiego duchownego prawosławnego. Był przeznaczony do stanu kapłańskiego, jednak opuścił seminarium duchowne i stał się sceptykiem filozoficznym i religijnym, aktywnym w marksistowskich ruchach politycznych. W 1890 rozpoczął studia na wydziale prawa Uniwersytetu Moskiewskiego; w 1894 został asystentem przy katedrze ekonomii politycznej, a w 1901 profesorem Politechniki Kijowskiej. W 1906 objął katedrę ekonomii politycznej na Uniwersytecie Moskiewskim. Rozczarowany po rewolucji 1905 powoli wraca do Kościoła. W 1918 przyjął święcenia kapłańskie. Po wypędzeniu z Rosji w 1923 r. pełnił funkcję rektora Prawosławnego Instytutu Teologicznego w Paryżu. Teologicznie znany go najlepiej z wkładu w sofiologię, która wyjaśnia stosunki między Bogiem a światem za pomocą koncepcji Boskiej Mądrości, czyli Sofii. Zob. *Encyklopedia Kościoła*, t. I, 334.

Tym samym, wbrew wcześniejszej intencji uniknięcia maryjnej apoteozy, sofiologia czyni z Matki Mesjasza czwartą osobę boską.

Poprzez zdystansowanie się względem bezkrytycznej sofiologii maryjnej, Leo Scheffczyk po raz kolejny stanął wobec pierwotnego dylematu, usiłującego wyznaczyć Maryi jej właściwą relację do biblijnej kategorii mądrości. Uczony wskazuje, że starotestamentalne wypowiedzi o mądrości można jednak dostosować do Matki Chrystusa, poprzez odwołanie się do jeszcze głębszego powiązania mądrości wcielonej w Chrystusie z ontologiczną kategorią ludzko-organicznego złączenia mądrości w osobie z jej naturalną matką.<sup>660</sup> W ten sposób uczony chce obronić tezę o historiozbawczym udziale Maryi w mądrości Boga. W tym ujęciu Matka Chrystusa jawi się już dla uczonego jako coś więcej aniżeli „nosicielka” czy „monstrancja mądrości” i staje się osobową partycypacją w mądrości (*personale Teilhabe an der Weisheit*). To konsekwentnie prowadzi teologa do wyrażenia kulminacyjnej idei historiozbawczej, w której Maryja przedstawiona zostaje jako ujęty osobowo sakrament wcielonej mądrości Chrystusa.<sup>661</sup> Jednocześnie Scheffczyk podkreśla, że w określeniu tym nie chodzi o samą tylko spekulację teologiczną czy też poetyckie uniesienie lub mistyczną intuicję. Maryja bowiem rzeczywiście stanowi podmiot Bożej Mądrości, co z kolei przekłada się na jej historiozbawczą pozycję w odwiecznym planie Boga.<sup>662</sup>

#### 2.4.4. Mądrość a odwieczne przeznaczenie Maryi

Myśl o partycypacji Maryi w Bożej Mądrości staje się dla Scheffczyka okazją, aby całość misterium Maryi pogłębić o historiozbawczą wykładnię, związana z biblijną kategorią mądrości. Monachijski dogmatyk realizuje ten zamysł poprzez powiązanie mądrości z osobą Matki Chrystusa w czterech aspektach: teologicznym, religijno-estetycznym, etycznym i eklezjologicznym.

W perspektywie teologicznej Leo Scheffczyk stara się uzasadnić w jaki sposób może nastąpić zespolenie osoby Maryi z wypowiedziami ksiąg mądrościowych Starego

---

<sup>660</sup> Ten stosunkowo zawyły pogląd Scheffczyk sformułował w następujący sposób: „Die Antwort darf auf die tiefe Verbundenheit zwischen der in Christus menschengewordenen Weisheit und auf die innigste menschlich-organische Verbindung zwischen der Weisheit in Person und ihrer menschlichen Mutter hinweisen”. L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit*, 62.

<sup>661</sup> „das personal gefaßte Sakrament der menschengewordenen Weisheit Jesu Christi”. L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit*, 62.

<sup>662</sup> Zob. L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit*, 62.

Testamentu o preegzystencji osobowej mądrości. Wydaje się oczywiste, że sama preegzystencja przysługuje jedynie Logosowi, pojmowanemu jako Mądrość Ojca. Tym samym z tego boskiego kręgu wykluczona zostaje Maryja, jako osoba zrodzona w konkretnej rzeczywistości historycznej. Takim stwierdzeniem nie została jednak zamknięta droga ku historiozbawczej roli, jaką odegrała Matka Chrystusa w połączeniu z preegzystującą Mądrością Ojca.

Okazuje się bowiem że to, co preegzystowało, stanowiło jednocześnie ideę związaną z Bożym planem zbawienia. Istotą zaś odwiecznej ekonomii zbawczej było wcielenie Boga z dziewicy. Tym samym osoba Maryi włączona została w orbitę preegzystującej Bożej mądrości jako ukryta w łonie Boga idea predestynacji dziewicy z Nazaretu do dzieła Bożego Macierzyństwa. Tak zatem wcielenie Logosu i Boże Macierzyństwo Maryi zostało z sobą tak ściśle zjednoczone (*einheitliche Prädestination*), że odwiecznie przewidziana inkarnacja Logosu nie mogła być pomyślana bez jednoczesnego udziału matki, a tym samym bez włączenia Jej w Boską ideę, która utożsamia się z mądrością Ojca.<sup>663</sup>

Tak zatem odwieczne przeznaczenie Maryi do roli Matki Zbawiciela staje się dla Scheffczyka jedną z najistotniejszych kategorii, ilustrujących Jej historiozbawczą pozycję. Dlatego też w mariologicznej refleksji teologa wielokrotnie można natrafić na nawiązanie do idei predestynacji. Dzięki historiozbawczemu ujęciu misterium Maryi, czasowa i historyczna rzeczywistość ujęta zostaje w kontekście wieczności, co z kolei umożliwia umieszczenie Matki Jezusa w wymiarze ponadczasowej woli Boga oraz w centrum Boskiego aktu poznania i miłości. W ten sposób Boża Rodzicielka włączona została w odwieczny dekret Ojca, na mocy którego od samego początku nastąpiło najściślejsze zjednoczenie z osobą i dziełem Odkupiciela.<sup>664</sup>

W celu odnalezienia pełnego znaczenia teologicznego prawdy o predestynacji Maryi, Leo Scheffczyk postuluje konieczność rozpatrywania jej w kontekście myśli szkoły franciszkańskiej, która zdaniem uczonego inspirowała poglądy wielu generacji teologów, a w konsekwencji wpłynęła także na treść nauczania papieskiego. W tym miejscu mariologiczną refleksję monachijskiego dogmatyka cechuje jednak brak teologicznej

---

<sup>663</sup> TAMŻE, 63.

<sup>664</sup> Takie wyraźne nawiązanie do idei predestynacji Maryi spotykamy w następujących publikacjach uczonego: L. SCHEFFCZYK, *Christus als Mitte der Mariengeheimnisse*, 215; *Maria und die Kirche in der Enzyklika „Redemptoris Mater”*, 91; *Maria: Weg zur Vollendung des Glaubens. Zur Enzyklika „Redemptoris Mater”*, Praedica Verbum, Sonderheft (1988) 7; *Hochfest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria*, 103; *Mariä Geburt, Dogmatischen Grundlagen*, [w:] *Maria heute ehren*, 162; *Maria im Glauben der Kirche*, 29n; *Maria im Geheimnis menschlicher Existenz*, Klerusblatt 5 (1972) 113; *Die „Unbefleckte Empfängnis“ im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, 160.

precyzji. Z jednej strony uczony nie ukrywa faktu, że oryginalną ideę o predestynacji Matki Mesjasza zawdzięcza tradycji franciszkańskiej. Z drugiej jednak strony poprzestaje on na bardzo ogólnym stwierdzeniu, z którego nie wynika jednoznacznie ani zakres postulowanych zainteresowań, ani wyraźna przesłanka do konkretnego przedstawiciela tego poglądu.<sup>665</sup>

Analiza myśli niemieckiego teologa pozwala jedynie na stwierdzenie, że odnajduje on załączek prawdy o predestynacji Maryi już u Paulina z Akwilei, w dziele *Contra Felicem Urgellitanum ep. libri tres*.<sup>666</sup> Podstawę dla takiej tezy stanowi teologiczny wniosek Paulina, według którego Boży Syn, będąc jako człowiek zrodzony przez ziemską matkę, nie przestaje być jednocześnie postrzegany jako przedwieczny Stwórca tejże matki. Na potwierdzenie słuszności swojego przypuszczenia, Scheffczyk cytuje następujące zdanie patriarchy z Akwilei: „Ten sam, który według ciała stał się w niej z nasienia Dawida, ten to Najwyższy utworzył ją w wieczności”<sup>667</sup> Następnie profesor z Monachium wykazuje, że Paulin dokonał zestawienia zacytowanego tekstu z następującym werselem Psalmu 86: „O Syjonie zaś będzie się mówić: Każdy na nim się narodził, a Najwyższy sam go umacnia (*et ipse fundavit eam Altissimus*)”. Tym samym w sformułowaniu: „fundavit eam ... in aeternum”<sup>668</sup> Scheffczyk doszukuje się nie tylko pogłębionego poznania relacji Maryi do Chrystusa, ale także – pośrednio – włączenia do tej relacji ponadczasowego momentu

---

<sup>665</sup> W mariologicznej refleksji Leo Scheffczyka dwukrotnie spotyka się stwierdzenia, które nawiązując wyraźnie do franciszkańskiej szkoły teologicznej, stanowią jedynie swoiste uogólnienie kwestii predestynacji Maryi. Teksty te brzmią następująco : „Ohne hier die vor allem in der franziskanischen Tradition vertretende Lehre von der einen und einheitlichen Vorherbestimmung der Mutter und des Sohnes für das Heilswerk aufzunehmen, hebt der Papst doch hervor, daß Maria «im Geheimnis Christi bereits vor Erschaffung der Welt gegenwärtig» (...), also in Abhängigkeit von Christus mit ihm vorherbestimmt war” (TENZE, *Maria: Weg zur Vollendung des Glaubens*, 7) oraz „Diese Wahrheit empfängt erst ihre volle theologische Bedeutung, wenn man den Gedanken der Franziskanerschule annimmt, der sich bis zur Enzyklika «Redemptoris Mater» fortsetzt, daß die Menschwerdung des Logos und die Gottesmutterchaft Mariens in einer streng einheitlichen Prädestination zusammengefaßt waren...”. TENZE, *Sitz der Weisheit*, 63.

<sup>666</sup> **Paulin z Akwilei** (przed 750 – 11.01.802). Po podbiciu Lombardii powołany na dwór Karola Wielkiego jako grammaticae magister. W roku 787 mianowany patriarchą Akwilei. W rozprawach teologicznych zajmował się zwłaszcza obroną Bożego Macierzyństwa Maryi, zagrożonego przez teorie adopcjonizmu. Zob. L. SCHEFFCZYK, *Paulinus v. Aquileja. Dogmengeschichte*, ML V, 131.

<sup>667</sup> „Ipse non alius, qui factus est in ea ex semine David secundum carnem, ipse fundavit eam Altissimus in aeternum”. Za: L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 83.

<sup>668</sup> Sentencję tę można przełożyć na język polski jako: „Stworzył ją ... w wieczności”. Chociaż w sformułowaniu tym nie występuje termin *creavit*, wskazujący na czynność stwarzania czegoś, to przyjętą wersję tłumaczenia umożliwia obecność czasownika *fundo*. Słowo to bowiem także odnosi się do jakiegoś aktu twórczego, przyjmując leksykalnie następujące warianty translacyjne: „kłaść fundament”, „zakładać”, „budować od podstaw”, „rzucać podwaliny”, „dawać początek”, „stwarzać” i „ustalać”. Zob. *Słownik łacińsko-polski*, t. II, 615.

stworzenia i wybrania Matki Mesjasza. Zdaniem uczonego, to właśnie ten moment z czasem przekształcił się w motyw predestynacji Maryi do Bożego Macierzyństwa.<sup>669</sup>

Łącząc ideę odwiecznego przeznaczenia Maryi z franciszkańską szkołą teologiczną, Scheffczyk nie wspomina imiennie żadnego z franciszkańskich teologów. Z kontekstu całej refleksji uczonego można jednak wywnioskować, że motyw predestynacji Maryi wiąże on z teologiczną koncepcją Jana Dunsza Szkota. Wskazuje na to wyraźne powiązanie przez Scheffczyka idei ponadczasowego wybrania Maryi z tajemnicą jej Niepokalanego Poczęcia.<sup>670</sup> Okazuje się jednak, że w świetle współczesnych badań połączenie teorii predestynacji Maryi z osobą Jana Dunsza Szkota stanowi błąd teologiczny. Dowodzi tego m.in. Stanisław Celestyn Napiórkowski, który analizując problematykę zjednoczenia Maryi z Chrystusem według „Doktora subtelnego”, całkowicie pominął problematykę zjednoczenia Maryi i Jezusa w ich przeznaczeniu. Uzasadnia to tym, że „Szkot stworzył oryginalną koncepcję zbawczego planu Bożego (...), nie podejmował jednak tematu wyjątkowości, przeznaczenia Maryi i złączenia Maryi już w przeznaczeniu z Jej Synem Zbawicielem”.<sup>671</sup> W świetle pogłębionych badań nad franciszkańską teologią predestynacji, można stwierdzić, że idea ponadczasowego wybrania Maryi obecna jest wyraźnie u Konrada z Saksonii (+ 1279), który Matkę Mesjasza określa jako „córę samej wieczności” (*filia summae aeternitatis*).<sup>672</sup> Jeszcze dobitniejsze potwierdzenie tej idei znajduje się w dziele przypisywanym Raimundusowi Lullowi (+ 1316) *Liber de Immaculata Baetissimae Virginis Conceptione*, w którym czytamy o przeznaczeniu (*praeordinata*) Maryi do wiecznego zamysłu wcielenia i narodzenia Boga.<sup>673</sup> Do ponadczasowego powołania Maryi przez Boga nawiązuje również uczeń Dunsza Szkota, Jan z Bassolis (+ 1347), jednoznacznie stwierdzając, że „błogosławiona dziewica została odwiecznie przeznaczona (*praedestinata*)”.<sup>674</sup>

Okazuje się zatem, że dla Scheffczyka o wiele bardziej istotna pozostaje sama idea predestynacji Maryi i jej potwierdzenie w chrześcijańskiej tradycji, aniżeli precyzyjne

---

<sup>669</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das Marien Geheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 83.

<sup>670</sup> L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit*, 63; *Hochfest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria*, 103; *Die „Unbefleckte Empfängnis“ im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, 160; *Maria im Glauben der Kirche*, 29n.

<sup>671</sup> S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Mariologia franciszkańska*, Niepokalanów 2004, 102.

<sup>672</sup> M. MÜCKSHOFF, *Die mariologische Prädestination im Denken der franziskanischen Theologie*, *Franziskanische Studien* 39 (1957) 431.

<sup>673</sup> „praeordinata existens ad intentionem finalem, ut Deus de ipsa incarnaretur et oriretur”. Za: M. MÜCKSHOFF, *Die mariologische Prädestination*, 434.

<sup>674</sup> „adhuc beata Virgo praedestinata fuisse”. Za: M. MÜCKSHOFF, *Die mariologische Prädestination*, 436.



ustalenie jej twórcy. W ten sposób monachijski teolog podkreśla, że przeznaczenie Maryi do dziewiczego macierzyństwa nie jest ani przypadkowe, ani drugoplanowe w Bożym planie zbawienia.<sup>675</sup> Predestynacja ta sytuuje ponadto Matkę Chrystusa w uprzywilejowanej pozycji względem świata, zaś samo ziemskie posłannictwo Maryi stanowi tylko historyczne odbicie istniejącego w Bogu odwiecznego postanowienia Jej wybrania.<sup>676</sup>

Podążając śladem chrześcijańskiej tradycji, Scheffczyk odnajduje motyw odwiecznej predestynacji Maryi w oficjalnym nauczaniu Kościoła. Monachijski teolog nie systematyzuje wprawdzie tego zagadnienia całościowo w jakiejś jednej publikacji, ale uwzględniając całokształt jego mariologii, można stwierdzić, że odwołuje się on do wszystkich najistotniejszych wypowiedzi Magisterium Kościoła.

Przyjmując chronologiczny porządek papieskich dokumentów, odnajdujemy u Scheffczyka najpierw nawiązanie do bulli dogmatycznej Piusa IX *Ineffabilis Deus* z 1854 roku. Uczony w kontekście predestynacji Maryi cytuje następujący fragment bulli: „Ab initio et ante saecula Unigenito filio suo (Deus) Matrem ex qua caro factus in beata temporum plenitudine nasceretur, eligit atque ordinavit (...) uno eodemque decreto cum divinae Sapientiae Incarnatione”.<sup>677</sup> Niemiecki teolog zauważa wprawdzie w tym sformułowaniu najściślejsze i odwieczne zjednoczenie pomiędzy Matką Boga a egzystencją Odkupiciela, jakie nastąpiło na podstawie jedyne Boskiego postanowienia, ale zdaje się nie dostrzegać powiązania tego historiozbawczego faktu z odwieczną Bożą Mądrością (*divina Sapientia*). Wątek ten nie doczekał się zatem u Scheffczyka takiego rozwinięcia, jak chociażby u Jacka Bolewskiego, który w tym kontekście pisze: „Argument oznacza, dodajmy, znamienne połączenie «niestworzonej» Mądrości ze stworzonym początkiem, jakim było poczęcie Maryi. Obie części argumentu stanowią nową, możliwą dopiero w świetle Nowego Testamentu interpretację wypowiedzi Starego. Wyraźne stwierdzenie Boskiego, niestworzonego wymiaru Mądrości znaczyło złączenie Jej ze Słowem, które stało się ciałem. Ale rozwinięty został także stworzony element, skoro dziecięca postać żeńska staje się obrazem Maryi w Jej początku. Zatem oscylująca wizja stworzono-niestworzonej Mądrości jednoczy się w «jednym i tym samym dekreście», w którym wcielenie Boskiej Mądrości (Słowa w Jezusie) implikuje niepokalane poczęcie

---

<sup>675</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 29.

<sup>676</sup> L. SCHEFFCZYK, *Die „Unbefleckte Empfängnis“ im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, 160; *Maria im Geheimnis menschlicher Existenz*, 113.

<sup>677</sup> L. SCHEFFCZYK, *Christus als Mitte der Mariengeheimnisse*, 215.

(dziewczęcej Mądrości w Maryi). Jaki jest zakres owej implikacji? Boży «dekret» odsłania dopiero w Nowym Testamencie swoje odniesienie do czasowego początku w ludzkich dziejach, do poczęcia Syna i Jego Matki. Przyjmując bowiem, że starotestamentową, jeszcze ukrytą postacią «dekretu» są wypowiedzi o Mądrości, należy zarazem uznać, że odnoszą się one bezpośrednio do Jej «początku» w odwiecznym Bogu<sup>678</sup>.

Kolejnym, wspomnianym przez Scheffczyka dokumentem papieskim jest Konstytucja Apostolska Piusa XII *Munificentissimus Deus* z 1950 roku. Uczony odwołuje się przy tym do następującego fragmentu papieskiego dokumentu: „Czcigodna Matka Boga, już od wieków, zjednoczona w tajemniczy sposób z Jezusem Chrystusem «w jednym i tym samym dekreście» przeznaczenia...”<sup>679</sup> Powyższy cytat zdaje się jedynie potwierdzać wcześniejsze wnioski uczonego i nie wnosi żadnych nowych treści do jego mariologicznej koncepcji. Scheffczyk mógł w tym miejscu nawiązać do innych fragmentów Konstytucji, które pogłębiłyby ideę predestynacji Maryi. Takim tekstem, mogłoby być przykładowo następujące zdanie: „Istotnie Bóg, który od wieków spogląda na Maryję z najlaskawszym i osobliwym upodobaniem, «gdy nadeszła pełnia czasu», wypełnił postanowienie podjęte w planach swojej opatrności, aby przywileje i prerogatywy jakich Jej udzielił z największą hojnością, zajaśniały doskonałą harmonią”<sup>680</sup>. Na podstawie tego tekstu możliwe jest także nawiązanie do problematyki Mądrości Boga. Okazuje się bowiem, że występujące w tym fragmencie sformułowanie: „postanowienie podjęte w planach swojej opatrności” jest tłumaczeniem łacińskiego: „providentiae suae consilium”. Jeśli wyrażenie to zestawimy z Prz 8,14, gdzie w wersji Wulgaty werset ten brzmi: „meum est consilium”, to można zauważyć, że *consilium* stanowi cechę upersonifikowanej mądrości. I chociaż w tym kontekście mądrość może przysługiwać jedynie Bogu, to jednak właśnie jej skutkiem wydaje się odwieczne włączenie Matki Mesjasza do zamysłu Bożej opatrności.

Myśl o predestynacji Maryi prowadzi konsekwentnie Scheffczyka do encykliki Jana Pawła II *Redemptoris Mater* z 1987 roku. Uczony odwołuje się bezpośrednio do następującego fragmentu: „W tajemnicy Chrystusa jest Ona obecna już «przed założeniem

---

<sup>678</sup> J. BOLEWSKI, *Początek w Bogu. Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia*, Kraków 1998, 370.

<sup>679</sup> PIUS XII, *Konstytucja Apostolska Munificentissimus Deus*, 89. Por. L. SCHEFFCZYK, *Hochfest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria*, 289 (przypis 1).

<sup>680</sup> PIUS XII, *Konstytucja Apostolska Munificentissimus Deus*, 65.

świata»”.<sup>681</sup> W tym kontekście monachijski dogmatyk podkreśla włączenie Maryi w historiozbawczy akt Ojca, który konkretyzując się w ponadczasowym wybraniu dziewicy z Nazaretu na Matkę Bożego Syna, stanowi dowód wyjątkowej łaski Boga.<sup>682</sup>

Ostatecznie Leo Scheffczyk akcentuje, że to odwieczne przeznaczenie wraz ze wcieleniem Syna, przyniosło konkretny i ponadczasowy skutek względem Maryi. Jest nim mianowicie uwolnienie Jej od grzechu pierworodnego, a dzięki temu zagwarantowanie w Niej pełni łaski jeszcze przed historycznym rozpoczęciem dzieła odkupienia i w pierwszej chwili Jej egzystencji.<sup>683</sup> W ten sposób Scheffczyk dochodzi do wniosku, że jeśli podstawą dla tak ujętej mądrości jest łaska i wolność od grzechu, to w takiej wykładni położony został także ponadczasowy fundament dla Maryi, jako postaci wyrażającej tę Bożą Mądrość.<sup>684</sup> Jednocześnie w samej idei predestynacji Maryi do stania się dziewiczą Matką Odkupiciela ostateczną podstawę zyskuje również jej pozycja historiozbawcza.<sup>685</sup>

Kładąc tak wielki nacisk na historiozbawczą rolę Maryi, wynikającą z Bożego dekretu predestynacyjnego, dogmatyk niemiecki nie rozpatruje kwestii wzajemnego odniesienia predestynacji Maryi do predestynacji Chrystusa. W tym kontekście stosownym wydaje się przyjęcie rozróżnienia terminologicznego, zaproponowanego przez Johanna Auera, który nie umniejszając zbawczej roli Maryi, jej dekret przeznaczenia nazywa „absolutną konpredestynacją” (*absolute Konprädestination*) w odróżnieniu o dekretu przeznaczenia Chrystusa do „absolutnej predestynacji” (*absolute Prädestination*).<sup>686</sup>

Przechodząc do analizy sapiencyjnego wymiaru mariologii w aspekcie religijno-estetycznym, Scheffczyk ukazuje mądrość w jej duchowym pięknie (*geistig-geistliche Schönheit*). W tym kontekście jawi się ona jako stan przeciwny do wiedzy, gdyż w odróżnieniu od zdobytej z wysiłkiem i trudem wiedzy, posiada w sobie idealną harmonię, przekładającą się na wizerunek piękna. Uchwycony przez teologa historiozbawczy moment odnosi się przy tym nie tyle do piękna zewnętrznego, ile do wewnętrznej wolności od grzechu. Tym samym w osobie Maryi oznacza to stan doskonałej czystości, znajdujący najpełniejszy wyraz w jej dziewictwie. Dziewictwo ze

---

<sup>681</sup> JAN PAWEŁ II, *Encyklika Redemptoris Mater*, nr 8; L. SCHEFFCZYK, *Maria: Weg zur Vollendung des Glaubens*, 7.

<sup>682</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria: Weg zur Vollendung des Glaubens*, 7.

<sup>683</sup> L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit*, 63; *Die „Unbefleckte Empfängnis” im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, 160; *Maria im Glauben der Kirche*, 30.

<sup>684</sup> L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit*, 63.

<sup>685</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria und die Kirche in der Enzyklika „Redemptoris Mater”*, 91.

<sup>686</sup> J. AUER, *Kleine Katholische Dogmatik*, Bd. IV/2, 432.

względu na Boga wynika zaś z bezinteresownego poddania się Jego woli i w konsekwencji Bożemu planowi zbawienia. Jest ono zatem pełną harmonią z Bogiem i wyrazem mądrości, obejmującej także zmysły człowieka. W ten sposób u Maryi mówi się o „pięknie cnoty”, przy czym cnota ta rozumiana jest przez Scheffczyka jako akt realizującej się mądrości (*Tugendhaftigkeit ist Weisheit im Vollzug*).<sup>687</sup>

Szczególne piękno Maryi, wydobyte w jej religijno-estetycznym aspekcie, prowadzi niemieckiego teologa do etycznego wymiaru maryjnej mądrości. Uczony ma tu na myśli wzorczy charakter Maryi dla człowieka dążącego do mądrości. W ten sposób można dostrzec, czym jest mądrość jako podstawowa duchowa postawa człowieka i w jakich aktach może się ona urzeczywistniać. Dla Scheffczyka ten specyficzny kontekst mądrości wyraża się w zetknięciu tego, co stworzone z tym, co nieskończone i absolutne. Poprzez taką relację możliwy jest również akt poznania, którego sądy wynikają nie z czysto ludzkich spekulacji, ale właśnie z nawiązanego kontaktu z Absolutem. Odnosząc tę refleksję do Maryi, uczony stwierdza, że zyskała ona wyjątkowy kontakt z nieskończonością w osobie i tym samym cała jej osobowa egzystencja zdeterminowana została przez zetknięcie się z absolutnym Bogiem w Chrystusie. W ten sposób Matka Jezusa mogła od poczęcia aż po krzyż rozważać Bożą myśl i świadomie przyjmować i urzeczywistniać sens Bożego planu zbawienia. Do wzorczości obrazu mądrości przynależy także w Maryi wyższość ducha i serca ponad wszelką doczesną boleść i strapienia, a także oczekiwanie tego, co wieczne, pośród niepewności tego, co czasowe.

Historiozbawcze pogłębienie tej prawdy nie polega jednak tylko na wyeksponowaniu wzorczego charakteru maryjnego związku z mądrością w osobie Chrystusa. Maryja dla Scheffczyka przyjmuje rolę „upostaciowionej sapiencji” (*gestaltgewordene Sapientia*), która staje się jednocześnie pośredniczką mądrości. Dzięki temu, Matka Mesjasza zwraca się z obecną w niej praprzyczyną mądrości ku człowiekowi, ofiarowuje mu Chrystusa i do Niego prowadzi. Poprzez to Maryja przyjmuje istotną historiozbawczą funkcję w Bożym planie zbawczym. Staje się bowiem, zdaniem uczonego, nie tylko moralnym wzorem, ale „istotową przyczyną naszego zbawienia” (*seinhafte Ursache unseres Heils*), które polega także na zyskaniu boskiej mądrości.<sup>688</sup>

W powyższym kontekście pojawia się problem celowości tak wyjątkowego i ekumenicznie kontrowersyjnego ujęcia roli Maryi. Wydawać się może, że samo

---

<sup>687</sup> L. SCHEFFCZYK, *Sitz der Weisheit*, 64n.

<sup>688</sup> TAMŻE, 65n.

człowieczeństwo Chrystusa jest wystarczające w procesie pośredniczenia Boskiej Mądrości, a rola Maryi jawi się w tej perspektywie jako drugoplanowa, czy wręcz zbędna. Historiozbawcza perspektywa sapiencyjna postrzega jednak tę kwestię zupełnie inaczej. Okazuje się bowiem, że Chrystus, nawet w swojej ludzkiej naturze, całkowicie przynależy do podmiotowości Boskiej. Jest zatem w swej strukturze ontycznej Bożo-ludzką jednością. Natomiast w Maryi koncentruje się jedynie człowieczeństwo i to w dodatku takie, które podlega konieczności odkupienia. Z tego wyłania się zasadnicza różnica w odniesieniu do mądrości, jaka przysługuje Chrystusowi i Jego Matce. Chrystus jest „wcieloną Boską Mądrością” (*menschgewordene, inkarnierte göttliche Weisheit*). Maryja natomiast okazuje się mądrością stworzoną, partycypującą we wcielonej mądrości. Jako zaś taka, staje się „mądrością ucieleśnioną” (*vermenschlichte Sapientia*) w całkowicie ludzkiej formie. I właśnie w tej formie wypełnia historiozbawczą rolę kobieco-matczyngo medium pomiędzy Bogiem-Człowiekiem i ludzkością.<sup>689</sup>

Maryja jako najwyższa stworzona postać mądrości posiada także dla Scheffczyka historiozbawczą relewancję eklezjologiczną. W tym aspekcie uczony, odwołując się do 1 Tm 3,15, podkreśla zadanie Kościoła jako nauczyciela prawdy i Bożej Mądrości. Uwzględniając jednak kontekst współczesnego doświadczenia eklezjalnego, okazuje się, że Kościół w swym wymiarze doczesnym często wypacza istotę swego zbawczego powołania. I właśnie na tej płaszczyźnie osoba Maryi jawi się dla Scheffczyka jako skonkretyzowany prawzór eklezjalnej doskonałości. Konsekwentnie zatem w mądrości Maryi dokonuje się antycypacja Kościoła w jego eschatologicznym dopełnieniu, a jednocześnie odsłonięcie duchowej głębi, matczynej mądrości i cielesnego piękna, które powinny cechować mistyczne ciało Chrystusa.<sup>690</sup> Eschatyczną perspektywę odnaleźć można w kolejnym mariologicznym tytule, który ma starotestamentalne zakotwiczenie.

## 2.5. Prorokini

„Księgi biblijne nie podają systematycznego opisu powstania profetyzmu i jego rozwoju. Ograniczają się do podkreślenia tych momentów, które mają decydujące znaczenie dla rozwijającej się historii zbawienia”.<sup>691</sup> Nie istnieje też możliwość

---

<sup>689</sup> TAMŻE, 66n.

<sup>690</sup> TAMŻE, 67n.

<sup>691</sup> L. STACHOWIAK, *Ogólna charakterystyka proroków*, [w:] *Wstęp do Starego Testamentu*, 238.

przedstawienia jednolitego obrazu starotestamentalnego profetyzmu.<sup>692</sup> Mimo to, jak podkreśla M. Peter: „Zjawisko profetyzmu jest zapewne najbardziej charakterystycznym fenomenem religijnym Starego Testamentu; jest niejako jego ośrodkiem, jego sercem. Chociaż pierwsza faza bujnego rozwoju profetyzmu ma miejsce dopiero w wieku IX, w gruncie rzeczy jest on zakotwiczony duchowo w całej tradycji izraelskiej, zarówno patriarchów, jak i Mojżesza i jego następców. Wynika on z głębokiej, duchowej łączności z objawiającym się (...) Bogiem”.<sup>693</sup>

Najczęstsze określenie proroka w Starym Testamencie wiąże się z hebrajskim terminem *aybiil* (*nābī'*), którego stosunkowo dokładnym odpowiednikiem jest greckie *profhthj* w Septuagincie. Uwzględniając stan współczesnej wiedzy biblijnej, trudno o jednoznaczne sprecyzowanie znaczenia słowa *nābī'*. Uczni nie są bowiem zgodni ani w kwestii etymologii hebrajskiego słowa,<sup>694</sup> ani w tłumaczeniu proponowanego źródłosłowu. Można jedynie stwierdzić, że większość współczesnych biblistów termin *nābī'* wyprowadza z akadyjskiego rdzenia *nabû(m)*, tłumacząc go odpowiednio czasownikowo jako „wołać, obwieszczać” (*rufen, verkündigen*)<sup>695</sup> lub „nazywać, powoływać” (*nennen, berufen*)<sup>696</sup> oraz rzeczownikowo jako określenie „kogoś, kto wzywa bóstwa” (*einer, der [die Götter] anruft*).<sup>697</sup> Tym samym hebrajski termin służący na określenie proroka, wskazuje na pokrewieństwo językowe z akadyjskim *nabī'um*. Berliński egzegeta Rendtorff, opierając się na autorytecie gramatyki akadyjskiej W. von Sodena, przypisuje temu terminowi znaczenie „kogoś powołanego” (*Berufener*) i taki właśnie wariant

---

<sup>692</sup> Zob. F. RIENECKER – G. MAIER, *Lexikon zur Bibel*, 1258nn.

<sup>693</sup> M. PETER, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, 486.

<sup>694</sup> Rozbieżności w ustaleniu etymologii słowa *nābī'* tak streszcza jeden z polskich biblistów: „Etymologia jego nie jest pewna, gdyż czasownik *naba'* (*nun-bet-alef*) występuje tylko w formie nifal i hitpaël. Szereg uczonych (np. Gesenius, Wellhausen, Kuenen, Stade, Duhm, Gunkel) usiłowało wyprowadzić to słowo od pnia *naba'* (*nun-bet-ajin*) = kipieć, wrzeć, być wzburzonym, a w związku z tym ekstatyczne podniecenie uznać za «signum characteristicum» proroka Starego Testamentu. Tej hipotezie sprzeciwiają się jednak względy gramatyczne (...) ponadto w Biblii występuje czasownik o pniu *nun-bet-alef*, chociaż nie w «koniugacji» qal (lecz nifal i hitpaël), wypada raczej ten właśnie czasownik kojarzyć ze słowem *nabi'*. Czyni tak większość uczonych, a na podstawie licznych tekstów (np. Am 2, 12; 3, 8; 1 Krl 22, 12; 2 Krn 20, 37; Ezd 5, 1; Jl 3, 1; Zach 13, 3) oddaje *nabi'* przez: tłumacz, herold. Ta opinia znajduje silne poparcie w pokrewnych językach semickich: akadyjskie *nabu* = wołać, arabskie *nabbaa* = oznajmiać, etiopskie *nababa* = opowiadać”. M. PETER, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, 485.

<sup>695</sup> R. RENDTORFF, *profhthj. aybiil im Alten Testament*, TWNT VI, 796.

<sup>696</sup> J. JEREMIAS, *aybiil nābī' Prophet*, THAT II, 7.

<sup>697</sup> B. LANG, *Prophet. (I) AT*, NBL III, 173.

interpretacyjny znalazł powszechne uznanie wśród badaczy.<sup>698</sup> Potwierdzają to także publikacje polskich biblistów, gdzie spotykamy następujące wyjaśnienie: „...*nābī'* określałoby w sensie biernym «powołany», w czynnym zaś «wołający, rzecznik» ... i ta etymologia jest w tej chwili powszechnie przyjmowana”.<sup>699</sup>

Zróźnicowanie zjawiska biblijnego profetyzmu dostrzega także Leo Scheffczyk. Według niego, heterogeniczność ukazuje się już w samej treści określenia proroka bądź jako widzącego, bądź też jako Bożego posłańca czy też człowieka przepowiadającego przyszłość lub doświadczającego ekstatycznych doznań.<sup>700</sup> Uczonemu nie chodzi jednak o precyzyjne przeanalizowanie poszczególnych kategorii starotestamentalnych proroków. Co więcej, nie wnika on nawet w szczegóły semantyczne dotyczące hebrajskiej i greckiej terminologii profetycznej. Poza jego zainteresowaniem pozostają również analizy porównawcze, badające zależności pomiędzy profetyzmem izraelskim a nurtem mantyki narodów ościennych. Scheffczykowi zależy raczej na odkryciu samej istoty biblijnego profetyzmu i następnie ukazaniu jej jako *differentia specifica* historiozbawczej roli Matki Mesjasza.

### 2.5.1. Fundamentalne założenia twierdzeń o prorockiej funkcji Maryi

Prorocką funkcję Maryi opiera Scheffczyk na dwóch fundamentalnych założeniach. W pierwszej kolejności podkreśla on, że z grona starotestamentalnych proroków nie były wykluczone kobiety.<sup>701</sup> Studium historii narodu wybranego, od wczesnego okresu przedpaństwowego aż do okresu po niewoli babilońskiej, sześciokrotnie potwierdza istnienie żeńskiej formy *ḥaybi* (*n<sup>e</sup>bījā*) oznaczającej kobietę jako podmiot starotestamentalnego profetyzmu. Istotne pozostaje przy tym również to, że prorockie

---

<sup>698</sup> Zob. R. RENDTORFF, *profhthj. B. aybi' im Alten Testament*, TWNT VI, 796; B. LANG, *Prophet. (I) AT*, NBL III, 173; J. JEREMIAS, *aybi' nābī' Prophet*, THAT II, 7; N. FÜGLISTER, *Prophet*, [w:] *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. II, wyd. H. Fries, München 1963, 350n.

<sup>699</sup> L. STACHOWIAK, *Ogólna charakterystyka proroków*, 241. Podobnie: E. ZAWISZEWSKI, *Księgi Proroków*, 5; J. ST. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela*, 11.

<sup>700</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Prophetin*, ML V, 324.

<sup>701</sup> L. SCHEFFCZYK, *Verheissung des Friedens. Theologische Betrachtungen zur Botschaft von Fatima*, Wien 1985, 55. Ta publikacja w niezmienionej formie zamieszczona została także w TENŹE, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 287-356. Jednolity tekst niemiecki doczekał się jednocześnie dwóch różnych tłumaczeń polskich. Jedno z nich stanowi integralną część książki: TENŹE, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 318-394, natomiast drugie jest wcześniejszym przekładem publikacji „Verheissung des Friedens”: TENŹE, *Obietnica Pokoju. Rozważania teologiczne wokół orędzia fatimskiego*, tł. L. Biczysk, Zakopane 1993.

działanie kobiet nie różniło się niczym od – pozostających w większości – prorokujących mężczyzn.<sup>702</sup> Leo Scheffczyk skrupulatnie odnotowuje ten fakt i dla potwierdzenia swojego stanowiska wymienia imiennie wszystkie znane starotestamentalne prorokinie, do których zalicza Miriam, Deborę, Chuldę i Annę.<sup>703</sup> Monachijski teolog nie rozwija przy tym szczegółowo zadań i pozycji wspomnianych kobiet w społeczności narodu wybranego. Wspomina on jedynie o siostrze Mojżesza, Miriam, podkreślając jej profetyczną funkcję opisaną w Wj 15, 20n, gdzie została ona przedstawiona jako prorokini, która po wyjściu z Egiptu i przejściu przez Morze Sitowia (*Schilfmeer*) wyśpiewała wobec izraelskich kobiet hymn pochwalny na cześć Jahwe.<sup>704</sup> Pozostałe przedstawione przez teologa postacie kobiece również zaliczyć można do grona proroków Starego Testamentu. Debora określona zostaje tak bowiem w Sdz 4, 4, zaś Chulda w 2Krl 22,14-20 i 2Krn 34,22-28. Problematiczna pozostaje jedynie postać Anny, która wspomniana zostaje dopiero na kartach Nowego Testamentu jako profetka (Łk 2,36). Ukazanie jej jednak przez Łukasza w kontekście dzieciństwa Jezusa, sugeruje wyraźnie na powiązanie przypisywanego jej tytułu prorockiego z nurtem profetyzmu Starego Testamentu.

Wyszczególnienie w obrębie starotestamentalnego profetyzmu postaci kobiecych, nie ma na celu ustanowienia specyficznej typologii bazującej na podobieństwie gatunkowym pomiędzy Maryją i prorokującymi kobietami. Scheffczykowi chodzi raczej o ukazanie pewnej prawidłowości w Bożym planie zbawienia, który posługując się funkcją prorocką, nie ogranicza jej do samych tylko mężczyzn. W ten sposób prorocka rola Maryi przestaje jawić się jako ewenement w historii zbawienia. Nie oznacza to jednak, że Maryja może zyskać swoje historiozbawcze znaczenie profetyczne jedynie w analogicznym zestawieniu do biblijnych postaci prorokujących kobiet. Dla uczonego pozostaje ona przede wszystkim ogólnym typem biblijnych proroków, a tym samym syntezą starotestamentalnego profetyzmu.<sup>705</sup>

Drugą przesłankę w ustanowieniu historiozbawczej podstawy dla prorockiej roli Maryi stanowi fakt kontynuacji starotestamentalnego profetyzmu w mesjańskiej pełni czasów. Uczony powołuje się przy tym na następujący tekst z Księgi Joela: „W dniach

---

<sup>702</sup> M. HÄUSL, *Prophetin*, NBL III, 200.

<sup>703</sup> Prorokini Chulda, nie wiadomo dlaczego, pominięta została w tłumaczeniu Binczyka. Por. L. SCHEFFCZYK, *Obietnica Pokoju*, 67. W przekładzie Tumielewicz pojawia się natomiast w formie Hulda. Por. L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 389. Większość polskich wydań Pisma Św. (oprócz Biblii Gdańskiej) przyjmuje pisownię „Chulda”.

<sup>704</sup> L. SCHEFFCZYK, *Verheissung des Friedens*, 54.

<sup>705</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Prophetin*, 324.



ostatecznych wyleję mego Ducha na wszelkie ciało. Wtedy wasze córki będą prorokować, wasi młodzieńcy będą mieć widzenia, a wasi starcy będą śnili. Nawet na moje sługi i służebnice chcę w owych dniach wylać mego Ducha, a oni będą prorokować“.<sup>706</sup> Chociaż Scheffczyk odwołuje się do całego tekstu Jl 3,1-5, faktycznie cytuje tylko dwa pierwsze wersety, przy czym zastosowany przez niego wariant translacyjny znacznie odbiega od tekstu oryginalnego oraz od dostępnych niemieckich wersji Biblii.<sup>707</sup> W przedstawionej przez teologa wersji na szczególną uwagę zasługują zwłaszcza dwie modyfikacje tekstu. W pierwszym rzędzie, uczony wprowadza do proroctwa Joela ściśle określoną kategorię czasu: „w dniach ostatecznych” (*in den letzten Tagen*), zamiast dosłownego: „potem”.<sup>708</sup> Dzięki takiemu zabiegowi, niemiecki teolog wyraźnie odnosi fenomen powszechnego profetyzmu do czasów eschatologicznych (*Endzeit*). Drugą modyfikację tekstu Joela stanowi dodanie czasownika „prorokować” (*prophezeien*) na końcu drugiego wersetu. W ten sposób, zapowiedziany przez proroka skutek wylania Ducha został zawężony do funkcji profetycznej. Na podstawie powyższego fragmentu, Scheffczyk dochodzi do wniosku, że prorockie słowo Boże nie podlega ograniczeniom czasu i przestrzeni. W słowie tym wyraża się bowiem prawda o potędze historycznej konkretyzacji „Słowa” w każdym etapie dziejów zbawienia.<sup>709</sup>

Tak zatem ogólnym motywem przeniesienia tytułu proroka na osobę Maryi jest biblijna podstawa ciągłej aktualizacji profetyzmu w epoce Nowego Testamentu. W nowej ekonomii zbawczej profetyzm zostaje uznany za zewnętrzny przejaw mesjańskiej pełni czasów (*Endzeit*) i ostatecznego czasu zbawienia (*Heilszeit*). W tym kontekście, proroctwo stanowi potwierdzenie urzeczywistniania się epoki zbawczej jako obiecany dar Ducha dla całej wspólnoty, w której Maryja zajmuje uprzywilejowaną pozycję.<sup>710</sup> Wyraźne potwierdzenie tej prawdy odnajduje Scheffczyk w Dz 2,17-21. Nazywając, zacytowane w Dziejach Apostolskich proroctwo Joela, znakiem szczególnej obecności Ducha

---

<sup>706</sup> „Ich werde in den letzten Tagen von meinem Geist über alles Fleisch ausgießen. Da werden eure Töchter prophezeien, eure Jünglinge werden Gesichte schauen und eure Greise Traumgesichte haben. Sogar über meine Knechte und Mägde will ich in jenen Tagen von meinem Geist ausgießen und sie werden prophezeien (Joel 3, 1-5)”. L. SCHEFFCZYK, *Die theologische Grundlagen von Erscheinungen und Prophezeiungen*, Leutesdorf 1982, 25.

<sup>707</sup> Ta różnica widoczna jest także na przykładzie polskiego tłumaczenia BT: „I wyleję potem Ducha mego na wszelkie ciało, a synowie wasi i córki wasze prorokować będą, starcy wasi będą śnili, a młodzieńcy wasi będą mieli widzenia. Nawet na niewolników i niewolnice wyleję Ducha mego w owych dniach” (Jl 3,1-2).

<sup>708</sup> Tekst oryginalny ma w tym miejscu - *lkeyrāh*, LXX - *meta. tauta*, Wulgata - *post haec*.

<sup>709</sup> L. SCHEFFCZYK, *Die theologische Grundlagen von Erscheinungen und Prophezeiungen*, 16.

<sup>710</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Prophetin*, 324.

w Kościele czasów eschatologicznych,<sup>711</sup> uczony nawiązuje zapewne do ogólnie przyjętej wykładni tego fragmentu. Chodzi mianowicie o pojmowanie przez Łukasza terminów „czas ostateczny” (*Endzeit*) i „dni ostateczne” (*die letzten Tage*) jako dłuższej epoki, trwającej wraz z czasem Kościoła, aż do nastania Dnia Sądu.<sup>712</sup>

W celu jeszcze większego uwypuklenia aktualności funkcji prorockiej, w rozpoczętej wraz z Chrystusem nowej epoce zbawczej, Scheffczyk odwołuje się także do sceny przemienienia w Mt 17,1-13, w której pojawienie się postaci starotestamentalnych proroków<sup>713</sup> – Mojżesza i Eliasza – interpretuje jako potwierdzenie znaczenia zjawiska profetyzmu w czasach Nowego Przymierza. Słowo prorockie nie znajduje się przy tym w sprzeczności do objawionego Słowa w Jezusie Chrystusie. Dlatego też dar prorocstwa nie jest jedynie czymś akcydentalnym wśród nowotestamentalnej wspólnoty. Taki wniosek wyraźnie odnosi się do idei finalizacji proklamowania Bożego Słowa wraz z inkarnacją Logosu i ostatecznym dopełnieniem zbawczej misji objawienia Bożej woli względem ludzkości. Analogiczną sytuację Scheffczyk odnajduje w 9. wieku przed Chrystusem, wraz z publicznym wystąpieniem Eliasza. Także wtedy wydawać by się mogło, że działalność proroka można by uznać za zbyteczną, gdyż Izrael, w swojej relacji do Jahwe, posiadał już wszystkie niezbędne instytucje: przymierze, prawo i prawowity kult. Eliasza nie musiał zatem przekazywać królowi i narodowi żadnego nowego objawienia. Jednak jak zauważa Scheffczyk: „wiara w jedyne Boga została pozbawiona mocy na skutek spojierania w stronę obcych bóstw, prawdziwa służba Boża zagrożona została przez kult Baala, a wyznawcy Jahwe podupadali na duchu. Wówczas to pełne mocy pojawienie się Eliasza ze swoim Słowem przyniosło Izraelitom, wyznawcom Jahwe, pociechę i oparcie, proklamowało wyjątkowość jahwistycznej wiary i na nowo ukazywało ludowi wielkość przymierza”.<sup>714</sup>

Dlatego też, zdaniem monachijskiego profesora, dzieło prorockie nadal jest niezbędne ze względu na Królestwo Niebieskie. Chodzi przy tym o oczyszczenie prawdziwej wiary, pogłębienie ducha przymierza, napomnienie do wierności wobec

---

<sup>711</sup> L. SCHEFFCZYK, *Verheissung des Friedens*, 54.

<sup>712</sup> Por. G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, HThKNT V/1, Freiburg-Basel-Wien 1980, 268.

<sup>713</sup> Trudno ocenić na ile świadomie Scheffczyk wprowadził w tym miejscu synonimiczne określenie proroka: „*Gottesmann*”, które odpowiada hebrajskiemu terminowi  $\sim yhi \dot{a}h\text{-}vyai$  – „Maż Boży”. Zob. L. SCHEFFCZYK, *Verheissung des Friedens*, 53. Polskie tłumaczenia Scheffczyka w jednym wypadku zachowały intencję autora (zob. L. SCHEFFCZYK, *Obietnica Pokoju*, 65), w drugim zaś mężów Bożych zamieniły na proroków. Zob. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 387.

<sup>714</sup> L. SCHEFFCZYK, *Obietnica Pokoju*, 65; por. *Verheissung des Friedens*, 53.

Bożego Prawa oraz budzenie nadziei zbawczych, przy jednoczesnym zapowiadaniu Bożego Sądu.<sup>715</sup> W tym świetle zupełnie zrozumiałe staje się pojawienie się funkcji prorockiej w Nowym Testamencie. Jak podkreśla uczony: „Tutaj występują oni (*prorocy*) jako przez Boga powołani nauczyciele i głos przestrogi spełniając swoją rolę zaraz po Apostołach (por. 1 Kor 12,29; Ef 2,20; 3,5). Służą swoim szczególnym charyzmatem ku zbudowaniu zgromadzenia (1 Kor 14,3). Rozsądzają oni i doświadczają natchnienia Ducha Świętego w zgromadzeniu (1 Kor 14,29-33); wykładają tajemnice wiary (1 Kor 13,2), ale także odnoszą się do przyszłości (Dz 11,28; 21,10n.) i wyrażają przede wszystkim to, czego wymaga teraźniejszość i chwila obecna (por. Dz 13,1nn)”.<sup>716</sup>

W ten sposób uczony dochodzi do wniosku, że Bóg nie zakończył okresu dawania znaków wraz z końcem epoki apostołskiej. Udziela On ich nadal w kierowanej przez Niego historii i to nie tylko w celu apologetycznym, dla potwierdzenia prawdy wiary, ale ze względu na ich charakter teofanii boskiego działania – na każdym etapie historii zbawienia.<sup>717</sup> I właśnie w tym kontekście ujawnia się rola Maryi, która wprawdzie nie przyjmuje wszystkich szczegółowych cech biblijnego profetyzmu, ale stanowi esencję jego istoty (*Kernbestand des Prophetischen*) w nowej ekonomii zbawienia.<sup>718</sup> Dzięki temu Maryja realizuje sens i cel profetyzmu, który oświeca Boże Objawienie i pozwala jeszcze głębiej wniknąć w świat człowieka.<sup>719</sup> Takie rozumienie maryjnego tytułu prorokini znalazło pogłębioną wykładnię w tradycji patrystycznej.

### **2.5.2. Pogłębienie profetyzmu Maryjnego w tradycji patrystycznej**

Przypisywanie Maryi funkcji prorockiej nie jest wymysłem współczesnej teologii katolickiej, lecz jest poświadczone w tradycji kościelnej już od najwcześniejszych czasów patrystycznych. Dlatego też Leo Scheffczyk, analizując mariologiczne implikacje starotestamentalnego profetyzmu, odwołuje się najpierw do świadectw wczesnochrześcijańskich. W ten sposób analiza myśli patrystycznej, skoncentrowana

---

<sup>715</sup> L. SCHEFFCZYK, *Verheissung des Friedens*, 53.

<sup>716</sup> L. SCHEFFCZYK, *Obietnica Pokoju*, 66; por. *Verheissung des Friedens*, 53.

<sup>717</sup> L. SCHEFFCZYK, *Die theologische Grundlagen von Erscheinungen und Prophezeiungen*, 16.

<sup>718</sup> L. SCHEFFCZYK, *Prophetin*, 324.

<sup>719</sup> L. SCHEFFCZYK, *Verheissung des Friedens*, 55.

wokół prorockiego tytułu Maryi, ma na celu odkrycie podstawowych powiązań biblijnych, które wpłynęły na ukształtowanie się omawianej prawdy mariologicznej.<sup>720</sup>

Świadectwa Ojców Kościoła najczęściej zgrupowane zostają przez teologów nie tyle w porządku chronologicznym, czy geograficznym, ile pod kątem wyboru konkretnego miejsca w Piśmie Świętym, które posłużyło im do wyprowadzenia maryjnego profetyzmu. Taki podział znajduje się u Grillmeiera i zasadniczo przejęty został także przez Scheffczyka.

Pierwsza grupa świadectw patrystycznych skupia się wokół profetycznej wykładni *Magnificat*. Właśnie w tym kontekście pojawia się najwcześniejsze, wyraźne powiązanie Maryi z funkcją prorocką. Znajduje się ono u Ireneusza z Lyonu (+ 202),<sup>721</sup> który wspomina o prorockim wołaniu Maryi: „clamabat ... prophetans” (*Adv. haer. III 10,2*).<sup>722</sup> Scheffczyk nie cytuje powyższego wyrażenia w jego całym kontekście,<sup>723</sup> zadawalając się jedynie końcowym wnioskiem, że Ireneusz kładzie nacisk na charyzmatyczno-profetyczny wymiar kandydatury Maryi. Taki wniosek opiera się na odkryciu w *Magnificat* urzeczywistnienia się profetyczno-pneumatycznego „wołania” (*krazein*).<sup>724</sup> Właśnie ta analogia terminologiczna stanowi dla Ireneusza podstawę do opisanego charyzmatyczno-profetycznego natchnienia, o którym tak wspomina także św. Paweł: „Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście ducha

---

<sup>720</sup> Przedstawiony przez Scheffczyka zarys historycznego formowania się maryjnego tytułu prorockiego (L. SCHEFFCZYK, *Prophetin*, ML V, 324n.), stanowi nieznacznie zmodyfikowane streszczenie artykułu: A. GRILLMEIER, *Maria Prophetin. Eine Studie zu einer Messianisch-Patristischen Mariologie*. Artykuł ten został opublikowany pierwotnie w: *RevEtAug* 2 (1956) 295-312, a następnie znalazł się także w: *GuL* 30 (1957) 101-115 oraz *Mit ihm und in ihm* (1975, <sup>2</sup>1978), 198-216. W niniejszej rozprawie wykorzystano tekst Grillmeiera zamieszczony w drugim wydaniu książki *Mit ihm und in ihm*.

<sup>721</sup> Scheffczyk nie wiąże pierwszego świadectwa patrystycznego z osobą Ignacego z Antiochii, ze względu na brak jednoznaczności w jego wypowiedzi z Listu do Efezjan. Tekst ten brzmi: „Geheimgehalten wurde vor dem Teufel, dem Herrscher dieser Welt, daß Maria Jungfrau blieb, daß sie Jesus gebar, daß unser Herr starb. Diese drei Geheimnisse schreien um so lauter, als sie in der Stille von Gott selbst gewirkt wurden“. *Ef XIX,1, NTFS*, 785. W zacytowanym fragmencie Ignacy nie nazywa Maryi wprost prorokinią, lecz wspomina jedynie o „tria musthria kraughj“ (trzech wołających tajemnicach), gdzie termin *kraugé* odnosić się ma do charyzmatycznego działania Ducha Świętego. Zob. A. GRILLMEIER, *Maria Prophetin. Eine Studie zu einer Messianisch-Patristischen Mariologie*, [w:] *Mit ihm und in ihm, Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg – Basel – Wien <sup>2</sup>1978, 201n.

<sup>722</sup> L. SCHEFFCZYK, *Prophetin*, 324n.

<sup>723</sup> „Quis est autem alius, qui regnat in domo Iacob sine intermissione in aeternum, nisi Christus Iesus Dominus noster, Filius Dei altissimi, qui per legem et prophetas promisit salutarem suum facturum se omni carni visibilem, ut fieret filius hominis, ad hoc ut et homo fieret Filius Dei? Propter quod et exsultans Maria, clamabat pro Ecclesia prophetans: *Magnificat anima mea Dominum...*“. S. IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus haereses III 10,2*, EMBP, 35 (podkreślenie MS).

<sup>724</sup> Czasownik *krazw* mógł być rozumiany przez Ireneusza w kategorii profetycznego wołania, gdyż jedno z jego znaczeń odwołuje się rzeczywiście do mowy prorockiej. Zob. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 909n.

przybrania za synów, w którym możemy wołać (**krazomen**): Abba, Ojcze!” (Rz 8,15) oraz „Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła (**krazon**): Abba, Ojcze!” (Ga 4,6).<sup>725</sup>

W kontekście świadectw patrystycznych, skupionych wokół prorockiej mowy Maryi wypowiedzianej w okolicznościach spotkania z Elżbietą, Scheffczyk wspomina także Orygenesa (+ 253/254) i Epifaniasza z Salaminy (+ 403). Nawiązując do jednej z homilii Orygenesa, niemiecki teolog zwraca uwagę na występujące tam pewne oryginalne ujęcie maryjnego profetyzmu. Z tekstu omawianej homilii wynika bowiem, że Maryja wypowiedziała *vaticinium virginale* (*Hom. 7 in Luc*), przez co ustanowiony został związek pomiędzy prorocstwem i dziewictwem.<sup>726</sup> Scheffczyk nie wspomina przy tym, że dla Orygenesa profetyzm maryjny rozumiany był jako owoc jej napełnienia Duchem Świętym, który zainicjował w niej poczęcie Chrystusa.<sup>727</sup> Monachijski teolog wskazuje na Ducha Świętego jako przyczynę maryjnego profetyzmu dopiero we wzmiance o Epifaniaszu, który – według uczonego – przejął tę drogę interpretacji od Euzebiusza z Cezarei (+ 337/341).<sup>728</sup> Ponadto Scheffczyk odwołuje się także do Dydyma (+ ok. 398), u którego stara się jedynie wykazać pewne zdystansowanie się od prorockiego określenia Maryi. Znajduje to swoją biblijną podstawę w 1 Tm 2,12, gdzie Paweł zakazuje kobietom wypełniania urzędu nauczycielskiego (*De Trinitate III 41*).<sup>729</sup> Takie stanowisko nie jest błędne, lecz nie przekazuje pełnego nauczania Dydyma. Jak dowodzi bowiem Grillmeier, także ten Ojciec Kościoła (u Grillmeiera nazwany Pseudo Dydymem) wymienia prorocko natchnione kobiety, do których na samym końcu – wskazując właśnie na *Magnificat* – zalicza Matkę Jezusa.<sup>730</sup>

W kontekście wykazywania maryjnego profetyzmu opartego o patrystyczną interpretację kantyku *Magnificat*, Leo Scheffczyk, w porównaniu do studium Grillmeiera, nie wspomina Klemensa Aleksandryjskiego (+ przed 215), Antypatera z Bostry (ok. 457) i Jakuba z Sarug (+ 521). Z perspektywy historiozbowczej szczególnie ważne wydaje się,

---

<sup>725</sup> Por. A. GRILLMEIER, *Maria Prophetin*, 200.

<sup>726</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Prophetin*, 325.

<sup>727</sup> Por. A. GRILLMEIER, *Maria Prophetin*, 201.

<sup>728</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Prophetin*, 325.

<sup>729</sup> TAMŻE.

<sup>730</sup> Por. A. GRILLMEIER, *Maria Prophetin*, 202.

pominięte przez Scheffczyka, świadectwo Antypatera, który stwierdza, że prorocstwo Maryi służy najdoskonalej porządkowi zbawienia.<sup>731</sup>

Kolejna grupa autorów patrystycznych skupiona jest wokół Janowej perykopy o godach weselnych w Kanie Galilejskiej. Scheffczyk nie zajmuje się właściwie tym zagadnieniem, ograniczając się jedynie do wymienienia dwóch przedstawicieli tego kierunku. W ten sposób wspomniany zostaje Gaudencjusz z Bresci (+ po 408) i Maksym z Turynu (+ 408/423).<sup>732</sup> Przez uczonego przemilczana została jednak teologiczna podstawa, która posłużyła wspomnianym autorom do przeniesienia na Maryję tytułu prorockiego. Właśnie tak podkreślali oni nadzwyczajną (czyli prorocką) wiedzę Matki Jezusa o mającym nastąpić cudzie jej Syna. To z kolei posłużyło do konkretnego aktu prorockiego, którym było przekazane polecenie, aby we wszystkim wypełnić polecenie Chrystusa.<sup>733</sup>

Oddzielnie rozpatrywanym pisarzem wczesnochrześcijańskim jest Ambroży (+ 397). Zdaniem Scheffczyka, autor ten dokonał innowacyjnego wkładu w uzasadnienie Maryjnej funkcji prorockiej. Jego zasługą było bowiem włączenie innych tajemnic z życia Maryi jako biblijnych podstaw jej prorockiego tytułu. Dogmatyk z Monachium wylicza tu nawiedzenie<sup>734</sup> oraz cierpienie pod krzyżem, które połączone zostało z nadzwyczajną wiedzą Maryi o znaczeniu śmierci Chrystusa oraz o Jej własnej pozycji w planie zbawienia.<sup>735</sup> Najistotniejszą cechą, odkrytą przez uczonego u Ambrożego, zdaje się jednak pozostawać szczególne obdarowanie Duchem, stanowiące odpowiednik świętości Matki Jezusa.<sup>736</sup> Takie ujęcie, w porównaniu do Grillmeiera, wydaje się jednak niekompletne. Scheffczyk nie wspomina bowiem o włączeniu przez Ambrożego do biblijnej argumentacji sceny ofiarowania w świątyni. Ponadto teolog nie nawiązuje do myśli Ambrożego o klasyfikacji stanowej profetyzmu (Anna – wdowa, Symeon – starzec,

---

<sup>731</sup> „Ouk oua eutelestera men h' Maria profhteui, th' teleiotath oikonomia diakonoumph...”. ANTIPATER BOSTRENUS, *Hom. in S. Deiparae Annuntiat. N. 25*, EMBP, 1000. W przekładzie Grillmeiera tekst ten brzmi: „Nicht Kleines [im Vergleich zu den Propheten] prophezeit also Maria, da sie der vollkommensten Heilsordnung dient...”. A. GRILLMEIER, *Maria Prophetin*, 202.

<sup>732</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Prophetin*, 325.

<sup>733</sup> Por. A. GRILLMEIER, *Maria Prophetin*, 204n.

<sup>734</sup> *Exp. Evang. sec. Luc. II 28*.

<sup>735</sup> *Lib. de institutione virginis 7, nr 49*.

<sup>736</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Prophetin*, 325.

Maryja – dziewica) oraz o tym, że Maryja w porównaniu do innych prorokujących kobiet zajmowała pierwszoplanową pozycję.<sup>737</sup>

Kolejna grupa świadectw patrystycznych skupia się wokół mariologiczno-profetycznej wykładni następującego fragmentu z Księgi Izajasza: „Zbliżyłem się też do prorokini. Ona poczęła i porodziła syna...” (Iz 8,3). W świetle współczesnej egzegezy, werset ten nie posiada większego znaczenia dla wykazania maryjnego profetyzmu. Okazuje się, że uczeni jednoznacznie łączą występujący tam hebrajski termin „prorokini” (חַיִּילָה) z żoną proroka Izajasza.<sup>738</sup> Ponadto wyraz „zbliżyć się” jest eufemistycznym określeniem pożycia małżeńskiego, zaś samo określenie żony Izajasza jako prorokini wiąże się najprawdopodobniej ze sprawowaną przez nią funkcją prorocką, o której rodzaju i zakresie nie wiemy nic bliższego.<sup>739</sup>

Współczesne badania biblijne nie mogą jednak zanegować pojawienia się w patrystyce mariologicznych implikacji tego fragmentu. Dlatego też Scheffczyk, nie identyfikując się z tymi poglądami, ogranicza się do przedstawienia problemu w jego ujęciu historycznym. W ten sposób wymienieni zostają wczesnochrześcijańscy pisarze, którzy zdaniem uczonego przyczynili się do powstania i rozwoju tej egzegetycznie mało prawdopodobnej wykładni. Rozwijając tę myśl, monachijski teolog wskazuje najpierw na metaforyczne tłumaczenie Iz 8,3 przez Ireneusza z Lyonu, przy czym nie odnajduje on u autora żadnego dokładniejszego wyjaśnienia, dlatego na tej podstawie przypisał on Maryi tytuł prorocki.<sup>740</sup> Choć faktycznie Ireneusz nie wyjaśnia tego gruntownie, to jednak wskazuje na pominięty przez Scheffczyka związek pomiędzy Iz 8,3 i Iz 7,14. Dopiero tak zharmonizowane ze sobą dwa teksty biblijne, wraz z ich odniesieniem do Chrystusa, doprowadziły Ireneusza do odkrycia prorockiej funkcji Maryi w terminie חַיִּילָה; z Iz 8,3.<sup>741</sup>

Kolejnym autorem podejmującym ten wątek jest Euzebiusz z Cezarei (+ 337/341). Scheffczyk podkreśla za ledwie, że pisarz ten wyjaśnia Iz 8,3 poprzez odwołanie się do Ducha Świętego, który zainspirował prorocko proroka, jak również zstąpił na Maryję.<sup>742</sup>

---

<sup>737</sup> Por. A. GRILLMEIER, *Maria Prophetin*, 203n.

<sup>738</sup> H. WILDBERGER, *Jesaja*, BKAT X/1, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1980, 317n.

<sup>739</sup> Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza I. 1-39, wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1996, 209.

<sup>740</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Prophetin*, 325.

<sup>741</sup> Por. A. GRILLMEIER, *Maria Prophetin*, 206.

<sup>742</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Prophetin*, 325.

Takie stwierdzenie zasadniczo odpowiada wnioskowi przedstawionemu przez Grillmeiera. Warto jednak dodać, że według Euzebiusza, dla natchnionego proroka byłoby czymś haniebnym, aby zbliżyć się do kobiety (w znaczeniu seksualnym), nawet gdyby miała to być prorokini. Dlatego też tekst „Zbliżyłem się też do prorokini. Ona poczęła i porodziła syna...” należy rozumieć w takim sensie, że wyraża on myśl o działaniu Ducha Świętego, który zarówno zainspirował proroka, jak i zstąpił na Maryję.<sup>743</sup>

Następnie Scheffczyk odwołuje się do Epifaniusza, stwierdzając, że jest on tylko kontynuatorem myśli Euzebiusza. Większej uwagi uczony nie poświęca także Cyrylowi Aleksandryjskiemu, wspominając jedynie, że w jego twórczości można odnaleźć motyw maryjno-profetycznej interpretacji Iz 8,3. Stosunkowo obszerniej przedstawiony zostaje natomiast Teodot z Ankyry, który wspomniany fragment biblijny interpretuje w kierunku macierzyństwa Maryi. W ten sposób zaakcentowany został nowy motyw pojmowania Maryjnego profetyzmu, a mianowicie wskazanie na poczęcie Chrystusa w słuchaniu jako wydarzeniu profetycznym. Dzięki temu ustanowiony został związek pomiędzy poczęciem Logosu a profetyzmem Maryi.<sup>744</sup>

W kontekście patrystycznej wykładni Iz 8,3, Scheffczyk zasadniczo nie odbiega od bardziej gruntownego studium Grillmeiera. Przez uczonego pominięte zostały jedynie dwa świadectwa. W pierwszym z nich Pseudo Bazyli dość oryginalnie wyjaśnia, że w Iz 8,3 mowa jest o przybliżaniu się proroka do samej Maryi. Pisarz rozumie to tak, że Izajasz przybliżył się do Matki Jezusa w duchu, tzn. w uprzednim widzeniu jej mesjańskiego macierzyństwa. Drugi z pominiętych przez Scheffczyka autorów to Neilos z Ankyry (+ ok. 430), który nie wnosi wprawdzie niczego w interpretację Księgi Izajasza, ale pozostawia cenne świadectwo o tym, jak doniosłą rolę w świadomości wiary starożytnego Kościoła odegrał przypisany Maryi tytuł prorocki.<sup>745</sup>

Podsumowując rolę świadectw patrystycznych w ustanowieniu i ugruntowaniu maryjnego profetyzmu, Leo Scheffczyk zauważa, że włączenie Matki Mesjasza w sukcesję proroków eksponuje zwłaszcza jej pozycję historiozbowczą, która w osobie Maryi pozwala poznać zarówno kontynuację, jak i nowy początek wydarzenia zbawczego. Zadanie prorockie odbiera bowiem Maryi czysto subiektywistyczne traktowanie i udziela jej uniwersalnego i typicznego znaczenia w porządku zbawienia. Szczególnie ważne wydaje

---

<sup>743</sup> Por. A. GRILLMEIER, *Maria Prophetin*, 206.

<sup>744</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Prophetin*, 325.

<sup>745</sup> Por. A. GRILLMEIER, *Maria Prophetin*, 206n.



się przy tym umiejętnie sprowadzenie jej tytułu prorockiego do wymiaru charyzmatyczno-pneumatologicznego, co umożliwi jednocześnie uwydatnienie samej istoty profetyzmu. W ten sposób stwierdzić można wreszcie, że teologia patrystyczna dała trwale podstawy do traktowania Maryi jako historiozbowczej syntezy biblijnego profetyzmu.<sup>746</sup> Jej życie stało się zaś odzwierciedleniem losu biblijnych proroków.

### 2.5.3. Życie Maryi odzwierciedleniem losu proroków

Przeprowadzona przez Leo Scheffczyka analiza profetyzmu biblijnego pod kątem jego ciągłej aktualności w Bożej ekonomii zbawienia, ukazała jedynie zasadność i potencjalną możliwość przypisania Maryi funkcji prorockiej. Sama obecność hipotetycznej ewentualności nie może jednak stanowić podstawy do uprawnionego przeniesienia tytułu prorockiego na osobę Matki Mesjasza. Chodzi przy tym nie tyle o kwestię terminologii, ile raczej o istotę biblijnego profetyzmu. Tym samym, pomiędzy Maryją a postaciami prorockimi Starego Testamentu należy wykluczyć podobieństwo akomodacyjne, które nie pozwala na treściowe pogłębienie misterium Maryi. Uczonemu chodzi o wiele bardziej o odkrycie powiązań typologicznych, które przekraczając zewnętrzną semantykę, ustanawiają Matkę Chrystusa nie typicznym odbiciem konkretnego proroka, ale raczej całościową syntezą biblijnego profetyzmu. Dlatego też Scheffczyk koncentruje swoją uwagę nie na jakimś wybranym epizodzie z życia Maryi, porównując go następnie z analogicznym przekazem Starego Testamentu, ale pragnie wniknąć w całokształt tajemnicy Maryi, potwierdzając tym samym, że cała egzystencja Matki Chrystusa była i jest nadal odzwierciedleniem dzieła proroków.<sup>747</sup>

Wykazanie profetyzmu Maryi wydaje się o tyle trudniejsze, że Nowy Testament nigdzie nie nazywa jej wprost prorokinią. To stwierdzenie jest tak oczywiste, że Scheffczyk nie usiłuje nawet dowodzić terminologicznej zależności pomiędzy nowotestamentalnymi określeniami Matki Mesjasza a wyrażeniami opisującymi starotestamentalnych proroków. Wydaje się jednak, że próba wykazania takich analogii onomastycznych nie jest zupełnie bezpodstawna. W Starym Testamencie spotyka się bowiem kilka sposobów nazywania proroków. Wśród tej różnorodności terminologicznej, m.in. w Jr 7,25; 25,4; 26,5; Am 3,7; Ez 38,17; 2 Krl 9,7, prorok przedstawiony zostaje jako

<sup>746</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Prophetin*, 325.

<sup>747</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Verheissung des Friedens*, 54.

stojący przed obliczem Boga db[, ('*ebed*) – „Sługa”.<sup>748</sup> Ten termin Septuaginta tłumaczy następnie poprzez *doul* oj. W związku z tym, że w LXX określenie *doul* oj (jako desygnat proroka) występuje w połączeniu z zaimkiem osobowym *mou*,<sup>749</sup> jednoznacznie wskazuje to na przynależność „sługi” do osoby Boga. Tym samym całość wyrażenia można ująć w formie *doul* oj *kuriou*, co stanowi odpowiednik hebrajskiego *hwhy* db[, ('*ebed Jahwe*). I choć *doul* oj w greckiej wersji Pisma Świętego nie jest używane zasadniczo do określenia funkcji prorockiej, to jednak oprócz oddania podstawowej zależności niewolniczo-służebnej w aspekcie społecznej relacji poddaństwa, służy także do opisanie kategorii podporządkowania człowieka względem Boga.<sup>750</sup> W tym kontekście zauważyć można wyraźny związek pomiędzy prorokiem nazwanym *doul* oj *kuriou* (sługą Pana) a Maryją, która w Łk 1,38 nazywa samą siebie *doul* h *kuriou* (służebnicą Pana), a w Łk 1,48 – *doul* h *autou* (Jego służebnicą). Tak monachijski teolog zdaje się nie dostrzegać tego, że w scenach zwiastowania i nawiedzenia, a zatem w specyficznym zetknięciu się Maryi z potęgą Bożego Słowa, uwidacznia się już służebna rola Matki Logosu, tak charakterystyczna dla starotestamentalnych postaci proroków.<sup>751</sup>

Niezależnie od hipotetycznego suponowania Maryi biblijnego tytułu prorockiego i tak pozostaje ona dla monachijskiego teologa historiozawcą syntezą starotestamentalnego profetyzmu. Do najistotniejszych zaś cech osobowości proroków Starego Przymierza zaliczyć można, według współczesnej biblistyki, osobiste przeżycie przez proroka powołania ze strony Boga.<sup>752</sup> To właśnie „powołanie” stanowiło początek

---

<sup>748</sup> Por. D. VETTER, *Prorok. I. Judaizm*, [w:] *Lexykon podstawowych pojęć religijnych, Judaizm, Chrześcijaństwo, Islam*, red. A.Th. Houry, tł. J. Marzęcki, Warszawa 1998, 820; B. VAWTER, *Wprowadzenie do literatury prorockiej*, 599; M. PETER, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, 486.

<sup>749</sup> Np. w kontekście pomszczenia przez Jahwe krwi Jego sług – proroków w 2 Krl 9,7: „*ta. aiḡata twḡ doulwn mou twḡ profhtwḡ*”.

<sup>750</sup> Por. K. H. RENGSTORF, *doul* oj, TWNT II, 270.

<sup>751</sup> Scheffczyk podkreśla wprawdzie w różnych miejscach doniosłość tytułu „Służebnica Pańska”, ale nigdzie nie łączy go z prorocką funkcją Maryi. I tak, w nawiązaniu przez uczonego do teologii Ildefonsa z Toledo, termin *Ancilla Domini* nazwany został zdynamizowaniem roli Maryi, gdyż bycie służebnicą nie stanowi tylko odbicia biblijnej postawy pokory, lecz wyraża czynną (aktywną i dynamiczną) stronę Bożego Macierzyństwa. Zob. L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 363. Samo podobieństwo literackie Łk 1,38 do tekstów ST., Scheffczyk odnajduje w 1 Sm 25,41, gdzie Abigail przedstawia siebie Dawidowi jako: „*doul* h *sou*”. Zob. TENŻE, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 22. Ponadto rola „Służebnicy” nigdzie nie znajduje takiej głębi i intensywności, jak w momencie powołania Maryi. TAMŻE. Maryja jest zatem rozpoznawana względem Chrystusa jako służebnica w pośredniczeniu wydarzenia odkupienia (zob. TENŻE, *Katholische Glaubenswelt*, 275), a sam porządek zbawienia nazwany jest strukturą dialogiczną, przybierającą formę matczyno-służebną. Zob. TENŻE, *Die Kirche und Maria*, 163.

<sup>752</sup> Moment powołania jako specyficzna cecha charakteryzująca proroka, przyjmowany jest powszechnie przez współczesnych biblistów. Zob. m.in.: J. ST. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, 11-13; L. STACHOWIAK, *Ogólna charakterystyka proroków*, 247n; B. LANG, *Prophet*, 178; B. VAWTER, *Wprowadzenie*

i trwałą podstawę ich przepowiadania.<sup>753</sup> Jak zauważa dalej jeden z uczonych: „To prawda, że prorok zajmuje poważną pozycję w społeczności, ale decyduje o tym właśnie jego powołanie. Widać to bardzo wyraźnie w przypadku powołania Mojżesza, Samuela, Amosa, Izajasza, Jeremiasza, Ezechiela, a nade wszystko Sługi Jahwe. Pełne liryzmu wyznania Jeremiasza obracają się dokoła tego samego tematu. Inicjatywa należy całkowicie do Boga: jest On absolutnym panem proroka: «Gdy Jahwe Pan przemówi, któż prorokować nie będzie?» (Am 3,8; por. 7,14n). Jeremiasz, poświęcony już w łonie swojej matki (1,5; por. Iz 49,1), mówi o tym, że Pan go uwiódł (20,7nn). Ezechiel czuje bardzo wyraźnie ciężącą na nim rękę Bożą (Ez 3,14). U Jeremiasza apel Boży rodzi poczucie słabości (Jer 1,6); u Izajasza – świadomość grzechu (Iz 6,5). Celem powołania jest zawsze posłannictwo, którego narzędziem są słowa proroka, mającego wypowiadać słowa Boże (Jer 1,9; 15,19; Iz 6,6n; por. Ez 3,1nn)”.<sup>754</sup>

Według Scheffczyka, ten charakterystyczny dla proroków Starego Testamentu moment powołania zrealizował się względem Maryi w scenie zwiastowania. Jednocześnie fakt powołania Maryi, w kontekście jej funkcji profetycznej, ściśle wiąże się dla uczonego z pojęciem Bożego Objawienia, które w rzeczywistości oznacza historyczne ujawnienie się Jahwe i Jego zbawczej woli w wydarzeniu Słowa. Objawienie to konkretyzuje się zaś poprzez pojęcie transcendentnego, osobowego i świętego Boga odsłaniającego się swojemu ludowi za pośrednictwem proroków i pragnącego zaprowadzić pośród niego postanowienia swej zbawczej woli. W ten też sposób, w czasach Nowego Testamentu, Chrystus staje się najpełniejszą konkretyzacją Bożego Objawienia, jako osobowe wydarzenie samoobjawienia się Boga.<sup>755</sup> To objawienie posiada jednak charakter wydarzenia interpersonalnego, któremu odpowiada dialogiczna pozycja przyjmującego, spełniającego zarazem rolę proroka w charakterze „Słuchacza Słowa”.<sup>756</sup>

Na podstawie powyższych przesłanek uczonego dochodzi do wniosku, że Maryja stanowi podmiot Bożego Objawienia, będąc jednocześnie adresatką, nosicielką i interpretatorką Objawienia. Ta wyjątkowa pozycja Maryi zaznacza się dla Scheffczyka

---

do literatury prorockiej, 599; M. PETER, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, 490-492; F. RIENECKER – G. MAIER, *Lexikon zur Bibel*, 1260.

<sup>753</sup> K. PAURITSCH, *Prorok*, [w:] *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tł. T. Mieszkowski – P. Pachciarek, Warszawa 1994, 1058.

<sup>754</sup> P. BEAUCHAMP, *Prorok*, [w:] *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań<sup>3</sup> 1990, 785.

<sup>755</sup> L. SCHEFFCZYK, *Offenbarung (apokaluyij, revelatio)*, ML IV, 675.

<sup>756</sup> TAMŻE, 677.

właśnie w scenie Łk 1,26-38. W wydarzeniu zwiastowania uwypukliła się suwerenność i nadrzędność Boga, który podobnie jak w relacji do starotestamentalnych proroków, oznajmił swoją ukrytą wolę. Uczynił to przy tym nie dla przekazania zwykłej informacji, ale po to, aby ustanowić nowy stosunek ontologiczny pomiędzy sobą, a reprezentowaną przez Maryję ludzkością. Mamy zatem do czynienia z wydarzeniem Słowa, któremu towarzyszy jednocześnie wzorczy charakter czynu – poczęcie Bożego Syna. Okazuje się więc, że realizujące się w scenie zwiastowania objawienie, staje się dla niemieckiego teologa rzeczywistym powołaniem Maryi do spełnienia funkcji prorockiej. Dla Matki Chrystusa oznacza to całkowitą otwartość na objawiające się Słowo Boże, a w konsekwencji zgodę na totalną przemianę jej bytu i życia (*Seins- und Lebensveränderung*).<sup>757</sup> Ponadto, pomimo zewnętrznej intymności tego powołania, nie ma ono charakteru prywatnego, lecz zdaniem Scheffczyka, podobnie jak w powołaniu proroków „zobowiązuje Maryję jak proroka do zadania i służby wobec całej ludzkości, a nie tylko dla własnego zbawienia”.<sup>758</sup> Nie ulega zatem wątpliwości, że dla monachijskiego dogmatyka w scenie zwiastowania dokonało się historiozbowcze powołanie Matki Mesjasza do spełnienia w świecie roli prorokini i rzeczniczki Boga (*Prophetin und Sprecherin Gottes*).

Od momentu powołania, całe życie Maryi odzwierciedlało dzieło biblijnych proroków. Dla potwierdzenia tej tezy, Scheffczyk wymienia w pierwszej kolejności cztery najistotniejsze aspekty starotestamentalnego profetyzmu, które skonkretyzowały się w osobie Matki Mesjasza. I tak został wyszczególniony moment zstąpienia na Maryję

---

<sup>757</sup> Nie ulega wątpliwości, że w momencie powołania proroka dochodziło do całkowitej przemiany jego egzystencji. Ten radykalizm ontologicznej konwersji bibliści opisują w następujący sposób: „Powołanie stanowiło zatem nie tylko początkowy, ale także najważniejszy, istotny moment posłannictwa prorockiego. Było ono zarazem przełomowym momentem życia Proroka, od którego rozpoczynało się całkowite podporządkowanie Proroka Bogu. Siłą wiodącą jest tu Duch Boży, który wpływa na to, co Prorok ma mówić i co ma czynić. Działanie Ducha Bożego idzie w wielu kierunkach: najczęściej wzmacnia On i podnosi Proroka, ale niekiedy przełamuje też jego opór i przewycięża lęklivość (por. Jr 1,7n). Powołanie łączy się z misją, czyli z przeznaczeniem do wypełnienia określonego zadania wyznaczonego Prorokowi przez Boga. Ale powołanie to również «osobisty apel do najgłębszej świadomości, przejmujący całą egzystencję człowieka wybranego, a obejmujący także jego serce i czyniący z powołanego innego człowieka...» (...) Powołanie prorockie nie ulega anulowaniu lub «odebraniu», jak np. charyzmat królewski w wypadku Saula (1 Sm 16,14) (...) Ingeruje ono natomiast często w życie prywatne wybrańca: Ozeasz otrzymuje nakaz poślubienia nierządnic, a dzieci jego otrzymują charyzmatyczne imiona podkreślające występki Izraela (Oz 1,2n; por. Iz 8,18). Jeremiaszowi nie było wolno zawierać małżeństwa i zakładać rodziny, ani brać udziału w uroczach i wesołych zgromadzeniach (Jr 16,2n). Ezechielowi zaś nie wolno było oplakiwać zmarłej żony (Ez 34,15n). Prorok nie miał więc właściwie życia «prywatnego», gdyż wszystko w jego życiu zostawało podporządkowane służbie posłannictwu wyznaczonemu jemu przez Boga...”. E. ZAWISZEWSKI, *Księgi Proroków*, 10.

<sup>758</sup> „verpflichtet Maria wie einen Propheten auf einen Auftrag und einen Dienst für die ganze Menschheit und nicht nur für das eigene Heil”. L. SCHEFFCZYK, *Offenbarung*, 678.

Ducha Świętego, fakt pokornego przyjęcia przez Nią Bożego Słowa oraz przekazywanie ludziom Bożej woli i głębokie wniknięcie w tajemnicę Objawienia.<sup>759</sup>

Dla Scheffczyka pierwszym elementem konstytuującym istotę biblijnego profetyzmu, pozostaje fakt zstąpienia na proroka Bożego Ducha. Odnosząc to kryterium do Maryi, monachijski teolog powołuje się na tekst Łk 1,35, gdzie Matka Jezusa zapewniona zostaje o tym, że: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię”. To zestawienie zdaje się odpowiadać stanowi aktualnej wiedzy na temat starotestamentalnego profetyzmu. Bibliści sugerują bowiem, że prorocy mogli podołać powierzonym im obowiązkom „dzięki duchowi Jahwe (hebr. *rûah Jahweh*), czyli dzięki mocy samego Boga (Rdz 1,2; 6,3; Ps 104,30), w którą byli przez Niego podczas powołania wyposażeni (Lb 11, 25; Ez 2, 1n) i która towarzyszyła im w życiu i działaniu (1 Sm 16,14; 18,10; 1 Krl 18,12; 2 Krl 2,9.15n; Mi 3,8; Ez 3,12.14.24; 8,3; 11,1.5; 43,5). W Oz 9,7 wyrażenie «*mąż ducha*» oznacza proroka jako osobę mającą ducha Jahwe”.<sup>760</sup> Ponadto twierdzi się, że „nawet najbardziej krytyczni religioznawcy uwydatniają oryginalność najstarszej formy profetyzmu biblijnego co do treści, zakresu działalności i zewnętrznego sposobu przekazywania posłannictwa. Czynnikiem decydującym jest posiadanie ducha Jahwe, nie zaś zjawiska towarzyszące (np. mantyka, ekstaza, muzyka, taniec religijny itp.)”.<sup>761</sup> Potwierdzenie takiej wykładni odnaleźć można również w Nowym Testamencie, gdzie podkreśla się wyraźnie, że zjawisko starotestamentalnego profetyzmu ma swój początek nie w woli człowieka, ale w działaniu Ducha Bożego,<sup>762</sup> gdyż: „Nie z woli bowiem ludzkiej zostało kiedyś przyniesione prorocstwo, ale kierowani Duchem Świętym mówili /od Boga/ święci ludzie” (2 P 1,21).<sup>763</sup>

---

<sup>759</sup> L. SCHEFFCZYK, *Verheissung des Friedens*, 54n.

<sup>760</sup> J. ST. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, 12.

<sup>761</sup> L. STACHOWIAK, *Ogólna charakterystyka proroków*, 242.

<sup>762</sup> Por. F. SCHNIDER, *profhthj*, EWNT III, 444.

<sup>763</sup> Tekst oryginalny brzmi następująco: „*ouy gar qelhmati anqrwpou hneqñ profhteia pote( a)la. upo pneumatoj a)giou feromenoi e)lalsan apo. qeou/ anqrwpoi*“. Partykuła enklityczna *pote*, służy do określenia czasu i może oznaczać: „kiedyś”, „ongiś”, „niegdyś” czy „wcześniej”. Zob. R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 517. W wersecie 2 P 1,21 partykuła ta występuje jednak z zaprzeczeniem *ouy* co nadaje jej znaczenie „nigdy”. Zob. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 1393; H. W. SMYTH, *A Greek grammar for colleges*, American Book Company 1920, 101. Tym samym jeszcze bardziej zaakcentowane zostało, że historia zbawienia nie zna przypadku, w którym prorocstwo mogłoby nastąpić bez asystencji Ducha Świętego.

Na poglądy monachijskiego dogmatyka wpłynęła zasadniczo perspektywa eschatologicznego profetyzmu powygnaniowego.<sup>764</sup> Scheffczyk podkreśla, że Duch Boży jest eschatologicznym darem budzenia profetycznych sił,<sup>765</sup> zaś samo proroctwo staje się pneumatologicznie urzeczywistnionym symbolem pełni czasów.<sup>766</sup> Dlatego też napełnienie Maryi Duchem Świętym w scenie zwiastowania nie jest tylko zwykłą analogią do starotestamentalnych wydarzeń z życia proroków, ale stanowi biblijnie uzasadnioną,<sup>767</sup> historiozbowczą konkretyzację obecności Ducha w osobie niewiasty wybranej do przekazania Bożego Objawienia.

Kolejnym istotnym elementem biblijnego profetyzmu jest dla Scheffczyka fakt przyjęcia przez proroka Bożego Słowa. Jak zauważają bibliści, to właśnie *hwhy rbd'* stanowi rozstrzygające kryterium autentyczności proroka Starego Testamentu.<sup>768</sup> Prorok zostaje bowiem dogłębnie przeniknięty przez Bożego Ducha i przez Boże Słowo (*logoj*).<sup>769</sup> W ten sposób, w historii profetyzmu, termin *rbD'* stawał się sukcesywnie synonimem Objawienia i nabierał on znaczenia najistotniejszej potęgi w dziejach narodu wybranego.<sup>770</sup> Współczesna egzegeza biblijna zgodna jest co do tego, że „Jahwe kieruje do proroka swoje słowo, wobec czego jest on w pewnym sensie «mężem słowa» (Jr 18,18). Słowo to może być bezpośrednim «słuchaniem», może pochodzić z wizji, może wreszcie pod działaniem natchnienia wzrastać w refleksji proroka, by stać się po dłuższym czasie dojrzałe do przekazania słuchaczom (por. Iz 50,4n)”.<sup>771</sup> Niezależnie zatem „czy chodzi o «verbum externum» czy «verbum internum», prorocy pojmowali je jako «verbum Dei»”.<sup>772</sup>

---

<sup>764</sup> W czasach powygnaniowych proroctwo rozumiane jest jako działanie Bożego Ducha we wspólnocie narodu wybranego. Zob. m.in.: Ez 36,27; 37,14; 39,29; Jl 3,1n; Iz 32,15; 59,21; Ag 2,5. Powiązanie profetyzmu z bezpośrednią ingerencją Ducha widoczne jest także w judaizmie talmudycznym, gdzie zadomowiło się przeświadczenie, że „Wo keine Propheten sind, da gibt es selbsverständlich auch keinen hl. Geist”. Za: E. SJÖBERG, *pneuma, pneumatikoj. C III. xW im palästinischen Judentum*, TWNT VI, 380. Szczególna rola Ducha we wspólnocie Izraela, poświadczona jest również w literaturze qumrańskiej: 1QH 12,31; 15,6n; 17,32; 20,11 (numeracja pism qumrańskich wg: P. MUCHOWSKI, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Chewer*, Kraków 2000).

<sup>765</sup> L. SCHEFFCZYK, *Privatoffenbarungen*, ML V, 319.

<sup>766</sup> L. SCHEFFCZYK, *Prophetin*, 324.

<sup>767</sup> W. BIEDER, *pneuma, pneumatikoj. B. Geist im Alten Testament*, TWNT VI, 360.

<sup>768</sup> Zob. R. RENDTORFF, *prof h'thj. aybil' im Alten Testament*, 810.

<sup>769</sup> O. PROCKSCH, *legw. C. Wort Gottes im AT*, TWNT IV, 92.

<sup>770</sup> TAMŻE, 94.

<sup>771</sup> L. STACHOWIAK, *Ogólna charakterystyka proroków*, 249.

<sup>772</sup> M. PETER, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, 493.

Uwzględniając powyższe wyjaśnienia można przyjąć, że w kategorii Bożego Słowa Leo Scheffczyk dotknął samej istoty maryjnego profetyzmu. Uczonemu nie chodziło zatem o zgłębienie subiektywnych okoliczności, w których Maryja przyjęła Boże Słowo, ale o obiektywną prawdę, wynikającą nie z nadprzyrodzonej wizji lub audycji, ale z faktu przyjęcia w swym łonie wcielonego Bożego Logosu. W ten sposób Maryja w najdoskonalszy sposób wypełniła rolę biblijnego proroka, gdyż nie dość, że otwarła się na treść Bożego Słowa, to jeszcze nadała mu konkretną, Bosko-ludzką formę.<sup>773</sup>

Rola proroka w kontakcie z Bożym Słowem nie ogranicza się jedynie do samego jego przyjęcia. Do istotnych zadań prorockich należy bowiem dalsze przekazywanie tego słowa ludziom, do których prorok został posłany. Dlatego też do fundamentalnych funkcji biblijnych proroków należało bez wątpienia pośredniczenie między Bogiem a człowiekiem.<sup>774</sup> W prorokach i „ich” słowach Jahwe spotykał się ze swoim ludem.<sup>775</sup> Z tego wynika, że prorok nie tylko znajdował się w relacji służby wobec objawiającego się Boga, ale właśnie ze względu na nią, przyjmował obowiązek służenia słowem swojemu narodowi.<sup>776</sup> Należy przy tym zauważyć samą istotę w pojmowaniu prorockiego słowa. Jak stwierdza J. Synowiec: „dla nas słowo jest właściwie tylko znakiem, za pomocą którego przekazujemy sobie myśli. Dla nich było ono nie tylko znakiem, ale także pełną dynamizmu rzeczywistością, która po wyjściu z ust mówiącego nadal istnieje i działa skutecznie”.<sup>777</sup>

Przeniesiona na Maryję rola profetycznego pośrednika Bożego Słowa i głosiciela Boskiej woli wybranemu narodowi nie oznacza dla Scheffczyka jedynie historiozbawczego momentu poczęcia i porodzenia Chrystusa – Wcielonego Słowa. Uczony dopatruje się jej także w treści hymnu *Magnificat* oraz w przekazaniu Bożej woli na uczcie w Kanie Galilejskiej: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2,5).<sup>778</sup>

Do najważniejszych zadań historiozbawczych Maryi nie należy jednak tylko wskazywanie na wcielone Boże Słowo, podczas Jego doczesnej działalności. Monachijski teolog przedstawia tu oryginalną tezę, że w odróżnieniu od proroków Starego Testamentu, którzy po wypełnieniu swojej zbawczej misji przeszli do przeszłości, Maryja nadal

---

<sup>773</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Verheissung des Friedens*, 54.

<sup>774</sup> Zob. B. LANG, *Prophet*, 172.

<sup>775</sup> Zob. J. JEREMIAS, *aybi' nābī' Prophet*, 17.

<sup>776</sup> Por. N. FÜGLISTER, *Prophet*, 357.

<sup>777</sup> TENŻE, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, 18.

<sup>778</sup> L. SCHEFFCZYK, *Verheissung des Friedens*, 54.

kontynuuje w świecie funkcję prorocką. Podstawą tego twierdzenia jest wyjątkowa pozycja historiozbowcza Maryi. Zdaniem uczonego, Matka Jezusa: „spełnia (...) nieustanną posługę pośrednictwa wobec ludzi jako Matka Chrystusa, jako Dziewica i Służebnica Odkupiciela, jako prototyp i Matka Kościoła. Wzięta z ciałem do nieba, zakończywszy życie doczesne, przebywa z Synem. W sposób intensywny będzie więc dalej pełnić swoją posługę profetyczną. Jeśli Kościołowi nie brak jednak nigdy oddziaływania profetycznego, które poprzez mężczyzn i kobiety, obdarzonych duchowo, ujawnia się w dokonujących się zdarzeniach, zatem nie należy wykluczyć, że Maryja, najznakomitsza i najżywotniejsza spośród proroków posługuje się tym ludzkim «narzędziem», spełniając przez nich swoje profetyczne posługiwanie”.<sup>779</sup>

Z powyższych twierdzeń może wynikać, że Leo Scheffczyk opowiada się za uznaniem objawień Maryjnych jako przejawu historiozbowczej posługi prorockiej Matki Mesjasza. Tym samym uczony dystansuje się od wniosków egzegezy biblijnej, która stara się wykazać, że tytuł prorocki przysługuje jedynie osobie żyjącej, nie zaś zabranej już przez Boga do Jego wiecznej szczęśliwości. Właśnie przez to współczesna biblistyka sugeruje odnośnie objawień Maryjnych, aby porównać je nie z biblijnym profetyzmem, ale z obrazem ukazywania się Anioła Jahwe, który poprzez wizję, stanowiącą specyficzną formę objawienia się Boga, przekazuje jakieś zbawcze orędzie.<sup>780</sup> Nie zważając na krytyczną ocenę współczesnej egzegezy biblijnej, Scheffczyk broni tezy o permanentnym profetyzmie Maryi. Zdaniem uczonego, to właśnie ta ponadczasowa forma wypełniania funkcji prorockiej nadaje maryjnemu profetyzmowi szczególnego znaczenia historiozbowczego.<sup>781</sup> I tak jak posłannictwo proroków Starego Testamentu stanowiło każdorazowo misję odpowiednią do wymagań danej epoki, tak Maryja przekracza wymiar ściśle historyczny, zwracając się ciągle do aktualnych problemów człowieka i świata. Tym samym profetyczny charakter maryjnych objawień związany jest z przekazywaniem życiodajnych impulsów do aktualizacji wiary w różnych okolicznościach historycznych.<sup>782</sup> Dzięki temu także samo Objawienie ujęte zostaje w kategorię przedstawiającą indykatywność Bożego orędzia jako imperatyw w konkretnej sytuacji epokowej.<sup>783</sup>

---

<sup>779</sup> L. SCHEFFCZYK, *Obietnica Pokoju*, 67n.

<sup>780</sup> J. SCHARBERT, *Propheten*, ML V, 324.

<sup>781</sup> L. SCHEFFCZYK, *Die theologische Grundlagen von Erscheinungen und Prophezeiungen*, 6; *Prophetin*, 324; *Botschaften, marian.*, ML I, 545.

<sup>782</sup> L. SCHEFFCZYK, *Privatoffenbarungen*, 320.

<sup>783</sup> L. SCHEFFCZYK, *Die theologische Grundlagen von Erscheinungen und Prophezeiungen*, 30.



Ścisłe przyporządkowanie proroka Bożemu Słowu, prowadzi Scheffczyka do wniosku, że do istoty biblijnego profetyzmu należy także wnikliwe wniknięcie w tajemnicę Objawienia (*tiefe Eindringen in das Geheimnis der göttlichen Offenbarung*).<sup>784</sup> Takie stwierdzenie nie stanowi jakiegoś zaskakującego novum, gdyż – jak zauważają egzegeci – prorocy „Dzięki powołaniu, byli w posiadaniu jedynej w swoim rodzaju wiedzy o Jahwe i Jego planach względem Izraela”.<sup>785</sup> Poza tym, typowym dla proroka było tak zwane „trzeźwe upojenie” Bożym Słowem, co widać na przykładzie Jeremisza, który mówi w Jr 15,16: „Ilekróć otrzymałem Twoje słowa, pochłaniałem je, a Twoje słowo stawało się dla mnie rozkoszą i radością serca mego. Bo imię Twoje zostało wezwane nade mną, Panie, Boże Zastępów!” czy jeszcze bardziej dobitniej w Jr 23,9: „jestem jak człowiek pijany, jak człowiek przesycony winem - z powodu Pana i Jego świętych słów”.<sup>786</sup>

Jednoznaczność powyższego wniosku traci jednak swoją wymowę, jeśli uwzględni się cały kontekst wypowiedzi Scheffczyka. Wydaje się, że uczonemu nie chodziło o wykazanie oczywistej zależności, dzięki której prorok tak bardzo przeniknięty zostaje przez otrzymaną misję i przez odczuwalną tylko dla niego samego obecność Boga, że bez dodatkowego pośrednictwa, nawet intuicyjnie, słyszy i dostrzega głos Jahwe.<sup>787</sup> Wniknięcie Maryi w tajemnicę Bożego Słowa Scheffczyk łączy bowiem z tekstami Ewangelii Łukasza, według których Maryja „zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu” (Łk 2,19) oraz „chowała wiernie wszystkie te wspomnienia w swym sercu” (Łk 2,51). W przytoczonych fragmentach monachijski teolog dopatruje się egzystencjalnej głębi maryjnej wrażliwości jako postaci słuchającej, medytującej i włączającej zbawcze wydarzenia w centrum swojego osobowego bytu.<sup>788</sup> Jednocześnie pojmując serce jako ośrodek duchowych, wolitywnych i afektywnych sił człowieka, teolog przypisuje mu znaczenie miejsca doświadczenia Boga i poznania prawdy.<sup>789</sup> Tym samym, w postaci Matki Jezusa wydobyty zostaje rys refleksyjności i kontemplacji nad Bożym

---

<sup>784</sup> L. SCHEFFCZYK, *Verheissung des Friedens*, 55.

<sup>785</sup> G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, tł. B. Widła, Warszawa 1986, 498.

<sup>786</sup> Por. F.-L. HOSSFELD, *Propheten. II. Biblisch*, LThK VIII, 631.

<sup>787</sup> Por. B. LANG, *Wie wird man Prophet in Israel? Aufsätze zum Alten Testament*, Düsseldorf 1980, 20.

<sup>788</sup> L. SCHEFFCZYK, *Unbeflecktes Herz Mariä, Dogmatische Grundlagen*, [w:] *Maria heute ehren*, 219.

<sup>789</sup> TAMŻE.

Objawieniem.<sup>790</sup> W kontekście omawianego miejsca biblijnego, monachijski dogmatyk podkreślił także motyw milczenia Maryi (*hoheitsvolles Schweigen*).<sup>791</sup>

Wniknięcie w misterium Bożego Objawienia może oznaczać również prorockie odczuwanie ciężaru otrzymanego proroctwa (por. Jr 4,19), co staje się powodem wewnętrznej walki.<sup>792</sup> W tym kontekście Leo Scheffczyk zauważa, że oznajmienie Bożej tajemnicy nie łączy się z całkowitym odkryciem zamysłów Boga. W wydarzeniu przenikania w misterium Bożego Objawienia chodzi raczej o dialektykę odkrywania i zakrywania, odpowiadającą pewnemu paradoksowi wiary (*Hell-Dunkel*), która w relacji do Objawienia nastawiona jest nieustannie na wzrost i pogłębianie.<sup>793</sup> Maryja jest w stanie poznać i zinterpretować pełne znaczenie wydarzeń zbawczych dopiero po wypełnieniu swej misji kiedy jej syn został wyniesiony do eschatologicznej chwały.<sup>794</sup>

Uwzględniając powyższe wyjaśnienia można dojść do wniosku, że teologiczna myśl Leo Scheffczyka obecna jest w każdym z nich. Kontemplacyjna postawa Maryi i sugerowane jej milczenie nie muszą bowiem oznaczać ani zatrzymania Bożego Słowa tylko dla siebie, ani intelektualnej spekulacji nad prawdziwością Bożego orędzia, co wskazywałoby na wyraźną sprzeczność z istotą biblijnego profetyzmu. Teologowi chodzi raczej o postawę pokornej kontemplacji nad tajemnicą wcielonego Bożego Słowa. To misterium inkarnacyjne nie budzi jednak w Maryi wątpliwości, zastrzeżeń i sprzeciwu, lecz jako wydarzenie przekraczające zdolności ludzkiej percepcji, pozostaje oparte o fundament wiary. Dzięki takiej postawie Maryja przekazała światu Słowo Ojca i w relacji do tego Słowa, zachowała postawę wiary, która jej samej każe zamilknąć, by mogło rozbrzmiewać Słowo Boga.

Do istoty biblijnego profetyzmu Leo Scheffczyk zalicza także osobiste doświadczenia starotestamentalnych proroków, które wielokrotnie wiązało się z niezrozumieniem ich postawy i przekazywanego orędzia. Prowadzi to do okrycia motywu cierpienia biblijnych proroków. Gerhard von Rad, w nawiązaniu do postaci proroka Jeremiasza, pisze: „prorok ukazuje (...) cały bezmiar bólu, bezmiar cierpień dwojakiego rodzaju – cierpienie tych, których dotyka sąd, a zarazem cierpienie Boga, który martwi się z powodu swego ludu. I wtedy – to dopiero jest decydujące – Jeremiasz

---

<sup>790</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 17.

<sup>791</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 27.

<sup>792</sup> Zob. P. BEAUCHAMP, *Prorok*, 785.

<sup>793</sup> L. SCHEFFCZYK, *Offenbarung*, 678.

<sup>794</sup> Por. R. E. BROWN, *The birth of the Messiah*, 430.

wnika w owo dwojakie cierpienie, które go przygniata i które przedstawia jako swoją całkiem osobistą udrękę”.<sup>795</sup> Ale prorockie cierpienie to nie tylko ból duchowy. Podkreśla się bowiem równocześnie, że historia profetyzmu klasycznego może być nazwana epoką męczeństwa.<sup>796</sup>

Według monachijskiego teologa, Maryja odzwierciedlała prorocki los, gdyż ze względu na Mesjasza musiała przyjąć lekceważenie, cierpienie i ból.<sup>797</sup> Odwołując się przy tym do Łk 2,48 i J 19,25, uczony zdaje się podkreślać duchowy wymiar cierpienia<sup>798</sup> i to w podwójnym aspekcie. Matka Mesjasza cierpi, bo nie jest w stanie całkowicie wnikać w misterium Bożego Słowa, a ponadto staje się świadkiem odrzucenia tego Słowa przez tych, do których było one przeznaczone. W tym wszystkim Maryi przysługuje nie tylko sam tytuł prorokini, ale również wyjątkowa pozycja w historii zbawienia.<sup>799</sup> Dobitnie potwierdza te fakty „prorocka pieśń” Maryi.

#### 2.5.4. *Magnificat* – prorocką pieśnią Maryi

Leo Scheffczyk umieszcza pieśń *Magnificat* w kontekście wypowiedzianego prorockiego słowa Maryi. Uczony nie wnika przy tym w szczegóły egzegetycznych dysput dotyczących autorstwa hymnu, lecz opowiada się za uznaniem go za pieśń stworzoną przez samą Maryję.<sup>800</sup> Wspominając przy tym o pojawieniu się „licznych przeciwnych stanowisk egzegetycznych”,<sup>801</sup> niemiecki teolog mógł mieć na myśli hipotezę rozpowszechnioną

---

<sup>795</sup> G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, 574.

<sup>796</sup> Por. B. LANG, *Prophet*, 180. W tym kontekście zauważa się, że: „Zabijano proroków za Achaba (3 Krl 18,4.13; 19,10.14) prawdopodobnie za Manassesa (4 Krl 21,16) i z pewnością także za Jehojakima (Jer 26,20-23). Jeremiasz uważa te masakry za coś zupełnie naturalnego (Jer 2,30); w czasach Nehemiasza odwoływanie się do faktów męczeńskiej śmierci proroków jest zjawiskiem spotykanym bardzo często (Neh 9, 26)”. P. BEAUCHAMP, *Prorok*, 786.

<sup>797</sup> L. SCHEFFCZYK, *Verheissung des Friedens*, 55.

<sup>798</sup> Scheffczykowi nie jest przy tym obca idea fizycznego cierpienia proroka, ale w kontekście biblijnych typologii zostaje ona zarezerwowana dla Chrystusa. Do takiego wniosku prowadzi uczonego analiza postaci ‘*ebed Jahwe*’ jako pośrednika powołanego do cierpienia za swój lud. Teolog rozpatruje tę ideę w oparciu o teksty Ez 13,5 i Ez 22,30 i dochodzi do wniosku, że u Ezechiela wyraża się ostatecznie to, że prorok ma nie tylko działać i mówić jako pośrednik swojego ludu, ale musi także w osobistym zaangażowaniu „wskoczyć w wyłom” i poprzez swą egzystencję zakończyć rozłam między Jahwe i Jego ludem. Ta profetyczna myśl starotestamentalna znajduje swoje dopełnienie w osobie Chrystusa, w którym egzystencjalno-personalny wymiar pośrednictwa staje się jednocześnie ontologicznym i metafizycznym. Por. L. SCHEFFCZYK, *Glaube in der Bewahrung, Gesammelte Schriften zur Theologie III*, St. Ottilien 1991, 305.

<sup>799</sup> L. SCHEFFCZYK, *Prophetin*, 324.

<sup>800</sup> L. SCHEFFCZYK, *Mariä Heimsuchung, Dogmatische Grundlagen*, [w:] *Maria heute ehren*, 156.

<sup>801</sup> TAMŻE.

przez niektórych biblistów, którzy skłonni są przypisać tekst *Magnificat* nie Maryi, lecz Elżbiecie.<sup>802</sup> O wiele bardziej prawdopodobne wydaje się jednak to, że dogmatyk z Monachium odwołuje się do poglądów, które bądź kompozycję hymnu tylko pośrednio przypisują Maryi, bądź też całkowicie ją z niej wykluczają. Stanowiska biblistów w tej kwestii są jednak znacznie zróżnicowane. Znamienna pozostaje przy tym sugestia autorów ekumenicznego studium o Matce Pana, że współcześnie trzeba by długo poszukiwać chociażby jednego egzegety, który słowa *Magnificat* przypisywałby samej Maryi.<sup>803</sup> Stwierdzenie to nie jest bezzasadne, gdyż nawet autorzy, którzy opowiadają się za maryjnym autorstwem utworu, czynią to zazwyczaj z pewnymi zastrzeżeniami. Wyraźnie jest to widoczne w kilku poniższych przykładach.

Autor hasła *Magnificat* w *Małym Słowniku Maryjnym* pisze najpierw, że „Kwestia źródeł kantyku *Magnificat* została już dawno rozstrzygnięta: jego autorstwo przypisano Maryi”,<sup>804</sup> aby w następnym zdaniu dodać, że „Jednak bardziej gruntowne obecnie poznanie procesu tworzenia się Ewangelii oraz wnikliwsze studium struktury tego kantyku każą przypuszczać, że nie jest on owocem jedynie spontanicznej inspiracji Maryi”.<sup>805</sup>

W podobnej tonacji utrzymane jest wyjaśnienie Bruno Forte, który zakładając popaschalną redakcję tekstu stwierdza, że „Nie podlega w każdym razie dyskusji, że św. Łukasz włożył pieśń w usta Maryi, gdyż jednocześnie z oryginalnymi danymi przedpaschalnymi, którymi mógł dysponować, widział w niej wyraz odczuć całkowicie

---

<sup>802</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 78. Do zwolenników tej hipotezy zaliczyć można takich biblistów, jak: Burkitt, Creed, J.G. Davies, Easton, Goguel, J.R. Harris, Harnack, Klostermann, Loisy i Winter. Zob. MNT, 263. Kwestię tę szczegółowo wyjaśnia w następujący sposób B. Metzger: „Who is represented as the speaker of the *Magnificat*? According to the overwhelming preponderance of evidence, comprising all Greek witnesses and almost all versional and patristic witnesses, it was spoken by Mary. On the other hand, according to half a dozen witnesses, chiefly Latin, it was spoken by Elizabeth. These latter witnesses are three Old Latin manuscripts (namely ms. a of the fourth century [*Elisabet*], ms. b of the fifth century [*Elisabel*], and ms. 1\* of the seventh or eighth century [*Elisabeth*]), and three patristic writers (Irenaeus in his *Against Heresies* iv.vii.1 according to the Armenian translation and certain manuscripts of the Latin translation [but in III.x.1 all manuscripts read Mary]; Niceta, bishop of Remesiana in Dacia [Yugoslavia]; and Jerome's translation of Origen's remark that some [Greek?] manuscripts of Luke read Elizabeth instead of Mary). How shall this evidence be interpreted? There are three possibilities: (1) The original text read simply Kai. eipen Megalunei..., and some copyists supplied Mary, and others Elizabeth. (2) The name Elizabeth was present originally, but, because of doctrinal considerations related to the veneration of the Virgin, most copyists changed it to Mary. (3) The name Mary was present originally, but several copyists, assuming that the *Magnificat* was included in the subject of  $\epsilon\pi\lambda\eta\sigma\eta\kappa\eta$  pneumatōj agiōu (ver. 41), and noticing the use of  $\alpha\upsilon\tau\eta$  in ver. 56, changed Mary to Elizabeth. Although sympathetic to the supposition that perhaps neither name was present in the original text, the Committee was impressed by the overwhelming weight of external evidence, as well as by the balance of internal probabilities, and therefore preferred to read Mariamas the subject of  $\epsilon\pi\eta\epsilon\upsilon$ ”. B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 109.

<sup>803</sup> MNT, 114.

<sup>804</sup> J. P. PRÉVOST, *Magnificat*, [w:] *Mały Słownik Maryjny*, 46.

<sup>805</sup> TAMŻE.

zgodnych z jego wizją Maryi, opartą na historycznym jądrze bliskości życia i wiary Dziewicy z Jej Synem. W tym świetle, po rozważeniu rozmaitych elementów, trzeba bez wątpienia stwierdzić, że Magnificat jest pieśnią Maryi”.<sup>806</sup>

Na podobny wniosek natrafić można również w redagowanym przez Scheffczyka *Leksykonie Maryjnym*, gdzie Kirschschräger, omawiając egzegetyczny aspekt *Magnificat*, stwierdza, że tekst pierwotny jest z całą pewnością dziełem przedlukaszowym, zaś rola Ewangelisty polegała na włączeniu go do teologicznej koncepcji zaadaptowanej do sceny spotkania Maryi z Elżbietą. Dopiero po takim wyjaśnieniu uczony dodaje, że hymn włożony w usta Maryi może uchodzić za jej pieśń.<sup>807</sup>

Takie spekulacje nie przesądają jednak definitywnie kwestii autorstwa *Magnificat*, a tym samym nie są w stanie jednoznacznie zanegować wniosku Scheffczyka o Maryjnym pochodzeniu pieśni oraz o jej bezpośrednim charakterze profetycznym. Okazuje się bowiem, że nie tylko w przeszłości,<sup>808</sup> ale także współcześnie znaleźć można uczonych, którzy wyraźnie opowiadają się za skomponowaniem pieśni przez samą Maryję. Stanowisko to reprezentuje Paul Gaechter, który wyłączając wprawdzie *Magnificat* z jego pierwotnego kontekstu nawiedzenia Elżbiety przez Maryję (czyli momentu, kiedy Maryja była jeszcze brzemienna) i sytuując jego powstanie już po urodzeniu Jezusa, sam hymn nazywa autentyczną pieśnią dziękczynną matki Maryi z narodzin jej pierwszego dziecka.<sup>809</sup>

Scheffczyk, opowiadając się za Maryjnym autorstwem *Magnificat*, nie ignoruje zupełnie wniosków egzegetycznych. I chociaż nie wymienia szczegółowo żadnych

---

<sup>806</sup> B. FORTE, *Maryja, Ikona Tajemnicy. Zarys mariologii symboliczno-narracyjnej*, tł. B. Widła, Warszawa 1999, 79.

<sup>807</sup> Por. W. KIRSCHSCHLÄGER, *Magnifikat. I. Exegese*, ML IV, 236.

<sup>808</sup> Studium świadectw patrystycznych dotyczących *Magnificat* podaje: A. GRILLMEIER, *Maria Prophetin. Eine Studie zu einer Messianisch-Patristischen Mariologie*, [w:] *Mit ihm und in ihm, Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg – Basel – Wien <sup>2</sup>1975, 199-203. W tym kontekście dyskusyjna pozostaje także kwestia poglądów Marcina Lutra. Paul Schmidt uważa, że „Das Magnifikat ist für Luther zunächst ein persönliches Dank- und Preislied Maria, das sich an ihrer Freude über Gottes wunderbare Werke entzündet”. P. SCHMIDT, *Maria und das Magnifikat, Maria im Heilshandeln Gottes im Alten und Neuen Gottesvolk*, *Catholica* 2/3 (1975) 239. Nieco odmienne zdanie spotykamy u polskiego badacza, który pisze: „Faktem jest, że Reformator nie podejmuje w swoim dziele takich zagadnień, jak problem powstania i autorstwa *Magnificat*, nie zastanawia się nad uderzającym podobieństwem zachodzącym między *Magnificat* a hymnem Anny, matki Samuela (1 Sam 2,1-10), nie dostrzega ani wpływu wczesnojudaistycznej teologii na jego treść, ani prawdy, że dopiero w kontekście Łukaszowej Ewangelii staje się on prawdziwym hymnem chrześcijańskim. Luter komentuje *Magnificat* ignorując jego czasowy i przedmiotowy dystans, traktując go bardziej jako świadectwo swojego indywidualnego spotkania ze sprawiedliwością Boga”. K. KOWALIK, *Wejrzał na nicosć swojej służebnicy. Teologiczno-ekumeniczne studium Komentarza Dr. Lutra do Magnifikat*, Lublin 1995, 64.

<sup>809</sup> Por. P. GAECHTER, *Marjam, Die Mutter Jesu*, Einsiedeln 1981, 75. TENŻE, *Maria im Erdenleben*, 136.

zależności z tekstami Starego Testamentu, to jednak ma świadomość podjęcia przez Maryję licznych wątków starotestamentalnej tradycji.<sup>810</sup> Widoczne jest to w uchwyceniu przez teologa pewnej analogii pomiędzy *Magnificat* a pieśnią pochwalną Judyty (Jdt 13,18n) czy też opowiadaniem o sprowadzeniu przez Dawida Arki Przymierza (2 Sm 6,2-17).<sup>811</sup> Ponadto Scheffczyk uznaje pieśń Maryjną jako interpretację historii Starego Przymierza,<sup>812</sup> ale również jako tekst napełniony prorocką mądrością Starego Testamentu.<sup>813</sup> Pomimo licznych biblijnych aluzji, które można odnaleźć w *Magnificat*, dla monachijskiego dogmatyka nie zmienia się przez to kwalifikacja samego hymnu, który zostaje określony przez niego słowami adhortacji *Marialis Cultus* jako „modlitwa Maryi w najprawdziwszym sensie tego słowa, pieśń czasów mesjańskich, w której współbrzmi radość starego i nowego Izraela”.<sup>814</sup>

<sup>810</sup> Obok najpowszechniej przyjmowanego porównania Łk 1,46-55 do 1 Sm 1,11; 2,1-10 (por. m.in.: MNT, 115; M. THURIAN, *Maryja Matka Pana Figura Kościoła*, 102n; R. E. BROWN, *The birth of the Messiah*, 357; H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 111; C. S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tł. Z. Kościuk, Warszawa 2000, 126; D. H. STERN, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, tł. A. Czwojdrak, Warszawa 2004, 174) uczeni przedstawiają cały szereg najdrobniejszych paralelizmów pomiędzy *Magnificat* a Starym Testamentem. Według propozycji W. Kirschschrägers, zestawienie to przedstawia się następująco: w. 46b – Ps 34,4; 69,31. w. 47 – Iz 61,10; Ha 3,18. 2Sm22,2 = Ps 18,3; 32,3; 144,2; Mdr 16,7; Iz 43,11; 49,26; Oz 13,4. w. 48a – 1Sm 1,11; Pwt 26,7. w. 48b – Mi 3,11. w. 49a – Pwt 10,21. w. 49b – Ps 111, 9b. w. 50 – Ps 103,13 = Pwt 10,20; Ps 33,8; 86,11; 128,1-6; 147,11. w. 51a – Ps 89,11; 118,16. w. 51b – Lb 10,35; Ps 68,2; 89,11. w. 52 – Syr 10,14; Hi 5,11; Prz 3,34; Ez 21,31. w. 54 – Ps 98, 2-3; Iz 41,8. w. 55 – 2Sm 22,51; Mi 7,20 = Rdz 22, 16-18. (W. KIRSCHSCHLÄGER, *Magnifikat*, op.cit. 235). Podobne szczegółowe zestawienia proponuje: R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, 96-99 i R.E. BROWN, *The birth of the Messiah*, 358-360. Uczeni zwracają ponadto uwagę na podobieństwo *Magnificat* z żydowską literaturą apokryficzną: „Pan oszczędzi swoich świętych, a ich wykroczenia usunie poprzez karcenie. Albowiem życie sprawiedliwych ustalone na wieki, grzesznicy zaś zostaną wydani na zgubę i pamięć o nich zaginie” (*Psalms Salomona 13,10n* za: *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, tł. A. Paciorek, Warszawa 2000) i pismami qumrańskimi: „Ustrzegłeś duszę twych odkupionych, [gdz ludz]ie będący w jego władzy [postępowali niegodziwie.] I ty podniosłeś upadających swą siłą, zaś wysokich wzrostem ściał[ęś...] Ich wszystkich wojowników nie ma kto ocalić. Dla ich szybkich nie ma ucieczki. Ich dostojnym odpłaciłeś pogardom” (*IQM 14, 10b-12a*). Za: P. MUCHOWSKI, *Rękopisy znad Morza Martwego*, 55). Por. B. BUBY, *Mary of Galilee*, 80.

<sup>811</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 77.

<sup>812</sup> L. SCHEFFCZYK, *Verheissung des Friedens*, 54.

<sup>813</sup> L. SCHEFFCZYK, *Mariä Heimsuchung, Dogmatische Grundlagen*, 156.

<sup>814</sup> „das Gebet Marias im wahrsten Sinne des Wortes, das Lied der messianischen Zeiten, in dem der Jubel des alten und neuen Israel zusammenklingt”. L. SCHEFFCZYK, *Maria – Mutter der Glaubenden*, Leutesdorf 1987, 27. Zatwierdzony przekład polski tego fragmentu adhortacji brzmi następująco: „...będący szczególną modlitwą Maryi i właściwą pieśnią czasu mesjańskiego; w której łączy się świąteczna radość starego i nowego Izraela”. PAWEŁ VI, *Adhortacja Apostolska Marialis Cultus 18*, wyd. CD w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego wersja 1.0*, Wydawnictwo M 2003. Z polskiego tłumaczenia nie wynika jednak tak jednoznacznie jak z tekstu niemieckiego, że *Magnificat* jest modlitwą samej Maryi. Wydaje się, że wersja niemiecka bardziej odpowiada łacińskiemu brzmieniu tego fragmentu: „quod est **prex Mariae praecipua** atque carmen temporis messianici proprium, in quod festiva veteris et novi Israelis laetitia confluit”. *Marialis Cultus*, wyd. online: [www.vatican.va](http://www.vatican.va) (podkreślenia MS).

Dla zrozumienia profetycznego wymiaru *Magnificat* istotne jest także precyzyjne określenie jego struktury i formy literackiej. Scheffczyk nie opowiedział się jednoznacznie za gatunkiem literackim *Magnificat*, nazywając go raz *Loblied* (pieśń pochwalna),<sup>815</sup> innym razem *der prophetische Gesang* (pieśń profetyczna)<sup>816</sup> czy też wreszcie *persönliches Danklied* (osobista pieśń dziękczynna) i *eschatologischer Lobpreis* (eschatologiczna gloryfikacja).<sup>817</sup> Tym samym uczony przybliżył się zarówno do klasyfikacji Bergera, definiującego *Magnificat* jako „indywidualną pieśń dziękczynną” (*individuelles Danklied*),<sup>818</sup> jak również do podziału Gunkela, który zaproponował nazwanie *Magnificat* „hymnem eschatologicznym” (*eschatologischer Hymnus*), wychwalającym przyszłe czyny Boga w taki sposób, jakby właśnie już się dokonały.<sup>819</sup> Dla Scheffczyka najistotniejszy w tym wszystkim pozostaje profetyczny wymiar samego hymnu.<sup>820</sup>

Matka Mesjasza wyśpiewując hymn *Magnificat* znajdowała się na granicy Starego i Nowego Przymierza, spełniając tym samym rolę ukazywania przemieniającej i odnawiającej potęgi odkupienia.<sup>821</sup> Ukazała przez to specyficzny wymiar nowej ery zbawczej, w której wcielenie Mesjasza stało się początkiem czasów eschatologicznych,

---

<sup>815</sup> L. SCHEFFCZYK, *Mariä Heimsuchung, Dogmatische Grundlagen*, 156.

<sup>816</sup> L. SCHEFFCZYK, *Verheissung des Friedens*, 54.

<sup>817</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 78.

<sup>818</sup> K. BERGER, *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, 301.

<sup>819</sup> Por. H. GUNKEL, *Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas*, in: *Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. von Harnack zum 70. Geburtstag dargebracht*, Tübingen 1921, 57n.

<sup>820</sup> Uczony dochodzi do takiego wniosku bez odwoływania się do „aorystów” występujących w tekście oryginalnym. W badaniach egzegetycznych *Magnificat* wiele zależy od sposobu odczytania greckich aortstów, a szczególnie tego, czy stanowią one normalną konstatację minionych wydarzeń, czy też odzwierciedlają gnomiczną regularność Bożego działania, czy może wreszcie przyjmują funkcję inchoatywnego określenia początku czasów eschatologicznych lub też upodabniają się pod wpływem składni hebrajskiej do „perfectum profetycznego” wyrażającego przyszłość. F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*, 83. Gramatyczną klasyfikację aorystu przedstawił szczegółowo F. Mußner: „Der Indikativ Aorist kann als Vergangenheitsform 1. *konstatierend-komplexiv* sein; in dieser Funktion auch »historischer« oder »narrativer« Aorist genannt. »Dieser historische Aorist wird im NT u.a. auch gebraucht, um die einmaligen *Tatsachen der Heilsgeschichte* zu bezeichnen«, so sicher im Magnifikat V.48a (»weil er hinschaute auf die Niedrigkeit seiner Magd«); er kann *komplexiv* (»zusammenfassend«) sein, »in Fällen, wo ein vergangener Vorgang oder Zustand, der länger *andauerte* oder *wiederholt wurde*, zwecks *schlichter Nennung* gleichsam zu einem Punkt zusammengefaßt wird«. 2. Als *ingressiver Aorist* faßt er den Anfangspunkt ins Auge. 3. Als *effektiver Aorist* rückt er den Endpunkt in den Vordergrund. Als Aorist des Briefstils »stellt er die Handlung vom Standpunkt des Empfängers dar«. Als *proleptischer oder futurischer Aorist* »nimmt er etwas voraus, was eigentlich ins Futur ausgedrückt werden sollte«. Als *gnomischer Aorist* drückt er »eine *zeitlose Erfahrungstatsache* aus und begegnet im NT nur an wenigen Stellen«. F. MUBNER, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 119n.

<sup>821</sup> L. SCHEFFCZYK, *Mariä Heimsuchung, Dogmatische Grundlagen*, 156.

czyli – jak ujął to H. Schürmann – Maryja ukazała „początek końca” (*Anfang vom Ende*).<sup>822</sup>

*Magnificat* pozwala zająć Maryi wyjątkową pozycję w profetycznym i mesjańskim nurcie starotestamentalnej wiary w Boże obietnice zbawcze.<sup>823</sup> Ta pieśń Matki Chrystusa jawi się także jako wyraz wdzięczności za to, że Bóg w szczególny sposób pokierował osobistą historią jej życia, tak ściśle złączonego z tradycją ludu Bożego Starego Testamentu. To wszystko nacechowane jest niewątpliwie implikacjami historiozbawczymi. Najpierw zauważyć trzeba powiązanie Maryi z historią zbawienia całego Izraela. Następnie wyeksponowane zostaje osobiste doświadczenie zbawienia Maryi, skonkretyzowane w przeświadczeniu, że to właśnie w niej wypełniły się obietnice zbawcze dane kiedyś jej przodkom. Ostatecznie wreszcie, wraz z wyśpiewanym hymnem ustanowiona została eschatologiczno-universalna perspektywa, w której powiązane ze sobą przeszłość, terażniejszość i przyszłość, otwierają nadzieję na permanentną realizację Bożego dzieła zbawienia.<sup>824</sup> Konkretyzuje się ona zwłaszcza w objawieniach maryjnych.

### **2.5.5. Konkretyzacja funkcji prorockiej w objawieniach maryjnych**

Prorocka funkcja Matki Mesjasza nie ogranicza się tylko do wymiaru jej doczesnej egzystencji. Zdaniem Scheffczyka, Maryja nadal wypełnia w świecie swoją misję prorocką, co nie tylko odróżnia ją zasadniczo od proroków Starego Testamentu, ale przyznaje jej także wyjątkową pozycję historiozbawczą.<sup>825</sup> Według niemieckiego uczonego, ta doniosła rola historiozbawcza, realizowana przez Maryję względem człowieka i świata, znajduje uzasadnienie w samej istocie Bożej ekonomii zbawczej. Okazuje się bowiem, że realizacja Bożego planu zbawienia nie zakończyła się wraz z dokonaniem ostatecznego objawienia w Jezusie Chrystusie, lecz kontynuuje się nadal w historii poprzez szczególne działanie Ducha Świętego. I tak od momentu Pięćdziesiątnicy Duch Święty staje się eschatologicznym darem budzenia profetycznych sił oraz dawcą różnorodnych charyzmatów we wspólnocie Kościoła. To konsekwentnie

---

<sup>822</sup> Por. H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, 75.

<sup>823</sup> P. SCHMIDT, *Maria und das Magnifikat, Maria im Heilshandeln Gottes im Alten und Neuen Gottesvolk*, *Catholica* 2/3 (1975) 234.

<sup>824</sup> Por. F. COURTH, *Marianische Gebetsformen*, HMK I, 541n.

<sup>825</sup> L. SCHEFFCZYK, *Verheissung des Friedens*, 55.



prowadzi uczonego do wniosku, że z realizacji Bożego planu zbawienia nie może zostać wykluczony zewnętrzny element wydarzeniowy,<sup>826</sup> który nie ma służyć dopełnieniu czy rozszerzeniu Objawienia, o ile staje się dynamicznym impulsem dla serca i woli wierzącego.<sup>827</sup>

Powyższe założenia pozwoliły Scheffczykowi na uwzględnienie objawień maryjnych jako przejawu historiozbawczej konkretyzacji prorockiej funkcji Maryi.<sup>828</sup> Uczony rozumie przez to historyczno-kategorialne wniknięcie Boga w świat za pośrednictwem Maryi (*ein geschichtlich-kategoriales Einwirken Gottes vermittelt Marias in die Welt*). Taka ponadczasowa rola Matki Chrystusa ma związek z historiozbawczym rozumieniem czasu historycznego. Scheffczyk uznaje bowiem, że wraz z wydarzeniem Chrystusa rozpoczął się czas ostateczny (*Endzeit*). Dlatego też objawienie Maryi w jego wymiarze czasowym może być pojmowane jako wydarzenie czasu przejściowego (*Zwischenzeit*), które wskazując na zbawcze dzieło Chrystusa, uświadamia aktualność Jego znaczenia, a tym samym prowadzi do eschatologicznej kulminacji soteriologicznej.<sup>829</sup>

Dostrzegając historiozbawcze znaczenie objawień Maryjnych, Scheffczyk odnajduje w nich pewną konsekwentną logikę zbawczą. Uczony podkreśla bowiem fakt, że mariofanie nie są wytworem nowożytnej pobożności maryjnej, lecz towarzyszą ludzkości od najdawniejszych czasów.<sup>830</sup> Taki wniosek jest uzasadniony, gdyż jak zauważa jeden z badaczy tego zagadnienia: „W starożytności, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, niewiele jest objawień Maryi, o których mamy informacje historyczne. Nie należy jednak

---

<sup>826</sup> Uczony ujmuje ten wniosek w następujący sposób: „Die Begründung liegt in Grundbeständen der göttlichen Heilsordnung und der beständigen göttlichen Heilsführung, die sich auch nach Abschluß der Christusoffenbarung lebendig erweist und im besonderen durch das Wirken des Gottesgeistes auch **ereignishaft in Erscheinung tritt**”. L. SCHEFFCZYK, *Privatoffenbarungen*, 319 (podkreślenie MS).

<sup>827</sup> L. SCHEFFCZYK, *Die theologische Grundlagen von Erscheinungen und Prophezeiungen*, 30.

<sup>828</sup> Tematyka objawień Maryjnych może być rozpatrywana na wieloraki sposób. Szczegółowe omówienie problematyki objawień maryjnych, z uwzględnieniem sposobów ich urzeczywistniania się w historii (zob.: G. HIERZENBERGER – O. NEDOMANSKY, *Księga objawień maryjnych od I do XX wieku*, tł. K. Górski – B. Kujawa, Warszawa 2003), badania kryteriów ich wiarygodności (zob. M. RUSECKI, *Kryteria „objawień prywatnych”*, [w:] *Objawienia Maryjne. Drogi interpretacji*, red. K. Pek, Warszawa 1994, 35-51; R. LAURENTIN, *Współczesne objawienia Najświętszej Maryi Panny*, tł. C. Bogdali, Gdańsk 1995, 13-64.), omówienia ich treści (zob. np.: J. BOUFLET – PH. BOUTRY, *Znak na niebie, Objawienia Matki Bożej*, tł. A. Leszczyńska, Warszawa 2000) oraz pełnego znaczenia teologicznego (zob. H. PETRI, *Marienerscheinungen*, HMK II, 31-59; H. LEIS, *Erscheinungen*, ML II, 395-398; T. WĘCŁAWSKI, *Kiedy widzenie staje się teologią*, [w:] *Objawienia Maryjne. Drogi interpretacji*, 15-26; J. BOLEWSKI, *Teologiczne aspekty jawień maryjnych*, [w:] *Objawienia Maryjne. Drogi interpretacji*, 52-68), nie należy do zakresu badawczego niniejszej rozprawy i może stanowić temat oddzielnego studium. Ze względu na podjętą próbę wykazania prorockiego wymiaru mariofanii, ograniczono się jedynie do analizy tych aspektów, które bezpośrednio łączą się z zagadnieniem biblijnego profetyzmu.

<sup>829</sup> L. SCHEFFCZYK, *Die theologische Grundlagen von Erscheinungen und Prophezeiungen*, 28.

<sup>830</sup> TAMŻE, 25; *Verheissung des Friedens*, 55n.

myśleć, że były one rzadkie. Prawdopodobnie u chrześcijan, uważających je za fakty wystarczająco normalne, nie wywoływały one wielkiej sensacji; nie było też szczególnych racji, by je rozpowszechniać bardziej, niż czyniono to w przypadku jakiegokolwiek budującego wydarzenia, zdolnego wzbudzić wiarę, pobożność i gorliwość życia chrześcijańskiego”<sup>831</sup>.

W poszukiwaniu najstarszego potwierdzenia objawień maryjnych, Scheffczyk odwołuje się do świadectwa Grzegorza z Nyssy (+ 394), opisującego żywot Grzegorza Cudotwórcy (+ 270). Uczony nie rozwija jednak tego zagadnienia, podkreślając jedynie, że Matka Pana umocniła w wierze Grzegorza Taumaturga przed jego biskupią konsekracją.<sup>832</sup> Ponadto teolog z Monachium stwierdza, że od trzeciego wieku zauważa się nieustanny wzrost takich przekazów, które swój największy rozkwit znajdują w XIX stuleciu. Uczony nie nawiązuje jednak przy tym ani do legendarnych objawień sięgających pierwszego wieku,<sup>833</sup> ani do niezwykle ubarwionych mariofanii średniowiecza. Cała uwaga teologa zdaje się koncentrować jedynie na samym podkreśleniu faktu powszechności objawień na przestrzeni dziejów chrześcijaństwa.

---

<sup>831</sup> L. GAMBERO, *Objawienia maryjne w tradycji patrystycznej łacińskiej*, [w:] *Objawienia Maryjne. Drogi interpretacji*, 70.

<sup>832</sup> L. SCHEFFCZYK, *Die theologische Grundlagen von Erscheinungen und Prophezeiungen*, 25. Jak zauważa jeden z uczonych: „Objawienie miało mieć miejsce po powrocie Grzegorza z Cezarei, gdzie studiował pod kierunkiem Orygenesza przez pięć lat i, wraz z bratem, nawrócił się na chrześcijaństwo. Grzegorz pragnął zostać filozofem, ale metropolita Amazji pontyjskiej Fedinus postanowił wyświęcić go na biskupa Neocezarei, czym Grzegorz wcale nie był zachwycony”. J. KUMALA, *Objawienia maryjne w tradycji chrześcijańskiego Wschodu*, [w:] *Objawienia Maryjne. Drogi interpretacji*, 95. Szczegółowy opis tych wydarzeń przedstawia się zaś następująco: „...Gdy więc on (starzec z wizji – MS) wyprostował rękę i wyciągnąwszy palce na wprost chciał pokazać to, co pojawiło się z drugiej strony, Grzegorz skierował wzrok za wyciągniętą ręką i ujrzał na wprost siebie inną zjawę mającą nadludzkie kształty kobiety. Przeraził się więc i znowu opuścił głowę, pełen niepokoju względem tego, kim jest ta zjawa, i nie mogąc znieść tego, co mu się pojawiło. To bowiem, co było zdumiewającego w tej wizji, polegało na tym, że choć była głęboka noc, to jednak światło towarzyszyło zjawom jakby jasność zapalonej pochodni. Gdy więc oczyma nie mógł znieść blasku objawienia, usłyszał ze słów tych, którzy się mu objawili i rozmawiali między sobą, to co stanowiło przedmiot jego poszukiwań. Dowiedział się więc z nich nie tylko tajemnicy prawdziwej nauki wiary, lecz także poznał imiona tych, którzy mu się objawili, jako że obydwójce posiadali swoje imiona. Miał bowiem usłyszeć, jak postać, ukazująca się mu w kobiecych kształtach, zachęcała Jana Ewangelistę, aby objawił młodzieńcowi tajemnicę pobożności. Ów zaś mówił, że gotów jest to uczynić, aby uradować matkę Pana, skoro to jest Jej miłe. Gdy więc tak rozmawiali, wyłożyli tajemnicę właściwie i dokładnie, a następnie znikli z oczu”. Za: M. STAROWIEYSKI, *Najstarszy opis mariofanii*, *Vox Patrum* 8/15 (1988) 737n.

<sup>833</sup> Chodzi tu o rzekome objawienie z 2 stycznia 40r. w Saragossie, gdzie: „Matka naszego Pana, jeszcze żyjąca, miała się ukazać na kolumnie apostołowi Jakubowi Większemu, zaangażowanemu w ewangelizację Półwyspu Iberyjskiego. Celem objawienia miało być pocieszenie i umocnienie apostoła. Świadectwem tego domniemanego i nadzwyczajnego wydarzenia jest kolumna (*pilar*), wokół której zbudowano kaplicę poświęconą Maryi Dziewicy”. L. GAMBERO, *Objawienia maryjne w tradycji patrystycznej łacińskiej*, 73.

Jednocześnie monachijski dogmatyk nie stara się wykazać nawet przybliżonej liczby tych nadprzyrodzonych zjawisk.<sup>834</sup> Ogranicza się jedynie do stwierdzenia, że większość z nich nie zyskała kościelnej aprobaty,<sup>835</sup> zaś w samym XIX i XX wieku uznanych zostało niewiele więcej niż 12 z nich.<sup>836</sup> W nawiązaniu do współczesności Scheffczyk wymienia objawienia w La Salette (1846), Lourdes (1858), Fatimie (1917) i Banneux (1933), które stara się też streścić w następujących słowach: „Objawienie w La Salette (1846) obwieszcza prawdę o wstawienniczym pośrednictwie Maryi pomiędzy Chrystusem i ludzkością, która potrzebuje zbawienia. Orędzie z Lourdes (1858), w którym Maryja objawiła się jako «Niepokalane Poczęcie», wzywa wszystkich ludzi do odwrócenia się od grzechu. Fatima podejmuje to wezwanie i wzmacnia je przez wymóg wynagrodzenia, celem uzdrowienia pogrążonego w bezbożnictwie świata. W Banneux Maryja objawia się jako «Matka ubogich» i Pani wszystkich narodów”.<sup>837</sup>

W historiozbowczej logice ukazywania się Maryi w różnych momentach dziejowych, Scheffczyk odnajduje specyfikę wymiaru profetycznego. Jak bowiem zauważa, posłannictwo biblijnych proroków zawsze ukierunkowane było na aktualną sytuację historyczną, a ich misja nigdy nie była pozbawiona konkretnego wezwania, skierowanego do ówczesnej epoki. Prorocy pojawiali się zawsze w czasach szczególnych napięć religijnych oraz w sytuacjach wielkiego uciemnienia Ludu Bożego.<sup>838</sup> Uczony podkreśla przez to pewną czasowo-przestrzenną konkretyzację prorockiego zadania Maryi, które także w analogicznym wymiarze profetyzmu biblijnego nie zawsze wiązało się

---

<sup>834</sup> Liczby tej nie da się dokładnie oszacować, a współcześni badacze umieszczają ją w przedziale między 500 (H. LEIS, *Erscheinungen*, 396) a 900 (H. PETRI, *Marienerscheinungen*, 34).

<sup>835</sup> Jak zauważają uczeni: „Akceptacja kościelna objawień spotykana jest niezwykle rzadko. W 99 procentach decyzja Kościoła jest negatywna, a więc swym autorytetem stwierdza on, że konkretne objawienie maryjne albo nie jest autentyczne, albo pozbawione jest charakteru nadprzyrodzonego (...) Od roku 1928 do 1971 zanotowano 210 ważniejszych objawień maryjnych. Od 1917 roku tylko w czterech przypadkach decyzja Kościoła była pozytywna”. W. ŻYCIŃSKI, *Maryja Matka Pana w Tajemnicy Zbawienia w świetle objawienia w Jezusie Chrystusie i objawień prywatnych nie zatwierdzonych przez Kościół*, [w:] *Nosicielka Ducha – Pneumatofora*, Materiały z Kongresu Mariologicznego Jasna Góra 18-23 sierpnia 1996 r., red. J. Wojtkowski - S.C. Napiórkowski, Lublin 1998, 157n.

<sup>836</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Die theologische Grundlagen von Erscheinungen und Prophezeiungen*, 25. W późniejszej publikacji uczony zdaje się ograniczać liczbę uznanych objawień maryjnych do 12 w całych dziejach chrześcijaństwa. Teolog stwierdza tam, że „soweit sie kirchlich anerkannt sind: nur etwa 12 bis zum Jahre 1998”. TENŻE, *Maria – Mutter und Mittlerin*, [w:] *Entscheidender Glaube – befreiende Wahrheit, Ein Gespräch über das Katholische und die Kirche mit Peter Christoph Düren*, Buttenwiesen 2003, 144. Ta wypowiedź nie jest jednak jednoznaczna, gdyż partykuła *etwa* nie ustala precyzyjnie liczby objawień, zaś sam kontekst wypowiedzi pozwala się tylko domyślać, że Scheffczykowi rzeczywiście chodzi o całość historii chrześcijaństwa, a nie tylko o dwa ostatnie stulecia.

<sup>837</sup> L. SCHEFFCZYK, *Obietnica Pokoju*, 69.

<sup>838</sup> L. SCHEFFCZYK, *Verheissung des Friedens*, 57.

z przepowiadaniem przyszłości.<sup>839</sup> Wydobyty przez Scheffczyka kontekst sytuacyjny starotestamentalnego profetyzmu, potwierdzają zarówno analizy filologiczne, jak i egzegetyczne.

Jak zauważają bowiem językoznawcy, aż do drugiego wieku po Chrystusie, występujący w wyrazie *profhthj* (*profetes*) przedrostek *pro-* (*pro-*) nigdy nie oznaczał przyszłości i dopiero w późniejszym czasie, za sprawą wyraźnego wpływu chrześcijaństwa, słowo *profhthj* zaczęto rozumieć jako „zwiastuna przyszłości” (*Verkünder der Zukunft*).<sup>840</sup>

Bibliści podkreślają z kolei, że: „Wspólną cechą wszystkich proroków była owa świadomość, że w sensie historycznym żyją w czasie przełomowym, rozstrzygającym o egzystencji ludu Bożego (...) Orędzie proroków, na przestrzeni swej ponad trzechsetletniej historii, zostało bowiem rozwinięte na bardzo różne sposoby. Każde orędzie odnosiło się bowiem do ściśle określonego czasu i zawierało ofertę, która nigdy już nie została powtórzona w taki sposób, jak przekładał ją prorok w danej sytuacji...”.<sup>841</sup> To wszystko wskazuje konsekwentnie na to, że: „Prorocy zatem nie «prorokowali» i nie «przepowiadali przyszłości» (czynili to tylko w szczególnych przypadkach). Ich słowa zawsze odnosiły się do rozstrzygającego charakteru czasu teraźniejszego, do konkretnych sytuacji i wydarzeń historii”.<sup>842</sup> Tę myśl rozwija dalej Michał Peter, akcentując, że: „Zasadniczym celem działalności proroków było utrzymanie ludu izraelskiego w wierności Przymierzu, a więc utwierdzenie monoteizmu i moralności teonomicznej, a tym samym przygotowanie go do Nowego Przymierza (Jr 31,31) (...) Ze słów wyrzeczonych do Ezechiela wynika, że prorocy mieli czuwać nad postępowaniem swych ziomków (Ez 3,16-21; por. też Jr 1,10), że mieli piętnować grzechy bez względu na napotymane opory lub niebezpieczeństwo grożące im samym”.<sup>843</sup>

Z powyższymi uwagami doskonale harmonizuje prorocka funkcji Maryi, na którą zwrócił uwagę Scheffczyk, podkreślając kontekst jej każdorazowego pojawiania się w nowych okolicznościach dziejowych.<sup>844</sup> Takie założenie prowadzi uczonego do

---

<sup>839</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Die theologische Grundlagen von Erscheinungen und Prophezeiungen*, 12.

<sup>840</sup> A. KRÄMER, *profhthj*, 795.

<sup>841</sup> G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, 593n.

<sup>842</sup> K. PAURITSCH, *Prorok*, 1059.

<sup>843</sup> M. PETER, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, 498.

<sup>844</sup> Potwierdzenie takiej tezy można odnaleźć również u Füglistera, który stwierdza, że: „Vor allem ist es jeweilige **Gegenwart**, die in der prophetischen Verkündigung ihren Niederschlag findet. Die Propheten sind wesentlich «Boten» und «Prediger», deshalb ist ihre Botschaft notwendigerweise situationsbezogene und,

wniosku, że w objawieniach maryjnych chodzi zawsze o życiodajne impulsy do akomodacji i konkretyzacji wiary w określonych warunkach historycznych (*Konkretisierung in der geschichtlichen Situation*).<sup>845</sup>

Ta aktualność kontekstualna wystąpień prorockich prowadzi także do wniosku o wzrastającym uniwersalizmie ich przesłania.<sup>846</sup> Jak zauważa L. Stachowiak, słowa prorockie „począwszy od Amosa (...) kierują się nie tylko pod adresem jednostek, lecz kierowniczych stanów (kapłanów, dygnitarzy, fałszywych proroków), a zwłaszcza całego narodu izraelskiego i judzkiego”.<sup>847</sup> W oparciu o powyższe stwierdzenie można wykazać, że profetyczny charakter objawień maryjnych, pomimo ich charakteru objawień prywatnych, wykracza poza indywidualnego adresata wizji i odnosi się do całego Kościoła, a nawet do całego świata. W nawiązaniu do wymiaru eklezjalnego, Scheffczyk ujmuje tę prawdę w następujących słowach: „są one wyrazem kontynuowanych w Kościele prorockich uzdolnień i charyzmatów, które udzielają Kościołowi w konkretnej sytuacji decydujących bodźców, impulsów i pomocy w odpowiednim urzeczywistnianiu niewyczerpanego Objawienia Chrystusa”<sup>848</sup>, zaś jeszcze bardziej holistyczne znaczenie widoczne jest w stwierdzeniu: „Nie można jednak zaprzeczyć, że w ostatnich czasach objawienia maryjne, które uznane zostały przez Kościół, przybrały wyższy charakter. Nie zmierzają już do dobra i zbawienia poszczególnych jednostek, lecz skierowane są na zbawcze potrzeby całego świata”.<sup>849</sup>

Porównując funkcję prorocką Maryi z profetyzmem biblijnym, nie sposób pominąć analogii w samej treści przekazywanego orędzia. Zdaniem niemieckiego teologa, do istoty prorockich wypowiedzi należy współistnienie obok siebie zarówno obwieszczenie zbawienia, jak i groźby potępienia,<sup>850</sup> tak że: „W profetycznym posłaniu obietnica

---

zumindest primär, an eine raumzeitlich einmalige, ganz konkrete Hörschaft gerichtet”. N. FÜGLISTER, *Prophet*, 362n (podkreślenie MS).

<sup>845</sup> L. SCHEFFCZYK, *Die theologische Grundlagen von Erscheinungen und Prophezeiungen*, 30; *Privatoffenbarungen*, 319.

<sup>846</sup> Por. B. LANG, *Prophet*, 178.

<sup>847</sup> L. STACHOWIAK, *Ogólna charakterystyka proroków*, 251.

<sup>848</sup> „Sie sind Ausdruck der in der Kirche weitergehenden prophetischen Begabung und der Charismen, welche der Kirche in bestimmten Situationen entscheidende Anregungen, Impulse und Hilfen zur zeitgerechten Verwirklichung der unerschöpflichen und zeitweise auch unausgeschöpften Christusoffenbarung vermitteln“. L. SCHEFFCZYK, *Gedenktage Unserer Lieben Frau in Lourdes, Dogmatische Grundlagen*, [w:] *Maria heute ehren*, 171.

<sup>849</sup> L. SCHEFFCZYK, *Obietnica Pokoju*, 69.

<sup>850</sup> Ten pogląd podzielają powszechnie współcześni bibliści. Zob. zwłaszcza punkt: *Der Inhalt des Botenauftrags: Jahwe schickt Unglück und (vielleicht) Glück* w: B. LANG, *Wie wird man Prophet in Israel?*, 22-25.

zbawienia i ostrzeżenie przed potępieniem w sposób jawny należą wzajemnie do siebie, ponieważ właśnie także potępienie jest rzeczywistością w świecie dotkniętym grzechem. Proklamacja zbawienia dopiero wtedy staje się zrozumiała w swej wielkości, głębi i znaczeniu, ponieważ od początku ukazuje się na tle możliwości potępienia i zaprzepaszczenia”.<sup>851</sup> W związku z tym, podobnie do nawoływania proroków, objawienia maryjne mają szczególny rys eschatologiczny. Są znakiem nadziei na ostateczne zbawienie, ale także symptomami czekającego Bożego Sądu i nieodwołalnej kary wiecznej.<sup>852</sup> Tym samym uczony podkreśla eschatologiczny charakter czasu historycznego, w którym Maryja wskazując na konieczność poważniejszego wniknięcia w misterium rzeczy ostatecznych (śmierć, sąd, czyściec, piekło i niebo), zapowiada ich nieuchronną realizację.<sup>853</sup>

W tym miejscu można także wykazać obecność pewnej innej analogii do profetyzmu Starego Testamentu. Biblijni prorocy podczas wypełniania swej misji posługiwali się bowiem często pewnymi czynnościami symbolicznymi.<sup>854</sup> Te gesty miały służyć do wizualizacji przekazywanych treści profetycznych. W tym właśnie kontekście można by umieścić tezę Scheffczyka, że już same objawienie się Maryi staje się orędziem.<sup>855</sup> W takim ujęciu sama mariofania staje się profetyczno-symbolicznym znakiem dla ludzi w konkretnej sytuacji historycznej.

Współcześni bibliści podkreślają także często, że z istotą biblijnego profetyzmu związana jest możliwość działania przez proroka cudu. M. Peter do najważniejszych z nich zalicza: uzdrowienie Naamana (2 Krl 5,1-17), uzdrowienie Ezechiasza (2 Krl 20,1-7) oraz wskrzeszanie zmarłych (1 Krl 17,22; 2 Krl 4,8-37).<sup>856</sup> B. Lang dodaje jeszcze do tego uzdrowienie źródła w 2 Krl 5.<sup>857</sup> Jak zauważa się także dziś w kontekście objawień

---

<sup>851</sup> L. SCHEFFCZYK, *Obietnica Pokoju*, 69.

<sup>852</sup> L. SCHEFFCZYK, *Die theologische Grundlagen von Erscheinungen und Prophezeiungen*, 28.

<sup>853</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria – Mutter und Mittlerin*, 144.

<sup>854</sup> M. Peter wymienia przykładowo następujące czynności symboliczne: „Achias z Szilo rozdziera nowy płaszcz na 12 części, zapowiadając podział państwa Salomona (1 Krl 11,29-39); Izajasz chodzi bosi i «nagi» (= bez wierzchniej szaty) na znak przyszłej klęski Egiptu i zawstydzenia jego zwolenników (20,2-6); Jeremiasz nosi symboliczne jarzmo niewoli babilońskiej (27,2n); Ezechielowi nie wolno oplakiwać zmarłej żony, aby Żydzi w niewoli nie oplakiwali publicznie przyszłego zniszczenia Jerozolimy (24,15-24); tenże łączy dwa kawałki drewna na znak przyszłego zjednoczenia obu rozdzielonych części narodu (37, 15-19)”. TENŻE, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, 496.

<sup>855</sup> „Diese Wirkungen können an den Erscheinungen selbst und objektiv abgelesen werden, ohne daß man auf Worte der Erschienenen oder auf ihre Botschaft achten müßte. Im ersten Sinn ist die Erscheinung selbst diese Botschaft”. L. SCHEFFCZYK, *Die theologische Grundlagen von Erscheinungen und Prophezeiungen*, 29n.

<sup>856</sup> M. PETER, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, 491.

<sup>857</sup> B. LANG, *Prophet*, 176.

maryjnych: „niezbędnym elementem objawień, potwierdzającym ich autentyczność, staje się obecność cudownego znaku. Nie znaczy to, że wcześniej nic było cudów, albo że nie były one brane pod uwagę. Owszem, ale miały one raczej za zadanie umocnienie wiernych w gorliwości niż udowodnienie prawdziwości objawień. Natomiast apologetyka wymaga cudu, który uwiarygodnia mariofanię. Samo słowo wizjonera już nie wystarcza”.<sup>858</sup> Dzięki wielu przebadanym i udokumentowanym cudom w miejscach maryjnych objawień,<sup>859</sup> Leo Scheffczyk łączy je także z istotą profetycznej funkcji Matki Mesjasza. Jego zdaniem, dzięki nim powstaje większa pewność, co do prawdziwości objawienia,<sup>860</sup> a jednocześnie zmanifestowana zostaje potęga Bożego działania względem świata, która poprzez cudowne znaki nie tylko dowodzi prawdziwości przekazanego orędzia, ale także przybliża urzeczywistnienie się historiozbawczego zamysłu Boga względem człowieka.<sup>861</sup>

Scheffczyk przywiązuje dużą wagę do pośredniczej roli Maryi w jej objawieniach.<sup>862</sup> Tym samym dotknięty zostaje pewien specyficzny rys biblijnego profetyzmu, w którym prorok nie tylko przekazuje słowo od Boga, ale także wypełnia zadanie pośrednika wstawiającego się za swoim ludem.<sup>863</sup> To wszystko prowadzi monachijskiego teologa do wniosku, że: „Podobnie jak przed narodzeniem Chrystusa historia zbawienia znała wiele znaków widzialnych, które na Niego i na Jego pierwsze przyjście wskazywały, tak objawienia maryjne po narodzeniu Chrystusa zostały dostosowane do porządku historii zbawienia: są znakami, których początkiem jest światło objawienia chrystusowego i które wskazują na ostatnie pojawienie się Chrystusa w czasie powtórnego przyjścia”.<sup>864</sup> Jednocześnie w objawieniach Maryja staje się historycznie obecna jako osobowa całość (*personale Ganzheit*), realizując historiozbawczą rolę wspierania dzieła zbawienia.<sup>865</sup> Rola tę poświadczają jeszcze dobitniej maryjne tytuły, przedstawione przez Leo Scheffczyka w egzegetyczno-dogmatycznej interpretacji tekstów Nowego Testamentu.

---

<sup>858</sup> J. BOUFLET – PH. BOUTRY, *Znak na niebie*, 9.

<sup>859</sup> Na ten temat zob. m.in.: H. GROCHTMANN, *Unerklärliche Ereignisse, überprüfte Wunder und juristische Tatsachenfeststellung*, Langen <sup>4</sup>1991; A. LÄPPLE, *Cudowne uzdrowienia w Lourdes. Sprawozdania – Fakty – Dowody*, tł. U. Ruczko, Wrocław 1997.

<sup>860</sup> L. SCHEFFCZYK, *Privatoffenbarungen*, 319.

<sup>861</sup> L. SCHEFFCZYK, *Die theologische Grundlagen von Erscheinungen und Prophezeiungen*, 16.

<sup>862</sup> Zob. L. SCHEFFCZYK, *Maria – Mittlerin des Heils*, *Betendes Gottesvolk* 4 (1984) 10n; *Maria – Mutter und Mittlerin*, 144.

<sup>863</sup> Por. J. JEREMIAS, *aybi' nābī' Prophet*, 18.

<sup>864</sup> L. SCHEFFCZYK, *Obietnica Pokoju*, 76.

<sup>865</sup> L. SCHEFFCZYK, *Die theologische Grundlagen von Erscheinungen und Prophezeiungen*, 27n.

### **3. MIEJSCE MARYI W HISTORII ZBAWIENIA W INTERPRETACJI TEKSTÓW NOWEGO TESTAMENTU**

Historiozbawcza rola Maryi zostaje w pełni urzeczywistniona w nowej ekonomii zbawczej. Nowy Testament koncentruje się zasadniczo na zbawczym wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Nie mówi on wiele o Maryi i nie relacjonuje szczegółowo kolejnych etapów jej życia. Nie oznacza to jednak, że postać Matki Jezusa zostaje zupełnie pominięta w refleksji biblijnych autorów. Ze względu na zbawczy wymiar posłannictwa Chrystusa, każdy tekst maryjny Nowego Testamentu posiada doniosłe znaczenie w refleksji teologicznej. Maryja jest bowiem Matką Jezusa i to zarówno w Jego egzystencji ontycznej, jak i w Jego proegzystencji zbawczej.<sup>866</sup> W tej części rozprawy zostaną ukazane tytuły Maryi, które wynikają wprost z urzeczywistnienia się w niej Bożego planu zbawienia. Z przeanalizowanych przez Scheffczyka nowotestamentalnych źródeł powstało kilka podstawowych rysów, charakteryzujących postać nazaretańskiej niewiasty. Jest ona: „matką wcielonego Syna Bożego”, „dziewicą”, „świadkiem wiary”, i „towarzyszką Chrystusa w dziele zbawienia”. Wyjątkowa relacja do Zbawiciela daje podstawę do uznania jej historiozbawczej roli jako „matki bolesnej”, „symbolu Nowego Przymierza” i „znaku eschatologicznej doskonałości”.

#### **3.1. Matka wcielonego Syna Bożego**

Teologia zawsze wyraźnie podkreśla historyczny wymiar osoby Jezusa z Nazaretu. Zdaniem członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej: „Jezus Chrystus, który jest przedmiotem wiary Kościoła, nie jest ani mitem, ani jakkolwiek abstrakcyjną ideą. On jest człowiekiem, który żył w konkretnym kontekście historycznym, który umarł po dokonaniu się Jego życia w biegu historii”.<sup>867</sup> Tenże Jezus, który pojawił się na ziemi w konkretnym momencie dziejowym, rozpoczął jednak swoją doczesną egzystencję od narodzin z naturalnej matki. Odwołując się do starożytnego symbolu wiary, można zatem powiedzieć, że Jezus, który znajduje się w centrum chrześcijańskiego kerygmatu:

---

<sup>866</sup> Por. H. LANGKAMMER, *Maryja w Nowym Testamencie*, 14.

<sup>867</sup> CTI, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), DMKT, 113.



„incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine, et homo factus est...”.<sup>868</sup> To jedno z podstawowych twierdzeń dogmatycznych znajduje swą podstawę w świadectwach Nowego Testamentu, które kilkakrotnie wspominają kobietę będącą matką Jezusa. Na ten fakt zwraca także uwagę Leo Scheffczyk, odwołując się do tych miejsc biblijnych, gdzie Maryja nazwana jest wprost greckim terminem  $\mu\eta\tau\epsilon\rho\varsigma$ . Monachijski teolog nie podaje wprawdzie zamkniętej listy nowotestamentalnych odnośników wskazujących na macierzyńską funkcję Maryi, jednak z analizy jego myśli mariologicznej skoncentrowanej na tym zagadnieniu można odtworzyć wykaz najistotniejszych sigli biblijnych.

### 3.1.1. Egzegetyczne podstawy macierzyńskiej funkcji Maryi

Uczony z Monachium wyszczególnia najpierw te fragmenty, w których Maryja występuje jako „Matka Jezusa”: J 2,3 ( $h' \mu\eta\tau\epsilon\rho\varsigma \text{ tou } \Psi\eta\sigma\upsilon$ )<sup>869</sup>; J 19,26 ( $I\eta\sigma\upsilon\upsilon \text{ ou}\alpha\iota \text{ idwn thn } \mu\eta\tau\epsilon\rho\alpha$ )<sup>870</sup> oraz Dz 1,14 ( $M\alpha\rho\iota\alpha\mu \text{ thl' } \mu\eta\tau\epsilon\rho\varsigma \text{ tou } \Psi\eta\sigma\upsilon$ ).<sup>871</sup> Następnie profesor z Monachium podkreśla te miejsca w tradycji synoptycznej, gdzie Maryja nazwana jest „Jego Matką”. W ten sposób wymienić można następujące fragmenty, które zdaniem niemieckiego dogmatyka zawierają grecką formułę „ $h' \mu\eta\tau\epsilon\rho\varsigma \text{ autou}$ ”: Mt 1,18; Mt 2,11; Mt 12,46; Mt 13,55; Mk 3,31.32; Łk 2,33.34.48.51.<sup>872</sup>

Z wyszczególnionych fragmentów problematyczny wydaje się tylko tekst Łk 2,33, który w wersji greckiej brzmi następująco: „ $\kappa\alpha\iota \text{ } \eta\mu\epsilon\rho\varsigma \text{ o' pathr autou/ kai. } h' \mu\eta\tau\epsilon\rho\varsigma$ ”.

---

<sup>868</sup> *Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis, Recensio latina*, DH 150. Nieco inną wersję tego łacińskiego tekstu spotyka się w polskim wydaniu dokumentów soborowych, gdzie czytamy: „incarnatus est de spiritu sancto et Maria virgine humanatus est...”. SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŃSKI I (381), *Expositio Fidei CL Patrum*, DSP I, 68. Odwołania do Maryi jako matki ziemskiego Jezusa zabrakło jednak w *Wyznaniu wiary 318 Ojców* podczas Soboru Nicejskiego I w 325 r., gdzie czytamy jedynie, że Chrystus „incarnatus est, homo factus est...”. *Expositio Fidei CCCXVIII Patrum*, DSP I, 24. Maryja nie zostaje także wymieniona w starożytnym wyznaniu chrześcijańskim przejętym przez *Sakramentarz Gelazjański* (DH 36), jak również w wyznaniach zamieszczonych u Euzebiusza z Cezarei z 325 r. (DH 40) i Cyryla Jerozolimskiego z 348 r. (DH 41). Imię Maryi spotyka się natomiast w *Tradycji Apostolskiej* Hipolita Rzymskiego z ok. 215 r. (DH 10) oraz w *Ankyrotosie* Epifaniusza z Salaminy z 374 r. DH 42; B. SESBOÜÉ, *Bóstwo Syna i Duchy Świętego (IV wiek)*, HDSes I, 244. Obecnie uznaje się, że najwcześniejsza wzmianka dogmatyczna o Maryi jako matce Jezusa pojawia się w kerygmatycznym modelu chrystologicznego wyznania wiary Ignacego z Antiochii z jego *Listu do Trallian* (9,1), gdzie czytamy: „Bądźcie więc głusi, kiedy wam mówią o czymś innym niż o Jezusie Chrystusie z rodu Dawida, Synu Maryi, który naprawdę się narodził...”. Za: B. SESBOÜÉ, *Treść tradycji: reguła wiary i symbole (II-V wiek)*, HDSes I, 76.

<sup>869</sup> Tekst grecki zamieszczony w nawiasach nie pojawia się u Scheffczyka, lecz wprowadzony został w celu umożliwienia weryfikacji poprawności wybranych przez uczonego fragmentów biblijnych.

<sup>870</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 96.

<sup>871</sup> TAMŻE, 27.

<sup>872</sup> TAMŻE, 16-18. 20. 21. 96.

Występujący tutaj zaimek *autou*/ zdaje się odnosić bezpośrednio do ojca, a nie do matki Jezusa. Ten brak stylistycznej harmonii poprawiony został jednak w wielu innych manuskryptach, które posiadają lekcję: „*o` pathr autou/ kai. h` mh̄thr autou*”,<sup>873</sup> „*Wwshf kai. h` mh̄thr autou*”<sup>874</sup> czy też „*Wwshf o` pathr autou/ kai. h` mh̄thr autou*”.<sup>875</sup>

Do wyrażen „Matka Jezusa” oraz „Jego Matka” Scheffczyk nawiązuje także pośrednio poprzez odwołanie się do perykopy J 2,1-11, gdzie ukazana została relacja matki do syna podczas rozpoczęcia cudotwórczej działalności Jezusa. Ponieważ uczonemu wyraźnie zależy w tym miejscu na zaakcentowaniu relacji macierzyńskiej,<sup>876</sup> można przyjąć, że uwzględnił on implicite tekst J 2,1, w którym Maryja nazwana jest „*h` mh̄thr tou/ Whsou*” oraz J 2,5.12, gdzie pojawia się zwrot „*h` mh̄thr autou*”.

Ponadto dla niemieckiego teologa ważną rolę pełni określenie „Dziecię i Jego Matka” (to. *paidion kai. thn mh̄tera autou*), pojawiające się we fragmentach Ewangelii Mateusza: Mt 2,13.14.20.21.<sup>877</sup> Uczony przychylił się przy tym do współczesnych wniosków egzegetycznych, które przyjmują, że Ewangelia dzieciństwa Mt 1,18 – 2,23 powstała w oparciu o inne źródła niż redakcja odpowiadającej jej relacji przekazanej przez Łukasza.<sup>878</sup> Dodatkowo Scheffczyk podkreśla, że wydarzenia u Mateusza zrelacjonowane zostały z perspektywy Józefa, prawnego ojca Jezusa, co miało na celu jeszcze dobitniejsze wyeksponowanie prawowitości dawidowego pochodzenia Mesjasza.<sup>879</sup> W tym kontekście

---

<sup>873</sup> \* L syr<sup>S</sup> cop<sup>sa?bo?</sup> geo<sup>1</sup>

<sup>874</sup> K X Δ Θ (A Π Ψ ο̄ Wwshf) 053 f<sup>3</sup> 28 565 892 1009 1010 1071 1079 1195 1216 1230 1242 1253 1344 1365 1546 1646 2148 2174 i in.

<sup>875</sup> 157 eth

<sup>876</sup> „Immerhin deutet sich in dem Bericht über das Wunder auf der Hochzeit zu Kana (Joh 2, 1-11) eine Beziehung der Mutter zum Sohn am Beginn seiner Wundertätigkeit (...) an”. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 22.

<sup>877</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 18. Uczony wyłącza z tego kontekstu fragment Mt 2, 11, który zdaniem biblistów należy do tej samej grupy tekstów o dziecięciu i Jego matce. Zob. K. STOCK, *Maria, die Mutter des Herrn, im Neuen Testament*, 23; W. TRILLING, *Das Evangelium nach Matthäus*, ENTGL 1/1, 39. Wspomniany sporny werset brzmi następująco: „*kai. ēlq̄ontej eij̄ thn oikian eidon to paidion meta. Mariāj thj̄ mh̄troj̄ autou*...”. Można zauważyć, że w zacytowanym tekście greckim pojawia się wprawdzie określenie *paidion* (dziecię) i jego odniesienie do matki (*meta. Mariāj thj̄ mh̄troj̄ autou* – z Maryją matką Jego), jednak jego brzmienie wyraźnie różni się od pozostałych tekstów tej grupy, które każdorazowo przybierają formę „*to. paidion kai. thn mh̄tera autou*” (dosł. Dziecię i Matka Jego). Tak zatem można przypuszczać, że w doborze tekstów Mateusza, Scheffczyk kierował się kryterium identycznego brzmienia.

<sup>878</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 18. Zob. W. TRILLING, *Das Evangelium nach Matthäus*, 17; A. PACIOREK, *Ewangelia według Świętego Mateusza, rozdziały 1 -13, Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, NKB I/1, 69.

<sup>879</sup> Na to odmienne niż u Łukasza ujęcie podmiotu Bożego objawienia w Ewangelii dzieciństwa Mateusza zwracają także uwagę współcześni egzegeci. Zob. J. ŁACH, *Dziecię nam się narodziło*, 9; F. MUBNER, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 24; B. BUBY, *Mary of Galilee*, 54nn.

większego znaczenia nabierają również sformułowania o „dziecku i Jego Matce” podkreślające wyjątkowość macierzyńskiej relacji Maryi do Jezusa.<sup>880</sup>

W poszukiwaniu nowotestamentalnych miejsc poświadczających matczyne stosunek Maryi do Chrystusa, Leo Scheffczyk odwołuje się także do fragmentu Ewangelii Marka, gdzie w wersecie Mk 6,3 nie pojawia się wprawdzie termin „*μητήρ*”, ale Jezus jednoznacznie nazwany jest „Synem Maryi” (οὐ υἱὸς τῆς Μαρίας).<sup>881</sup>

Uczony nie uwzględnia przy tym, że cytowany tekst w niektórych rękopisach traci swoją wyrazistą wymowę. Czytamy w nich bowiem, że Jezus jest „οὐ τέκτωνος υἱὸς καὶ Μαρίας”<sup>882</sup> (synem cieśli i Maryi) lub też jeszcze dobitniej – ze wskazaniem imienia Józefa – „οὐ υἱὸς τῆς Μαρίας καὶ Ἰωσήφ”<sup>883</sup> (synem Maryi i Józefa). Brak zainteresowania Scheffczyka rozbieżnościami w tekście źródłowym można jednak uznać za przejaw dostosowania się uczonego do opinii większości współczesnych biblistów, którzy z dużym stopniem pewności za pierwotną wersję przyjmują lekcję bez wzmianki o Józefie.<sup>884</sup>

W omawianym fragmencie Mk 6,3, teolog monachijski zwraca uwagę na nietypową w ówczesnym judaizmie formę nazywania syna imieniem jego matki. Jak potwierdzają współcześni naukowcy, zachowany u Marka zwrot „Syn Maryi” jest faktycznie wyjątkowy w literaturze biblijnej i pozabiblijnej.<sup>885</sup> W związku z tym próbowano ustalić znaczenie tego rzadkiego określenia, odwołując się do pojawiających się analogicznych sformułowań w samej Biblii oraz w innych pismach niebiblijnych. Dzięki temu wykazano, że odstępstwa od powszechnie przyjętej w judaizmie reguły nazywania syna imieniem jego ojca, spotyka się w takich sytuacjach, kiedy dziecko było nieprawego pochodzenia, kiedy jego ojciec nie był Żydem lub też kiedy jego matka była wdową.<sup>886</sup> Ponadto zauważa się, że w Starym Testamencie stosunkowo często spotyka się pewną prawidłowość nazywania syna imieniem jego matki, w celu odróżnienia dzieci pochodzących od jednego ojca, ale

---

<sup>880</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 18.

<sup>881</sup> TAMŻE.

<sup>882</sup> P<sup>45</sup> vid J<sup>13</sup> (565). 700 pc it bo<sup>mss</sup>

<sup>883</sup> 8 pc lat; względnie z wersją imienia Ἰωσήφ. A C W 0133 J<sup>1</sup> M sa<sup>mss</sup>

<sup>884</sup> B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 75n. Do zwolenników wersji z wymienionym imieniem ojca Jezusa można zaliczyć: Klostermanna, Haucka, Taylora, Granta, Wilsona i Grundmanna. Za: H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 46n.

<sup>885</sup> Por. J. MAJEWSKI, *Mariologia Ewangelii Marka w świetle współczesnej biblistyki*, *Salvatoris Mater* 1 (1999) nr 2, 256.

<sup>886</sup> O. KNOCH, *Maria in der Heiligen Schrift*, 26.

różnych matek.<sup>887</sup> Niektórzy bibliści sugerują również możliwość zastosowania takiego określenia, aby podkreślić więzy pokrewieństwa z rodziną królewską, co łączyło się nie tylko ze zwyczajem wymieniania imienia matki króla, ale dotyczyło także dalszych relacji dynastycznych.<sup>888</sup>

Teza o nieprawym pochodzeniu Jezusa wywodzi się z judaizmu tannaickiego, gdzie w anonimowym utworze *Toledot Jeszu*, Chrystus przedstawiony jest jako dziecko Miriam i rzymskiego żołnierza Józefa, syna Pandery.<sup>889</sup> Jak zauważają dalej uczeni, zręby utrwalone w tym dziele tradycji rozpoznawalne są także w Talmudzie Babilońskim.<sup>890</sup> Tak wytłumaczyć można również możliwość przedstawienia Jezusa jako syna człowieka, który nie należał do narodu wybranego (*Ben Pandera* lub *Ben Pantera*).

Dla poparcia tezy o wdowieństwie matki, której imieniem nazywany bywa jej syn, bibliści powołują się zasadniczo na dwa teksty Pisma Świętego. Pierwszy z nich to fragment 1 Krl 17,17, gdzie mowa jest o synu wdowy z Sarepty, określonym jako

---

<sup>887</sup> Tak w Rdz 21,9 spotykamy określenie „rgh'-!B;” (LXX: ton uiòn Agar) – „syn Hagar” dla odróżnienia od „syna Sary”, gdzie obaj synowie (Izmael i Izaak) biologicznie pochodzili od Abrahama. Także do Izmaela odnosi się określenie w Rdz 21,13 „hmah'-!B;” (syn niewolnicy). Podobne rozróżnienie można odnaleźć w Rdz 36,10, gdzie dwaj synowie Ezawa nazwani są imionami swoich matek: hd'[-!B, zpyl à/ oraz tmfB'-!B, laW[r>(LXX: Elifaj uiòj Adaj i Ragouhl uiòj Basemmaq) – „Elifaz, syn Ady” oraz „Reuel, syn Basmat”. W Rdz 46,10 i Wj 6,15 mowa jest o synach Symeona, spośród których jeden nazwany został „tyn[h]kh;-!B, lWv” (LXX: Saoul uiòj thj Cananitidoj) – „Szaul, syn Kananejki”.

<sup>888</sup> Taką tezę przedstawił K. Stock, odwołując się do osoby starotestamentalnej Serui, która była siostrą króla Dawida (1Krn 2, 15n). Jej dzieci nazwane są wyraźnie w 2 Sm 2, 18: „labf[ ]wybaw baAy hyWc. yB;” (LXX: uiòj Sarouiaj Iwab kai. Abessa kai. Asahl kai. Asahl) – „synowie Serui: Joab, Abiszaj i Asahel”. Dwaj z wymienionych tu synów pojawiają się także oddzielnie i określani są wtedy w następujący sposób: w 2Sm 2, 13 – „Joab, syn Serui” (TM: hyWc-!B, baAy / LXX: Iwab uiòj Sarouiaj) i w 2Sm 16, 9 – „Abiszaj, syn Serui” (TM: hyWc-!B, wybà] / LXX: Abessa uiòj Sarouiaj). Por. K. STOCK, *Maria, die Mutter des Herrn, im Neuen Testament*, 33n.

<sup>889</sup> Zarys tej tradycji w następujący sposób przedstawia W. Chrostowski: „Maryja, pod hebrajskim imieniem Miriam, została przedstawiona jako naręczona bogobojnego Jana, który wywodził się z królewskiego rodu domu Dawida. Był znawcą Prawa i bał się Boga. Nieopodal ich domu (...) przebywał czy też kręcił się jakiś Józef, syn Pandery. Był niestroniącym od mocnych trunków żołnierzem rzymskim (w niektórych odmianach tej opowieści nawet kapitanem), który patrzył pożądlivie na dziewczynę. Od początku zatem mamy do czynienia z silnym przeciwstawieniem Żyda Jana oraz poganina Józefa. Pewnego dnia, a był to szabat, gdy Jana nie było w domu, bo spełniał swoje religijne powinności, pijany(!) Józef znowu znalazł się w pobliżu. Miriam spojrzała na niego, czego jako Żydówka nie powinna była uczynić, i wskutek tego ściągnęła na siebie hańbę. Gdy wszedł do środka i ją objął, prosiła, by zostawił ją w spokoju, bo ma menstruację. Poganin jednak nie zważał ani na to, ani na jej słowa i w tych okolicznościach Miriam stała się brzemienna. Motywy te zostały rozwinięte i powtórzone w scenie rozmowy Jana z naręczoną po powrocie do domu oraz narady z rabinem Symeonem b. Szetach. Nie ma potrzeby przytaczania szczegółów. Gdy ciąża Miriam stała się widoczna, Jan oświadczył: «Nie ze mną jesteś w ciąży; czyż miałbym tu pozostać i co dzień słuchać od ludzi o swoje hańbie?». Po czym wstał i udał się do Babilonu. Miriam urodziła syna, który otrzymał imię Jozua (nosił je brat jej matki). Pochodzenie dziecka było jednak powszechnie znane i dlatego jego hebrajskie imię zastąpiono wkrótce obco brzmiącym imieniem Jezus”. W. CHROSTOWSKI, *Żydzi i religia żydowska a Maryja Matka Jezusa*, *Salvatoris Mater* 2 (2000) nr 1, 228n.

<sup>890</sup> W. CHROSTOWSKI, *Żydzi i religia żydowska a Maryja Matka Jezusa*, 229.

„hVah'!B;” (LXX: o` uiòj thj gunaikoj) – „syn kobiety”. Drugi fragment odnosi się do sceny z Łk 7,12, w której wskrzeszony przez Jezusa młodzieniec nazwany jest „monogenhj uiòj th/ mhtri.” (jedyne syn matki), sama zaś kobieta określona jest wyraźnie jako wdowa (kai. auth. hā chra).<sup>891</sup> W literaturze pozabiblijnej cennym świadectwem jest *Wojna Żydowska* Józefa Flawiusza, gdzie pewien Zelota o imieniu Jan nazwany został „synem Dorkas”, co w aramejskim kontekście opowiadania oznaczało, że był „synem Tabity”.<sup>892</sup>

Jeszcze inna koncepcja teologiczna zrodziła się z synoptycznego zestawienia fragmentu Mk 6, 3 z paralelnymi miejscami w pozostałych Ewangeliach:

<b>Mk 6, 3</b>	<b>Mt 13, 51</b>	<b>Łk 4, 22</b>	<b>J 6, 42</b>
„Czy nie jest to cieśla, syn Maryi, a brat Jakuba, Józefa, Judy i Szymona? Czyż nie żyją tu u nas także Jego siostry?”	„Czyż nie jest On synem cieśli? Czy Jego Matce nie jest na imię Mariam, a Jego braciom Jakub, Józef, Szymon i Juda?”	„Czy nie jest to syn Józefa?”	„Czyż to nie jest Jezus, syn Józefa, którego ojca i matkę my znamy?”

Jak podkreśla J. Majewski: „Tym, co uderza czytelnika w tekście Marka, jest fakt, że Ewangelista nazywa Jezusa synem nie Józefa, ale Maryi. Jeżeli zauważy się, że Marek na żadnym miejscu nie wspomina osoby Józefa, to – rzeczywiście – mogą rodzić się przypuszczenia, iż chodziło mu o wyrażenie w taki sposób prawdy o dziewiczym poczęciu Jezusa”.<sup>893</sup> W ten sposób pewna grupa uczonych utrzymuje, że nietypowe sformułowanie o „Jezusie, synu Maryi” stanowi Markowy wkład w naukę o dziewiczym macierzyństwie Maryi.<sup>894</sup>

<sup>891</sup> Por. J. BLINZLER, *Die Brüder und Schwester Jesu*, 72.

<sup>892</sup> *Bellum Judaicum* IV 3, 5. Żeńskie imię Dorkas (Tabita) zatracone zostało w polskim tłumaczeniu dzieła Flawiusza, gdzie wspomniany Jan nazywany jest „synem Dorkana”. J. FLAWIUSZ, *Wojna Żydowska*, tł. J. Radożycki, Warszawa 2001. Dorkas jako zhellenizowana forma żeńskiego imienia poświadczona jest jednak w Nowym Testamencie w Dz 9, 36. 39. Redaktorzy ekumenicznego przekładu Nowego Testamentu wyjaśniają w tym miejscu, że „Aramejskie *Tabita* odpowiada greckiemu *Dorkas* i polskiemu *Gazela*. Zarówno Grecy, jak i Żydzi używali tej nazwy jako imienia własnego”. *Pismo Święte Nowego Testamentu, przekład ekumeniczny na trzecie tysiąclecie*, op.cit, s. 220.

<sup>893</sup> J. MAJEWSKI, *Mariologia Ewangelii Marka w świetle współczesnej biblistyki*, 256.

<sup>894</sup> Współczesna egzegeza zasadniczo odrzuca taki pogląd. Do zwolenników hipotezy Markowej idei dziewiczego poczęcia zaliczyć jednak można: M. Miguensa, C. E. B. Cranfielda, S. E. Johnsona, W. E. Farmera, E. Stauffera, czy W. Deliusa. Za: J. MAJEWSKI, *Mariologia Ewangelii Marka w świetle współczesnej biblistyki*, 256n; H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 48.

W świetle przedstawionych powyżej prób rozwiązania problematycznego zwrotu z Mk 6,3, łatwiej można usytuować stanowisko samego Scheffczyka. Pomijając kwestie judaistycznych spekulacji antychrześcijańskich, monachijski teolog koncentruje się na tym, że Marek świadomie zamierzał podkreślić znaczenie maryjnego macierzyństwa. Tym samym uczony nie opowiedział się wprawdzie jednoznacznie za dziewiczym poczęciem, ale zaznaczył, że myśl zawarta w Mk 6,3 bliska jest idei dziewictwa Matki Jezusa.<sup>895</sup> Ujmując z kolei całościowo tematykę macierzyństwa Maryi w Drugiej Ewangelii, Scheffczyk stwierdza, że „Ewangelista chętnie umieszcza Jezusa w kręgu rodziny: «Matka i Jego bracia» (Mk 3,31-35), należy jednak pamiętać, że już w tym miejscu kieruje on nasze spojrzenie w stronę nowej duchowej wspólnoty (Mk 3,34n)”.<sup>896</sup>

Dokonany przegląd nowotestamentalnych świadectw pozwala stwierdzić, że Scheffczyk odwołał się niemal do wszystkich biblijnych fragmentów, w których Maryja nazwana jest wprost Matką Jezusa. Spośród kompletu biblijnych odnośników, usystematyzowanych przez Remigiusza Popowskiego (Mt 1,18; 2,11.13.14.20.21; 12,46.47; 13,55; Mk 3,31.32; Łk 1,43; 2,33.34.48.51; 8,19.20; J 2,1.3.5.12; 6,42; 19,25a,b.26a,b; Dz 1,14),<sup>897</sup> uczony pominął zaledwie kilka z nich. I tak teolog nie wspomniał o tekście Mt 12,47, który zawiera zwrot „h̄ m̄th̄r sou” (Matka Twoja). W kontekście rozważanego zagadnienia ta wzmianka może wydawać się istotna, dlatego też dziwi, że niemiecki dogmatyk nie uwzględnił jej, natomiast zaakcentował zwrot „h̄ m̄th̄r autou”, występujący w wersecie poprzedzającym. Wnikliwa analiza historyczno-redakcyjna pozwala jednak stwierdzić, że w perykopie Mt 12,46-50 obecność wersetu 47 jest stosunkowo wątpliwa. Jak zauważają bowiem współcześni komentatorzy Mateusza: „Niektóre bardzo ważne rękopisy (a\* B L Γ f<sup>1</sup> sy<sup>s c</sup> sa) opuszczają cały werset 47”.<sup>898</sup> Do tej samej tradycji synoptycznej, co Mt 12,47, należy perykopa Łk 8,19-21, w której Maryja dwukrotnie nazwana jest „h̄ m̄th̄r autou” (w. 19 i 20). Ta wzmianka również nie została odnotowana przez teologa z Monachium. Ponadto w refleksji nad macierzyńską funkcją Maryi zabrakło u Scheffczyka odwołania się do dwóch miejsc Ewangelii Janowej, gdzie pojawia się także określenie „h̄ m̄th̄r autou” (J 6,42; 19,25).

---

<sup>895</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 18.

<sup>896</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 15.

<sup>897</sup> R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 398.

<sup>898</sup> A. PACIOREK, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, 517.

W ocenie dokonanego przez Leo Scheffczyka doboru materiału biblijnego, na szczególną uwagę zasługuje stwierdzenie, że Maryja w swojej relacji do Jezusa nazywana jest nie tylko „Matką Jezusa” lub „Jego Matką”, ale także „Matką Chrystusa”. Na potwierdzenie tego wniosku uczony odwołuje się do następujących fragmentów biblijnych: Mt 1,18; 2,11; 12,46; 13,55; J 2,3; 19,26.<sup>899</sup> W związku z tym, iż zwroty „Matka Jezusa” i „Jego Matka” zostały już przeanalizowane, do omówienia pozostaje jedynie zasugerowany przez teologa zwrot „Matka Chrystusa”. Okazuje się jednak, że z miejsc biblijnych wyszczególnionych przez Scheffczyka, żadne nie zawiera takiego sformułowania. Pośrednio można je odnaleźć tylko w Mt 1,18, gdzie Maryja przedstawiona została wprawdzie jako „h` mħthr autou”, ale zaimek *autoj* wskazuje wyraźnie na Jezusa Chrystusa.<sup>900</sup> W pozostałych fragmentach, rozpatrywanych dodatkowo w kontekście całej perykopy, nie natrafia się nawet na samą nazwę „Chrystus”. Wzmianki o Chrystusie brakuje również w opisie Janowej pasji, gdzie nie tylko sam Jezus ani razu nie zostaje nazwany Chrystusem, ale ten mesjański tytuł nie pojawia się w żadnym z trzech języków, w których sporządzono napis umieszczony na krzyżu.<sup>901</sup>

Zrelacjonowana w Nowym Testamencie macierzyńska rola Maryi nie ogranicza się jedynie do tych miejsc, w których nazwana jest ona wprost matką. Dlatego też Scheffczyk zwraca uwagę na te świadectwa, gdzie hagiografowie przedstawili Maryję od strony naturalnego wypełniania przez nią funkcji macierzyńskiej, bez nazywania jej bezpośrednio matką. Realna cielesność tego macierzyństwa ukazana została zwłaszcza w Łukaszowej historii dzieciństwa (Łk 2,1-7), gdzie Maryja pojawia się jako kobieta, która w postawie pełnego ludzkiego poświęcenia, realizuje matczyne obowiązki („owinęła Go w pieluszki i położyła w żłobie”). Podobne zadania biologicznej matki przyjmuje ona na siebie w wypełnieniu przepisów prawa, związanego z narodzinami dziecka (Łk 2,22-40), jak również w scenie odnalezienia dwunastoletniego Jezusa (Łk 2,41-52), gdzie ponownie daje

---

<sup>899</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 96.

<sup>900</sup> Cały werset brzmi następująco: „Tou/ de. Vhsou/ Cristou/ h` genesij oufjw ħn. mhsteuqeshj thj mħtroj autou/ Mariaj tw/ Vwshf...” („Z narodzeniem Jezusa Chrystusa było tak. Po zaślubinach Matki Jego, Maryi, z Józefem...”).

<sup>901</sup> Napis z podaniem winy Jezusa brzmiał: po hebrajsku - ~ydlwħ; %l m ħrcħni [WyE, po grecku - Vhsouj o` Nazwraioj o` basileuj twħ Voudaiwn i po łacinie - *Iesus Nazarenus rex Iudaeorum*. Okazuje się, że na drodze teologicznej dedukcji można jednak z królewskiego tytułu Jezusa dojść do jego godności mesjańskiej i tym samym próbować dowodzić mesjańskiego macierzyństwa Maryi. Nie wykluczone, że tak właśnie pojmował to zagadnienie Leo Scheffczyk, kiedy w kontekście macierzyństwa Maryi nazywał ją „Matką Chrystusa”.

wyraz matczynego oddania, z jakim opiekowała się Chrystusem w czasie jego dzieciństwa.<sup>902</sup>

Tak przedstawione naturalne rysy macierzyństwa Maryi nie wyczerpują się jednak w wymiarze biologicznej cielesności, lecz przybierają także znamiona głębokiej relacji duchowej. Jak zauważa Scheffczyk, ziemskie oddanie Maryi zostało połączone ze świadomością tajemnicy, która ukryta była w zapowiedzianym i narodzonym dziecięciu. Wielkość tej tajemnicy przekraczała jednak naturalne zdolności ludzkiej percepcji (*das übermenschliche Geheimnis*), dlatego też relacja Maryi do Jezusa wykroczała poza zwyczajne stosunki matki do swego dziecka. Wyrazem tej nadzwyczajności jest rozwijający się po stronie matki motyw duchowej głębi i medytacyjnej zadumy, co Ewangelista ujął w zdaniu: „A Matka Jego chowała wiernie wszystkie te wspomnienia w swym sercu” (Łk 2,51). Zdaniem uczonego, powstały w ten sposób zarys nadprzyrodzonego zawiązku pomiędzy Maryją i jej synem, nie został naruszony poprzez postawę naturalnego poddania Jezusa względem matki i Jego prawnego ojca (Łk 2,51).<sup>903</sup>

Podsumowując można stwierdzić, że analiza świadectw Nowego Testamentu pozwala Scheffczykowi na odkrycie prawdy o tym, że Maryja była matką Jezusa w wymiarze cielesnym oraz duchowo-ludzkim. Uczony dostrzega także specyfikę tego macierzyństwa i jego znaczenie historiozbawcze. Wynika ono jednak nie z samego faktu bycia matką, lecz z macierzyństwa względem Jezusa. To właśnie dopiero misterium Jezusa jako wcielonego Syna Bożego sprawia, że macierzyństwo Maryi przestaje być wartością samą w sobie i staje się tajemnicą o znaczeniu historiozbawczym.

### **3.1.2. Chrystus jako kryterium historiozbawczej interpretacji macierzyństwa Maryi**

Leo Scheffczyk uważa, że prawda o wyjątkowości macierzyńskiej funkcji Maryi może być zrozumiana jedynie z perspektywy tajemnicy Chrystusa.<sup>904</sup> Zdaniem uczonego, wszystkie świadectwa biblijne o Matce Jezusa ukazują ją nie jako „wielkość absolutną” (*absolute Größe*), lecz jako „wielkość względną” (*relative Größe*), polegającą na nierozwalnym odniesieniu do Chrystusa. Wynika z tego, że w świetle źródeł Objawienia,

---

<sup>902</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 17.

<sup>903</sup> TAMŻE.

<sup>904</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria – Mutter und Mittlerin*, 139.



Chrystus jest zarówno podstawą (*Wurzelgrund*), jak i pełnym sensem (*Sinnmitte*) wszystkich prawd maryjnych. W sposób szczególny odnosi się to do fundamentalnej tajemnicy rzeczywistości zbawczej – misterium wcielenia Syna Bożego.<sup>905</sup> Monachijski teolog podkreśla wyraźnie, że wcielenie Boga różniło się zasadniczo od każdego innego powstającego życia ludzkiego tym, że już samo stanowiło wydarzenie zbawcze, którego bezpośrednim skutkiem było złączenie Bożego Syna z ludzkością. Ze względu na to, macierzyństwo Maryi musi zostać także odróżnione od macierzyńskiej funkcji wszystkich innych matek, gdyż tylko Matka Chrystusa, na podstawie tajemnicy wcielenia, włączona została w zbawcze wydarzenie samego Boga.<sup>906</sup> W tym świetle nabiera ono zupełnie nowej treści. Jako że Chrystus nie przyszedł na świat w charakterze osoby prywatnej, lecz jako odkupiciel ludzkości, to rola Jego ziemskiej matki również zajmuje wyjątkową pozycję w historii zbawienia. Wraz z tym znaczenia historiozbawczego nabiera przypisywany Maryi tytuł „Matki”.<sup>907</sup> Stąd też niemiecki teolog szczególną wartość przypisuje tekstom Nowego Testamentu, które wprost nawiązują do mesjańskiego i boskiego charakteru macierzyństwa Matki Jezusa.

W głównych dziełach mariologicznych Scheffczyka, jako pierwszy w porządku chronologicznym, rozważany zostaje tekst Listu do Galatów (Ga 4,4), w którym Paweł jednoznacznie połączył moment wcielenia Syna Bożego z osobą niewiasty.<sup>908</sup> Uczony dwukrotnie cytuje ten werset w całości, uzupełniając go dodatkowo o werset 5, lecz każdorazowo czyni to w nieco zmodyfikowanych wersjach translacyjnych. W publikacji z 1968 roku: *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, pojawia się następujący tekst: „Als die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn, vom Weibe geboren, dem Gesetz unterstellt, damit er die unter dem Gesetz loskaufte und wir die Annahme zu Söhnen empfangen”.<sup>909</sup> Natomiast w książce z 1979 roku: *Das biblische Zeugnis von Maria*, natrafia się już na inny wariant, który brzmi: „Als die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, geworden aus einer Frau und dem Gesetz unterstellt. Er sollte die unter dem Gesetz Stehenden erlösen, damit wir die Annahme an

---

<sup>905</sup> L. SCHEFFCZYK, *Christus als Mitte der Mariengeheimnisse*, 211n.

<sup>906</sup> L. SCHEFFCZYK, *Die „Unbefleckte Empfängnis“ im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, 175n.

<sup>907</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 14.

<sup>908</sup> Tekst polski: „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo”. Ze względu na prowadzone analizy w rozprawie zachowano niemieckie wersje tłumaczenia Ga 4,4n.

<sup>909</sup> L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 13.

Kindes Statt empfangen”.<sup>910</sup> Wydaje się, że powyższa zamiana nie była przypadkowa i nie jest ona wynikiem wykorzystania różnych wersji niemieckojęzycznych Biblii.<sup>911</sup>

W kontekście macierzyńskiej funkcji Maryi najistotniejsze jest tutaj sformułowanie „*genomenon ek gunaikoj*”, które w jednej wersji przedstawione zostało przez Scheffczyka jako: „narodziny z niewiasty” (*vom Weibe geboren*), w drugiej zaś jako: „stawanie się z kobiety” (*geworden aus einer Frau*). Poza wspomnianymi powyżej publikacjami, uczony wykorzystał to wyrażenie również w artykule z 1978 roku, gdzie przybiera ono brzmienie: „*geboren aus dem Weibe*”.<sup>912</sup> Tak zatem w mariologicznej twórczości niemieckiego teologa zauważa się tendencję, która doprowadziła do zastąpienia czasownika „narodzić” na „stawać się”. Modyfikacja ta, z jednej strony może nawiązywać do chęci bardziej wiernego przekazania terminu greckiego,<sup>913</sup> z drugiej zaś przypomina o trudnościach w jednoznacznej klasyfikacji fragmentu Ga 4,4 za pomocą egzegetycznej metody krytyki tekstu. Okazuje się bowiem, że na podobne problemy natrafiamy także w wersji oryginalnej Listu do Galatów, gdzie w aparacie krytycznym widoczne są pewne wahania pomiędzy użyciem czasownika *genwmenon* (niektóre minuskuły, P<sup>46</sup> i starsi Ojcowie Kościoła), a *genomenon* (wersja poświadczona przez wszystkich współczesnych wydawców Nowego Testamentu).<sup>914</sup>

Trudno zatem jednoznacznie ocenić, czy Leo Scheffczyk poprzez zamianę terminu *geboren* na *geworden* odwołał się faktycznie do podwójnej recenzji tego wyrażenia

---

<sup>910</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 7n. Ta sama wersja znalazła się także w mariologicznej syntezie uczonego z 2003 roku: TENZE, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, op.cit. 15.

<sup>911</sup> W niemieckich tłumaczeniach Pisma Świętego nie natrafia się bowiem na żadną z wersji zaproponowanych przez Scheffczyka. Tekst Ga 4,4-5 brzmi w nich następująco: *Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufte, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir die Sohnschaft erlangen* (Einheitsübersetzung); *Als aber die Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn. Der wurde als Mensch geboren und dem Gesetz unterstellt, um alle zu befreien, die unter der Herrschaft des Gesetzes standen. Durch ihn wollte Gott uns als seine mündigen Söhne und Töchter annehmen.* (Gute Nachricht Bibel); *Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und unter das Gesetz getan, damit er die, die unter dem Gesetz waren, erlöste, damit wir die Kindschaft empfangen.* (Lutherbibel); *als aber die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau, geboren unter Gesetz, damit er die loskaufte, <die> unter Gesetz <waren>, damit wir die Sohnschaft empfangen* (Elberfelder Bibel); *Als aber die die Fülle der Zeit kam, entsandte Gott seinen Sohn, geboren aus einer Frau, dem Gesetz unterstellt; er sollte die dem Gesetz Unterworfenen loskaufen, damit wir an Kindes Statt angenommen würden* (Jerusalem Bibel).

<sup>912</sup> L. SCHEFFCZYK, *Jungfrauengeburt: Biblischer Grund und bleibender Sinn*, 15.

<sup>913</sup> Podobną tendencję zauważa się u redaktorów *Münchener Neues Testament*, którzy w myśl przyjętej zasady translacyjnej: „So griechisch wie möglich, so deutsch wie nötig” (s. VII), problematyczny zwrot z Ga 4,4 przetłumaczyli jako: „geworden aus einer Frau”. Identyczna wersja przyjęta została także w polskojęzycznym interlinearnym wydaniu Nowego Testamentu, gdzie wyrażenie *genomenon ek gunaikoj* przetłumaczono jako „który stał się z kobiety”.

<sup>914</sup> Por. K. ROMANIUK, *Soteriologia Św. Pawła*, Warszawa 1983, 54.

w manuskryptach Nowego Testamentu. O wiele bardziej prawdopodobne wydaje się to, że uczony zamierzał jedynie podkreślić wieloznaczność samego czasownika *gignomai* (*gignomai*)<sup>915</sup> i zarówno w wariancie z *geboren*, jak i z *geworden*, odwołuje się do tej samej gramatycznej formy *participium aoristi* (*genomenon*), występującej w powszechnie przyjętym tekście greckim.<sup>916</sup> W ten sposób można ponadto stwierdzić, że sama zamiana w niemieckim tłumaczeniu Ga 4,4 nie miała żadnego wpływu na konstruowane przez uczonego wnioski teologiczne.

W omawianym tekście dogmatyk niemiecki nawiązuje także do idei predestynacji Bożego Syna, z którą związane jest historiozbawcze znaczenie macierzyństwa Maryi. W świetle badań egzegetycznych właśnie w tym kontekście powinien pojawić się czasownik w tłumaczeniu „stał się” (*geworden*), natomiast u Scheffczyka występuje on w wersji „został narodzony” (*geboren*).<sup>917</sup> Uczony stwierdza bowiem, że poprzez wyrażenie „geboren aus dem Weibe”, Paweł włączył Matkę Jezusa do historii zbawienia i tak ściśle połączył z sobą rzeczywistość preegzystencji Bożego Syna z realnością Jego doczesnych narodzin, że wspomniana przez niego kobieta i matka od samego początku otrzymuje przy Jezusie wyjątkową pozycję.<sup>918</sup> Ostatecznie można uznać, że przyjęta przez Scheffczyka zamiana *geboren* na *geworden* miała na celu wykazać, że narodzenie Chrystusa nie dokonało się w sposób zwyczajny, a w konsekwencji również samo macierzyństwo Maryi nabrało nadzwyczajnego znaczenia. Niektórzy uczeni opowiadają się nawet za wyrażoną w ten sposób ideą dziewiczych narodzin Jezusa.<sup>919</sup> Scheffczyk nie wysuwa tak daleko idących wniosków. Co prawda wspomina on Ga 4,4 w kontekście dziewictwa Matki Mesjasza, ale czyni to po to, by zaakcentować wyjątkowe historiozbawcze znaczenie macierzyństwa Maryi, gdzie moment dziewictwa może być formalnie obecny, ale w tekście nie jest ani wyrażony wprost, ani zanegowany.<sup>920</sup>

---

<sup>915</sup> Zob. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 316-321.

<sup>916</sup> Możliwość dwojakiego tłumaczenia tego wyrażenia ukazana została przez uczonego w: L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 88.

<sup>917</sup> Jak bowiem zauważają bibliści: „*Participium genomenon* przez wielu uczonych rozumiane jest wzorem pisarzy starokościelnych w znaczeniu *factum* nie zaś *natum*. Wskazuje się nawet, że termin *genomenon* w znaczeniu: *stać się, pojawić* jest umyślnie wybrany przez Apostoła, który nie chciał wprowadzić idei narodzin, aby nie sugerować przejścia z nieistnienia do istnienia, ale tylko nowy sposób istnienia Tego, który jest Synem”. A. PACIOREK, *Bóg zesłał Syna swego narodzonego z niewiasty, Implikacje mariologiczne Ga 4,4-5, Salvatoris Mater* 1 (1999) nr 2, 107.

<sup>918</sup> L. SCHEFFCZYK, *Jungfrauengeburt: Biblischer Grund und bleibender Sinn*, 15.

<sup>919</sup> Zob. J. AUER, *Kleine Katholische Dogmatik*, Bd. IV/1, 302.

<sup>920</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Dziewicze Narodziny*, 49.

Przechodząc do analizy całego zwrotu „*genomenon ek gunaikoj*”, profesor z Monachium interpretuje go ostatecznie nie w duchu dziewiczych narodzin, ale zgodnie z wnioskami współczesnej egzegezy biblijnej uwzględniającymi jego semicki koloryt. Chodzi mianowicie o hebrajskie wyrażenie „*hV'ai dW'y*”, obecne zarówno w Starym Testamencie, jak i w literaturze międzytestamentalnej. Kolokacja ta, występująca m.in. w Księdze Hioba<sup>921</sup> oraz w qumrańskim zwoju hymnicznym *Hodayot*<sup>922</sup> i w *Regule Zrzeszenia*<sup>923</sup>, służy wyeksponowaniu „narodzonego z niewiasty” jako naturalnego człowieka.<sup>924</sup> Powyższą wykładnię spotyka się również u Scheffczyka, który stwierdza, że związek frazeologiczny „*geworden (geboren) aus einer Frau*” z Ga 4,4 należy rozumieć jako wyraz prawdziwego człowieczeństwa Chrystusa.<sup>925</sup> W celu potwierdzenia takiej interpretacji, uczony odwołuje się dodatkowo do dwóch analogicznych miejsc w listach Pawłowych i na podstawie Rz 1,3 („[Jest to Ewangelia] o Jego Synu - pochodzącym według ciała z rodu Dawida”) oraz Flp 2,6 („On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem”) wykazuje, że z kontekstu teologicznych zainteresowań apostoła, w których akcent został położony na ponadczasowej egzystencji Bożego Syna, formuła o „narodzinach z niewiasty” rzeczywiście służy podkreśleniu tajemnicy wcielenia Chrystusa.<sup>926</sup>

Według niektórych komentatorów taka interpretacja nie zawiera żadnej wzmianki o matce Chrystusa jako konkretnej osobie.<sup>927</sup> Teza ta skłoniła również wielu egzegetów do wniosku, że Paweł w momencie redagowania Listu do Galatów nie wiedział nic na temat prawdziwego pochodzenia Chrystusa i znaczenia Jego matki. Scheffczyk wykazuje niedorzeczność takiej dedukcji poprzez odwołanie się do bliskich relacji Apostoła z Ewangelistą Łukaszem (Kol 4,14; Flm 1,24), co wyklucza u Pawła nieznaną faktów dotyczących tajemnicy wcielenia, a zrelacjonowanych w Ewangelii dzieciństwa. W tym

---

<sup>921</sup> BT: „Człowiek zrodzony z niewiasty ( *hV'ai dW'y* ) ma krótkie i bolesne życie” (Hi 14,1); „Czyż mógłby człowiek żyć w święcie lub syn człowieczy ( *hV'ai dW'y* ) bez zmaży” (Hi 15,14).

<sup>922</sup> „Otworzyłeś źród[ło,] by zganić twór z gliny za jego drogę i za winy zrodzonego z kobiety, odpowiednio do jego czynów...” (1QH XXIII, 12n).

<sup>923</sup> „Zrodzony z niewiasty czymże może ci się odwzajemnić? Z prochu jest ulepiony i pożywieniem robactwa jest jego bryła...” (1QS XI, 21)

<sup>924</sup> Por. MNT, 47; O. KNOCH, *Maria in der Heiligen Schrift*, 16n; G. SCHNEIDER, *Der Brief an die Galater*, Leipzig 1964, 97; F. MUBNER, *Der Galaterbrief*, HTKNT IX, 269n; G. L. MÜLLER, *Gottesmutterchaft*, [w:] *Maria – Die Frau im Heilsplan Gottes*, Regensburg 2002, 233.

<sup>925</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, op.cit. 15.

<sup>926</sup> TAMŻE.

<sup>927</sup> A. OEPKE, *Der Brief des Paulus an die Galater*, THNT IX, 132; W. BEINERT, *Heute von Maria reden*, 21.

kontekście, dla monachijskiego dogmatyka nie jest także problemem brak wzmianki imienia Maryi w Ga 4,4. Teolog stwierdza bowiem, że nawet wtedy tajemnica wstępującego w ludzkość wiecznego Syna Bożego została złączona z ludzką matką, a to oznacza, że kobieta i matka przynależy do całości wypowiedzi Ga 4,4.<sup>928</sup> Tym samym osoba Maryi jako matki już u Pawła zostaje wprowadzona w kerygmat Chrystusa.<sup>929</sup>

W ten sposób, niejako w opozycji do wniosków współczesnej biblistyki, Scheffczyk utrzymuje konsekwentnie, że Paweł w Ga 4,4 dokonał wręcz wywyższenia wspomnianej niewiasty, nadając jej macierzyństwu wyjątkowy charakter historiozbawczy.<sup>930</sup> Jednocześnie w tym stosunkowo ogólnym sformułowaniu uwidacznia się także prawda, że znaczenie Maryi ma swoją podstawę nie w niej samej, lecz w zbawczym wydarzeniu Chrystusa. Uczony wyraża to w następujący sposób: „Już na podstawie tego fragmentu staje się widoczne, że pierwsza i najważniejsza wypowiedź Nowego Testamentu traktuje Maryję jako «Matkę Pana». Chodzi jednak o «mesjanistyczne», «Boskie» macierzyństwo, które ma fundamentalne znaczenie dla wiary. Na tej podstawie uwidacznia się związek łączący Maryję i Chrystusa, z którego wynika całe jej *znaczenie* i który jednocześnie warunkuje jej *podporządkowanie* względem samego Chrystusa”.<sup>931</sup>

Historiozbawcza rola macierzyństwa Maryi w Ga 4,4 jest zdaniem niemieckiego profesora jeszcze dobitniej potwierdzona przez połączenie jej ze zbawczą kategorią „pełni czasu”.<sup>932</sup> Na początku omawianego wersetu Paweł wprowadza bowiem sformułowanie „*oŧe de. hŧqen to. plhrwma tou/ cronou*” („Gdy jednak nadeszła pełnia czasu”). Jak zauważają współcześni badacze, chodzi tutaj niewątpliwie o historiozbawczą kategorię czasu, pomimo iż apostoł nie posłużył się terminem *kairoj*.<sup>933</sup> Bibliści podkreślając specyfikę tego zwrotu, wyjaśniają go w taki sposób: „Wyrażenie w Ga 4,4: *plhrwma tou/ cronou* wydaje się wskazywać na okres oczekiwania, który dobiegł kresu. (...) Czas zatem w Ga 4,4 rozważany jest w aspekcie ilościowym. To jednak trwanie nie było zwykłą przestrzenią czasową, ale było ściśle określone zamiarem Boga, który zechciał aby był to czas przygotowania do przyszłego dziecięstwa, czyli adopcji ludzkości. *Plhrwma* (pełnia)

---

<sup>928</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 15.

<sup>929</sup> L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 13.

<sup>930</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 68.

<sup>931</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 13.

<sup>932</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 6.

<sup>933</sup> Zob. S. WŁODARCZYK, *Niewiasta-Maryja w „pełni czasu” (Ga 4,4-5)*, *Salvatoris Mater* 2 (2000) nr 1, 29n.

oznacza zatem nie tyle kres i koniec czasu, co jego dojrzałość. Nie idzie zatem o koniec czasu, ale koniec «pewnego czasu». Ga 4,4-5 okazuje zatem głęboką przemianę ludzkiego czasu. Ową głęboką przemianę ludzkiego czasu zaznacza Apostoł emfaticznym powiązaniem metafory przyjścia i wypełnienia. Taka formuła nie ma odpowiednika w całym NT<sup>934</sup>. Tak zatem: „*Pełnia czasu* to konkretne miejsce w dziejach, w którym Maryja pojawia się w historii zbawienia i wypełnia swoją jedyną i niepowtarzalną misję”<sup>935</sup>.

W świetle przedstawionych wniosków biblijnych bardziej zrozumiała staje się wypowiedź samego Scheffczyka, który stwierdza, że „nie może to być dziełem przypadku, że Paweł w tym samym kontekście, kiedy mówi o «pełni czasu», w której objawił się Chrystus, wspomina także kobietę, z jakiej On «stał się» lub został narodzony. Skoro Paweł wymienia tutaj «kobietę», to z pewnością zamierza przez to powiedzieć coś ważnego, a mianowicie, że ta kobieta w szczególny sposób została złączona z wydarzeniem Chrystusa i z Jego objawieniem”<sup>936</sup>. Takie ujęcie staje się jednocześnie zapoczątkowaniem soteriologicznego wymiaru macierzyństwa Maryi, ściśle związanego z jego mesjańskim i zbawczym znaczeniem.<sup>937</sup>

Wyjątkowość macierzyństwa Maryi Leo Scheffczyk odnajduje także w tradycji synoptycznej. Najistotniejszym świadectwem, potwierdzającym mesjańską i boską godność Matki Jezusa, jest według niego fragment Łk 1,43. Teolog odwołując się do tego wersetu Ewangelii Łukasza zainteresowany jest głównie występującym tam zwrotem „Matka mojego Pana” (*Mutter meines Herrn*).<sup>938</sup> Ze względu na to, że w wypowiedzi tej kluczową rolę odgrywa interpretacja terminu „Pan”, bezpośrednio połączonego ze słowem „matka”, uczony odwołuje się do tekstu oryginalnego, gdzie omawiany fragment brzmi „*h' mhthr tou kuriou mou*”. Okazuje się zatem, że dla poprawnej wykładni całego tekstu niezbędna jest właściwa interpretacja greckiego terminu „*kyrios*”. Monachijski dogmatyk czyni to poprzez odwołanie się do *Septuaginty* i na jej podstawie stara się dowieść, że w Łk 1,43 mamy do czynienia z tytułem chrystologicznym, który przypisywany jest samemu Bogu. Uczony argumentuje to tym, że *kyrios* występuje w Biblii Greckiej jako

---

<sup>934</sup> A. PACIOREK, *Bóg zesłał Syna swego narodzonego z niewiasty*, 105.

<sup>935</sup> S. BUDZIK, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Tarnów 2019, 21.

<sup>936</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 88n (tłumaczenie MS).

<sup>937</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Dziewicze Narodziny*, 49.

<sup>938</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 14.

majestatyczny tytuł zastępujący imię Boga,<sup>939</sup> a przez to staje się wyjątkowym terminem na Jego określenie.<sup>940</sup> Taki wniosek wydaje się zupełnie poprawny teologicznie, gdyż jak wykazują współczesne badania egzegetyczne, słowem „kurioj” aż 6156 razy zastąpiono w *Septuagincie* hebrajską nazwę *hwhy*, będącą imieniem własnym Boga.<sup>941</sup>

Dla Scheffczyka tożsamość pomiędzy *Kyriosem* a Bogiem jest niemal aksjomatem, na którym konsekwentnie opiera on swoje wnioski mariologiczne. W ten sposób sformułowanie „Matka Kyriosa” (*Mater Domini*), zostaje wyjaśnione przez uczonego w aspekcie mesjańskiego i „boskiego” macierzyństwa Maryi.<sup>942</sup> Aby ocenić słuszność powyższej interpretacji, niezbędna wydaje się bardziej wnikliwa analiza samego terminu „kurioj” i to zarówno w *Septuagincie*, jak i w Nowym Testamencie.

W LXX spotyka się zróżnicowany kontekst użycia słowa kurioj. Z jednej strony pojawia się ono jako przekład hebrajskiego *!Ada]* lub *ynda]* co odpowiada rzeczywistemu tłumaczeniu atrybutu Boga jako Pana. Z drugiej zaś, występuje ono także jako transkrypcja tetragramu, przez co ma w przybliżeniu wyrażać to, co w tekście źródłowym oznacza imię Jahwe lub używanie tego imienia. Ważne jest przy tym uwzględnienie wniosków filologicznych, które pozwalają stwierdzić, że słowo kurioj ani w *Septuagincie*, ani w mowie potocznej nie może zostać ograniczone do funkcji określającej Boga. Oznacza to, że kurioj nie jest terminem zarezerwowanym wyłącznie dla Boga i semantycznie odpowiada raczej hebrajskiemu *!Ada]* odnoszącemu się zarówno do Boga, jak i do człowieka. Dopiero w sferze języka sakralnego termin (o) kurioj zarezerwowany jest dla prawowitego Boga. Stanowi on tam odpowiednik Bożego imienia *hwhy* we wszystkich jego wariantach punktacyjnych, w połączeniach *tAbc. hwhy* i w formie skróconej *Hy'*. Kurioj występuje ponadto jako określenie Boga w wersjach elohistycznych, choć to tłumaczenie nie jest już tak regularne i pojawia się niekiedy w miejsce hebrajskiego *l ae* (60 razy), *HAL a/* (23 razy), *~yhl a/* (193 razy) i *tAbc. yhl a/* (3 razy). W ten sposób tytuł *Kyriosa* podkreśla potęgę i wszechmoc Jahwe, a tym samym odpowiada istocie samego Boga.<sup>943</sup> Jako odpowiednik hebrajskiego tetragramu, termin kurioj akcentuje prawowitą

---

<sup>939</sup> TAMŻE, 95.

<sup>940</sup> Tamże, 15.

<sup>941</sup> G. QUELL, kurioj. C. *Der at.liche Gottesname*, TWNT III, 1057; H. BIETENHARD, kurioj, TBNT I, 928.

<sup>942</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 15.

<sup>943</sup> Zob. G. QUELL, kurioj, 1056-1059.

pozycję Boga jako władcy swojego ludu, co w historii zbawienia wyraziło się najpełniej poprzez potęgę aktu stwórczego i moc wyprowadzenia narodu izraelskiego z Egiptu. Okazuje się zatem, że jedno słowo „Pan” było samo w sobie wystarczające, aby nazwać nim jedyne Boga, który jako stwórca świata i wybawiciel z niewoli egipskiej, okazał się prawowitym panem ludzkości.<sup>944</sup>

Przedstawione dotychczas analizy zdają się w pełni potwierdzać tezę Leo Scheffczyka. W rzeczywistości jest jednak tak, że nowsze badania krytyczne nieco osłabiają wniosek uczonego o możliwości wyprowadzenia z *Septuaginty* boskiego znaczenia terminu *kurioj*. Bibliści podkreślają bowiem, że teoria przedstawiona przez wcześniejszych badaczy i w takiej formie przejęta przez monachijskiego dogmatyka, oparta jest jedynie na kodeksach pergaminowych, które jako chrześcijańskie odpisy z IV i V wieku nie odzwierciedlają tekstu w jego wersji pierwotnej. Tym samym próbuje się wykazać, że w zachowanych częściowo przedchrześcijańskich rękopisach *Septuaginty* imię Boga *hwhy* nie było zastępowane słowem *kurioj*, lecz tetragram wprowadzano do tekstu greckiego za pomocą liter hebrajskich.<sup>945</sup> Przykłady takiej translacji odnaleźć można w jednym z papirusów egipskich (*PapFouad 266*)<sup>946</sup> oraz w odkrytym w 1952 roku rękopisie z ósmej groty w Nachal Chewer (*8 Hev XII gr*).<sup>947</sup> Podobny zwyczaj zachowany został w późniejszych tłumaczeniach Starego Testamentu, gdzie jednak zamiast hebrajskich liter tetragramu, pojawia się ich grecka transkrypcja. Widoczne jest to zwłaszcza w literaturze z Qumran, gdzie w 4Q LXX Lev<sup>b</sup> we fragmencie 20,4, w miejsce *hwhy* występuje nie termin *kurioj*, lecz grecka wersja *IAΩ*.<sup>948</sup>

Powyższe uwagi krytyczne znacznie osłabiają argumentację Leo Scheffczyka i zdają się dopatrywać boskiego znaczenia terminu *kurioj* jedynie w tradycji chrześcijańskiej. Takie stanowisko nie jest jednak do końca słuszne. Ci sami autorzy wykazują również, że obok wersji spisanej istniał także ustny przekaz greckiego tekstu Biblii, a tam tetragram oddawany był już przez samych Żydów za pomocą słowa „Pan”. Poświadczają to zwłaszcza teksty qumrańskie, gdzie w miejsce Jahwe pojawiają się aramejskie *māri* (1QGen Ap 20,12n), *mārēh* lub *mārjā* (11QTgIjob 24,6; 4QHen<sup>b</sup> 4,5) oraz hebrajskie

<sup>944</sup> W. FOERSTER, *kurioj*. *D. Herr im Spätjudentum*, TWNT III, 1081.

<sup>945</sup> J. A. FITZMYER, *kurioj*, EWNT II, 816.

<sup>946</sup> *Les Papyrus Fouad I*, ed. A. Bataille i.in., Publications de la Société Fouad I de Papyrologie, Textes et documents III, Kairo 1939.

<sup>947</sup> J. A. FITZMYER, *kurioj*, 811.

<sup>948</sup> H. BIETENHARD, *kurioj*, 928.



'ādônāj (11QPs<sup>a</sup> 28,7n).<sup>949</sup> Można zatem powiedzieć, że w dwóch ostatnich wiekach przed Chrystusem, wśród palestyńskich Żydów zapoczątkowany został zwyczaj odnoszenia się do Boga jako do Pana. Nie ulega jednak wątpliwości, że dopiero czasy Nowego Testamentu nadały terminowi *kurioj* wyjątkowego znaczenia.

Na gruncie Nowego Testamentu słowo *kurioj* posiada także różnorodne zastosowanie.<sup>950</sup> Dla zrozumienia przedstawionego przez Scheffczyka sformułowania „Matka Kyriosa”, istotne jest jednak jego znaczenie w aspekcie religijnym, zwłaszcza zaś w odniesieniu do samego Jezusa. W Nowym Testamencie *Kyriosem* nazywany jest najpierw Bóg, co poświadczone jest w cytatach i pośrednich aluzjach do Starego Testamentu.<sup>951</sup> Tym samym, poprzez formę „Pan”, wyrażona została stwórcza siła Boga, Jego potęga w wymiarze historycznym i prawowita oraz uniwersalna władza nad wszechświatem.<sup>952</sup> Tytułem *Kyriosa* określony zostaje także Chrystus i to zarówno w aspekcie doczesnego wypełniania swojej misji, jak również w wymiarze wywyższonego Bożego Syna. Na potwierdzenie tej prawdy, uczeni w pierwszej kolejności wyszczególniają cały szereg miejsc w Ewangeliach kanonicznych, gdzie do Jezusa zwracano się tytułem *kurie*.<sup>953</sup> Choć wśród uczonych brak zgodności, co do wykładni tego zwrotu w tekstach Ewangelii, to przyjmuje się jednak, że nawet jeśli na płaszczyźnie

---

<sup>949</sup> TAMŻE.

<sup>950</sup> W NT *kurioj* oznacza ogólnie osobę posiadającą władzę, związaną z możliwością dowolnego decydowania o podlegających jej ludziach lub rzeczach (Pan winnicy, domu, żniwa itd.). W niektórych przypadkach do osób tych zwracano się w formie *vocativu* - *kurie*, co przypominało wyraz szacunku, analogiczny do angielskiego „sir”. W ten sposób zwraca się syn do ojca (Mt 21,29n), Sara do Abrahama (1 P 3,6), panny do oblubieńca (Mt 25,11), Grecy do Filipa (J 12,21). Takie użycie *kurie* poświadczone jest także względem cesarza Augusta (Dz 25,26), władców świeckich (1 Kor 8,5; Dz 17,14; 19,16) oraz Piłata (Mt 27,63). Por. J.A. FITZMYER, *kurioj*, 813.

<sup>951</sup> Szczegółowy wykaz miejsc biblijnych przedstawia: W. FOERSTER, *kurioj. E. kurioj im NT*, TWNT III, 1085n.

<sup>952</sup> H. BIETENHARD, *kurioj*, 929.

<sup>953</sup> Fitzmyer podzielił te wypowiedzi na dwie grupy. Do pierwszej z nich zaliczył wypowiedzi wywodzące się spoza kręgu uczniów Jezusa (A). W drugiej grupie znalazły się słowa uczniów Chrystusa (B). Uwzględniając powyższą klasyfikację, można wykazać, że do Jezusa z użyciem tytułu *kurie* zwracały się następujące osoby: **A.** Syrofenicjanka (Mk 7,28; Mt 15,22.25.27), setnik (Łk 7,6), Zacheusz (Łk 19,8), ojciec dziecka cierpiącego na epilepsję (Mt 17,15), niewidomi (Mt 9,28; 20,30.31.33; Łk 18,41), trędowaty (Mt 8,2; Łk 5,2), Samarytanka (J 4,11.15.19), urzędnik królewski (J 4,49), chory spod Betesdy (J 5,7), kobieta cudzołożna (J 8,11), niewidomy od urodzenia (J 9,36), Maria z Magdali (J 20,15) i Szaweł w drodze do Damaszku (Dz 9,5; 22,8.10; 26,15); **B.** chętni do naśladowania Chrystusa (Łk 9,57.59.61; Mt 8,21), uczniowie (Mt 8,25; 26,22; Łk 10,17; 11,1; 17,37; 22,38.49; J 6,34; 11,12), sprawiedliwi (Mt 25,37) i niesprawiedliwi (Mt 25,44), osoba nienazwana po imieniu (Łk 13,23), uzdrowiony ślepiec (J 9,38), umiłowany uczeń (J 13,25; 21,20), Piotr (Mt 14,28.30; 16,22; 17,4; 18,21; Łk 5,8; 12,41; 22,33; J 6,68; 13,6.9.36.37; 21,15.16.17.21), Jakub i Jan (Łk 9,54), Marta (Łk 10,40; J 11,21.27.39), Marta i Maria (J 11,3.34), Maria z Betani (J 11,32), Tomasz (J 14,5; 20,28), Filip (J 14,8) i Juda (J 14,22). Zob. J. A. FITZMYER, *kurioj*, 814.

historycznej terminem *kurioj* określano Jezusa tylko ze względu na szacunek do Jego osoby (analogicznie do przyznawanych mu tytułów *didaskale* i *rabbi*), to w drugiej i trzeciej fazie powstawania Ewangelii (tradycja apostołska i końcowa redakcja tekstu), tytuł *kyrios* posiadał już znaczenie określające wyjątkową godność Chrystusa.<sup>954</sup> Tytuł ten wszedł też do najstarszego wyznania wiary (Flp 2,11; Rz 10,9; 1 Kor 12,3), gdzie chrześcijańska wspólnota Nowego Testamentu, nazywając Jezusa „Panem”, uznawała Go za władcę wszechświata. W ten sposób pole semantyczne słowa *kurioj* zaczęło się stopniowo zawężać do osoby wywyższonego Mesjasza. Hymny chrystologiczne św. Pawła pokazują jednoznacznie, że Chrystus jako Pan panuje nad całą ludzkością (Rz 14,9), a poprzez to otrzymuje takie predykaty godności, jakie przysługują samemu Bogu (1 Tm 6,5). Tak zatem wydarzenia paschalne w zupełnie innym świetle ukazały Jezusa jako Pana. Zmartwychwstały Chrystus zrównany jest z Jahwe. Jego panowanie jako *kyrios* już się rozpoczęło, o czym świadczy wyznanie Tomasza: *Ὁ κυρίου μου και ὁ θεός μου* (J 20,28). W tym samym kontekście doniosłą rolę odgrywają także teksty dotyczące paruzji (1 Kor 1,8; 5,5; 2 Kor 1,14; 1 Tes 5,2; 2 Tes 2,2), gdzie Chrystus będąc Panem, przychodzi jako sędzia (2 Tes 1,9) i wybawca (Flp 3,20).<sup>955</sup>

Przedstawione analizy wykazały, że tytułem *Kurioj* określano Boga już w czasach przedchrześcijańskich. W sposób jednak szczególny zaczął on przysługiwać Chrystusowi jako zrównanemu z Jahwe, wywyższonemu Synowi Bożemu. Można więc uznać, że biblijny wyraz *Kyrios* stał się terminem przedstawiającym Jezusa jako Boga. I taka wykładnia jest powszechnie przyjmowana we współczesnej teologii<sup>956</sup> i w nauczaniu Kościoła katolickiego.<sup>957</sup>

Wśród egzegetów pojawiają się jednak głosy sprzeciwu związane już nie tyle z samym znaczeniem słowa *kurioj*, ile z jego wykładnią w Łk 1,43. To zastrzeżenie podważa jednocześnie mariologiczny wniosek Scheffczyka o boskim charakterze macierzyństwa Maryi, który uczony wyprowadza właśnie na podstawie dyskutowanego

---

<sup>954</sup> J. A. FITZMYER, *kurioj*, 814.

<sup>955</sup> Por. H. BIETENHARD, *kurioj*, 930-932; W. FOERSTER, *kurioj. E.*, 1088-1095; J. A. FITZMYER, *kurioj*, 817-820.

<sup>956</sup> Zob. m.in: EEK, 210; M. THURIAN, *Maryja Matka Pana Figura Kościoła*, 89; W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. II, Göttingen 1991, 321 i 424; R. TOMCZAK, *Tytuły chrystologiczne*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, 1283n; G. L. MÜLLER, *Was bedeutet Maria uns Christen? Die Antwort des Konzils*, Wien 1994, 14; CZ. S. BARTNIK, *Matka Boża*, 157; O. WEBER, *Grundlagen der Dogmatik*, Bd. II, Leipzig <sup>5</sup>1964, 90-94; H.-M. BARTH, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*, Gütersloh <sup>2</sup>2002, 355n.

<sup>957</sup> CTI, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), 113; KKK 446-451.

fragmentu Ewangelii Łukasza. Jak zauważają jednak bibliści: „W takim rozstrzygnięciu, jakie znaczenie ma tytuł *Pan*, nie tyle jest ważne zagadnienie historyczne, czy i jak mogła wtedy pojmować go Elżbieta (...), ile – co miał na myśli Ewangelista. To bowiem jest objawione, co on chciał powiedzieć”.<sup>958</sup> W ten sposób można uznać słuszność tezy monachijskiego teologa, który w słowach skierowanych do Maryi przez Elżbietę: „A skądże mi to, że Matka mojego Pana przychodzi do mnie?”, odnajduje potwierdzenie mesjańskiego i boskiego macierzyństwa „Matki Kyriosa”.<sup>959</sup>

Kolejnym miejscem Nowego Testamentu, łączącym w sobie wielkość Syna z nadzwyczajnym przywilejem macierzyństwa Maryi, jest następujący fragment z Ewangelii Łukasza: „Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym” (Łk 1,35). Choć w zdaniu tym nie występuje termin „matka”, to jednak bardzo wyraźnie ukazana zostaje tajemnica macierzyństwa Maryi, poprzez zapowiedź porodu przez nią dziecka, które nazwane będzie „*uiòj qeou*”. W ten sposób także i tutaj Chrystus, jako zapowiedziany Syn Boży, staje się dla Scheffczyka podstawą w uznaniu boskiego charakteru macierzyństwa Maryi.<sup>960</sup> Taka interpretacja nie wynika jednak wprost z zastosowanej w tym zdaniu konstrukcji słownej o Bożym synostwie Jezusa. Teolog uwzględnia bowiem judaistyczny kontekst wypowiedzi, w którym tytuł Syn Boży należał wprawdzie do obszaru języka religijnego Starego Testamentu, ale nie wyrażał metafizycznej relacji pokrewieństwa z Bogiem,<sup>961</sup> a tym samym nie oznaczał nikogo więcej, jak tylko człowieka. Tak też najprawdopodobniej rozumiała te słowa Matka Chrystusa, chociaż z niezwykłości sceny zwiastowania mogła przynajmniej przypuszczać, że zapowiedziany Syn Boży w ontycznej tajemnicy swojej istoty wykroczy poza

---

<sup>958</sup> A. JANKOWSKI, *Blżej Bogarodzicy*, 37.

<sup>959</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 15.

<sup>960</sup> TAMŻE, 16 i 53.

<sup>961</sup> W Starym Testamencie brak jest wyobrażenia o fizycznej relacji ojcowskiej pomiędzy Jahwe a jakąkolwiek osobą. Ponadto w określeniach „Syn Boży” nigdy nie pojawia się termin *!Be* lub *rB*; w połączeniu z imieniem Jahwe. W ten sposób „Synem Bożym” nazwana jest w ST na przykład osoba króla (2 Sm 7,14; Ps 2,7; 89,27n; Iz 9,5). Boska relacja ojcowska, częściej niż do króla, zastosowana jest do opisu stosunku pomiędzy Bogiem a narodem izraelskim (Wj 4,22; Jr 31,9). Ponadto w ST znajdują się także wyjątkowe określenia ojcostwa Boga względem ludzi pobożnych (Ps 73,15), kapłanów (Ml 1,6) czy wreszcie sprawiedliwego, który prześladowany jest przez bezbożnych (Mdr 2,13.16.18). We wszystkich wspomnianych przypadkach chodzi jednak o synostwo Boże w sensie metaforycznym. Rozumiane jest ono jako wyraz Bożego wybrania i wyjątkowej relacji z Jahwe, która nie wynika z ontycznego pokrewieństwa, lecz wyłącznie z aktu Bożego uznania za syna na sposób adopcji lub poprzez przekazanie pełnomocnictwa do wypełnienia jakiejś misji w Jego imieniu. Przykłady takiego rozumienia synostwa Bożego zachowały się także w literaturze qumrańskiej (4QFlor 1,11-13; 1QS<sup>a</sup> 2,11n) i rabinistycznej (bSuk 52a). Por. F. HAHN, *uiòj*, EWNT III, 916; G. FOHRER, *uiòj*. B. *Altes Testament*, TWNT VIII, 340-354; E. LOHSE, *uiòj*. C. *Palästinisches Judentum*, TWNT VIII, 358-363; J. GNILKA, *Jesus von Nazaret*, 255-257; KKK 441.

wyobrażenia ówczesnego judaizmu.<sup>962</sup> W związku z tym odkrycie pełnego sensu wypowiedzi Łk 1,35 możliwe jest dopiero po uwzględnieniu znaczenia, jakie Nowy Testament przypisuje synostwu Bożemu Chrystusa. Choć Scheffczyk nie rozwija tego zagadnienia, to jednak kwestia ta wymaga przedstawienia wniosków współczesnej biblistyki. Dzięki nim możliwym staje się potwierdzenie tezy monachijskiego teologa o boskim macierzyństwie Maryi.

Pomimo licznych przykładów zastosowania do Jezusa tytułu „Syn Boży” w Ewangeliach synoptycznych, uczeni są bardzo ostrożni w interpretacji tego zwrotu, a ich stanowiska są niezwykle zróżnicowane.<sup>963</sup> Dlatego też do najważniejszych tekstów zalicza się te, które wyrażają synostwo Boże Chrystusa w sensie absolutnym. Jak mówi o tym Louis Bouyer, chodzi o takie świadectwa, gdzie „Jezus w Ewangeliach synoptycznych czyni to imię swoim, nadając mu znaczenia bliskości, realności, a przez to i bezprecedensowej unikalności”.<sup>964</sup> Takim tekstem jest bezspornie Mk 13,32 (par. Mt 24,36)<sup>965</sup> oraz Mt 11,27 (par. Łk 10,22),<sup>966</sup> gdzie pojawiające się określenie o` uiòj wskazuje na Chrystusa w znaczeniu absolutnego Syna Boga.<sup>967</sup> Wymiar synostwa Chrystusa ukazany zwłaszcza w Mt 11,27, mówi o całkowitym przekazaniu władzy Synowi przez Ojca oraz o wzajemnym poznaniu Ojca i Syna, co w myśl semickiego użycia czasownika *epiginwškw* (poznawać) oznacza całkowitą i osobową przynależność<sup>968</sup> czy – jak wyraził to Ziegenaus – osobowo-egzystencjalną zażyłość wynikającą z komunii ich

---

<sup>962</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 53.

<sup>963</sup> W tradycji synoptycznej do najistotniejszych świadectw potwierdzających synostwo Boże Jezusa zaliczyć można te fragmenty, które związane są z kuszeniem Chrystusa (Mt 4,3.6; Łk 4,3.9), chrztem w Jordanie (Mt 3,17; Mk 1,11; Łk 3,22), przemianiem (Mt 17,5; Mk 9,7; Łk 9,35), działalnością cudotwórczą (Mk 3,11; 5,7; Mt 8,29; Łk 4,41; 8,28), wyznaniem uczniów (Mt 14,33; 16,16), wyznaniem setnika pod krzyżem (Mk 15,39) i odpowiedzią samego Jezusa podczas przesłuchania u Piłata (Łk 22,69n). W teologicznej ocenie tych miejsc natrafiamy na zróżnicowanie, które zmierza od całkowitego uznania Bożego synostwa w sensie absolutnym (KKK 442-444; A. ZIEGENAUS, *Jesus Christus, Die Fülle des Heils, Katholische Dogmatik, Bd. IV*, red. L. Scheffczyk – A. Ziegenaus, Aachen 2000, 61-63), poprzez wskazanie na stopniowe pogłębianie tej tajemnicy u synoptyków (F. HAHN, *uiòj*, EWNT III, 918-920) i wykładnię w duchu wprowadzania na urząd eschatologicznego króla bez konkretyzacji boskiej (E. SCHWEIZER, *uiòj. D. Neues Testament*, TWNT VIII, 364-395) aż do jego odrzucenia ze względu na semicką kompozycję literacką (zob. J. KULISZ, *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*, Kraków 1995, 136n) lub brak poświadczenia historycznej wiarygodności. Zob. H. SEWERYNIAK, *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001, 299.

<sup>964</sup> L. BOUYER, *Syn Przedwieczny*, tł. W. Dzieżga – P. Rak, Kraków 2000, 271.

<sup>965</sup> „Lecz o dniu owym lub godzinie nikt nie wie, ani aniołowie w niebie, ani Syn, tylko Ojciec” (Mk 13,32).

<sup>966</sup> „Wszystko przekazał Mi Ojciec mój. Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn, i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11,27).

<sup>967</sup> J. GNILKA, *Jesus von Nazaret*, 256.

<sup>968</sup> F. HAHN, *uiòj*, EWNT III, 918.

życia.<sup>969</sup> To z kolei prowadzi konsekwentnie do uznania w osobie historycznego Jezusa istoty boskiej.<sup>970</sup>

Kolejne teksty skoncentrowane są wokół formuły, jaką Chrystus nazywał Boga swoim Ojcem. Podkreśla się przy tym używany przez Jezusa zwrot *abba*, (Mt 14,36),<sup>971</sup> który w świetle krytyki (Jeremias) należy do kategorii *ipsissima vox Jesu*.<sup>972</sup> Jak zauważają badacze: „słowo *abba* jako zwracanie się do Boga jest wyrazem większego, właśnie rodzinnego zaufania i osobowej intymności, która każdego Żyda musiała gorszyć”.<sup>973</sup> Konsekwentnie można zatem przyjąć, że: „*Abba, Abi* (...) jawi się jako przywilej Jezusa, należny Jemu i tylko Jemu. Inaczej mówiąc, objawienie Boga jako Ojca, które nam przynosi, w tym zupełnie nowym znaczeniu, zakłada, że On sam jest Jego Synem, Synem *jedynym*, w absolutnie szczególnym sensie”.<sup>974</sup> Podobną wyjątkowość w nazywaniu Boga przez Chrystusa odnajduje się w wyraźnym rozróżnieniu pomiędzy „mój ojciec” i „wasz ojciec” (Mt 11,27; Łk 10,22; Mk 13,32).<sup>975</sup>

Specyficzną relację synostwa Chrystusa względem Boga ujmuje wreszcie przypowieść o przewrotnych rolnikach (Mt 21,33-44; Mk 12,1-11; Łk 20,9-18). Zdaniem Augustyna Jankowskiego jest to najbardziej chrystologiczna przypowieść, gdyż „Mówi bowiem najwyraźniej o synostwie Bożym Jezusa Chrystusa, jedynym i niepowtarzalnym z czymkolwiek dziecięstwem Bożym”.<sup>976</sup> Wyjątkowe synostwo Jezusa ukazane jest ponadto w listach Pawłowych (Rz 1,3n; 8,3; Ga 4,4; 1 Kor 8,6; Flp 2,6 itd.), w Liście do Hebrajczyków (Hbr 1,1-13; 2,5-10; 4,14; 5,5 itd.) oraz w tradycji Janowej (J 1,17; 3,16.55; 5,21; 8,36; 17,1.5; 20,17; 2 J 9 itd).<sup>977</sup>

Uwzględniając powyższe wnioski, można przyjąć, że wyrażenie „(o) uiōj qeou’ implikuje nadprzyrodzoną, boską istotę Jezusa. Tym samym, zapowiedziany w Łk 1,35 Syn Boży w specyficznym świetle przedstawia także tajemnicę macierzyństwa Jego

---

<sup>969</sup> A. ZIEGENAUS, *Jesus Christus*, 60.

<sup>970</sup> Zob. H. FRIES, *Fundamentaltheologie*, Leipzig 1985, 273.

<sup>971</sup> Egzegeci podkreślają przy tym, że słowo אבא; pojawia się u Jezusa nie tylko tam, gdzie jest wyraźnie poświadczony w Nowym Testamencie (Mt 14, 36), ale najprawdopodobniej także tam, gdzie w Ewangeliach Jezus zwraca się do Boga poprzez: o' pathr, paθer, o' pathr mou, i paθer mou. G. KITTEL, *abba*, TWNT I, 5.

<sup>972</sup> F. HAHN, uiōj, EWNT III, 917.

<sup>973</sup> W. KASPER, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tł. J. Tyrawa, Wrocław 1996, 182.

<sup>974</sup> L. BOUYER, *Syn Przedwieczny*, 272.

<sup>975</sup> Zob. H. SEWERYNIAK, *Tajemnica Jezusa*, 299.

<sup>976</sup> A. JANKOWSKI, *Dopowiedzenia chrystologii biblijnej*, Poznań 1987, 26.

<sup>977</sup> Por. A. ZIEGENAUS, *Jesus Christus*, 58-65.

ziemskiej matki. Niezależnie zatem od możliwości pojmowania tego tytułu przez samą Maryję, zwrot „Syn Boży” oznaczał ontologiczne synostwo boskie, a poprzez to nadawał również macierzyństwu Maryi charakteru boskiego, czego konsekwentnie dowodzi Leo Scheffczyk.

W tym kontekście, podobną wartość dla monachijskiego teologa zyskuje także tekst Łk 1,31n, gdzie Jezus zapowiedziany jest Maryi jako *fillius Altissimi*.<sup>978</sup> Także tutaj nie ulega wątpliwości, że grecki termin *υἱοστοῦ* odnosi się do istoty boskiej,<sup>979</sup> a przez to w wyjątkowy sposób determinuje macierzyństwo Maryi. Jak podkreśla Scheffczyk, Maryja zostaje w ten sposób uznana nie tylko za matkę zwykłego człowieka, ale za matkę „Syna Najwyższego”. To wydaje się na tyle istotne, że niezależnie od spekulacji filologicznych, tytuł ten określa nadzwyczajną osobę (*einzigartige Person*) i w Nowym Testamencie nie jest on przyznany nikomu innemu poza Jezusem.<sup>980</sup>

Zdaniem niemieckiego profesora, nadzwyczajność, choć z pewnością jeszcze nie boskie pochodzenie Jezusa, podkreślone zostaje także poprzez przypisywany Jezusowi tytuł „świętego”, który pojawia się w scenie zwiastowania w Łk 1,35 (dio. kai. to. *gennwmenon ἁγίου*). Choć zdaniem biblistów termin ten należy raczej odnieść do samego sposobu wcielenia, niż do osoby Jezusa,<sup>981</sup> to jednak i tutaj można odnaleźć niezwykle cechy zapowiadanego dziecięcia, które już w łonie matki napelnione jest Duchem świętości.<sup>982</sup>

Wyjątkową pozycję, jaką zyskuje macierzyństwo Maryi właśnie ze względu na Chrystusa, Scheffczyk odnajduje także w scenie z Mt 2,11, opisującej pokłon mędrców („Weszli do domu i zobaczyli Dziecię z Matką Jego, Maryją; upadli na twarz i oddali Mu pokłon”). Uczony zauważa, że „Spojrzenie ewangelisty nie spoczywa wpierw na matce, a poprzez nią na dziecku. Porządek jest tutaj zupełnie odwrócony. To mianowicie matka

---

<sup>978</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 11.

<sup>979</sup> Zob. G. LÜDEMANN, *υἱοστοῦ*, EWNT III, 980; W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 1694.

<sup>980</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 95.

<sup>981</sup> O. PROCKSCH, *ἁγίου*. E. *ἁγίου im Neuen Testament*, TWNT I, 102.

<sup>982</sup> W tym kontekście bibliści porównują tekst Łk 1,35 z Sdz 13,7, gdzie w podobny sposób zapowiedziane jest narodzenie Samsona. Podobieństwo widoczne jest zwłaszcza w wersji greckiej, gdzie czytamy: „ὁ *ἅγιος* *γεωυ* *εἶσται* *το. paidarion apo. gastroj eἰν himeraj qanatou autou*” (BT: „bo chłopiec ten będzie **Bożym nazirejczykiem** od chwili urodzenia aż do swojej śmierci”). Por. H. SEEBASS – K. GRÜNVALDT, *heilig/rein, ἁγίου*, TBNT I, 891 (podkreślenia MS).

przyporządkowana jest dziecku i dopiero z tej relacji otrzymuje ona swoje właściwe znaczenie”.<sup>983</sup>

Monachijski teolog nie pozostawia zatem wątpliwości, że macierzyństwo Maryi jako mesjańskie i boskie posiada znaczenie historiozbawcze. Tym samym Matka Jezusa staje się jednocześnie Matką Boga. Temu tytułowi uczony przypisuje nawet większe znaczenie historiozbawcze, aniżeli dogmatycznemu określeniu „Boża Rodzicielka” (*Theotokos*). Byt „matki” odsłania bowiem większą głębię i nie ogranicza się do biologicznego procesu rodzenia, lecz akcentuje trwały i osobowy związek psychosomatyczny pomiędzy Synem i Jego Matką.<sup>984</sup> Kontynuując analizę tekstów Scheffczyka, trzeba by wskazać również na rolę tzw. tekstów „antymaryjnych” w odkrywaniu historiozbawczej pozycji Matki Chrystusa.

### **3.1.3. Rola tekstów „antymaryjnych” w odkrywaniu historiozbawczej pozycji Matki Chrystusa**

W Nowym Testamencie, obok świadectw potwierdzających pozytywny i zbawczy wymiar macierzyństwa Maryi, pojawiają się także takie fragmenty, które zdają się w negatywnym świetle przedstawiać matczyno-synowską relację pomiędzy Maryją i Jezusem. Chodzi tutaj o teksty akcentujące swoisty dystans pomiędzy Chrystusem i Jego matką podczas publicznej działalności Zbawiciela. Jak zauważa Leo Scheffczyk, współczesna krytyka, przypisując tym tekstom rangę wypowiedzi antymaryjnych, stara się na gruncie biblijnym zanegować znaczenie postaci Maryi, a tym samym zdeprecjonować historiozbawczy wymiar jej boskiego macierzyństwa.<sup>985</sup>

Pierwszym takim tekstem jest fragment Mk 3,20-35.<sup>986</sup> Chociaż bibliści różnią się między sobą w ustaleniu materiału źródłowego tej opowieści, to zasadniczo przyjmuje się, że składa się ona z trzech wcześniejszych tradycji (Mk 3,20-21; 22-30; 31-35), które

---

<sup>983</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 18 (tł. MS).

<sup>984</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Theotokos*, ML VI, 391.

<sup>985</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 19.

<sup>986</sup> „<sup>20</sup> Potem przyszedł do domu, a tłum znów się zbierał, tak, że nawet posilić się nie mogli. <sup>21</sup> Gdy to posłyszeli Jego bliscy, wybrali się, żeby Go powstrzymać. Mówiono bowiem: Odszedł od zmysłów. (...) <sup>31</sup> Tymczasem nadeszła Jego Matka i bracia i stojąc na dworze, posłali po Niego, aby Go przywołać. <sup>32</sup> Właśnie tłum ludzi siedział wokół Niego, gdy Mu powiedzieli: Oto Twoja Matka i bracia na dworze pytają się o Ciebie. <sup>33</sup> Odpowiedział im: Któż jest moją matką i /którzy/ są braćmi? <sup>34</sup> I spoglądając na siedzących dokoła Niego rzekł: Oto moja matka i moi bracia. <sup>35</sup> Bo kto pełni wolę Bożą, ten Mi jest bratem, siostrą i matką”.

Marek przeredagował i połączył ze sobą w integralną całość.<sup>987</sup> Ustalenie homogeniczności konstrukcji literackiej tego opowiadania stanowi zatem jedną z najistotniejszych kwestii w interpretacji poszczególnych części relacjonowanych wydarzeń. Okazuje się bowiem, że omawiane oddzielnie tracą one w oczach krytyki swoją ostrość i antymaryjny wydźwięk.

Leo Scheffczyk w mariologicznej wykładni Ewangelii Marka nie uwzględnił początkowo szerszego kontekstu narracji i ograniczył się jedynie do wersetu Mk 3,35.<sup>988</sup> Analizując ten fragment, monachijski teolog koncentruje się całkowicie na pozycji Maryi w mesjańskiej rodzinie Jezusa. Uczony nie zwraca przy tym uwagi na szereg istotnych kwestii egzegetycznych. Pominięte zostało między innymi to, że omawiany fragment zaliczony został przez krytykę biblijną do kategorii apoftegmatu biograficznego z autentycznymi słowami Jezusa.<sup>989</sup> Już sama taka klasyfikacja w nieco innym świetle stawia rodzinę Jezusa, do której zdają się odnosić *ipsissima verba Jesu*. Teolog nie zastanawia się także nad znaczeniem symbolicznej różnicy w usytuowaniu przez Marka naturalnej i mesjańskiej rodziny Jezusa. Chodzi mianowicie o to, że w Mk 3,31-35 Maryja wraz z krewnymi czeka na Jezusa „stojąc na zewnątrz” (*exw sthkontej*), podczas gdy prawdziwa rodzina mesjańska znajduje się wewnątrz domu „siedząc wokół Jezusa” (*peri auton kuklw| kaqhmenouj*). Zdaniem niektórych biblistów takie przeciwstawienie jeszcze dobitniej podkreśla dystans Chrystusa względem swoich naturalnych krewnych, do których zalicza się również Jego biologiczna matka.<sup>990</sup>

Pomijając powyższe problemy egzegetyczne, Scheffczyk zdaje się raczej nie dostrzegać trudności z ich rozwiązaniem na korzyść Matki Jezusa. Monachijski dogmatyk przyznaje wprawdzie, że przy głębszym wniknięciu w zrelacjonowaną scenę można zauważyć pozornie negatywne słowo Jezusa odnoszące się do Maryi (*scheinbar distanzierende Wort*), jednak akcent całej wypowiedzi znajduje się według niego nie na

---

<sup>987</sup> J. MAJEWSKI, *Mariologia Ewangelii Marka w świetle współczesnej biblistyki*, 237.

<sup>988</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 10.

<sup>989</sup> Apoftegmaty biograficzne (Bultmann), nazywane bywają także paradygmatami (Dibelius) lub chrie (Berger). K. Romaniuk wykazuje, że mają one na celu „Wyraźne wyeksponowanie doniosłości cytowanych w opowiadaniu słów Jezusa. Logion Jezusa znajduje się zazwyczaj w samym zakończeniu opowiadania i posiada charakter powszechnej zasady moralnej. Właśnie słowa Jezusa - niekiedy towarzyszy im jakieś szczególne zachowanie się Zbawiciela - stanowią również pointę całego opowiadania. Czasami zamiast słów Jezusa w zakończeniu paradygmatu znajduje się jakaś reakcja słowna apostołów lub rzeszy i ona ma zadanie wypuklenia najważniejszego momentu doktrynalnego całego opowiadania. (...) Wśród teoretyków FG paradygmaty uchodzą za najstarsze jednostki literackie Nowego Testamentu. Przypisuje się im również stosunkowo dużą wartość historyczną”. K. ROMANIUK, *Morfokrytyka i historia redakcji*, 40.

<sup>990</sup> Por. H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 33n.



odrzuconiu matki, lecz na wezwaniu do wypełniania woli Bożej. To pozytywne przewartościowanie wymowy opowiadania prowadzi uczonego do wniosku, że właśnie w aspekcie pełnienia woli Bożej, żaden inny człowiek nie przyjął jej tak poważnie i nie urzeczywistnił tak doskonale jak Maryja. Matka Jezusa pozostawała najściślej złączona ze swym synem nawet wtedy, kiedy zmieniała się zewnętrzna postać tego związku wraz z wejściem Jezusa w fazę nauczania i publicznej działalności. Takie założenie umożliwiło Scheffczykowi nie tylko złagodzenie antymaryjnego wydźwięku perykopy, ale skłoniło go do zgoła odwrotnej wykładni. W tej perspektywie słowo Chrystusa w Mk 3,35 nie tylko nie pomniejsza znaczenia Maryi, lecz czyni z niej przykład wielkości, która wówczas ukryta była jeszcze dla otoczenia.<sup>991</sup>

Trudno wykazać słuszność powyższej dedukcji, zwłaszcza jeśli uwzględni się to, że założenie Scheffczyka o doskonałym wypełnianiu Bożej woli przez Maryję nie pochodzi od Ewangelisty Marka. Niewątpliwie zgodzić się można jednak ze stwierdzeniem, że Marek w omawianym wersecie zamierzał udzielić wskazówki dotyczącej możliwości przynależenia do Jezusa. Zgodnie z taką intencją, okazuje się, że w kwestii zbawienia bez większego znaczenia pozostają czysto ludzkie stosunki i relacje pokrewieństwa. Wewnętrzną więź z Chrystusem nawiązuje się bowiem nie przez więzy krwi, lecz poprzez wiarę i łaskę.<sup>992</sup>

Tekst Mk 3,31-35 nie musi wyrażać negatywnego stosunku Jezusa do Jego matki. Pogląd ten przyjmuje większość współczesnych egzegetów, podkreślając, że „choć pozycja «na zewnątrz» i «wewnątrz» sugeruje, że członkowie rodziny Jezusa w danym momencie nie należeli do tych, których Jezus zalicza do swojej rodziny eschatologicznej, to jednak tekst rozpatrywany sam w sobie nie wyklucza naturalnych członków rodziny z ewentualnego udziału w jego rodzinie eschatologicznej. Jednak mogą zaliczać się do niej tylko wówczas, jeśli spełnią Bożą wolę”.<sup>993</sup> Jak zauważają dalej uczeni: „celem tego apoftegmatu biograficznego – 3,31-35 – jest określenie, kto należy do rodziny mesjańskiej, a nie wykluczenie z niej jakiegokolwiek konkretnego człowieka”.<sup>994</sup>

O ile zatem sam fragment Mk 3,31-35 nie eliminuje Maryi z udziału w mesjańskiej rodzinie Jej syna i nie rozstrzyga konkretnie, kto w danym momencie do niej należy, o tyle nabiera on bardziej negatywnego znaczenia po uwzględnieniu całego kontekstu perykopy.

---

<sup>991</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 10.

<sup>992</sup> TAMŻE.

<sup>993</sup> MNT, 54.

<sup>994</sup> J. MAJEWSKI, *Mariologia Ewangelii Marka w świetle współczesnej biblistyki*, 237.

W dotychczasowych analizach, charakterystycznych dla wcześniejszego etapu mariologicznej twórczości uczonego, Leo Scheffczyk zupełnie pominął interpretację całości tekstu Mk 3,20-35. Dopiero w swojej późniejszej publikacji monachijski teolog nawiązuje do wersetów Mk 3,20-21.<sup>995</sup> Czyni to jednak nie po to, aby wikłać się w próby rozwiązania egzegetycznych zawłości, ale w celu wykazania, że tekst Marka otwarty jest na wielorakie możliwości interpretacyjne i stąd nie można jednoznacznie wnioskować o jego negatywnej ocenie Matki Jezusa. Uczony dowodzi tego na przykładzie stwierdzenia z wersetu 21: *ελεγον gar οτι εξεστη*,<sup>996</sup> wykazując, że z punktu widzenia krytyki filologicznej nie da się przesądzić, czy ostry osąd „odejścia od zmysłów” pochodzi ze strony rodziny Jezusa (*Angehörige*), czy też wywodzi się z kręgu Jego uczniów (*Anhänger*). Ponadto w omawianym tekście problematyczne dla uczonego wydaje się również to, czy na podstawie wyrażenia „jego bliscy” można ustalić, że termin ten obejmuje faktycznie osobę Maryi.<sup>997</sup>

Tym samym Scheffczyk nawiązuje wprost do kilku istotnych kwestii egzegetycznych dotyczących interpretacji Mk 3,20-35. Monachijski dogmatyk nie neguje przy tym znaczenia greckiego czasownika *existhmi*, tłumacząc go dosłownie poprzez „*von Sinnen sein*”, co odpowiada polskiemu wyrażeniu „odejść od zmysłów”.<sup>998</sup> Poza zainteresowaniami uczonego znajduje się natomiast kwestia zaimka *αυτον* z wersetu 21, który w kontekście omawianej perykopy również posiada istotne znaczenie mariologiczne.<sup>999</sup> W ten sposób okazuje się, że Scheffczyk największą wagę przykładu do

---

<sup>995</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 19n.

<sup>996</sup> Scheffczyk nie odwołuje się bezpośrednio do tekstu oryginalnego, ale wspomniane trudności interpretacyjne związane są wyłącznie z wieloznacznością terminów greckich i tracą swoją ostrość we współczesnych tłumaczeniach Nowego Testamentu. Widoczne jest to chociażby w porównaniu dwóch polskich wersji translacyjnych Pisma Św., gdzie w Biblii Tysiąclecia czytamy: „**Mówiono** bowiem: Odszedł od zmysłów”, zaś w przekładzie ekumenicznym Nowego Testamentu werset ten brzmi: „**Mówili** bowiem: Odszedł od zmysłów” (podkreślenia MS).

<sup>997</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 19.

<sup>998</sup> Wielu biblistów próbuje złagodzić antymaryjny wydźwięk tekstu poprzez odwołanie się do wieloznaczności czasownika *existhmi*. Wśród ich propozycji znajdują się trzy następujące tłumaczenia tego słowa: entuzjazm uniemożliwiający kontrolowanie siebie (H. Wansbrough), przepracowanie (C. H. Turner), stan szaleństwa osiągnięty przez człowieka w stanie ekstazy mistycznej (św. Augustyn). Większość uczonych jest jednak przekonana, że w Mk 3,21 czasownik *existhmi* należy tłumaczyć zgodnie z sensem wyrazowym, a więc, że Jezus „oszalał”, „stracił rozum”, „zwarował” czy „odszedł od zmysłów”. Por. J. MAJEWSKI, *Mariologia Ewangelii Marka w świetle współczesnej biblistyki*, 245n; W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 559. Taką interpretację potwierdza dodatkowo próba skorygowania tej wypowiedzi przez kopistę z V wieku, gdzie w *Kodeksie W* zamiast *exesth* pojawia się czasownik *exhrthntai*, sugerujący, że krewni Jezusa mówili jedynie o przyłgnięciu do Niego tłumy. Por. H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 31.

<sup>999</sup> Egzegeci zwracają uwagę na fakt, że występujący w Mk 3,21 zaimek *αυτον* stanowi dopełnienie do czasownika *κραθησαι* i gramatycznie może odnosić się albo do *ἰο] ορ]οι* z wiersza 20, albo do samego

tego, kto w omawianym fragmencie jest podmiotem zdania z orzeczeniem *ἐλεγον* oraz do kogo konkretnie odnosi się termin *οἱ παρὰ αὐτοῦ*!

Trudności w ustaleniu podmiotu dla orzeczenia *ἐλεγον* wynikają z tego, że można połączyć je zarówno z terminem *οἱ παρὰ αὐτοῦ*, jak i odczytać w formie bezosobowej. W pierwszym przypadku interpretacja uzależniona jest ponadto od sposobu rozumienia wyrażenia, które dosłownie należałoby przełożyć jako „ci od niego”.<sup>1000</sup> Jak zauważa John McHugh: „w klasycznej grece używano tego wyrażenia na określenie «posłanników» albo «ambasadorów». W *Septuagincie* oznacza ono «stronników» albo «zwolenników» (np. 1 Mch 9,44; 11,73; 12,27.28; 13,52; 15, 5; 16,16; 2 Mch 11,20), ale także «rodziców» i innych członków rodziny (Prz 31,21 [...]; Dn 13,33). W papirusach wyrażenia tego używa się dowolnie na określenie «przedstawicieli», «sąsiadów», «przyjaciół» i «członków rodziny»”.<sup>1001</sup> W związku z wieloznacznością określenia *οἱ παρὰ αὐτοῦ*, niektórzy bibliści upatrują w nim „bliskich krewnych” Jezusa,<sup>1002</sup> inni natomiast rozumieją je jako „towarzyszy”, „uczniów” czy „apostołów” Chrystusa.<sup>1003</sup> Chociaż współczesne opracowania leksykalne zdają się rozstrzygać tę kwestię na korzyść naturalnej rodziny Jezusa,<sup>1004</sup> to jednak na podstawie samego tekstu Mk 3, 21 trudno jednoznacznie ustalić kogo można konkretnie zaliczyć do tego grona.<sup>1005</sup> Tak zatem i w tym przypadku,

---

Jezusa. Również w tym przypadku wybór konkretnego tłumaczenia może umocnić lub osłabić antymaryjną wymowę tekstu. I tak zaimek *αὐτον* odniesiony do tłumu (*οἶκον*) nie oznacza już zamiaru pochycenia Jezusa przez krewnych, lecz chęć ochronienia Go przed nagromadzonym (i być może szalejącym) ludem. Por. MNT, 56; W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 911. Przeciwno takiej interpretacji przemawia jednak to, „że Marek w odniesieniu do tłumu posługuje się zaimkiem osobowym w liczbie mnogiej, stosując tzw. *constructio ad sensum*, natomiast w wierszu 21 występuje liczba pojedyncza. Z tego głównie powodu zdecydowana większość biblistów w *αὐτον* widzi samego Jezusa”. J. MAJEWSKI, *Mariologia Ewangelii Marka w świetle współczesnej biblistyki*, 242.

<sup>1000</sup> Por. *Grecko-polski Nowy Testament, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tł. R. Popowski – M. Wojciechowski, Warszawa 1993; E. G. HOFFMANN – H. V. SIEBENTHAL, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, Riehen <sup>2</sup>1990, 274.

<sup>1001</sup> J. MCHUGH, *Maryja w Nowym Testamencie*, 276n.

<sup>1002</sup> Zob. A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte*, 84.

<sup>1003</sup> Zob. H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 26n; J. MAJEWSKI, *Mariologia Ewangelii Marka w świetle współczesnej biblistyki*, 239.

<sup>1004</sup> W słowniku Bauera spotykamy wyjaśnienie, że w Koine wyrażeniem *para*, (z *genetivem*) określano kogoś ściśle z kimś związanego, np. członków rodziny. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 1234. Jeszcze bardziej jednoznaczne tłumaczenie pojawia się u Köhlera, gdzie zwrot *οἱ παρὰ αὐτοῦ* w Mk 3,21 zwięzony został wyłącznie do krewnych Jezusa. Zob. W. KÖHLER, *para*, EWNT III, 30.

<sup>1005</sup> Na trudności te zwraca uwagę Ernst Riesenfeld, wyjaśniając, że „an sich kann der Ausdruck nähere oder fernere Verwandte oder auch die Gefolgschaft (...) bedeuten“. E. H. RIESENFELD, *para*, TWNT V, 727. Ponadto w niektórych kodeksach (D W it) znajduje się lekcja jednoznacznie wykluczająca krewnych Jezusa z kręgu Jego bliskich. Omawiany werset brzmi tam bowiem następująco: „*οἱτε ἠκούσαν περι αὐτοῦ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ λοιποὶ*”, co można przetłumaczyć: „Gdy to usłyszeli uczeni i inni ...”. Zob. B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 70.

w zależności od przyjętego wariantu tłumaczenia *οἱ παρὰ αὐτοῦ*, wzmacnia się lub osłabia antymaryjną wymowę całego wersetu.

Leo Scheffczyk raczej opowiada się za gronem uczniów, chociaż jego pogląd nie jest do końca jasny i przybiera znamiona hipotetycznego założenia. Uczony sugeruje bowiem najpierw, że użyty przez Marka termin może oznaczać zarówno krewnych, jak i zwolenników Jezusa, nie rozstrzygając przy tym, za którym wariantem osobiście się opowiada. O tym, że przychyliła się on do wersji z „uczniami Jezusa” świadczy jedynie kontekst następnego zdania, gdzie uczony przedstawia możliwość ewentualnej wymowy tekstu Mk 3,20-21, po uwzględnieniu tłumaczenia „Jego bliskich” (*οἱ παρὰ αὐτοῦ*) jako „dalszego kręgu towarzyszy Jezusa” (*der weitere Kreis der Anhänger*).<sup>1006</sup>

Zawiłości gramatyczne Mk 3,20-21 skłoniły niektórych egzegetów do opowiedzenia się także za tym, że greckie orzeczenie *εἰλεγον* nie odnosi się do konkretnego podmiotu w zdaniu, ale stanowi bezosobową formę czasownika *λεγω*, która w tłumaczeniu powinna brzmieć: „mówiono”.<sup>1007</sup> Takie założenie zupełnie odwraca uwagę od „bliskich” Jezusa i koncentruje się całkowicie na powszechnej opinii o działalności „nauczyciela z Nazaretu”, jaka znana była na obszarze, gdzie ma miejsce opisywane przez Marka wydarzenie.<sup>1008</sup>

Ślady takiej interpretacji tekstu odnaleźć można także u Scheffczyka, który w publikacji *Maria, Mutter und Gefährtin Christi* wyraźnie wskazuje na bezosobową wykładnię czasownika *εἰλεγον*. Świadczy o tym odwołanie się uczonego do rozpowszechnionego faktu (*die bekannte Tatsache*) sprzeciwu wobec Chrystusa. Interesujące wydaje się również to, że uczony nie wspomina o bliskich uczniach Jezusa, lecz ogranicza się do bliżej nieokreślonego grona Jego zwolenników (*der weitere Kreis*). Takie uściślenia pozwalają z kolei na odkrycie u Scheffczyka stosunkowo innowacyjnej wykładni tekstu Mk 3,20-21. Ostatecznie okazuje się, że ostry zarzut „odejścia od zmysłów” stanowi jedynie (*nur*) potwierdzenie negatywnej opinii o Jezusie przez grono Jego dalszych zwolenników.<sup>1009</sup> Scheffczyk wyklucza zatem w omawianej perykopie możliwość negatywnej oceny Matki Chrystusa. Zakładając nawet, że termin *οἱ παρὰ αὐτοῦ*

---

<sup>1006</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 19.

<sup>1007</sup> Kontrargumenty dla takiej interpretacji przedstawia: H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 30n.

<sup>1008</sup> Do zwolenników takiej interpretacji zalicza się m.in.: Lohmeyera, C. H. Turnera, Streetera, Edwardsa, Gaechtera, Zerwicka i Langkammera. Zob. A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte*, 84; H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 30.

<sup>1009</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 19n.

odnosi się do bliskich krewnych Jezusa i że to od nich pochodzi szorstki osąd Jego publicznej działalności, uczony nie widzi podstaw, aby do tego grona zaliczyć Maryję. Taki wniosek może nasunąć się dopiero po uwzględnieniu organicznej jedności całego opowiadania Mk 3,20-35 i utożsamieniu oī parV autou/z werseu 21 z h` mht̄hr autou/ kai. oī adel foi. autou/ z wiersza 31.<sup>1010</sup> Chociaż wielu biblistów opowiada się za taką właśnie intencją Ewangelisty, to jednak Scheffczyk wyraźnie się temu sprzeciwia.<sup>1011</sup> Odrzucając tezę o homogeniczności omawianej perykopy, uczony wykazuje de facto brak jakichkolwiek przesłanek do jej antymaryjnej interpretacji. Matki Kyriosa nie tylko nie można włączyć do grona osób krytykujących Jezusa, ale przysługuje Jej wręcz przywilej pierwszeństwa w mesjańskiej rodzinie, gdyż najdoskonalej ze wszystkich zrealizowała warunek wypełnienia Bożej woli.

Kolejny tekst, który w oczach krytyki uchodzi za antymaryjny pochodzi również z Ewangelii Marka. Jest to perykopa Mk 6,1-6,<sup>1012</sup> a zwłaszcza pojawiający się tam w wersecie 4 logion Chrystusa: „Ouk estin profht̄hj atimoj eivmh. en th/ patriidi autou/

<sup>1010</sup> Podstawą takiego zestawienia jest odwołanie się do zastosowanie przez Marka zabiegu literackiego określanego w terminologii egzegetycznej mianem *sandwiching* (niem. *Schachteltechnik*; pol. *konstrukcja „kanapki”*), który polega na przedzieleniu na dwie części jakiejś całości narracyjnej innym materiałem, w pewnej mierze odwracającym uwagę czytelnika od wydarzenia omawianego w pierwszej części, by następnie powrócić do zakończenia tego wydarzenia w części drugiej. W ten sposób omawiany fragment przyjmuje stosunkowo typowy dla Marka schemat narracyjny: a – b – a'. Podobną konstrukcją literacką uczeni odnajdują także w: Mk 5,21-43; 6,7-30; 11,11-21; 14,1-11; 14,53–15,15. Por. H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 28.

<sup>1011</sup> Na poparcie swojego stanowiska monachijski profesor powołuje się na autorytet dwóch egzegetów – R. Pescha i E. Lohmeyera – którzy poddają w wątpliwość to, że fragmenty Mk 3,20-21 i Mk 3,31-35 stanowiły pierwotnie jednolitą całość. Scheffczyk ogranicza się tutaj jedynie do podania w nawiasach nazwisk wspomnianych biblistów i nie odsyła do żadnego konkretnego tytułu ich publikacji. Okazuje się jednak, że wspomniani badacze rzeczywiście dają Scheffczykowi podstawę do odrzucenia tezy o jednorodności tekstu Mk 3,20-35. R. Pesch stwierdza, że „Im Blick auf 3,20f, unter Anwendung der Technik der Schachtelkomposition, schließt Markus mit 3,31-35 eine Überlieferung an, die das Thema der Scheidung der Geister an Jesus vertiefen kann. Das im Wort Jesu gipfelnde Apophthegma ist eine in sich geschlossene, gerundete Überlieferung, die von sich aus weder auf 3,21 zurückweist noch eine Fortsetzung verlangt. Redaktionelle Eingriffe des Evangelisten in die Überlieferung sind nicht erkennbar”. R. PESCH, *Das Markusevangelium*, 221. U Lohmeyera czytamy natomiast: „Wie eine neue Perikope beginnt die Erzählung (...) sie weist auf nichts zurück, auch auf 3, 21 nicht”. E. LOHMEYER, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1967, 80. Podobne stanowisko spotkać można u H. Schürmanna, który w kontekście omawiania Łk 8,21 w następujący sposób ustosunkowuje się do homogeniczności tekstu Mk 3,20-35: „Die häufig vertretene Ansicht, Mk 3,20f.31-35 habe eine ursprüngliche Einheit gebildet, ist sehr fragwürdig, da 3,31-35 ein formal in keiner Weise ergänzungsbedürftiges Apophthegma ist...”. H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, 471. Do zwolenników tej teorii zaliczyć można także: Wohlenberga, Schmidta, Haucka, Taylora, Schnackenburga i Gärtnera. Zob. H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 27n.

<sup>1012</sup> „Wyszedł stamtąd i przyszedł do swego rodzinnego miasta. A towarzyszyli Mu Jego uczniowie. Gdy nadszedł szabat, zaczął nauczać w synagodze; a wielu, przysłuchując się, pytało ze zdziwieniem: Skąd On to ma? I co za mądrość, która Mu jest dana? I takie cuda dzieją się przez Jego ręce. Czy nie jest to cieśla, syn Maryi, a brat Jakuba, Józefa, Judy i Szymona? Czyż nie żyją tu u nas także Jego siostry? I powątpiewali o Nim. A Jezus mówił im: Tylko w swojej ojczyźnie, wśród swoich krewnych i w swoim domu może być prorok tak lekceważony. I nie mógł tam zdziałać żadnego cudu, jedynie na kilku chorych położył ręce i uzdrowił ich. Dziwił się też ich niedowiarstwu. Potem obchodził okoliczne wsie i nauczał”.

kai. en toij suggeneuŝin autou/ kai. en th/ oikia| autou<sup>7</sup>. I chociaż Jezus najprawdopodobniej posłużył się tutaj znanym w ówczesnym środowisku przysłowiem,<sup>1013</sup> to jednak wykazuje się, że w wersji Marka zostało ono celowo przeredagowane, aby umożliwić oskarżenie rodziny Jezusa o pogardę względem Jego osoby.<sup>1014</sup> Matka Jezusa nie jest wprawdzie bezpośrednio wymieniona w tekście, ale występujące w zdaniu określenia suggeneuŝin i oikia| zdają się Jej nie wykluczać. Jeśli nawet termin suggeneij może nie odnosić się wprost do krewnych Jezusa, lecz do bliskiego otoczenia mieszkańców Nazaretu lub do ludzi pochodzących z tego samego rodu,<sup>1015</sup> to rzeczownik oikia| sugeruje już najbliższy krąg rodzinny Chrystusa, z którego nie sposób wyłączyć Maryi.<sup>1016</sup> Wymowa tekstu staje się jeszcze bardziej radykalna, kiedy uwzględni się znaczenie greckiego czasownika aŝimj, oznaczającego pogardę wobec Jezusa jako Bożego wysłannika.<sup>1017</sup> W ten sposób można dojść do wniosku, że Jezus oskarżył swoich najbliższych, w tym także swoją matkę, o pogardę względem wypełnianej przez siebie mesjańskiej misji.

Leo Scheffczyk nie neguje tego, że wyrażenie określające rodzinę Jezusa obejmuje również osobę Maryi. Uczony nie odnosi wspomnianego zarzutu do grona krewnych Jezusa, lecz łączy go z mieszkańcami Nazaretu z wersetu Mk 6,3. Tylko w ich postawie uczony dopatruje się negatywnej oceny działalności Chrystusa, co wyrażone zostało terminem: „Sie nahmen Anstoß an ihm”.<sup>1018</sup> Pojawiający się w tym miejscu grecki czasownik skandalizw oznacza dosłownie, że ludność nazaretańska była zgorzonna wystąpieniem Jezusa i w konsekwencji okazała brak wiary względem Jego mesjańskiego posłannictwa.<sup>1019</sup> Tak zatem teolog monachijski, interpretując słowa Chrystusa wyłącznie jako Jego odpowiedź na postawę ludzi zgromadzonych w nazaretańskiej synagodze, całkowicie oczyszcza Maryję z zarzutu niedowiarstwa względem Jej boskiego Syna. Tym

---

<sup>1013</sup> Uczeni powołują się przy tym na Papirus Oxyrhynchos I,31-36, który przedstawia cytowane przez Jezusa przysłowie w następującej formie: „Prorok nie znajdzie uznania w swoim własnym mieście rodzinnym, ani lekarz nie uleczy tych, którzy go znają”. MNT, 243n. Podobne powiedzenie znajduje się także w apokryficznej Ewangelii Tomasza, gdzie w logionie 31 czytamy: „Nie prorok uznany w swej własnej wiosce, lekarz zwykle nie leczy tych, którzy go znają”. ANT I/1, 190.

<sup>1014</sup> Por. J. MAJEWSKI, *Mariologia Ewangelii Marka w świetle współczesnej biblistyki*, 254.

<sup>1015</sup> W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 1541; F. MUBNER, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 22.

<sup>1016</sup> Por. R. PESCH, *Das Markusevangelium*, 320.

<sup>1017</sup> TAMŻE.

<sup>1018</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 20.

<sup>1019</sup> Por. H. GIESEN, *skandalizw*, EWNT III, 592.

samym cała omawiana perykopa traci dla monachijskiego dogmatyka swój antymaryjny wydźwięk.<sup>1020</sup>

Do tekstów Nowego Testamentu, które w negatywnym świetle przedstawiają macierzyńską rolę Maryi, zaliczyć można także fragment Łk 11,27-28.<sup>1021</sup> Pojawiają się w nim dwa makaryzmy, z których jeden pochodzi od anonimowej kobiety z tłumu (w. 27), drugi zaś od samego Jezusa (w. 28). Implikacje antymaryjne tego tekstu pojawiają się tylko tam, gdzie logion Chrystusa z werseu 28 interpretuje się jako zanegowanie słów kobiety z werseu 27. Potwierdza to W. Delius, który zauważa, że „Odpowiedź Jezusa (...) jest nie tylko odrzuceniem słów kobiety, lecz także protestem przeciwko próbom czczenia Maryi. Maryja w oczywisty sposób nie należy do grona kobiet, które poszły za Jezusem i z serca Mu usługiwały”.<sup>1022</sup> Leo Scheffczyk całkowicie odrzuca taką wykładnię. Uczony nie tylko nie dostrzega w Łk 11,27-28 negatywnego nastawienia względem Matki Jezusa, ale podkreśla wręcz pozytywną wymowę tekstu, polegającą na poświadczeniu rozwijającego się już wówczas kultu maryjnego.<sup>1023</sup> Ostatecznie okazuje się zatem, że interpretacja słów Chrystusa, a tym samym negatywna bądź pozytywna ocena Matki Jezusa, uzależniona jest od odpowiedniego tłumaczenia tekstu oryginalnego.<sup>1024</sup>

Najważniejsze dla egzegetów pozostaje ustalenie funkcji gramatycznej, jaką w wersecie 28 spełnia partykuła *menouh*.<sup>1025</sup> Podkreśla się przy tym, że partykuła ta nie posiada jedynie znaczenia przeciwstawnego, lecz może pełnić rolę partykuły łączącej, która w zdaniu poprzedzającym dokonuje pewnej wzmacniającej modyfikacji, nie zaś zaprzeczenia.<sup>1026</sup> Wynika z tego, że *menouh* występujące w odpowiedzi Jezusa w Łk 11,28 może być rozumiane na dwa sposoby. Albo koryguje ono to, co zostało powiedziane przez

---

<sup>1020</sup> Ostatecznie okazuje się, że antymaryjna wykładnia Mk 6,1-6 pojawia się dopiero tam, gdzie łączy się ją z tekstem Mk 3,20-35, zakładając jednocześnie jego negatywny stosunek do Matki Jezusa. Por. J. MAJEWSKI, *Mariologia Ewangelii Marka w świetle współczesnej biblistyki*, 254n.

<sup>1021</sup> „Gdy On to mówił, jakaś kobieta z tłumu głośno zawołała do Niego: Błogosławione łono, które Cię nosiło, i piersi, które ssałeś. Lecz On rzekł: Owszem, ale przecież błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je”.

<sup>1022</sup> W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung*, München-Basel 1963, 28 (tł. MS).

<sup>1023</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 20.

<sup>1024</sup> Dodatkową trudność stanowi tutaj fakt, że bibliści pracując nad tekstem greckim nie mają możliwości wykazania, jakich konkretnie słów i w jakiej konstrukcji gramatycznej użył Jezus, prowadząc dialog w języku aramejskim. Por. F. MUBNER, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 31.

<sup>1025</sup> Tekst grecki tego werseu brzmi następująco: *autoj de eipen (Menouh makarioi oi akouontej ton logon tou/ qeou/ kai. ful assontej* (podkreślenie MS).

<sup>1026</sup> Zob. F. MUBNER, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 30n; H. W. SMYTH, *A Greek grammar for colleges*, American Book Company 1920, 655n; E. G. HOFFMANN – H. V. SIEBENTHAL, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, 445.

kobietę z tłumu i przyjmuje wtedy tłumaczenie antymaryjne: „nie, gdyż o wiele bardziej”, albo też potwierdza makaryzm z wersetu 27, dokonując w nim tylko pewnej modyfikacji, w sensie: „tak, ale jeszcze bardziej”.<sup>1027</sup>

Zdaniem wielu biblistów makaryzm Jezusa nie tworzy względem makaryzmu kobiety przeciwieństwa na zasadzie kontrastu pomiędzy tymi, którzy są błogosławionymi i tymi, którzy nimi nie są. Kontrast ich zdaniem znajduje się jedynie w uzasadnieniu błogosławieństwa, gdzie zaakcentowane zostaje, któremu z tych dwóch przysługuje pierwszeństwo.<sup>1028</sup> Taka interpretacja w zupełnie innym świetle ukazuje stosunek Jezusa do swojej matki i pozbawia całość tekstu antymaryjnej wymowy.

Leo Scheffczyk zasadniczo zgadza się z powyższym stanowiskiem. Niemiecki dogmatyk dostrzega też kluczowe znaczenie greckiej partykuły w pro lub antymaryjnym rozumieniu całego tekstu. Zaskakujące jest jednak to, że cała uwaga uczonego koncentruje się nie na spornej partykule *ἔπειτα*, lecz na partykule *δέ*, pojawiającej się na początku wersetu 28. Dodatkową trudność stanowi fakt, że teolog powołuje się na tę partykułę w jej brzmieniu łacińskim „at”, a nie greckim „de”.<sup>1029</sup>

Wszystko to może sprawiać wrażenie subtelnej pomyłki ze strony uczonego, który mając na myśli sporną w kręgach egzegetycznych partykułę grecką *ἔπειτα*, przedstawił ją błędnie za pomocą łacińskiego *at* zamiast wymaganego w tym miejscu *quinimmo*. Okazuje się jednak, że proces dedukcji Scheffczyka nie jest błędny, a sam teolog wykazuje się większą wnikliwością egzegetyczną niż wielu współczesnych biblistów, którzy zdają się ignorować wyrażenie „*autoj de. εἶπεν*” (łac. *at ille dixit*), stanowiące wprowadzenie do właściwej wypowiedzi Jezusa. To bowiem w pierwszym rzędzie od tłumaczenia partykuły *δέ* zależy odpowiednia interpretacja partykuły *ἔπειτα*, a w konsekwencji właściwe rozumienie odpowiedzi Chrystusa i całego fragmentu Łk 11,27-28.<sup>1030</sup>

O ile zatem pozytywnie można ocenić samo zwrócenie uwagi przez uczonego na partykułę poprzedzającą logion Chrystusa, o tyle niezrozumiałe pozostaje przedstawienie jej w wersji łacińskiej, a nie greckiej. Ostatecznie jednak wyciągnięte na tej podstawie

---

<sup>1027</sup> Por. MNT, 137.

<sup>1028</sup> TAMŻE.

<sup>1029</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 20n.

<sup>1030</sup> O znaczeniu partykuły *δέ* i jej wpływie na dalszą interpretację wypowiedzi Jezusa dobitnie świadczy następujący komentarz Schürmanna: „Das betonte *autoj* hebt die Antwort einleitend als Jesus-Wort hervor, und zwar adversativ (*de*). Auch das betont vorangestellte *ἔπειτα* ist hier unverkennbar adversativ”. H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium* 9,51 – 11,54, HTKNT III/2, 255.



wnioski nie muszą być błędne, gdyż funkcja zdaniowa partykuły *at* w łacinie,<sup>1031</sup> odpowiada zasadniczo tej, jaką w zdaniu greckim pełni partykuła *de*.<sup>1032</sup> Poza tym nawet najbardziej szczegółowe analizy językowe nie są w stanie rozstrzygnąć jak konkretnie należy rozumieć fragment Łk 11,27-28. Właściwa wykładnia tego tekstu zależy bowiem nie tylko od prawideł gramatycznych, ale nade wszystko od szerokiego kontekstu całej Ewangelii Łukasza i przedstawionego w niej ogólnego wizerunku Matki Jezusa.<sup>1033</sup> Na tej właśnie podstawie Scheffczyk przyjmuje potwierdzające znaczenie partykuły *at* i całość tekstu interpretuje przez pryzmat wspomnianej wcześniej u Łukasza postawy Maryi. W tym kontekście uczony odwołuje się do łukasowego obrazu Maryi, gdzie Matka Jezusa przedstawiona została jako zachowująca wiarę, gotowa do słuchania i przyjęcia Bożego Słowa oraz rozważająca to Słowo i zachowująca je w codziennym życiu.

Chrystus w Łk 11,27-28, zdaniem monachijskiego teologa, nie odrzucił zaś pochwały swojej matki, lecz dokonał względem niej pewnej korekty, która nie odbiera Maryi czci, ale sytuuje ją w prawidłowym porządku historiozbowczym. Wynika z tego, że osoba Maryi nabiera pełnego znaczenia w historii zbawienia nie z racji naturalnego macierzyństwa wobec Mesjasza, ale poprzez wewnętrzną relację do Bożego Słowa i postawę przynależności do Chrystusa.<sup>1034</sup> Fragment Łk 11,27-28, wkomponowany w całość łukasowej narracji, oznacza zatem dla Scheffczyka, że Jezus zalicza swoją matkę do grona tych, którzy szczególnie zdecydowanie słuchali Bożego Słowa i przyjęli je

---

<sup>1031</sup> W języku łacińskim partykuła *at* w pierwszym znaczeniu ma na celu wprowadzenie myśli przeciwstawnej do poprzedniej. W ten sposób może wprowadzać: odpowiedź na czyjeś słowa, zapytanie, ewentualny zarzut i odpowiedź na taki zarzut, imperatyw, groźby i przekleństwa. W drugim znaczeniu, *at* wyraża słabsze przeciwieństwo, a niekiedy ztraca znaczenie przeciwstawne i staje się niemal spójnikiem nawiązującym do poprzednio wypowiedzianej myśli. Zob. *Słownik łacińsko-polski*, t. I, red. M. Plezia, 295.

<sup>1032</sup> Słownik Bauera wykazuje, że partykuła *de* używana jest zasadniczo w następującym celu: 1. dla wzmocnienia przeciwieństwa, 2. (jako partykuła przejścia, bez jakiegoś uwzględnionego przeciwieństwa), aby wprowadzić jakieś wyjaśnienie, 3. dla powtórnego podjęcia przerwanej mowy. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 342. Jeszcze bardziej szczegółowe wyjaśnienie znajduje się w gramatyce Smyth'a. Jego zdaniem partykuła *de* służy do zaznaczenia, że coś jest różne od czegoś wcześniejszego, ale tylko w celu zrównoważenia poprzedniego zdania, nie zaś jego wykluczenia czy zaprzeczenia. Partykuła ta wskazuje tylko na niewielki kontrast i dlatego jest słabsza niż *at* i *et*, ale silniejsza od *quod*. Zasadniczo *de* może spełniać w zdaniu podwójną funkcję: przeciwstawną i łączną. W znaczeniu przeciwstawnym zaznacza delikatny kontrast (na początku mowy; w pytaniach implikujących przeciwieństwo do czegoś, co już zostało powiedziane; w odpowiedziach; w zastrzeżeniach i poprawkach), w znaczeniu zaś łączącym oznacza przejście i staje się partykułą używaną w połączeniach kolejnych członów lub zdań, które dodają coś nowego lub różnego, ale nie znajdują się w opozycji do tego, co powiedziano wcześniej. Zob. H. W. SMYTH, *A Greek grammar for colleges*, 644.

<sup>1033</sup> Takie podejście do rozwiązania tego spornego fragmentu odnajdujemy m.in. u autorów ekumenicznego studium o Matce Chrystusa. Zob. MNT, 138.

<sup>1034</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 20.

do swojego życia.<sup>1035</sup> Ostatecznie i w tym tekście uczony nie dostrzega dystansu Jezusa względem Maryi, ale wykazuje wręcz synowską afirmację dla postawy całkowitego zawierzenia Bogu przez swoją ziemską matkę.<sup>1036</sup>

W kontekście analizy Ewangelii synoptycznych pojawia się także zarzut braku obecności Maryi pośród kobiet, które towarzyszyły Jezusowi podczas Jego publicznej działalności i usługiwały Mu ze swego majątku. Bibliści krytycznie nastawieni do osoby Maryi, powołują się przy tym na tekst Łk 8,1-3.<sup>1037</sup> Scheffczyk nie odpiera tego zarzutu, ale też nie przyznaje mu znaczenia antymaryjnego. Uczonemu zależy raczej na tym, aby przedstawić wiarygodne uzasadnienie takiej absencji. W tym celu odwołuje się on do argumentacji socjologicznej i teologicznej.

Zdaniem monachijskiego dogmatyka nieobecność Maryi u boku jej syna znajduje swoje naturalne wytłumaczenie w tym, że „istotne zadania matki odnoszą się do wieku dzieciństwa, a nie do okresu publicznej działalności dziecka, co zresztą sprzeciwiałoby się pozycji kobiety w ówczesnym judaizmie”.<sup>1038</sup> Takie stanowisko potwierdzają badacze żydowskiego środowiska kulturowego, którzy rolę matki ograniczają zasadniczo do wychowania i edukacji małych dzieci.<sup>1039</sup> Uwzględniając ponadto pouczenia rabina Jehuda ben Tema<sup>1040</sup> można przyjąć, że z punktu widzenia religii żydowskiej izraelski chłopiec po

---

<sup>1035</sup> TAMŻE, 21.

<sup>1036</sup> Zob. L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 16.

<sup>1037</sup> „Następnie wędrował przez miasta i wsie, nauczając i głosząc Ewangelię o królestwie Bożym. A było z Nim Dwunastu oraz kilka kobiet, które uwolnił od złych duchów i od słabości: Maria, zwana Magdaleną, którą opuściło siedem złych duchów; Joanna, żona Chuzy, zarządcy u Heroda; Zuzanna i wiele innych, które im usługiwały ze swego mienia”.

<sup>1038</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 10.

<sup>1039</sup> Roland de Vaux pisze o tym w następujący sposób: „W pierwszych latach życia dziecko pozostawało ze swoją matką czy swą piastunką, nawet po odstawieniu od piersi (2 Sm 4,4), i uczyło się chodzić (Oz 11,3) (...) Matka udzielała swoim dzieciom pierwszych pouczeń, przede wszystkim moralnych (Prz 1,8; 6,20). Te nauki macierzyńskie mogły trwać do wieku dorastania (por. Prz 31,1). Jednakże chłopcy, którzy wyrastali z wieku dziecięcego, przechodzili pod opiekę ojców. Jednym z najbardziej podstawowych obowiązków, jaki ciążył na ojcu, było pouczanie synów czy to będzie chodzić o nauczanie wiary (Wj 10,2; 12,26; 13,8; Pwt 4,9; 6,7.20n; 32,7.46), czy też o nauczanie po prostu (Prz 1,8; 6,20 i przede wszystkim Syr 30,1-13)”. R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, tł. T. Brzegowy, Poznań 2004, 58n.

<sup>1040</sup> „Mit fünf Jahren [ist man geeignet] zum Bibellesen, mit zehn Jahren zur Mischna, mit dreizehn Jahren für die Gebote, mit fünfzehn Jahren für den Talmud, mit achtzehn Jahren für das Brautgemach, mit zwanzig Jahren [einen Beruf] zu erstreben, mit dreißig Jahren zur Stärke, mit vierzig Jahren zur Einsicht, mit fünfzig Jahren zum Rat[geben], mit sechzig Jahren zum Alter, mit siebzig Jahren zum Greisenalter, mit achtzig Jahren zum hohen Alter, mit neunzig Jahren zum Gebeugtsein, mit hundert Jahren [ist man] wie ein Toter, fortgegangen und verschwunden aus der Welt”. *Die Mischna, Nezikim V*, 20.

ukończeniu trzynastego roku życia stawał się pełnoletni i rodzice nie ponosili już odpowiedzialności za jego moralne czyny.<sup>1041</sup>

Brak wzmianki o obecności Maryi w publicznym dziele jej syna ma także, zdaniem Scheffczyka, mocne podstawy teologiczne. Uczony stwierdza, że „Ponieważ samo dzieło zbawienia pozostaje w gestii Ojca i Syna, to jako powód wycofania się Maryi z oficjalnej działalności Syna należy podać przyczyny natury teologicznej, które są swojego rodzaju rozwiniętą interpretacją nowotestamentowych wypowiedzi (pozostającą jednak w ścisłym związku ze świadectwami zawartymi w Nowym Testamencie): Maryja nie może ingerować w samo dzieło zbawienia ani w zdarzenia rozgrywające się pomiędzy Ojcem a Synem. Dlatego też rola Maryi w fazie inicjacji i realizacji dzieła zbawienia jest w pewnym sensie mało znacząca, co powoduje, że pozostaje Ona poza głównym kręgiem zainteresowania”.<sup>1042</sup> Takie wyjaśnienie tłumaczy jednocześnie dlaczego synoptycy, a w sposób szczególny Marek, nie przykładają większego znaczenia do postaci Matki Jezusa. Okazuje się bowiem, że teologiczne zainteresowania Ewangelistów koncentrują się właśnie na tym etapie życia i działalności zbawczej Mesjasza, w których Maryja – z przedstawionych powyżej racji teologicznych – nie mogła zająć centralnej pozycji historiozbawczej.<sup>1043</sup> Nie oznacza to jednak, że przez to została pomniejszona rola, jaką odegrała ona w historii zbawienia.

Zdaniem Scheffczyka i wielu uczonych, dystans Jezusa w stosunku do własnej matki został dobitnie wyrażony także w Ewangelii Jana. Szczególną uwagę teologów skupiają przy tym fragmenty J 2,4 i J 19,26, gdzie Jezus w bezpośrednim kontakcie z Maryją, nie nazywa jej na sposób synowski „matką”, lecz zwraca się do niej za pomocą oschłego słowa „kobietę” (gr. *gunai*, BT: *Niewiasto*).<sup>1044</sup> Wyraźne cechy antymaryjne posiada

---

<sup>1041</sup> Por. M. STERN, *Co to jest judaizm? Odpowiedzi na najczęściej stawiane pytania*, tł. M. Ruta, Kraków 2003, 39n.

<sup>1042</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 21.

<sup>1043</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 11n.

<sup>1044</sup> Takie stanowisko spotykamy np. u członków ekumenicznej grupy teologicznej z Dombes, którzy stwierdzają, że teksty J 2,1-5 i J 19,25-27 „...betonen jedoch auch den Abstand, den Jesus zwischen seiner Mutter und sich selbst schafft, wenn er sich mit dem Wort «Frau», und nicht «Mutter», an sie wendet”. GROUPE DES DOMBES, *Maria in Gottes Heilsplan und in der Gemeinschaft der Heiligen*, nr 178. Podobny wniosek wyciąga także Räisänen: „Im Text des Johannes kann *gunai* jedoch keine besondere Ehrung für Maria implizieren. (...) Unter diesen Umständen besteht das einzig Besondere der Anrede darin, dass sie von einem Sohn an die Mutter gerichtet wird. Natürlicher wäre es, «Mutter» oder überhaupt keine Anrede zu gebrauchen. (...) Der Sohn tut den Willen dessen, der ihn gesandt hat, seines Vaters. Deshalb kann er bei der Erfüllung seiner Berufung keine Befehle von Menschen annehmen, nicht einmal von den nächsten Verwandten. Das Wort *gunai* betont, dass Maria keine Sonderstellung einnimmt; sie wird den anderen Frauen des Evangeliums an die Seite gestellt”. TENZE, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 162.

również odpowiedź udzielona Maryi w wersecie J 2,4, poprzez którą Jezus zdaje się kategorycznie odmawiać spełnienia prośby matki.<sup>1045</sup>

Wykładnia perykopy o godach w Kanie Galilejskiej, zwłaszcza zaś właściwe usytuowanie w niej Matki Chrystusa, stanowi dla egzegezy od czasów patrystycznych swoisty *crux interpretum*. Zdania uczonych są tutaj podzielone, a ich wnioski uzależnione nie tylko od analiz gramatyczno-językowych, ale także od przyjętej struktury tekstu i związanego z nią zamysłu teologicznego Ewangelisty. Różnice w interpretacji J 2,1-11 występują przy tym nie tylko pomiędzy poszczególnymi teologami, ale mogą pojawić się również pomiędzy różnymi publikacjami tego samego autora. To ostatnie charakterystyczne jest właśnie w przypadku Leo Scheffczyka, u którego analizę tekstu Janowego można podzielić na trzy etapy, odpowiadające zasadniczo trzem jego publikacjom z zakresu mariologii biblijnej. Uwzględnienie takiego podziału umożliwia prześledzenie tego, w jakim kierunku rozwijała się myśl uczonego oraz jakie kwestie na poszczególnych etapach decydowały o wykładni perykopy. Najistotniejsza pozostaje jednak tutaj próba ustalenia końcowego stanowiska monachijskiego dogmatyka, a tym samym określenie roli, jaką w omawianej scenie przyznaje on Matce Jezusa.

W chronologicznie pierwszej publikacji (*Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*) Scheffczyk zwraca uwagę na to, że „chłodna forma zwracania się do matki oraz odmowna reakcja na jej prośbę zdają się wykluczać możliwość pozytywnego tłumaczenia tekstu w odniesieniu do Maryi”.<sup>1046</sup> Monachijski dogmatyk zwraca jednak uwagę na zapowiedzianą przez Jezusa „jego godzinę” (J 2,4) i w związku z tym przedstawia rozwiązanie całej perykopy w duchu suwerenności i autonomiczności Bożego dzieła zbawienia. Uczony ma na myśli to, że w realizacji mesjańskiego posłannictwa Chrystus ma świadomość całkowitego podporządkowania Ojcu Niebieskiemu, co konsekwentnie wyklucza możliwość wpływu na tę misję jakichkolwiek innych czynników

---

<sup>1045</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria im ökumenischen Aspekt von Edmund Schlink*, [w:] *Ökumene. Der steile Weg der Wahrheit*, Siegburg 2004, 221. Wielu uczonych uważa przy tym, że negatywny ton odpowiedzi Jezusa niezależny jest od sposobu odczytania tekstu oryginalnego. Świadczy o tym wyjaśnienie jednego z egzegetów, który stwierdza: „...że w przypadku J 2,4 do przyjęcia są obydwa znaczenia występujące w Starym Testamencie i że nie da się rozstrzygnąć, które z nich zamyślił ewangelista. Może chciał powiedzieć: «Czego chcesz ode Mnie?» (jak w 1 Krl 17,18), a może: «Dlaczego miałbym Cię słuchać?» (jak w 2 Krl 3,13). W J 2,4 (tak jak w 2 Sm 16,10 i 19,22) kontekst dopuszcza obie możliwości, przy czym ostateczny sens pozostaje ten sam. W obu przypadkach wypowiedź ma ton protestu i zawiera odmowę interwencji. Św. Augustyn wyraźnie stwierdza, że Jezus odmawia Matce dokonania cudu, a św. Jan Chryzostom uważa nawet, że Ją gani za to, że chce pochwalić się synem-cudotwórcą. (Można argumentować, że Jezus złagodził swą odmowę używając grzecznej formy: «niewiasto»; albo odwrotnie: że nazywając Ją «niewiastą», a nie «Matką», podkreślił definitywny charakter swej odmowy. Użyte słowo niczego więcej nie wyjaśnia)”. J. MCHUGH, *Maryja w Nowym Testamencie*, 408.

<sup>1046</sup> L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 16 (tł. MS).

zewnątrznych, nawet prośby naturalnej matki.<sup>1047</sup> Tym samym teolog zdaje się jedynie potwierdzać antymaryjny wydźwięk całej wypowiedzi, chociaż stara się nieco złagodzić ten negatywny ton poprzez przyznanie Matce Jezusa pewnej funkcji pośredniczenia pomiędzy Chrystusem a biesiadnikami z Kany. I tak w odmowie, jakiej doświadczyła Maryja za strony swego syna, Scheffczyk odnajduje pozytywną cechę, charakterystyczną dla kultu maryjnego. Zdaniem uczonego „Maryja w czysto kobiecej empatii zatroskana jest kłopotliwą sytuacją młodej pary i wprawdzie doświadcza ograniczoności swych macierzyńskich możliwości, ale ostatecznie jako rzeczniczka ludzi osiąga spełnienie swej prośby, tzn. tego, że godzina właśnie nadeszła”.<sup>1048</sup>

Ograniczając się do takiego psychologizującego tłumaczenia J 2,1-11, profesor z Monachium nie rozwiązał bynajmniej jej kluczowych problemów mariologicznych. Tak jak pozornie sprzeczna wydaje się w omawianej perykopie narracja i jak niekonsekwentna jest tam postawa Chrystusa, takie samo wrażenie sprawia argumentacja Scheffczyka. Akcentując bowiem nadrzędną rolę aspektu historiozbowczego, uczonego wyraźnie wykluczył Maryję z obszaru czynników determinujących boskie działanie zbawcze. Paradoksalny zatem wydaje się wniosek, że usilna prośba Matki Jezusa mogła wpłynąć na ściśle ustalony porządek zbawienia, z którego Maryja właśnie została wyłączona. Tak więc w wyjaśnieniach Scheffczyka pojawiają się wyraźnie dwa nurty interpretacyjne (teologiczny i psychologizujący) ostatecznie wzajemnie się wykluczające.

Pewne uporządkowanie tej sprzeczności wprowadza jednak sugestia teologa, że trudności z właściwą interpretacją J 2,1-11 związane są z problematyką Janowego symbolizmu. Dopiero w tym kontekście pojawiają się u Scheffczyka wątpliwości, czy „godzina Jezusa” oznacza jego mękę, czy też czas Kościoła i sakramentów, w którym udziela On swojego wina. Problematyczne staje się wreszcie to, w jakim celu Maryja nazwana została przez Jana „kobietą”, a nie „matką”.<sup>1049</sup> Chociaż wymienione pytania pozostawione zostają bez odpowiedzi, to sygnalizują one, że uczonego zamierza rozwijać tę myśl w kierunku bardziej pogłębionej teologii Czwartego Ewangelisty.

W późniejszej publikacji mariologicznej – *Das biblische Zeugnis von Maria*, Leo Scheffczyk zasadniczo nie zmienia jednak swojego stanowiska. Co prawda odwołuje się on tym razem bezpośrednio do herderowskiego komentarza Rudolfa Schnackenburga,<sup>1050</sup>

---

<sup>1047</sup> Por. TAMŻE.

<sup>1048</sup> TAMŻE.

<sup>1049</sup> TAMŻE, 16n.

<sup>1050</sup> R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* 1- 4, HTKNT IV/1.

ale wybiera z niego tylko pewne drugorzędne tezy, które nie pogłębiają wcześniejszej wykładni, lecz w jakiś sposób harmonizują z odkrytym wówczas obrazem Maryi.<sup>1051</sup>

Z egzegetycznego punktu widzenia cenna wydaje się wzmianka o tym, że scena J 2,1-11 ma miejsce na początku dokonywania przez Jezusa cudów i w momencie, kiedy zainicjował On objawienie swojej chwały (J 2,11), z czym wiąże się wprowadzenie tajemniczej „Jego godziny” (J 2,4).<sup>1052</sup> Na tej podstawie można stwierdzić, że Scheffczyk przynajmniej implicite nawiązuje do symboliki teologii Janowej, w której bibliści upatrują klucz do zrozumienia całej Ewangelii Jana.<sup>1053</sup> U monachijskiego dogmatyka wzmianka ta służy jednak bardziej do ogólnego wprowadzenia w tematykę „Kany”, aniżeli do zasygnalizowania głębszego wymiaru rozumienia tekstu Ewangelii. W kolejnych zdaniach uczony zdaje się już tylko powtarzać tezę o początkowym odrzuceniu prośby Maryi i o jej wytrwałości w dyskretnym wspieraniu dzieła swojego syna, co ma stanowić subtelny rys biblijnego obrazu Matki Jezusa, w którym odnaleźć można wiarę bez ostatecznego wniknięcia w Boże tajemnice (Łk 1,38.45), służebną gotowość niesienia pomocy (Łk 1,39.56) oraz wierne trwanie przy Chrystusie, także w obliczu wspomnianego dystansu.<sup>1054</sup>

Powyższe stwierdzenia stanowią kompilację dwóch cytatów z teologicznego komentarza do Ewangelii Jana. Ich zastosowanie w aspekcie wypowiedzi Scheffczyka budzi jednak pewne wątpliwości. Okazuje się, że uczony zapożycza od Schnackenburga zdanie, w którym „Maryja prosi o zażegnanie jakiejś awaryjnej sytuacji”.<sup>1055</sup> Schnackenburg faktycznie używa tego sformułowania, ale w innym kontekście znaczeniowym. O ile Scheffczykowi zależało na połączeniu prośby Maryi bezpośrednio ze zdziałanym przez Jezusa cudem, o tyle autor komentarza zamierzał dowieść zupełnie

---

<sup>1051</sup> W *Das biblische Zeugnis von Maria* Scheffczyk poza nazwiskiem egzegety nie wymienia wprawdzie żadnych szczegółów bibliograficznych dotyczących tytułu dzieła i paginacji wybranych fragmentów, ale nawiązuje do tego wyraźnie w późniejszym przedruku publikacji, wykorzystanym w książce: *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*. Okazuje się jednak, że pojawiają się tam błędne dane, co można wytłumaczyć zaniedbaniami w edycji dzieła. Scheffczyk odwołuje się bowiem do stronicy 322 i 386, natomiast wskazany tekst źródłowy znajduje się faktycznie odpowiednio na stronach 332 i 336. Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 11; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 22; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium 1-4*, 328-344.

<sup>1052</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 11.

<sup>1053</sup> Zob m.in.: I DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, 175-221; R. SCHNACKENBURG, *Das erste Wunder Jesu, Johannes 2,1-11*, Leipzig 1955; J. MCHUGH, *Maryja w Nowym Testamencie*, 393-447.

<sup>1054</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 11.

<sup>1055</sup> niem.: „Maria bittet um Abwendung eines Notstandes”. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 11.

czegoś przeciwnego, a mianowicie, że Maryja zwróciła tylko uwagę na zaistniały brak, jednak nie prosiła swego syna o dokonanie cudu.<sup>1056</sup>

Jeszcze więcej wątpliwości budzi drugi z wprowadzonych cytatów: „Diese hält sie trotzdem nicht davon ab, «das Tun des Sohnes in unaufdringlicher Weise zu unterstützen, ein feiner Zug, der zum biblischen Marienbild paßt: Glaube ohne letzte Einsicht in die göttlichen Geheimnisse (vgl. Lk 1,38.45), dienende Hilfsbereitschaft (vgl. Lk 1,39.56), treues Halten auch zu dem ihr ferngerückten Sohn» (R. Schnackenburg)”.<sup>1057</sup> Zaimek wskazujący *diese* odnosi się bowiem u Scheffczyka do odmownej odpowiedzi Chrystusa (*eine abweisende Antwort*). W ten sposób cały cytat zdaje się być pochwałą postawy Maryi za to, że mimo wszystko nie zrezygnowała z wiernego trwania przy swoim synu. Wspomniany cytat Schnackenburg wprowadza jednak dopiero w komentarzu do wersetu 5, w którym – zdaniem egzegety – Maryja podsłuchiwała, że Chrystus zamierza jakoś zaradzić zaistniałej sytuacji i dlatego, pomimo tajemniczo brzmiącej odpowiedzi, chce dyskretnie wesprzeć dzieło syna poprzez zwrócenie się do stojących nieopodal sług.<sup>1058</sup>

Tak zatem negatywna odpowiedź Jezusa i oparta na niej gloryfikacja wytrwałej postawy Maryi nadal pozostaje dla Scheffczyka najistotniejszą kwestią. Uczony łączy to konsekwentnie z faktycznie zaistniałym cudem, co prowadzi go do wniosku, że „Maryja swoim pełnym wiary zaufaniem dopomogła w spowodowaniu pierwszego cudu Jezusa”.<sup>1059</sup> Uczony zakładając przy tym, że termin „moja godzina” należy rozumieć jako określony i wyznaczony przez Ojca czas doczesnej realizacji odkupienia, dochodzi do wniosku, że Maryja współdziałała (*mitwirken*) w swoisty sposób i poprzez prośbę (*auf ihre Art und in der Weise des Bittens*) w zainicjowaniu dzieła Odkupiciela i w ukazaniu tego dzieła wobec świata. Maryja wprawdzie nie wkracza w to dzieło i bezpośrednio w nim nie uczestniczy, ale to co uczyniła nie pozostaje bez znaczenia, gdyż dokonała pierwszego aktu pośrednictwa w dziele Chrystusa względem ludzkości.<sup>1060</sup>

Do powyższych stwierdzeń Scheffczyk dodaje również refleksję o wyłącznej inicjatywie Ojca i Syna w dziele odkupienia, w którym nie może uczestniczyć Maryja. W tym miejscu jeszcze bardziej pogłębia się jednak paradoksalność argumentacji teologa

---

<sup>1056</sup> Schnackenburg dowodzi tej tezy w następujących słowach: „Ob Maria ihren Sohn um ein Wunder bitten will, wie viele Väter und neuere Exegeten annehmen, geht aus dem Text nicht hervor. Dem Wortlaut nach macht sie ihn nur auf den Mangel aufmerksam...”. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* 1- 4, 332.

<sup>1057</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 11.

<sup>1058</sup> Por. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* 1- 4, 336.

<sup>1059</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 11.

<sup>1060</sup> TAMŻE.

z Monachium. Po przedstawieniu roli Maryi, polegającej na Jej współdziałaniu w zaistnieniu dzieła odkupienia w świecie, uczony stwierdza, że Matka Jezusa „nie może ingerować w samo dzieło odkupienia, jak też w wydarzenie pomiędzy Ojcem i Synem. Dlatego też w fazie zapoczątkowania (*Verursachung*) i realizacji odkupienia pozostaje w pewnej pozycji ubocznej”.<sup>1061</sup>

Ostatecznie okazuje się więc, że w publikacji *Das biblische Zeugnis von Maria*, Scheffczyk nie dokonał większego teologicznego pogłębienia omawianej perykopy Janowej. Godne uwagi jest jednak to, że po raz pierwszy uczony podejmuje próbę wyjaśnienia problematycznego zwrotu „kobieto”. Niemiecki dogmatyk skłania się przy tym ku stosunkowo wątpliwej interpretacji, sugerując, że forma ta była także używana jako zupełnie normalne określenie, a niekiedy wyrażała nawet pewien szacunek do matki.<sup>1062</sup> W świetle współczesnej egzegezy taka wykładnia wydaje się nie do przyjęcia. Z całą pewnością odrzucić należy stwierdzenie, że zwrot „kobieto” w stosunku do matki był zwyczajnym określeniem w ówczesnym środowisku kulturowym. Jak zauważają bowiem badacze: „W całej starożytności, semickiej czy grecko-lacińskiej, brak przykładu, aby dziecko – syn czy córka – tak zwracało się do własnej matki”.<sup>1063</sup> Podważyć można także wniosek, że wyrażenie to mogło posiadać odcień szacunku wobec matki. Niektórzy uczeni przyjmują wprawdzie taką możliwość, ale swoje argumenty opierają zwykle na słowniku Bauera,<sup>1064</sup> gdzie uwzględniony został jedynie obszar kulturowy hellenizmu, a nie kontekst semicki.<sup>1065</sup>

Chociaż powyższe stanowisko Scheffczyk w niezmienionej formie włączył do swojej ostatniej publikacji mariologicznej (*Maria, Mutter und Gefährtin Christi*), to jednocześnie poszerzył on swoje refleksje o kilka istotnych wątków teologicznych. Tym razem zupełnie na bok odsunięte zostały spekulacje psychologizujące, a na plan pierwszy wysunęła się argumentacja teologiczna, uwzględniająca specyfikę języka Ewangelisty, wielopłaszczyznowość narracji, typologiczne znaczenie „niewiasty” oraz symbolikę godziny Jezusa i rolę wiary w relacji do objawiającego się Mesjasza. W ten sposób monachijski dogmatyk dokonał próby wniknięcia w specyfikę Czwartej Ewangelii. Teolog

---

<sup>1061</sup> TAMŻE.

<sup>1062</sup> TAMŻE, 10.

<sup>1063</sup> I DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, 177; Por. MNT, 150; J. MCHUGH, *Maryja w Nowym Testamencie*, 405.

<sup>1064</sup> W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 335n.

<sup>1065</sup> R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium I- 4*, 333; O. KNOCH, *Maria in der Heiligen Schrift*, 68.



zwraca uwagę, że polega ona między innymi na symbolizmie sakramentalnym, który charakteryzuje się pełnymi tajemniczości słowami, symbolicznymi liczbami i sugestiami do sposobu odczytania wewnętrznych związków ukrytych w tekście. Okazuje się zatem, że właściwa interpretacja J 2,1-11 możliwa jest dopiero po odkryciu całej teologiczno-symbolicznej głębi języka Janowego.<sup>1066</sup>

Wzmianka o symbolizmie sakramentalnym mogłaby sugerować, że uczony wydarzenie Kany Galilejskiej rozumie jako aluzję do rzeczywistości sakramentalnej. Nigdzie jednak nie następuje kontynuacja tej myśli i można tylko rozważać, czy teologowi chodzi o sakrament eucharystii czy raczej sakrament chrztu, a być może obydwaj razem. Choć wśród biblistów odnaleźć można zarówno zwolenników, jak i przeciwników sakramentalnej wykładni tej perykopy, to jednak nie sposób jej całkowicie wykluczyć.<sup>1067</sup>

Dla Ewangelii Jana charakterystyczne jest ponadto to, że nie jest ona zbiorem opowiadań, ale wielowarstwowym pismem historyczno-teologiczno-symbolicznym. Wynika z tego, że występujące tam słowa poza znaczeniem dosłownym, posiadają także ukryty sens pełniejszy i wyrażają zamierzone intencje redakcyjne hagiografa. Dlatego też pojawiające się u Jana odpowiedzi Jezusa są istotowo głębsze niż pozwala na to ich czysto filologiczne tłumaczenie. Odkrywają one bowiem podwójny poziom znaczeniowy, który wykracza poza bezpośrednie okoliczności pytania i wskazuje na realizację przyszłych rzeczywistości zbawczych.<sup>1068</sup> W tej perspektywie zupełnie inną treść kryje w sobie zdanie: „Ti, emi. kai. soi( gunai; oupw h̄kei h̄ w̄ra mou”, jak i samo nazwanie Maryi „gunai”.

Uwzględniając powyższą perspektywę interpretacyjną, Scheffczyk dochodzi do wniosku, że odpowiedzi Jezusa wyglądającej pozornie na odmowę, przypisać należy znaczenie wychodzące poza dosłowne brzmienie tekstu.<sup>1069</sup> Jest to istotne zwłaszcza w odniesieniu do „godziny Jezusa”, która zgodnie z Jego wypowiedzią „jeszcze nie nadeszła”. Kontynuując tę myśl uczony powołuje się na J 7,30; 8,20; 12,27 i 13,1, gdzie termin h̄ w̄ra autou/ oznacza szczególny historiozbawczy czas wprowadzenia

---

<sup>1066</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 22.

<sup>1067</sup> Pozytywną wykładnię koncepcji sakramentalnej przedstawia m.in.: O. DA SPINETOLI, *Maryja w Biblii*, 136n. Krytyczne stanowisko reprezentuje: R. SCHNACKENBURG, *Das erste Wunder Jesu, Johannes 2,1-11*, 22-24.

<sup>1068</sup> Por. O. DA SPINETOLI, *Maryja w Biblii*, 151.

<sup>1069</sup> Takie podejście do wersetu J 2,4 pozwala na zdystansowanie się wobec ekwilibrystyki filologicznej, usiłującej doszukać się pozytywnego brzmienia tekstu jedynie na podstawie prawideł leksykalnych i gramatycznych. Zob. P. HOFRICHTER, *Hochzeit zu Kana. 1. Exegese*, ML III, 218n.

i urzeczywistnienia dzieła odkupienia, co może odnosić się zarówno do chwili śmierci, jak i do momentu uwielbienia Chrystusa. Odwołanie się do tej ukrytej w tekście kategorii historiozbawczej pozwala Scheffczykowi uniknąć wcześniejszego paradoksu interpretacyjnego, a także pozytywnie ocenić relację Jezusa do swojej matki. Zdaniem uczonego całość wypowiedzi wskazuje bowiem na dwie płaszczyzny znaczeniowe, a z tego z kolei wynika, że Maryja byłaby odsunięta od ustalenia czasu realizacji „godziny Jezusa” dokonującej się wraz z pierwszym cudem. Nie oznacza to jednak odrzucenia Jej prośby na płaszczyźnie zażegnania pewnego doczesnego braku.<sup>1070</sup> Podobną interpretację spotyka się u współczesnych biblistów, którzy stwierdzają, że „Jeśli w swym pierwszym zamyśle było to opowiadanie o cudzie dokonanym przez Jezusa za pośrednictwem Maryi, to u Jana dochodzi ponadto myśl o uczcie mesjańskiej. Jezus odpowiada na prośbę Matki dokonaniem cudu. Chce ją jednak zarazem pouczyć (a Ewangelista czytelników), że udzielony wówczas dar był tylko zapowiedzią, «znakiem» przyszłych rzeczywistości”.<sup>1071</sup>

Dzięki takiej interpretacji, nowego i zarazem głębszego znaczenia nabiera u Scheffczyka sam termin „niewiasta”. Dogmatyk z Monachium skłania się wyraźnie ku wykładni typologicznej i łączy „Niewiastę – Maryję” z „Niewiastą – Matką wszystkich żyjących” z Rdz 3,20<sup>1072</sup> oraz „Niewiastą – Pomocą dla Adama” z Rdz 2,18.<sup>1073</sup> Powyższe stanowisko pojawia się w wielu współczesnych rozprawach mariologicznych,<sup>1074</sup> choć niektórzy bibliści całkowicie je wykluczają.<sup>1075</sup> Scheffczyk nie neguje, że utożsamienie Maryi z Ewą jest trudne do wykazania na podstawie Janowej perykopy o Kanie Galilejskiej. Uczony podkreśla jednak, że właśnie specyfika Czwartej Ewangelii umożliwia pewną otwartość na typologię oraz ukryty w tekście sens duchowy. W tym świetle całkowicie odmiennie prezentuje się już forma „gunai”, którą Jezus zwrócił się do

---

<sup>1070</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 23.

<sup>1071</sup> O. DA SPINETOLI, *Maryja w Biblii*, 150n.

<sup>1072</sup> „Mężczyzna dał swej **żonie** imię Ewa, bo ona stała się **matką wszystkich żyjących**”; W polskim tłumaczeniu nie pojawia się termin „niewiasta” (kobieta), ale jest on już wyraźnie zaznaczony w Septuagincie: „kai. ekalesen Adam to. onoma thj **gunaikoj** autou/ Zwh, oti auh **mhthr pantwn twh zwntwn**” (podkreślenia MS).

<sup>1073</sup> „Potem Pan Bóg rzekł: «Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam, uczynię mu zatem **odpowiednią dla niego pomoc**»”. Ukryta w tym zdaniu nazwa niewiasty wynika bezpośrednio z wersetu Rdz 2,22: „Po czym Pan Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny, zbudował **niewiastę**” (podkreślenia MS).

<sup>1074</sup> I. de la Potterie do zwolenników takiego ujęcia zalicza: Gaechtera, Brauna, Hoskynsa, Dubarlego i Michauda. Zob. I DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, 215. Do tego grona włączyć można także: R. LAURENTIN, *Matka Pana, Krótki traktat teologii maryjnej*, 51-59.

<sup>1075</sup> Tak np. bibliści amerykańscy w dokumencie MNT, 151. I. de la Potterie dostrzega w tym miejscu typologię Córy Syjonu. Zob. TENŻE, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, 215-220.

swojej matki. Nie chodzi w niej już bowiem o zwyczajne zwrócenie się syna do matki (*alltägliche Anrede*), lecz o uroczystą proklamację (*feierliche Anrede*), poprzez którą wyrażony zostaje moment wybrania do szczególnej roli świadka Bożego Objawienia.<sup>1076</sup> Z pewnością nie jest to deprecjonowanie roli Maryi, ale raczej podkreślenie Jej historiozbawczego znaczenia u boku Syna.<sup>1077</sup> Można zatem przyjąć, że według Scheffczyka właśnie na Godach w Kanie nastąpiło przejście od Maryi-Matki do Maryi-Niewiasty, a tym samym naturalne zadania macierzyńskie Matki Jezusa zastąpione zostały nową funkcją Maryi w Bożej ekonomii zbawczej. Ta nowa funkcja miała jednak swój początek znacznie wcześniej – kiedy Maryja powiedziała *fiat*.

### 3.1.4. Maryjne „fiat” warunkiem historiozbawczej realizacji Bożego macierzyństwa

Wyjątkowość macierzyństwa Maryi zaznacza się już w samej scenie zwiastowania, gdzie przyszła Matka Chrystusa ukazana została w historiozbawczej perspektywie współuczestnictwa w realizacji Bożego dzieła odkupienia. Decydujące znaczenie ma tu sam moment powołania Maryi. Jak zauważa Leo Scheffczyk, w wydarzeniu powołania i wezwania człowieka przez Boga, istota ludzka podniesiona zostaje do poziomu bezpośredniej relacji z Bogiem. „Ja” człowieka spotyka się z „Ty” Boga. Dlatego też podstawową cechą aktu powołania pozostaje jego struktura dialogiczna i responsoryjna, w której człowiek egzystuje z Bogiem w relacji „ja” – „ty”.<sup>1078</sup> Moment powołania Maryi staje się właśnie pierwszym świadectwem biblijnym dotyczącym życia Matki Jezusa, stanowiąc zarazem konsekwencję istniejącego w Bogu odwiecznego postanowienia wybrania Maryi do roli Bożego Macierzyństwa.<sup>1079</sup> Tak zatem zanim Maryja

---

<sup>1076</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 218.

<sup>1077</sup> TAMŻE, 23.

<sup>1078</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria im Geheimnis menschlicher Existenz*, 113.

<sup>1079</sup> Prawdę tę trafnie wyraził w następujący sposób kardynał Fulton Sheen: „Gdy Bóg postanowił stać się człowiekiem, musiał zdecydować o czasie swego przyjścia, o kraju, w którym miał się urodzić, o mieście, w którym miał się ukazać, o ludziach, rasie, o systemach politycznych i ekonomicznych, które miały Go otaczać, o języku, którym miał mówić, o postawie psychologicznej, z jaką miał się spotkać jako Pan historii i Zbawca świata. Wszystkie te szczegóły uzależnione były od jednego czynnika: od kobiety, która miała stać się Jego Matką. Wybór matki oznacza wybór jakiejś pozycji społecznej, jakiegoś języka, jakiegoś miasta, środowiska, jakiejś szczególnej sytuacji, jakiegoś losu. Jego Matka nie była podobna do naszych matek, które przyjmujemy jako coś historycznie określonego, czego nie możemy zmienić; On urodził się z Matki, którą sam wybrał, zanim się narodził”. Za: L.- J. SUENENS, *Kim jest Ona? Synteza mariologii*, Warszawa 1988, 48n.

w jakimkolwiek sposób mogła sama wejść w wydarzenie zbawcze, została wpierw wezwana przez Boga i usytuowana względem Niego w wyjątkowej relacji opartej na łasce (Łk 1,28).<sup>1080</sup>

Wydarzenie powołania nie zostaje jednak ukonstytuowane poprzez postawę pasywności człowieka. Jest ono raczej zdeterminowane dobrowolną odpowiedzią na Boże wezwanie. W ten sposób charakterowi Bożego wezwania nieodzownie przyporządkowana jest odpowiedź człowieka, którą monachijski teolog ujmuje nie tylko w kategoriach werbalnych, jako *Antwort-Geben* (dawanie odpowiedzi), ale także personalistycznych, jako *Antwort-Sein* (bycie odpowiedzią).<sup>1081</sup> Człowiek nie byłby bowiem żadnym partnerem (*Gegenüber*) Boga, gdyby nie miał możliwości odpowiedzi na Jego wezwanie. W ten też sposób zagwarantowany zostaje w pełni osobowy wymiar spotkania z Bogiem, w którym człowiek staje się bytem dialogicznym zdolnym do powiedzenia Bogu „tak”. Owo „tak” staje się ostatecznie wyrazem całkowitego oddania się Bogu.<sup>1082</sup>

Wszystkie wspomniane cechy wydarzenia powołania Leo Scheffczyk konsekwentnie odnajduje w scenie zwiastowania (Łk 1,26-38), gdzie Maryja powołana zostaje do wyjątkowej roli Matki Syna Bożego. Zgodnie z podstawowymi konotacjami struktury aktu powołania, to Boże wezwanie nie przymuszało Maryi do działania, ale domagało się od niej jednoznacznej odpowiedzi. W ten sposób najistotniejszym zdaniem z całej perykopy pozostają słowa dziewicy z Nazaretu: „Oto Ja służebnica Pańska, niech Mi się stanie według twego słowa!” (Łk 1,38).<sup>1083</sup> Odpowiedź tę zwykle nazywać się w teologii Maryjnym *fiat*.<sup>1084</sup>

Monachijski dogmatyk podkreśla wyraźnie, że *fiat* Maryi rozpoczęło jej drogę wzrastania w wierze.<sup>1085</sup> Poprzez swoją zgodę Matka Jezusa świadomie i bezwarunkowo przyjęła bowiem na siebie mesjańskie macierzyństwo, nie wiedząc przy tym ani tego, w jaki sposób Mesjasz zrealizuje dzieło zbawienia, ani jaką Ona będzie musiała spełnić wobec Niego matczyną posługę.<sup>1086</sup> Zdaniem Scheffczyka, Maryja została wprawdzie predestynowana przez Boga do powiedzenia „tak”, jednak ten odwieczny dekret wybrania

---

<sup>1080</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria im Geheimnis menschlicher Existenz*, 113.

<sup>1081</sup> TAMŻE.

<sup>1082</sup> TAMŻE, 114.

<sup>1083</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 8.

<sup>1084</sup> Określenie to pochodzi od łacińskiego brzmienia tekstu Łk 1,38, w którym Maryja odpowiada aniołowi: *fiat mihi secundum verbum tuum*.

<sup>1085</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria und die Kirche in der Enzyklika „Redemptoris Mater”*, 97.

<sup>1086</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 8.

nie zdeterminował Jej woli, uniemożliwiając dokonania przez Nią osobistego wyboru.<sup>1087</sup> Ostatecznie więc choć *fiat* Maryi pochodzi całkowicie z potęgi Bożej łaski, to pozostaje także całkowicie prawdziwym i wolnym aktem Matki Jezusa.<sup>1088</sup>

Z takiego ujęcia zagadnienia wynika co prawda, że Maryja nie została przymuszona do Bożego macierzyństwa, ale trudno z niego wywnioskować, czy decydującą rolę odegrała przy tym pokora i posłuszeństwo wobec wzywającego Boga, czy też pełne radości i ufności poddanie się Bożej woli zbawczej. Właśnie na taki aspekt Maryjnego *fiat* egzegeza biblijna zwróciła ostatnio uwagę. Jak zauważa J. McHugh: „...klasyczna interpretacja w. 34 wpłynęła na interpretację w. 38. Dopóki bowiem w słowach: «Jakże się to stanie...» dopatrywać się będziemy niejakiego ociągania czy wahania Maryi w odniesieniu do wejścia w rolę Matki Mesjasza, grozi nam interpretowanie w. 38 w sensie samego tylko pokornego poddania się woli Bożej, tak jakby Maryja przyjęła Boży plan posłusznie, lecz bez radości. Jej *fiat* rozumiane będzie wówczas podobnie jak Jezusowe *fiat voluntas tua* z Góry Oliwnej (Łk 22,42; por. Mt 26,42 = Mk 14,36). Ten sam wydzźwięk poddania i rezygnacji przypisuje się nawet słowom *fiat voluntas tua* w Modlitwie Pańskiej (Mt 6,10; por. Łk 11,2 w wielu rękopisach). Do takiej interpretacji słów Maryi z pewnością przyczynił się, a może nawet istotnie na niej zaważył, fakt użycia we wszystkich trzech kontekstach łacińskiego *fiat*”.<sup>1089</sup>

W celu precyzyjnego uchwycenia teologicznego i psychologicznego aspektu maryjnego *fiat*, trzeba odwołać się do tekstu oryginalnego, gdzie wspomniana odpowiedź Matki Jezusa brzmi: „*genoito, moi kata. to. rhma, sou*”. Okazuje się tutaj, że *fiat* zwiastowania (*genoito*) posiada wyjątkowo rzadką formę gramatyczną w grece biblijnej. Jest to aoryst w trybie optativus, podczas gdy *fiat* Chrystusa w Getsemani (*genhqhtw*) i *fiat voluntas tua* z modlitwy Ojciec nasz (*genhqhtw*) występują w formie aorystu imperatywnego.<sup>1090</sup> Forma trybu życzącego (optativus) wyraża z kolei w języku greckim radosne pragnienie, nigdy zaś rezygnację czy poddanie się zewnętrznemu naciskowi.<sup>1091</sup> Tak zatem różnice gramatyczne w tekście oryginalnym pokazują dość wyraźnie, że *fiat*

---

<sup>1087</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Christus als Mitte der Mariengeheimnisse*, 214.

<sup>1088</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Verkündigung des Herrn. Dogmatische Grundlagen*, 130n.

<sup>1089</sup> J. MCHUGH, *Maryja w Nowym Testamencie*, 105.

<sup>1090</sup> Por. M. ZERWICK – M. GROSVENOR, *A grammatical analysis of the Greek New Testament*.

<sup>1091</sup> Por. I. DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, 67n.

Matki Jezusa „wyraża radosną i pełną entuzjazmu zgodę Maryi na powołanie Boże oraz szczerą pragnienie realizacji Bożych planów zbawczych”.<sup>1092</sup>

Aspekt radosnego poddania się Bożej woli dostrzega także implícite Scheffczyk, kiedy stwierdza, że Maryja potwierdza „ochoczo” gotowość podporządkowania się Bogu i przyjęcia w swoim życiu Jego zbawczej woli.<sup>1093</sup> W ten sposób początkowy akt powołania Maryi wiąże się dla uczonego nie tylko z posłuszeństwem wiary, ale także z radosną odpowiedzią (*ihre Willigkeit*) na Boże wezwanie.

Zgoda Maryi na przyjęcie Bożego macierzyństwa to jednak nie tylko kwestia radosnej i ochoczej odpowiedzi na Boże powołanie. Dla Leo Scheffczyka to nade wszystko fundamentalny akt o uniwersalnym znaczeniu zbawczym (*universale Heilsbedeutung*).<sup>1094</sup> Wśród teologów spotyka się również nieco odmienny pogląd, a mianowicie, że „lukaszowy opis Zwiastowania wyraźnie pokazuje: Maryja nie jest pytana o «zgodę» na Wcielenie, które jest Jej zwiastowane jako fakt postanowiony przez Boga: Oto poczniesz i porodzisz Syna (nie: Czy chcesz począć i porodzić?...). Także kontekst to potwierdza: Postanowiony przez Boga znak jest realizowany również wtedy, gdy człowiek się Jemu sprzeciwia - jak Zachariasz (Łk 1,18nn.). Ludzka zgoda na znak postanowiony przez Boga nie ma wpływu na to, czy zostanie on dany, lecz wpływa na to, czy nie zostanie on dodatkowo zaciemniony, stając się także znakiem sprzeciwu – np. w postaci oniemienia Zachariasza”.<sup>1095</sup> Scheffczyk wyraźnie dystansuje się od takiego stanowiska, uważając, że „Bóg nie rezygnuje z odpowiedzi człowieka, lecz wręcz jej żąda i oczekuje, tak jak na początku nowego porządku zbawienia oczekiwał «tak» Maryi”.<sup>1096</sup> Profesor z Monachium posuwa się nawet jeszcze dalej, twierdząc, że Bóg w ustanowionym przez siebie porządku zbawczym nie tylko oczekiwał na zgodę Maryi, ale od Maryjnego *fiat* uzależnił również realizację dzieła odkupienia, w którym Matce Jezusa przyznana została pomocnicza rola *adiutrix* i *administratrix* w dziele zbawienia.<sup>1097</sup>

---

<sup>1092</sup> J. KUDASIEWICZ, *Biblijne spojrzenie na Matkę Jezusa w ujęciu Katechizmu Kościoła Katolickiego*, [w:] *Maryja w Katechizmie Kościoła Katolickiego, Materiały z sympozjum zorganizowanego przez dominikańskie Kolegium Filozoficzno-Teologiczne w Krakowie, w dniach 6-7 października 1995 roku*, red. S. C. Napiórkowski – B. Kochaniewicz, Kraków 1996, 27.

<sup>1093</sup> „stellt (...) ihre Willigkeit unter Beweis, sich den Möglichkeiten Gottes zu unterstellen und ihr Leben von diesen Möglichkeiten bestimmen zu lassen”. L. SCHEFFCZYK, *Maria im Geheimnis menschlicher Existenz*, 113.

<sup>1094</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria im ökumenischen Aspekt von Edmund Schlink*, 220.

<sup>1095</sup> J. BOLEWSKI, *Początek w Bogu*, 294.

<sup>1096</sup> L. SCHEFFCZYK, *Die Kirche und Maria*, 163 (tł. MS).

<sup>1097</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Christus als Mitte der Mariengeheimnisse*, 214.

Chociaż powyższa radykalna opinia stanowi rzadkość wśród teologów,<sup>1098</sup> to Scheffczyk potwierdza ją z całą stanowczością, opierając właśnie na niej całość dalszej argumentacji za historiozbawczym znaczeniem Maryjnego *fiat*.<sup>1099</sup> W takim ujęciu Matka Jezusa zajmuje pozycję ogniwa należącego do procesu zbawienia, stając się współuczestniczką w dziele odkupienia.<sup>1100</sup> Rozpatrując zgodę Maryi z perspektywy jej historiozbawczego znaczenia, monachijski dogmatyk akcentuje w sposób szczególny uniwersalizm aktu Matki Chrystusa. *Fiat* Maryi nie jest dla uczonego prywatnym epizodem z życia niewiasty z Nazaretu, ale stanowi historiozbawcze wydarzenie decydujące o losach całego świata.<sup>1101</sup>

Prawda o maryjnym *fiat* konsekwentnie prowadzi uczonego do jeszcze bardziej pogłębionego ujęcia historiozbawczego. Maryi przyznana zostaje bowiem rola pośredniczki, która w zastępstwie całej ludzkości zawarła z Bogiem przymierze. Matka Jezusa poprzez swoje *fiat* staje się dla Scheffczyka „przedstawicielką ludu Nowego przymierza”, która w imieniu tego ludu udziela Boga odpowiedzi.<sup>1102</sup> Takie rozumienie sceny zwiastowania uczonego odnajduje już w tradycji chrześcijańskiej. Wspomniany w tym

---

<sup>1098</sup> Napiórkowski twierdzi nawet, że „Osobiście nie spotkałem teologa, który twierdziłby, że brak zgody ze strony Maryi uniemożliwiłby wcielenie. Literatura tzw. pobożnościowa, która chętniej słucha gorących kaznodziei niż mądrych teologów, zdaje się warunkować wcielenie zgodą Maryi. Dość chętnie przejmuje sposób myślenia wyrażony w kazaniu św. Bernarda z Clairvaux”. S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Maryja w Misterium Wcielenia. Perspektywa katolicka*, [w:] TENŻE, *Matka Pana*, Niepokalanów 1998, 189. Opinia polskiego mariologa wydaje się jednak nieco zbyt stanowcza. Świadczą o tym chociażby następujące teksty dwóch renomowanych teologów: „Wenn also Gott der heiligen Jungfrau gegeben hat, daß sie durch ihr freies Ja zu ihrer Mutterschaft die Welt öffnete für das ewige Erbarmen Gottes, dann ist dieses Wort wirklich zuinnerst ihr Wort und ihre Tat. Ihr gehört es, und von ihr kann es nicht getrennt werden; sie ist und bleibt in Wahrheit für immer diejenige, die für uns, zu unseren Heil und in diesem Sinne in unserem Namen dieses Fiat gesprochen hat, durch das das Wort Gottes Fleisch geworden ist”. K. RAHNER, *Maria Mutter des Herrn*, Freiburg – Basel – Wien 1965, 60n; „Słowo Boże, chcąc w Maryi przyoblec się w ciało, potrzebowało Jej przyzwolenia wypowiedzianego całą osobą, duchem i ciałem - bez jakiegokolwiek nawet nieświadomego ograniczenia - w którym cała ludzka natura ofiarowałaby się Mu we Wcieleniu. Poczęcie i przyzwolenie nie są wcale bierne; uczynione ze względu na Boga, wypełnione w wierze, są zawsze najwyższą aktywnością. Gdyby w przyzwoleniu Maryi był cień namysłu, jakieś «tylko dotąd, ale nie dalej», Jej wiara byłaby skażona i Dziecko nie mogłoby objąć w posiadanie całej natury człowieczej”. H. URS VON BALTHASAR, *Maryja w nauce i pobożności Kościoła*, [w:] *Dlaczego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna*, tł. J. Adamska – W. Łaszewski, Warszawa 1991, 38.

<sup>1099</sup> Tekst Scheffczyka brzmi tutaj następująco: „Nach allem, was wir vom Heilsplan Gottes wissen, hat er dieses «Jawort» als notwendigen Bestandteil in seine Erlösungsordnung aufgenommen. Nachdem er diese Ordnung einmal so gesetzt hatte, war er auf diese (freilich in seiner Gnade gründende) Zustimmung und Mithilfe eines Menschen gleichsam angewiesen. Er musste dazu einen Menschen prädestinieren, dessen Existenz von vornherein auf den Erlöser bezogen und ausgerichtet war. Das tat er mit Maria”. L. SCHEFFCZYK, *Christus als Mitte der Mariengeheimnisse*, 214.

<sup>1100</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 55n; *Die „Unbefleckte Empfängnis“ im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, 175.

<sup>1101</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria – Mutter der Glaubenden*, 9; *Verkündigung des Herrn. Dogmatische Grundlagen*, 129.

<sup>1102</sup> L. SCHEFFCZYK, *Der Sinn des Marienglaubens*, 11.

kontekście przez profesora z Monachium, Bernard z Clairvaux, wyraził to w następujących słowach: „Wyczekuje anioł na odpowiedź (...) Oczekujemy i my, o Pani, na słowo zmiłowania (...) jeśli się zgodzisz, natychmiast będziemy wyzwoleni. (...) Tego wyczekuje cały świat, do stóp Twoich się ścielący. (...) na Twoich ustach zawisło (...) zbawienie (...) całego ludzkiego plemienia. (...) Oto upragniony przez wszystkie narody stoi z zewnątrz i kołacze do drzwi Twoich. (...) Powstań więc, pobiegij i otwórz”.<sup>1103</sup> Podobny wniosek nasuwa się także z bardziej teologicznej refleksji Tomasza z Akwinu, który w *Sumie Teologicznej* stwierdza, że „Żądaną zgodę na wcielenie wyraziła Dziewica w imieniu całej ludzkości”.<sup>1104</sup> W ten sposób Leo Scheffczyk nie tylko odnajduje potwierdzenie dla swojej tezy o zastępczym działaniu Maryi w imieniu całego rodzaju ludzkiego, ale wykazuje też historiozbawczą wartość Maryjnego *fiat* w obiektywnym i uniwersalnym wydarzeniu zbawczym.<sup>1105</sup> Poprzez zgodę na przyjęcie mesjańskiego macierzyństwa Maryja staje się „spersonifikowanym «Tak» względem Bożej woli odkupienia”<sup>1106</sup> oraz „Bramą Zbawienia dla ludzkości”.<sup>1107</sup>

Dla niemieckiego teologa historiozbawczy aspekt *fiat* nabiera jeszcze większego znaczenia w połączeniu z kategorią przymierza. Dzięki temu Maryjne *fiat* utożsamione zostaje z symboliką zaślubin, w której Matka Chrystusa pojawia się jako oblubienica Bożego Syna, całkowicie zespolona z osobą odkupiciela i Jego dziełem.<sup>1108</sup> W ten sposób jeszcze wyraźniej zaakcentowany został współdział Maryi w dziele odkupienia, a tym samym soteriologiczne znaczenie wypowiedzianego przez Nią: „fiat mihi secundum verbum tuum”.<sup>1109</sup> To uczestnictwo Maryi w dziele odkupienia jeszcze wyraźniej zostało ukazane w aspekcie jej duchowego macierzyństwa.

---

<sup>1103</sup> BERNARD Z CLAIRVAUX, *Super missus est* IV, 8. Zob. L. SCHEFFCZYK, *Verkündigung des Herrn. Dogmatische Grundlagen*, 130; tekst polski za: *Liturgia Godzin*, t. I, Poznań 1982, 312-314.

<sup>1104</sup> S.Th. III q.30 a.1. Zob. L. SCHEFFCZYK, *Tendenzen und Entwicklungslinien der Marienlehre im Mittelalter*, 130; tekst polski za: J. KRÓLIKOWSKI, *Maryja w pamięci Kościoła*, 200.

<sup>1105</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 56.

<sup>1106</sup> L. SCHEFFCZYK, *Christus als Mitte der Marienheime*, 214.

<sup>1107</sup> L. SCHEFFCZYK, *Verkündigung des Herrn. Dogmatische Grundlagen*, 130.

<sup>1108</sup> TAMŻE, 131.

<sup>1109</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 24.



### 3.1.5. Duchowe macierzyństwo Maryi

W kontekście wypełniania przez Maryję mesjańskiej funkcji macierzyńskiej szczególnego znaczenia nabiera scena, w której Matka Jezusa obecna jest na Golgocie w kulminacyjnej „godzinie” realizacji zbawczej misji jej Syna. Spośród czterech Ewangelii kanonicznych wydarzenie to zrelacjonowane zostało tylko przez Jana. Ewangelista ujął ten epizod w następujących słowach: „A obok krzyża Jezusowego stały: Matka Jego i siostra Matki Jego, Maria, żona Kleofasa, i Maria Magdalena. Kiedy więc Jezus ujrzał Matkę i stojącego obok Niej ucznia, którego miłował, rzekł do Matki: Niewiasto, oto syn Twój. Następnie rzekł do ucznia: Oto Matka twoja. I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie”. (J 19,25-27). Zdaniem Scheffczyka, powyższy tekst można odczytać dosłownie (*dem bloßen Wortlaut nach*) jako wyraz ludzkiego odruchu dziecka względem naturalnej matki, która to w momencie utraty własnego syna oddana zostaje pod opiekę bliskiego ucznia umierającego Jezusa. Tym samym słowa Chrystusa skierowane z krzyża: „Niewiasto, oto syn Twój” oraz „Oto Matka twoja” oznaczałyby jedynie szczególny szacunek Jezusa wobec Maryi, stanowiąc potwierdzenie synowskiego zatroskania o dalsze losy biologicznej matki.<sup>1110</sup> Taka wykładnia sceny J 19,25-27 charakteryzowała zwłaszcza egzegezę patrystyczną, która podkreślając motyw troski Jezusa o matkę, akcentowała osobowy i indywidualny sens słów Chrystusa w odniesieniu do Maryi.<sup>1111</sup> Zdaniem Scheffczyka interpretacja ta zachowała się także we współczesnej teologii, co potwierdza przykład protestanckiego egzegety Charlesa K. Barretta, który stwierdza, że: „Od tej chwili pomiędzy Matką Jezusa a umiłowanym uczniem tworzy się związek jak między matką i synem, tzn. umiłowany uczeń zajmuje miejsca samego Jezusa”.<sup>1112</sup>

Monachijski dogmatyk nie wyklucza powyższych wykładni sceny spod krzyża, choć zwraca on także uwagę na konieczność uwzględnienia w niej głębi Janowej teologii. Tak zatem uczony, nie negując słów Chrystusa w znaczeniu synowskiego zatroskania o byt własnej matki, stwierdza jednocześnie, że interpretacja ta nie wyczerpuje pełnego znaczenia J 19,25-27.<sup>1113</sup> W ten sposób u niemieckiego teologa odnaleźć można podwójny wymiar rozumienia Janowej perykopy. Z jednej strony, uczony nie wyklucza ukrytej tam

---

<sup>1110</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 17; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 25; *Maria in der Verehrung der Kirche*, 18.

<sup>1111</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 57.

<sup>1112</sup> CH. K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 530, za: L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 25 (tł. MS).

<sup>1113</sup> Zob. L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 17.

symboliki, z drugiej zaś, nie zadawała się samą tylko interpretacją symboliczno-teologiczną. Takie podejście do omawianego tekstu posiada z kolei istotne konsekwencje teologiczne. Ograniczenie się bowiem do czysto symbolicznego odczytania postaci stojących pod krzyżem, zdaje się negować historyczność relacjonowanych wydarzeń.<sup>1114</sup> Pozostawianie natomiast na płaszczyźnie stricte historycznej realizacji polecenia Jezusa, uniemożliwia uchwycenie historiozbawczego wymiaru opisywanej sceny. Scheffczyk, przyjmując dwupłaszczyznowość interpretacyjną J 19,25-27, dowodzi zarówno indywidualno-historycznej wymowy tekstu, jak i jego historiozbawczego pogłębienia w wymiarze symboliczno-kolektywnego rozumienia postaci umiłowanego ucznia.<sup>1115</sup>

Powyższe stanowisko profesora z Monachium wyraźnie nawiązuje do współczesnych sporów egzegetycznych i jednocześnie usiłuje uzgodnić przeciwne stanowiska uczonych. Jak zauważa bowiem Rudolf Schnackenburg: „Historyczność sceny przyjmowana jest przez wszystkich tych egzegetów, którzy w umiłowanym uczniu Jezusa widzą apostoła Jana, natomiast kwestionowana jest przez badaczy, którzy przebieg wydarzeń pod krzyżem traktują jako czysto symboliczną inscenizację”.<sup>1116</sup> W tym kontekście można stwierdzić z całą pewnością, że dla Scheffczyka stojący u stóp krzyża uczeń to apostoł Jan. Świadczy o tym chociażby następujące stwierdzenie: „...die Kreuzesszene, in der Jesus Maria den **Jünger Johannes** zum Sohne gibt und **dem Apostel Maria** als Mutter zuweist...”.<sup>1117</sup> Pomimo takiej identyfikacji niemiecki uczoney utrzymuje, że nie można w tym miejscu wykluczyć także egzegezy, która wykracza poza sens wyrazowy Czwartej Ewangelii, nawet jeśli taka „symboliczna wykładnia”

---

<sup>1114</sup> Historyczną wiarygodność tej sceny potwierdza między innymi H. Langkammer, powołując się przy tym na badania profesora Gustafa Dalmana. Zdaniem uczonego istnieje wiele przykładów, które świadczą o tym, że „skazańcom, którym przeznaczono karę śmierci krzyżowej, pozwalano wystawiać listy rozwodowe swoim żonom. Znaczy to, że na miejsce stracenia dopuszczano najbliższych i pozwalano nawet na sporządzanie aktów prawnych. Maryja, Matka Jezusa, mogła więc bez trudności znaleźć się pod krzyżem. Uczeń umiłowany towarzyszący Maryi także mógł otrzymać prawo dojścia do krzyża. Zresztą uczeń umiłowany osobiście znany był Kajfaszowi. Dzięki znajomości wprowadził na dziedziniec arcykapłana także Piotra. Tą znajomości ucznia umiłowanego z arcykapłanem ewangelista podkreśla dwukrotnie (J 18, 15.16). Widocznie i inne niewiasty, o których wspomina tekst, mogły towarzyszyć Maryi i uczniowi. Wzmianka o ich obecności pod krzyżem dla ujęć ściśle teologicznych była - wydaje się - zbędna. Historyczność fragmentu potwierdza również ostatnie zadanie: «Od tej godziny uczeń wziął ją do siebie». Określeniu «godzina» przypisywano często charakter symboliczny. Jednakże wielu poważnych świadków tekstu mówi o «chwili», nadając równocześnie słowom Jezusa do Matki i Jana znaczenie historyczne”. TENŻE, *Maryja w Nowym Testamencie*, 65.

<sup>1115</sup> Zob. L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 17.

<sup>1116</sup> R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* 13-21, HTKNT IV/3, 328.

<sup>1117</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria Assumpta - im Licht des Erlösungsgeheimnisses*, *Sedes Sapientiae* 4 (2000) nr 1, 59 (podkreślenie MS). Zob. także: TENŻE, *Maria im Glauben der Kirche*, 57.

(*Symbolaussage*) byłyby trudna do jednoznacznego zweryfikowania.<sup>1118</sup> Takie założenie nie oznacza bynajmniej dowolności w bezkrytycznym podejściu do tekstu biblijnego.

W odnalezieniu sensu wykraczającego poza dosłowne brzmienie J 19,25-27 dopomogła Scheffczykowi w pierwszej kolejności stosunkowo nietypowa kolejność wypowiedzianych przez Chrystusa słów. Uczony sugeruje przy tym, że gdyby Jezusowi chodziło jedynie o wyrażenie synowskiej troski o matkę, to musiałby najpierw zwrócić się do ucznia i w ten sposób powierzyć mu Maryję. Skoro jednak Chrystus zwraca się w pierwszej kolejności do matki, to przelamuje przez to konwencję czysto zewnętrznej prawidłowości przyporządkowywania. Uwzględniając to pozornie nieistotne rozróżnienie, monachijski dogmatyk dochodzi do wniosku, że „Pod krzyżem matka otrzymuje nie tylko ostateczny i najwyższy dowód dziecięcej miłości syna, który powierza ją umiłowanemu uczniowi («Oto Matka twoja»). (...) Pogrążonej w smutku Maryi, która poprzez doświadczenie i przyjęcie cierpienia w najwyższym stopniu dowiodła tutaj duchowo-osobowego macierzyństwa względem syna, z całą pewnością powierzone zostaje zadanie względem ucznia...”<sup>1119</sup>

W egzegezie biblijnej, od czasów opublikowania przez C. Bampfylde'a filologicznego studium ma temat konstrukcji językowej J 19,28<sup>1120</sup>, zmieniła się całkowicie perspektywa rozumienia Janowej sceny ukrzyżowania. W związku z tym współcześni bibliści postulują konieczność zmodyfikowania wykładni wersetu 28, co przekłada się bezpośrednio na sposób interpretacji słów, jakie Jezus z wysokości krzyża skierował do Maryi i umiłowanego ucznia. I tak zdaniem egzegetów: „Spójnik «aby» odnosi się do «już wszystko się dokonało», a nie do zwrotu «Jezus rzekł». Taka jest też sekwencja słów w tekście greckim. Wypełnienie się Pisma dokonało się nie w słowie Jezusa «Pragnę», lecz w epizodzie wcześniejszym; tam się zrealizowała misja Chrystusa, *tetelestai, consumatum est*. A zatem to zdanie zawiera dwa elementy, które odsyłają nas do sceny opisanej w wersetach 25-27. Chodzi o dwa pierwsze słowa: *meta touto* («potem»), a także o zwrot mówiący o wypełnieniu się Pisma. «Potem» – mówi Jan – to znaczy po scenie, która teraz została przedstawiona, Jezus wypełnił swoją mesjańską misję, tak jak opisuje to Pismo Święte. Teraz wszystko się wykonało. Jezus zrealizował swój program do samego końca. Scena z Maryją, Jego Matką, i umiłowanym uczniem opisuje Jego ostatni

<sup>1118</sup> L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 17.

<sup>1119</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 12.

<sup>1120</sup> „*Meta. touto eidw̄j o` Vhsouj oti h̄lh̄ panta tetelestai( īha teleiwh̄| h` grafh( legei( Diyw̄'*; BT: „Potem Jezus świadom, że już wszystko się dokonało, aby się wypełniło Pismo, rzekł: «Pragnę»”.

czyn mesjański”.<sup>1121</sup> W ten sposób: „Wersety 25-27 opisują zatem ostatni akt mesjański Jezusa. Scena ta, umieszczona w centrum pięciu epizodów Kalwarii, stanowi jakby dopełnienie historii zbawienia. «Godzina» Jezusa osiąga tutaj swą pełnię. Spełnia On tutaj coś niepomernie więcej niż akt synowskiego szacunku dla Matki. W pełni swej Godziny Jezus dokonuje aktu mesjańskiego, w którym dopełnia dzieło odkupienia i objawia w najwyższej mierze swą miłość do nas”.<sup>1122</sup>

Powyższą zależność przyjmuje również Leo Scheffczyk, kiedy w trakcie omawiania wersetów J 19,25-27 stwierdza, że „już następny wers, który potwierdza, że oto «wszystko się dokonało» (J 19,28), pozwala przyjąć, że scena pod krzyżem należy do kontekstu wypełnionych czynów Jezusa i to przy końcu Jego doczesnego życia”.<sup>1123</sup> Tym samym potwierdzony został przez niemieckiego dogmatyka mesjański wymiar sceny ukrzyżowania, w której to Maryi przysługuje wyjątkowa rola historiozbawcza.<sup>1124</sup>

Ostatecznie można więc przyjąć, że w słowach Jezusa skierowanych do Maryi zawarty jest nie tyle gest synowskiej troski, ile „akt publicznej misji Zbawiciela”.<sup>1125</sup> Leo Scheffczyk nazywając go *testamentum publicum*<sup>1126</sup> oraz *Vermächtnis Jesu*,<sup>1127</sup> nawiązuje pośrednio do ustalonego przez współczesną biblistykę tzw. schematu objawienia.<sup>1128</sup> W świetle takiego schematu Jezus kieruje do Maryi deklarację objawienia dotyczącą jej samej („Niewiasto, oto syn Twój”) oraz ucznia („Oto Matka twoja”). Uwzględniając więc specyfikę literacką omawianego fragmentu można konsekwentnie przyjąć, że „Jezus umierając na krzyżu objawia, że Jego Matka - jako «Niewiasta» w biblijnym znaczeniu tego słowa - będzie odtąd również Matką «uczniów», ten natomiast - jako reprezentant wszystkich «uczniów» Jezusa - będzie odtąd synem Jego Matki. Inaczej mówiąc, objawia On nowy, duchowy wymiar macierzyństwa Maryi oraz nową funkcję Matki Jezusa

---

<sup>1121</sup> I. DE LA POTTERIE, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, tł. T. Kukułka, Kraków 2006, 129.

<sup>1122</sup> I. DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, 229n.

<sup>1123</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 25.

<sup>1124</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria in der Verehrung der Kirche*, 18.

<sup>1125</sup> O. DA SPINETOLI, *Maryja w Biblii*, 160.

<sup>1126</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria – Mutter der Glaubenden*, 15.

<sup>1127</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria in der Verehrung der Kirche*, 18.

<sup>1128</sup> Schemat objawienia składa się z czterech elementów i przedstawia się następująco: „(...) **a**) Dwie główne postacie (A i B) np. wysłannik Boga, prorok Jan Chrzciciel i Jezus (J 1,29). **b**) Osoba A widzi osobę B; np. Jan widzi Jezusa (1,29) lub Jezus widzi Natanaela (1,47). **c**) Osoba A patrząc na B wypowiada uroczyście zdanie o tej osobie; wypowiedź ta zawsze rozpoczyna się w tekście greckim od *idou* lub *ide (oto)*. **d**) Po wyrażeniu oto następuje zdanie objawiające coś na temat postaci B (1,29; 1,36; 1,47). Jest to najczęściej objawienie jakiejś ważnej funkcji osoby B; funkcja ta nie była dotąd znana. Np. «oto Baranek Boży» (1,29.36) lub «oto prawdziwy Izraelita» (1,47)”. J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela*, 169.

w ekonomii zbawienia; tym samym objawia także, iż pierwsze zadanie uczniów polega na tym, aby byli «synami Maryi»<sup>1129</sup>.

W ustaleniu historiozbawczego znaczenia duchowego macierzyństwa Maryi Leo Scheffczyk istotną rolę przypisuje świadectwom chrześcijańskiej tradycji. Jako chronologicznie pierwszy wspomniany zostaje przez niego Ambroży, który w tekście J 19,26 odkrywa prawdę, że Maryja jest duchową matką każdego człowieka wierzącego, który z kolei staje się drugim Janem.<sup>1130</sup> Według profesora z Monachium, ta indywidualistyczna jeszcze myśl znajduje dopełnienie i teologiczne usystematyzowanie u Ruperta z Deutz (+ 1129/30), który w komentarzu do Ewangelii Jana jako pierwszy, porównując boleści Maryi z Kalwarii z bólami rodzenia kobiety, wyprowadził wniosek o zbawczej pozycji Maryi jako matki wszystkich ludzi.<sup>1131</sup> Jak podkreślają kościelni mediewiści, w tym miejscu rzeczywiście nastąpił zwrot w pojmowaniu znaczenia Maryi, gdyż mariologiczny akcent przeniesiony został z pozycji, jaką przyjęła Matka Jezusa w scenie zwiastowania w stosunku do swego syna, na rolę, jaką odegrała ona na Kalwarii w stosunku do całej ludzkości.<sup>1132</sup> Ta średniowieczna myśl teologiczna znalazła odzwierciedlenie we współczesnym nauczaniu papieskim. Do najistotniejszych tekstów, wspomnianych w tym kontekście przez Leo Scheffczyka, zaliczyć można dwa następujące fragmenty z papieskich encyklik: „...Ona też z tą samą troską macierzyńską i gorliwą miłością opiekowała się Mistycznym Ciałem Chrystusa zrodzonym z przebitego Serca Naszego Zbawcy, z jaką pielęgnowała w kołysce i karmiła swoim mlekiem dzieciątko Jezus”<sup>1133</sup> oraz „Zapewne w wydarzeniu tym zarysowuje się już dość wyraźnie *nowy wymiar, nowe znaczenie macierzyństwa Matki Chrystusa*. Ma ono znaczenie (...) *w trosce Maryi o ludzi...*”<sup>1134</sup>

---

<sup>1129</sup> I. DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, 231.

<sup>1130</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria – Mutter der Glaubenden*, 15.

<sup>1131</sup> „Proinde quia vere ibi (...) in passione unigeniti omnium nostrum salutem beata virgo peperit, plene omnium nostrum mater est. Igitur quod de hoc discipulo dictum est ab eo, intissime curam suae matris habebat: «Mulier, ecce filius tuus». Itemque ad eundem discipulum: «Ecce mater tua», recte et de alio quolibet discipulorum, si praesens adesset, dici potuisset”. RUPERT V. DEUTZ, *In Evangelium S. Ioannis commentatoriorum libri XIV*, za: K.-H. MENKE, *Fleisch geworden aus Maria*, 56. Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria Assumpta - im Licht des Erlösungsgeheimnisses*, 60.

<sup>1132</sup> Por. L. GAMBERO, *Mary in the middle ages. The Blessed Virgin Mary in the Thought of Medieval Latin Theologians*, tł. T. Buffer, San Francisco 2005, 126n.

<sup>1133</sup> PIUS XII, *Mystici Corporis*, BF, s. 275. Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria Assumpta - im Licht des Erlösungsgeheimnisses*, 60.

<sup>1134</sup> JAN PAWEŁ II, *Redemptoris Mater*, 21, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*. Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 26.

Przytoczone przez monachijskiego profesora świadectwa Tradycji pozwalają nieco bliżej określić rodzaj i zakres oddziaływania duchowego macierzyństwa Maryi. Zdaniem Scheffczyka obejmuje ono wszystkich ludzi i staje się przez to historiozawczą konkretyzacją miłości do Chrystusa obecnego w mistycznym ciele. W ten sposób postać ucznia pod krzyżem oznacza dla niemieckiego kardynała symbol wszystkich uczniów,<sup>1135</sup> zaś macierzyńska rola Matki Jezusa rozciągnięta zostaje na cały Kościół.<sup>1136</sup> Dzięki temu cała ludzkość zawierzona zostaje opiece, ofiarnej miłości i orędownictwu Matki Mesjasza.<sup>1137</sup>

Rozpatrując powyższą kwestię od strony samej Maryi, uczony stwierdza, że Matka Jezusa realizuje duchowe macierzyństwo w aspekcie pośrednictwa, które przyjmuje wymiar moralno-egzystencjalny i w pełni osobowy. Powierzenie Maryi uczniowi i jednocześnie ukierunkowanie ucznia na osobę Matki Jezusa służy do opisania historiozawczej przestrzeni, w której Maryja, znajdując się na czele ludzkości, wypełnia względem niej rolę pośrednika.<sup>1138</sup>

Niemiecki dogmatyk otwiera się też na bardziej symboliczną interpretację J 19, 25-27. Ta symbolika dotyczy jednak jedynie możliwości kolektywnego rozumienia postaci umiłowanego ucznia, nie zaś samej Maryi. Tym samym uczony dystansuje się jednoznacznie od takich wykładni symbolicznych, które odbierają Matce Jezusa indywidualne cechy osobowe i utożsamiają ją z jakimś podmiotem zbiorowym. Scheffczyk wyraźnie odrzuca koncepcję Rudolfa Bultmanna,<sup>1139</sup> który pod postacią Maryi odnajduje jedynie spersonifikowany symbol wspólnoty wywodzącej się z judaizmu, zaś w osobie Jana – symbol społeczności chrześcijańskiej utworzonej przez nawróconych pogan.<sup>1140</sup>

W symbolicznej interpretacji J 19,25-27 duże znaczenie odgrywa także słowo „niewiasto” (gr. *gunai*), którym Jezus zwrócił się z krzyża do swojej matki. Dla wielu biblistów termin ten oznacza moment zainicjowania roli Maryi na płaszczyźnie

---

<sup>1135</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Glaube in der Bewährung*, 311; *Maria im Glauben der Kirche*, 46; *Maria Assumpta - im Licht des Erlösungsgeheimnisses*, 59.

<sup>1136</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 26; *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 16.

<sup>1137</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria Assumpta - im Licht des Erlösungsgeheimnisses*, 59.

<sup>1138</sup> L. SCHEFFCZYK, *Glaube in der Bewährung*, 311.

<sup>1139</sup> „Die Mutter Jesu, die am Kreuze ausharrt, stellt das Juden-Christentum dar, das den Anstoß des Kreuzes überwindet. Da: durch den Lieblingsjünger repräsentierte Heidenchristentum wird angewiesen, jenes als seine Mutter, aus der es hervorgegangen ist, zu ehren, und jenem, wird geboten, sich innerhalb des Heidenchristentums «zu Hause», d.h. in die große kirchliche Gemeinschaft eingliedert zu wissen”. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941, 521.

<sup>1140</sup> L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 17.

mesjańskiej i eschatologicznej.<sup>1141</sup> Niektórzy uczeni zwrot ten łączą z niewiastą z Rdz 3,15, usiłując na podstawie przyjętej typologii zidentyfikować Maryję jako Nową Ewę.<sup>1142</sup> Na gruncie biblijnej typologii opiera się również próba ujęcia Maryi z Golgoty w kategorii mesjańskiej Córy Syjonu.<sup>1143</sup> Leo Scheffczyk dystansuje się od tego typu spekulacji. Sam termin „niewiasta” naprowadza go jedynie na połączenie sceny krzyża z mesjańskimi godami w Kanie Galilejskiej. Ta korelacja służy zaś podkreśleniu nadprzyrodzonego macierzyństwa Maryi,<sup>1144</sup> opartego na przywileju bycia świadkiem wiary w zbawcze posłannictwo Jej Syna.<sup>1145</sup> Tym samym uczony nie przyjmuje żadnych rozwiązań typologicznych, uważając wprost, że wykraczają one poza możliwości tego, co można wydobyć z tekstu za pomocą naukowej egzegezy.<sup>1146</sup>

Z analizy pism Scheffczyka trudno jednoznacznie orzec, czy w Janowej scenie spod krzyża dostrzega on moment zapoczątkowania duchowej misji macierzyńskiej Maryi, czy też tylko jej potwierdzenie w wymiarze publicznym.<sup>1147</sup> Poświadczenie historiozbowczej roli duchowego macierzyństwa Maryi, monachijski dogmatyk odnajduje również w *Dziejach Apostolskich*, gdzie Łukasz w Dz 1,14 w następujących słowach wspomina Matkę Jezusa: „Wszyscy oni trwali jednomyślnie na modlitwie razem z niewiastami, Maryją, Matką Jezusa, i braćmi Jego”. W tym kontekście uczony stwierdza, że „Obecność Matki w gronie modlących się przed wydarzeniami Zielonych Świąt należy uznać za zapowiedź, że Maryja z całym swoim mesjanistycznym macierzyństwem zwróci się w kierunku Kościoła. Jej cicha obecność nie pozostaje bez wpływu na tworzący się Kościół (...). Historycznie najstarszy przekaz Nowego Testamentu dotyczący Maryi (...) potwierdza, że Maryja jako Matka Zbawiciela nie traci swojej matczynej roli w ramach Kościoła, lecz zachowuje ją w nowej, zmienionej i jeszcze ważniejszej formie”.<sup>1148</sup>

---

<sup>1141</sup> Zob. K.-H. MENKE, *Fleisch geworden aus Maria*, 57.

<sup>1142</sup> Zob. J. MCHUGH, *Maryja w Nowym Testamencie*, 416-419.

<sup>1143</sup> Zob. I. DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, 233-246.

<sup>1144</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria in der Verehrung der Kirche*, 18.

<sup>1145</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 25.

<sup>1146</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 12.

<sup>1147</sup> W ten sposób problem postawił S. C. Napiórkowski, który zauważa, że „Lepiej nie mówić, że Maryja stała się pod krzyżem naszą duchową Matką, ponieważ Chrystus powiedział «Oto Matka i twoja». Te słowa można rozumieć jako ogłoszenie Maryi naszą Matką. Ona była i naszą duchową Matką daleko wcześniej, stając się Matką Słowa Bożego. Samo czyjeś słowo nie może z kobiety uczynić mojej matki. Albo ktoś moją matką jest, albo nie jest. Maryja jest twoją i moją Matką duchową i byłaby nią, nawet gdyby Chrystus nie powiedział: «Oto Matka i twoja»”. S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Pierwsza chrześcijanka i przewodniczka pielgrzymującego ludu*, [w:] TENŻE, *Ślužebnica Pana*, Lublin 2004, 168.

<sup>1148</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 26.

Powyższe prawdy potwierdzają także teksty niemieckiego teologa odnoszące się do dziewictwa Maryi.

### 3.2. Zawsze Dziewica

W Ewangeliach dzieciństwa Mateusza i Łukasza macierzyństwo Maryi względem Chrystusa przedstawione jest wyraźnie jako dziewicze. Scheffczyk podkreśla również, że „Ewangelie często nazywają Maryję równocześnie Matką i Dziewicą”.<sup>1149</sup> Ta fundamentalna prawda biblijna znalazła odzwierciedlenie w tradycji chrześcijańskiej, gdzie tytuł Dziewica stał się synonimem imienia Matki Jezusa.<sup>1150</sup> Starożytnym pisarzom chrześcijańskim zależało przy tym, aby poprzez określenie Maryi jako *virgo* wyrazić sam moment dziewiczego poczęcia Chrystusa. Najstarsze symbole wiary mówią o tym, że Chrystus: „natus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine”.<sup>1151</sup> Takie sformułowanie nie oznaczało wówczas jeszcze, że Matce Jezusa przysługuje tytuł *Semper Virgo* (Zawsze Dziewicy). Świadectwa Nowego Testamentu potwierdzają wyraźnie jedynie nadprzyrodzony moment wcielenia Syna Bożego, nie zajmując się przy tym całościowym ujęciem dziewictwa Matki Mesjasza.

#### 3.2.1. Egzegetyczne podstawy dziewictwa Maryi

Prawda wiary o trwałym dziewictwie Matki Bożej powstawała przez pierwsze cztery wieki chrześcijaństwa. Trzeba było pokonać długą i trudną drogę wiodącą od pierwotnego przeświadczenia o Maryi Dziewicy do bardziej precyzyjnej myśli o Maryi Zawsze Dziewicy. Z czasem zaczęto więc akcentować potrójny aspekt trwałego dziewictwa Maryi, dzieląc je odpowiednio na *virginitas ante partum* (dziewictwo przed narodzeniem), *virginitas in partu* (dziewiczy poród) oraz *virginitas post partum* (dziewicze życie po narodzeniu Jezusa). Tak szczegółowy podział okazał się niezbędny ze względu na

---

<sup>1149</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 27.

<sup>1150</sup> Por. S. HAREZGA, *Dziewictwo Maryi w Nowym Testamencie*, *Salvatoris Mater* 4 (2002) nr 1, 11.

<sup>1151</sup> HIPOLIT RZYMSKI, *Traditio apostolica (wersja łacińska)*, DH 13. Na całkowity brak wzmianki o Maryi i Jej dziewictwie natrafiamy w wyznaniu wiary Synodu w Antiochii z 325 roku (AS, 87). Tytuł „(świętej) dziewicy” pojawia się natomiast we wszystkich czterech wariantach symbolu wiary synodu antiocheńskiego z 341 roku (AS, 129-132), jak również w trzech dostępnych recenzjach formuły wiary Synodu w Sardyce z 343 roku (AS, 145). Dziewictwo matki Jezusa przejęte zostało następnie w soborowym credo z Konstantynopola z 381 r. (DH 150) i Chalcedonu z 451 r. (DH 301).



konieczność podjęcia polemiki z pojawiającymi się poglądami, jakoby Maryja nie porodziła Jezusa w sposób dziewiczy, zaś po Jego urodzeniu prowadziła normalne życie małżeńskie z poślubionym sobie Józefem.<sup>1152</sup> Na kanwie wspomnianych dysput coraz wyraźniej wyłaniała się prawda o Maryi rozumianej jako „*αἰπαρῆνοῦ*” (zawsze dziewicy).<sup>1153</sup> Wydaje się, że status trwałego dziewictwa Maryi pierwszy raz poświadczony został na początku IV wieku u Piotra z Aleksandrii (+ 311),<sup>1154</sup> zaś techniczny termin *virginitas post partum* spotyka się najwcześniej u Zenona z Werony (+ ok. 380).<sup>1155</sup> Można więc przyjąć, że z końcem czwartego stulecia panowało już powszechne przeświadczenie, że Matka Pana pozostała Zawsze Dziewicą.<sup>1156</sup> Wraz z przyjęciem potrójnego aspektu maryjnego dziewictwa zadaniem teologów stało się odpowiednie ugruntowanie tej prawdy na fundamencie biblijnym.

Dziewicze poczęcie Syna Bożego (*virginitas ante partum*) najwyraźniej zostało zrelacjonowane przez Mateusza i Łukasza. Odwołując się do relacji pierwszego Ewangelisty Leo Scheffczyk podkreśla, że według Mt 1,18-25 narodziny Chrystusa dokonały się jednoznacznie na podstawie dziewiczego poczęcia. Uczony wskazuje przy tym, że w tekście aż dwukrotnie pojawia się wzmianka o Bożym Duchu jako stwórczej mocy powstania Jezusa. W wersecie 18 wspomniane zostało bowiem, że Maryja „znalazła się brzemienną za sprawą Ducha Świętego”, zaś w wersecie 20 anioł Pański wyjaśniając Józefowi tajemnicę poczęcia przez Maryję informuje go, że „z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło”. Zdaniem monachijskiego teologa powyższe sugestie stanowią podstawę do uznania *explicite* nadprzyrodzonego charakteru poczęcia Syna Bożego,

---

<sup>1152</sup> Twierdzenia takie pojawiły się w IV wieku u Bonozusa, Helwidiusza i Jowiniana, wywołując cały szereg teologicznych sporów. W konsekwencji przyczyniło się to do zainteresowania się sprawą maryjnego dziewictwa przez władzę kościelną. Zob. A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte*, 258-264.

<sup>1153</sup> I tak papież Wigiliusz w piśmie z 552 mówi o „*beata Maria semper virgo*”, a diakon Ferrandus z Kartaginy o „*mulier semper virgo Maria*”. Ten trojaki aspekt maryjnego dziewictwa wyraźnie odnajdujemy także w słowach papieża Leona I: „*quod virgo conceperit, quod virgo peperit et virgo permanserit*” oraz w następującym zdaniu anonimowego autora: „*quia sancta Maria semper fuerit virgo et virgo permanserit, virgo ante partum, virgo in partu, virgo post partum*”. G. SÖLL, *Mariologie*, 107.

<sup>1154</sup> L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre*, 21.

<sup>1155</sup> G. SÖLL, *Mariologie*, 57.

<sup>1156</sup> Oficjalne potwierdzenie takiego stanu rzeczy pojawiło się także ze strony samego Kościoła. I tak prawda o trwałym dziewictwie Maryi wyrażona została w orzeczeniach V Soboru w Konstantynopolu z 553 roku oraz Synodu Laterańskiego z 649 roku. Pierwszy z nich użył greckiego terminu „*αἰπαρῆνοῦ*” (DH 422), drugi zaś położył akcent na potrójnym wymiarze dziewictwa Maryi: „*Si quis (...) non cofitetur (...) sanctam semperque virginem et immaculatam Mariam, (...) absque semine concepisse ex Spiritu Sancto, et incorruptibiliter eam genuisse, indissolubili permanente et post partum eiusdem virginitate, condemnatus sit*” (DH 503).

z którego Józef wyłączony został jako przyczyna sprawcza.<sup>1157</sup> Fakt dziewictwa Matki Jezusa znajduje także uzasadnienie w dalszej narracji Ewangelii dzieciństwa, gdzie Mateusz relacjonując wydarzenia z perspektywy Józefa, wyraźnie wskazuje na jego wątpliwości dotyczące brzemienności poślubionej sobie niewiasty (Mt 1,19-22), a tym samym wyklucza możliwość współdziałania przyszłego męża Maryi przy poczęciu Chrystusa.<sup>1158</sup>

Dziewiczy charakter poczęcia Mesjasza potwierdza dodatkowo wprowadzony przez Mateusza cytat z Iz 7,14 (Mt 1,23), w świetle którego Maryja została przedstawiona jako zapowiadana w Starym Testamencie dziewica mająca porodzić obiecanego zbawiciela. W tym kontekście Scheffczyk broni stanowiska, że Mateusz jak najbardziej trafnie zinterpretował proroctwo Izajasza w duchu przepowiedni mesjańskiej i słusznie umieścił je w ramach maryjnego *virginitas ante partum*.<sup>1159</sup>

Poza dosłownym poświadczeniem o tajemnicy dziewiczego poczęcia Jezusa, współczesna egzegeza odwołuje się również do takich fragmentów Ewangelii, w których Mateusz zdaje się pośrednio nawiązywać do dziewictwa Maryi. Na szczególną uwagę zasługuje tutaj rodowód Jezusa z Mt 1,2-17. Uczni podkreślają przy tym, że w samej genealogii „Mateuszowi chodziło przede wszystkim o zachowanie symboliki cyfr. Stosuje on często w swojej Ewangelii schematy liczbowe, w których wyróżniają się cyfry 3 i 7. Cyfry te odgrywały szczególną rolę w dydaktyce judaistycznej. Lista pokoleń ma zatem znaczenie nie tyle historyczne, co dydaktyczne (katechetyczne) i teologiczne. Podzielona na trzy cykle genealogia ma wykazać, że historia Boga z Izraelem przebiegała w sposób ciągły, konsekwentnie i bez jakichkolwiek przerw”.<sup>1160</sup> W ten sposób w strukturze genealogii bibliści odkrywają redakcyjny zamysł uniwersalizmu mesjańskiego, na co z jednej strony wskazuje wyprowadzenie pokrewieństwa Jezusa od Abrahama, z drugiej zaś, symboliczny układ numerologiczny odwołujący się do osoby króla Dawida.<sup>1161</sup>

---

<sup>1157</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre*, 13n; *Geboren aus Maria der Jungfrau*, 149; *Jungfrauengeburt*. op.cit., 15.

<sup>1158</sup> Zob. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 13n.

<sup>1159</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 32. Na temat mariologicznej interpretacji proroctwa Izajasza u Scheffczyka zob. punkt 2.2. niniejszej rozprawy.

<sup>1160</sup> J. CZERSKI, *Maryja w tajemnicy Wcielenia według Mt 1-2*, 37.

<sup>1161</sup> Wartość liczbową zsumowanych liter hebrajskich imienia Dawid (hbr. דָּוִד) wynosi 14 (ד-4 + ו6 + ד-4 = 14). Stąd nasuwa się wniosek o celowym schemacie liczbowym w genealogii (3 x [2 x 7]), który ma podkreślać Dawidowe pochodzenie Mesjasza. Por. B. BUBY, *Mary of Galilee*, 50.

Zakładając teologiczny wymiar rodowodu Chrystusa egzegeci podkreślają przede wszystkim wyjątkowość wersetu Mt 1,16, który zasadniczo odbiega od konstrukcji syntaktycznej i gramatycznej przyjętej w całej jednostce tekstu. W wersetach poprzedzających (Mt 1,2-14) Ewangelista używa pewnego stereotypowego schematu genealogicznego, zachowującego identyczny wzorzec w konstrukcji powtarzanych zdań i polegającego na użyciu tego samego orzeczenia w stronie czynnej (*egennhsen*) w stosunku do każdego następnego zrodzenia (A *egennhsen* B, B *egennhsen* C, C *egennhsen* D itd.).<sup>1162</sup> Werset Mt 1,16 wyraźnie jednak odbiega od tego wzorca. Czytamy w nim bowiem, że „*Ἰακωβὸς ἐγεννήσεν τὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν ἀνδρὸς Μαρίας* (*ex hō egennhōh Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστὸς*)” (BT: „Jakub ojcem [*egennhsen*] Józefa, męża Maryi, z której narodził się [*egennhōh*] Jezus, zwany Chrystusem”). Zdaniem biblistów powyższa zmiana syntaktyczna przemawia za tym, iż „Po raz pierwszy w genealogii pojawia się wzmianka, że dziecko zostanie zrodzone z niewiasty. Józef wspomniany jest tu wyłącznie jako mąż Maryi i nie ma żadnego udziału we Wcieleniu Chrystusa”.<sup>1163</sup> Dzięki takiej konstrukcji Mateusz świadomie wykluczył Józefa z linii biologicznych przodków Jezusa.<sup>1164</sup> Fakt ten wzmocniony został jeszcze wyraźniej poprzez charakterystyczną formę gramatyczną (*egennhōh*), przy pomocy której Mateusz określił zrodzenie Jezusa z Maryi. Ewangelista użył w tym celu czasownika w trzeciej osobie strony biernej, co zgodnie z kontekstem judaistycznym wskazuje na tzw. *passivum Divinum*, które odnosi się wprost do Boga jako przyczyny sprawczej.<sup>1165</sup> W ten sposób pojawiająca się w Mt 1,16 strona bierna (*ex hō egennhōh*) z jednej strony oznacza brak fizycznego udziału Józefa

<sup>1162</sup> W opracowaniach polskojęzycznych aoryst *egennhsen* pochodzący od czasownika *gennaw* tłumaczy się powszechnie poprzez „zrodzić”. W ten sposób Mateuszowy schemat genealogiczny rozumie się w następujący sposób: A zrodził B, B zrodził C itd. Por. J. CZERSKI, *Maryja w tajemnicy Wcielenia według Mt 1-2*, 37; S. HAREZGA, *Dziewictwo Maryi w Nowym Testamencie*, 15; A. PACIOREK, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, 85; J. ŁACH, *Dziecię nam się narodziło*, 23. Brown zwrócił jednak uwagę na to, że grecka forma *gennaw* jest dwuznaczna w przypadku odniesienia jej do kobiety brzemiennej. Może ona bowiem oznaczać dwa następujące po sobie etapy w przekazywaniu życia: poczęcie i poród. R. E. BROWN, *The birth of the Messiah*, 61. Uwzględniając powyższą sugestię można dojść do wniosku, że o ile poród przez kobietę dziecka bez współudziału mężczyzny wydaje się być zupełnie naturalne, o tyle takie jego poczęcie jest wręcz niemożliwe. Termin „zrodzić” nie oddaje w pełni tej leksykalnej różnicy. Dlatego można przyjąć tłumaczenie czasownika *gennaw* jako „dać komuś życie”.

<sup>1163</sup> J. CZERSKI, *Maryja w tajemnicy Wcielenia według Mt 1-2*, 37.

<sup>1164</sup> R. E. BROWN, *The birth of the Messiah*, 62.

<sup>1165</sup> Por. J. CZERSKI, *Maryja w tajemnicy Wcielenia według Mt 1-2*, 37; S. HAREZGA, *Dziewictwo Maryi w Nowym Testamencie*, 15. Podobnie uważa także Paciorek, który dla występującej w tekście strony biernej zaproponował jednak nazwę „*passivum theologicum*”. Zob. A. PACIOREK, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, 87.

w narodzinach Jezusa, z drugiej zaś, wskazuje na bezpośrednią ingerencję Boga we Wcieleniu Jego Syna, suponując jednocześnie dziewictwo Maryi.

W świetle powyższych interpretacji egzegetycznych zaskakujące jest stosunkowo niejasne stanowisko samego Scheffczyka. Monachijski teolog podkreśla wprawdzie, że zamiarem genealogii było włączenie tajemnicy dziewictwa Maryi jako trwałego elementu w łańcuchu realizowanej przez Boga historii zbawienia,<sup>1166</sup> ale wniosek ten nie wynika dla uczonego z samej analizy Mt 1, 16, lecz z połączenia go raz z prorocstwem Izajasza w Mt 1,23,<sup>1167</sup> a innym razem ze wzmianką o zrelacjonowanych wątpliwościach Józefa w Mt 1, 18-20.<sup>1168</sup> Mimo tego, że niemiecki dogmatyk dostrzega w Mt 1,16 potwierdzenie dziewictwa Matki Jezusa, to jednak nie łączy go z genealogią rozpatrywaną samą w sobie. Jednocześnie pozwala mu to na pominięcie spornych kwestii związanych z obecnością różnych wariantów wersetu 16, gdzie przyjęcie alternatywnej recenzji może prowadzić do uznania biologicznego ojcostwa Józefa i zakwestionowania dziewiczego poczęcia Jezusa.<sup>1169</sup> Można zatem stwierdzić, że w kontekście prawdy o dziewictwie Maryi rodowód Jezusa przedstawia dla Leo Scheffczyka wartość dopiero po uwzględnieniu szerszego kontekstu Ewangelii dzieciństwa, gdzie Mateusz formalnie nawiązał do dziewiczego poczęcia Jezusa, nie zaś ze względu na dyskusyjne konstrukcje syntaktyczne.

Fakt dziewiczego macierzyństwa Maryi potwierdzony został także w zrelacjonowanej przez Łukasza scenie zwiastowania (Łk 1,26-38). Nawiązując do tej perykopy, Scheffczyk stwierdza, że mamy tutaj do czynienia z prawdą historyczną, która przedstawia cudowne poczęcie Syna Najwyższego (Łk 1,32) przez dziewiczą matkę

---

<sup>1166</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 14.

<sup>1167</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 21.

<sup>1168</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 14.

<sup>1169</sup> Uczeni zwracają uwagę, że werset Mt 1, 16 posiada trzy różne lekcje: „1) *Jakub był ojcem Józefa, męża Maryi, z której narodził się Jezus zwany Chrystusem*. Lekcję powyższą podają najlepsze rękopisy majuskułne oraz większość minuskułów (p<sup>1</sup> & B C W vg Syr<sup>p h pal</sup> cop<sup>sa</sup> geo); 2) *Jakub był ojcem Józefa, któremu zaślubiona dziewica Maryja wydała na świat Jezusa zwanego Chrystusem*. Taką lekcję potwierdzają minuskuły f<sup>13</sup> oraz niektóre przekłady starołacińskie (it<sup>a c d q</sup>); 3) *Jakub był ojcem Józefa; Józef któremu była zaślubiona dziewica Maryja, był ojcem Jezusa zwanego Chrystusem*. Taka lekcja znajduje się jedynie w rękopisie syro-synajskim”. A. PACIOREK, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, 77. Niektórzy bibliści zakładają, że oryginalnym tekstem Mateusza była wersja przedstawiona w numerze 3. Ich zdaniem lekcja ta wskazywała na to, że Józef był biologicznym ojcem Jezusa i dopiero oburzenie tym faktem ze strony późniejszych kopistów doprowadziło do powstania wersji z nr 1 i nr 2. Por. R. E. BROWN, *The birth of the Messiah*, 63. Przyjęcie wersji syro-synajskiej jako najlepiej zachowanego świadectwa pierwotnego tekstu Mateusza nie musi jednak przesądzać o negacji dziewiczego poczęcia Jezusa. Świadczy o tym chociażby publikacja Räsänen, który przyjmując wariant trzeci za autentyczny nie dostrzega w nim egzegetycznych podstaw dla wykluczenia idei dziewictwa Maryi. Por. TENŽE, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 56.

(Łk 1,27.34) i to nie za przyczyną anonimowych sił nadprzyrodzonych, ale w mocy Ducha Świętego (Łk 1,35).<sup>1170</sup>

Zdaniem monachijskiego dogmatyka aluzja do dziewiczego poczęcia Jezusa zawarta jest również w Łk 1,31, gdzie anioł przekazuje Maryi orędzie: „*idou. sull hmyh| en gastri. kai. texh| uiõn kai. kaleseij to. onoma autou/ Vhsouh*” („Oto poczniesz i porodysz Syna, któremu nadasz imię Jezus”). Współczesna egzegeza zwraca przy tym uwagę na to, że w Starym Testamencie podobne słowa skierowane zostały do matki Izmaela w Rdz 16,11 („*idou. su. en gastri. epeij kai. texh| uiõn kai. kaleseij to. onoma autou/ Ismahl*”) oraz do matki Samsona w Sdz 13,5 („*oʿti idou. su. en gastri. epeij kai. texh| uiõn*”). Według biblistów zasadnicze znaczenie dla sformułowania wersetu Łk 1,31 ma jednak tekst Iz 7,14: „*idou. h` parqenoy en gastri. ekei kai. texetai uiõn kai. kaleseij to. onoma autou/ Emmanouhl*”.<sup>1171</sup> Podkreśla się przy tym, że Łukasz najprawdopodobniej napisał wiersz 31 w oparciu o fragment Iz 7,14, który zaczerpnął z dobrze poświadczonego wariantu *Septuaginty* (kodeks B w recenzjach *LC*), gdzie termin *ekei* zastąpiony został przez *Ih(m)uyhtai*.<sup>1172</sup> Taką zależność przyjmuje również Scheffczyk, który w słowach Łk 1,31 dopatruje się wyraźnego nawiązania przez hagiografa do izajaszowego proroctwa o Emanuelu.<sup>1173</sup>

Moment dziewictwa Matki Jezusa zawarty jest ponadto w pytaniu Maryi z Łk 1,34: „*Pwj estai touto( epei. andra ouv ginwskw;*” („Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?”). Jak wykazano wcześniej (punkt 1.1.2.) monachijski teolog odrzuca w tym miejscu hipotezę ślubu dziewictwa. Samo wykluczenie tej teorii w Łk 1,34 nie wyjaśnia jednak jeszcze wymowy zawartego tam Maryjnego zapytania. Kwestia ta także we współczesnej egzegezie nie doczekała się jednoznacznego rozwiązania.<sup>1174</sup> Scheffczyk

---

<sup>1170</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 22.

<sup>1171</sup> Zob. R. PINDEL, *Zwiastowanie narodzin Jezusa. Egzegeza Łk 1, 26-38 i przykłady oddziaływania tekstu*, Poznań 2002, 15.

<sup>1172</sup> R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, 196.

<sup>1173</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 13.

<sup>1174</sup> Współcześnie można wykazać zasadniczo pięć stanowisk w tej kwestii. Pierwsza propozycja pochodzi od S. Landersdorfera, który zakładając hebrajski język w dialogu Maryi z aniołem, a następnie odwołując się do gramatyki hebrajskiej, wykazuje, że Matka Jezusa źle zrozumiała słowa przesłania i uznała je za przekazanie wiadomości o już poczętym w niej dziecku. Z kolei Audet zakłada natychmiastowe zrozumienie przez Maryję przesłania anioła w takim sensie, że ma ona stać się matką obiecanego Mesjasza. Ponieważ jednak na podstawie Iz 7,14 wiedziała, że kobieta mająca porodzić Mesjasza powinna pozostać dziewicą. Jej pytanie przybiera wydźwięk: Jak się to stanie, skoro w takim przypadku nie mogą poznać męża? Kolejną propozycję rozpowszechnił P. Gaechter, według którego pytanie Maryi dotyczy braku możliwości naturalnego i bezzwłocznego zrealizowania poczęcia Chrystusa ze względu na prawny status narzeczeństwa Maryi, wykluczający możliwość zbliżenia seksualnego. Kolejna propozycja pochodzi od J. Geheißa, który

przychyla się w tym miejscu do koncepcji Gaechtera.<sup>1175</sup> Dogmatyk z Monachium najpierw nawiązuje do żydowskiego zwyczaju małżeńskiego, podkreślając jednocześnie, że zaręczyny wiązały się ze wszystkimi prawnymi skutkami zawarcia małżeństwa, ale bez wprowadzenia narzeczonej do domu jej przyszłego męża. W związku z tym niewierność narzeczonej uchodziła w świetle prawa za cudzołóstwo. Uwzględniając kontekst judaistycznych norm dotyczących małżeństwa, Scheffczyk odwołuje się do fragmentu Łk 1,31, w którym anioł skierował do Maryi słowa: „Du wirst empfangen und einen Sohn gebären...”. Jednocześnie uczony zakłada (za Gaechterem) istnienie hebrajskiego źródła przytoczonego tekstu (*Urtext*). Dlatego też wyrażenie decydujące o całej wykładni przyjmuje brzmienie: hrh' %Mi(*hinnāk hārā*).<sup>1176</sup> W związku z tym, zdaniem niemieckiego kardynała, pytanie postawione przez Maryję powinno brzmieć: „Du sollst (jetzt!) empfangen und gebären”. Taka wersja translacyjna umożliwia wytlumaczenie zakłopotania Maryi w wersecie 34, z którego wynika, że nie rozumie ona, w jaki sposób ma teraz (*jetzt!*) począć dziecko, skoro jako zaręczona nie została jeszcze formalnie wprowadzona do domu Józefa i pozostaje dziewicą.<sup>1177</sup> W pytaniu przyszłej matki Jezusa

---

porównując strukturę literacką sceny zwiastowania z paralelnymi miejscami biblijnymi wysnuł wniosek, że pytanie Maryi stanowi koncepcję redakcyjną Łukasza w celu podkreślenia cudownych i dziewiczych narodzin Jezusa. Ostatnia propozycja związana jest z P. Hofrichterem, który analizując J 1,13 doszedł do wniosku, że Maryja w czasie zwiastowania znajdowała się jeszcze przed pierwszą menstruacją, stąd jej zdziwienie możliwością poczęcia dziecka przed osiągnięciem pełnej dojrzałości płciowej. Por. J. MCHUGH, *Maryja w Nowym Testamencie*, 227-231; J. GEWIEß, *Die Marienfrage Lk 1,34*; A. ZIEGENAUS, *Jungfräulichkeitsgelübde*, 482n; P. GAECHTER, *Maria im Erdenleben*, 96-102; P. HOFRICHTER, *Nicht aus Blut, sondern monogen aus Gott geboren*, 102.

<sup>1175</sup> Poświadcza to sam Scheffczyk odwołując się w przypisie do publikacji Gaechtera: *Maria im Erdenleben*. Zob. L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 15 (przypis 10).

<sup>1176</sup> Scheffczyk nie mówi wprawdzie o hebrajskim pierwowzorze Łukasza ani nie przytacza wprost hebrajskiego sformułowania, jednak odwołuje się do niego pośrednio poprzez wskazanie na istnienie jakiejś pierwotnej formy Ewangelii (*Urtext*) i wprowadzając na jej podstawie wnioski filologiczne.

<sup>1177</sup> W tym miejscu należy jednak zwrócić uwagę na to, że niektórzy bibliści moment zwiastowania i wcielenia umieszczają już po zamieszkaniu Maryi z Józefem. Ich argumentacja przedstawia się przy tym w następujący sposób: „...Maryja, matka jego, zanim jeszcze zamieszkiwali ze sobą (prin h' sunelqeiñ autouj) znalazła się brzemienną (en gastri. epousa) za sprawą Ducha Świętego. Stąd wynika, że Maryja znalazła się brzemienną zanim uznana została za prawowitą żonę, co dokonuje się przez obrzęd publiczny nazywany przeprowadzeniem narzeczonej do domu męża, o którym wspomina Biblia w *Rdz* 24,67 i *Pnp* 8,2. Nie jest jednak całkowicie jasne, czy słowo greckie *sunercomai* ma na uwadze przejście Maryi do domu oblubieńca. Słowo to oznacza także «żyć życiem małżeńskim» i być może autor pierwszej *Ewangelii* zamierzał przez nie wyrazić, że Maryja stała się brzemienna mimo, iż Józef jej nie «poznał». Gdybyśmy tak rozumieli wyraz *sunercomai*, moglibyśmy przyjąć, że Wcielenie nastąpiło już po zamieszkaniu Maryi u Józefa. W takim przypadku występujący w wierszu 20 czasownik *paralabeiñ* oznaczałby «zatrzymać» Maryję na stałe w domu. Przy takim rozumieniu tego wyrażenia utrzymanie w mocy małżeństwa Maryi z Józefem stawałoby się jeszcze bardziej uzasadnione, gdyż tylko w ten sposób byłaby Ona ochroniona przed zarzutami. Wspólne zamieszkanie małżonków byłoby najodpowiedniejsze dla zakrycia tajemnicy Wcielenia. Powyższą interpretację znają już Ojcowie Kościoła (św. Jan Chryzostom, św. Ambroży, św. Hieronim) oraz dawni egzegeci (np. Lepicier)”. J. ŁACH, *Dziecię nam się narodziło, W kręgu teologii Ewangelii dziecięctwa Jezusa*, Częstochowa 2001, 32. Podobnie: F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*, 69.

zawarte jest zatem niezrozumienie nadprzyrodzonego charakteru poczęcia Mesjasza z Ducha Świętego, wynikające z założenia, że nastąpi ono na drodze naturalnego zbliżenia małżeńskiego.<sup>1178</sup> Uwzględniając taką wykładnię tekstu, można jednocześnie stwierdzić, że werset ten wymownie poświadcza aktualny stan dziewictwa Maryi w momencie poczęcia Jezusa.<sup>1179</sup> Powyższa interpretacja w oczach niemieckiego teologa zyskuje jeszcze większą wartość po uwzględnieniu tego, że fakt dziewiczego poczęcia Jezusa potwierdzony został w tym miejscu przez samą Maryję.<sup>1180</sup>

Pozornie wydaje się, że kwestia dziewictwa Maryi zachowana została jedynie w tradycji synoptycznej i to wyłącznie w Ewangeliach dzieciństwa Mateusza i Łukasza. Wbrew temu przeświadczeniu wielu biblistów stara się wykazać, że idea dziewiczego poczęcia Jezusa obecna jest także w Ewangelii Jana. Uczni ci odwołują się przy tym do Janowego prologu, gdzie w wersecie J 1,13 pojawiają się następujące słowa: „οἱ οὐκ ἐκ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ ᾠλῆς σαρκὸς οὐδὲ ἐκ ᾠλῆς ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν” (BT: „którzy ani z krwi, ani z żądz ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili”).

Powyższą wersję tekstu poświadczają absolutnie wszystkie greckie rękopisy Czwartej Ewangelii,<sup>1181</sup> co w konsekwencji sugeruje eklezjologiczną interpretację J 1,13 w znaczeniu duchowych narodzin chrześcijan.<sup>1182</sup> Przy takich ustaleniach omawiany fragment prologu nie przedstawia żadnej wartości mariologicznej, gdyż w najmniejszym stopniu nie nawiązuje on do zagadnienia dziewiczych narodzin Chrystusa. Wniosek ten przyjmuje obecnie wielu renomowanych badaczy, którzy nie odnajdują żadnego przekonującego powodu, aby w 13. wersecie prologu dostrzec chociażby pośrednie

---

<sup>1178</sup> L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 15n.

<sup>1179</sup> Przedstawiony powyżej tok myślowy Scheffczyka stanowi bardzo uproszczone streszczenie koncepcji Gaechtera. Argumentacja szwajcarskiego biblisty odwołuje się bowiem w dużej mierze do założeń filologicznych, które nie zostają dostatecznie rozwinięte przez monachijskiego dogmatyka. Dlatego też niezbędne wydaje się w tym miejscu pewne uzupełnienie tego stanowiska o pominięte przez Scheffczyka analizy językowe. Zagadnienie to niezwykle trafnie przedstawił John McHugh: „W hebrajskiej konstrukcji *hinnak harah* przymiotnik *harah* («brzemienna») ma moc imiesłowu. Tymczasem imiesłowu język hebrajski używa jako orzeczenia, kiedy idzie o zapowiedź przyszłych wydarzeń. W tym sensie występuje powszechnie, kiedy podmiot zostaje wprowadzony przez słowo *hinneh* («Zobacz!», «Oto»), jeszcze częściej wówczas, gdy słowo *hinneh* wyposażone jest w przyrostek zaimkowy (jak w *hinnak*), a nadzwyczaj często, gdy zapowiadane wydarzenie ma nastąpić natychmiast i nieodwołalnie (tzw. *futurum instans*). Powyższa argumentacja językowa jest nie do obalenia i w greckim tekście Ewangelii wszystko z nią doskonale harmonizuje. Z całego kontekstu relacji Łukasza wynika, iż Maryja rozumiała słowa anioła jako zapowiedź bardzo szybko mającego nastąpić poczęcia; kontekst wskazuje też, że właściwie rozumiała przesłanie”. J. MCHUGH, *Maryja w Nowym Testamencie*, 229.

<sup>1180</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 34.

<sup>1181</sup> Zob. B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 168n.

<sup>1182</sup> I. DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, 120.

odwołanie się Ewangelisty do faktu poczęcia Jezusa przez Maryję.<sup>1183</sup> Należy przy tym podkreślić, że powyższe stanowisko stanowi jedyne rozwiązanie, jakie możliwe jest do zaakceptowania z punktu widzenia naukowej metody krytyki tekstu.<sup>1184</sup>

Pomimo tak jednoznacznych wniosków, wielu egzegetów dystansuje się od kryteriów krytyki tekstualnej i w omawianym fragmencie Ewangelii Jana dopuszcza możliwość przyjęcia odmiennego wariantu brzmieniowego, w którym liczba mnoga (οἱ οὐκ ... ἐγεννηθησαν)<sup>1185</sup> zastąpiona zostaje przez liczbę pojedynczą (οἱ οὐκ ... ἐγεννηθη). I chociaż obecność w tekście liczby pojedynczej rozumie się zazwyczaj jako rezultat późniejszych interpretacji, to uwzględniając wnioski metody historii tradycji można jednak przypuszczać, że zachowana forma *singularis* wykracza poza fazę redakcyjną Ewangelii i stanowi przedjanowe wyznanie hymniczne.<sup>1186</sup> Dlatego też bibliści podkreślają, że „Poza rękopisami w ścisłym znaczeniu, mamy bowiem innych «świadców» tekstu, którzy wyraźnie poświadczają 1. poj. Chodzi o starożytne przekłady i cytaty w pismach Ojców Kościoła. To właśnie czyni problem bardziej złożonym, niż sądzą niektórzy”.<sup>1187</sup> Obecność alternatywnej recenzji tekstu sprawia, że problematyczne staje się samo ustalenie brzmienia tekstu pierwotnego, a tym samym przyjęcie jego eklezjologicznej bądź chrystologicznej wykładni. Okazuje się bowiem, że „Wielkie rękopisy greckie Ewangelii pochodzą dopiero z IV wieku, są zatem spisane po r. 300. Są to najstarsze rękopisy, jakimi dysponujemy. Sprzed tej daty mamy tylko dwa papyrusy (P 66 i P 75), ok. r. 200. Zainteresowanie krytyki tekstu sięga jednak stanu tekstu Ewangelii przed tą datą, w *drugim* wieku, tj. pomiędzy r. 100 a 200. Otóż z tego okresu nie zachował się żaden rękopis czwartej Ewangelii z naszym tekstem. Byłoby więc zbyt proste opierać argumentację wyłącznie na bazie rękopisów greckich z (trzeciego czy) czwartego wieku”.<sup>1188</sup>

Punktem wyjścia dla szczegółowych analiz mariologicznych J 1,13 jest konieczność uprzedniego przyjęcia wariantu chrystologicznego z liczbą pojedynczą (οἱ οὐκ ... ἐγεννηθη). W tym kontekście zrozumiałe staje się stanowisko Leo Scheffczyka, który w omawianym wersecie Janowego Prologu wyraźnie przyjmuje lekcję z gramatyczną

---

<sup>1183</sup> MNT, 145.

<sup>1184</sup> P. HOFRICHTER, *Jungfräulichkeit*, 468.

<sup>1185</sup> W P<sup>75</sup> A B\* Δ Θ 28 1071 1365 pojawia się lekcja οἱ οὐκ ... ἐγεννηθησαν.

<sup>1186</sup> P. HOFRICHTER, *Jungfräulichkeit*, 468.

<sup>1187</sup> I. DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, 121.

<sup>1188</sup> TAMŻE.



formą *singularis*. Podobnie jak większość zwolenników takiej interpretacji, monachijski teolog odwołuje się przy tym do poświadczenia tej wersji we wczesnej tradycji patrystycznej, m.in. u Ireneusza (+ 202), Tertuliana (+ po 220) i Hipolita (+ 235). Teolog z Monachium sugeruje obecność liczby pojedynczej w J 1,13 również u wielu innych Ojców Kościoła aż do Augustyna (+ 430).<sup>1189</sup> Podobnie jednak jak w przypadku autorów wspomnianych powyżej, niemiecki dogmatyk także tu nie odwołuje się do żadnego określonego miejsca w dziełach Augustyna ani nie wyszczególnia imiennie żadnego konkretnego starożytnego pisarza chrześcijańskiego.<sup>1190</sup>

Poza świadectwami patrystycznymi Scheffczyk wspomina także o niemieckim tłumaczeniu Biblii Jerozolimskiej, która jako jedyna z biblijnych przekładów nowożytnych w J 1,13 zachowała formę liczby pojedynczej.<sup>1191</sup> Wspomniany fragment brzmi w niej następująco: „ten, który ani z krwi, ani z żądy ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodził”.<sup>1192</sup> Powyższe spekulacje pozwoliły niemieckiemu teologowi na wykazanie tego, że w 13 wersecie Janowego Prologu możliwe jest przyjęcie wersji alternatywnej (οἱ οὐκ ... ἐγεννήθη) do manuskryptów greckich (οἱ οὐκ ... ἐγεννήθησαν), a przez to odniesienie całości tekstu do dziewictwa Maryi. Zaakcentowane w tym kontekście „zrodzenie z Boga” w połączeniu z potrójną negacją naturalnych sił rozrodczych (krew, żądy ciała i woli mężczyzny) sugeruje jednoznacznie, że Jan miał na myśli nadprzyrodzone i bezojcowskie narodzenie Chrystusa.<sup>1193</sup>

---

<sup>1189</sup> Zob. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 36.

<sup>1190</sup> Można zatem przypuszczać, że uczony chciał nawiązać do dwóch fragmentów, w których biskup Hippony wyraźnie potwierdza chrystologiczną wykładnię tekstu Janowego. Na pierwszy z fragmentów natrafia się w *Wyznaniach*, gdzie Augustyn stwierdza, że: „Item legi ibi, quia verbum, deus, non ex sanguine, non ex voluntate viri neque ex voluntate carnis, sed ex deo natus est; sed quia verbum caro factum est et habitavit inter nobis, non ibi legi”. AUGUSTINUS, *Confessiones* VII 9, 14. Drugi z fragmentów pojawia się w traktacie *De peccatorum meritis et remissione*, w którym Augustyn pisze: „Nos non solum ex carne et sanguine, verum etiam ex voluntate viri et voluntate carnis, ille autem tantum ex carne et sanguine, non ex voluntate viri neque ex voluntate carnis, sed ex deo natus est”. AUGUSTINUS, *De peccatorum meritis et remissione* II 24, 38. Spośród wspomnianych przez Scheffczyka wielu innych pisarzy epoki patrystycznej można wyliczyć: Orygenes (+ 253/54), Metodęgo z Olimpu (koniec III w.), Apolinarego z Laodycei (+ ok. 390), Hieronima (+ 419/20), Sulpicjusza Sewera (+ ok. 420), Cyryla z Aleksandrii (+ 444), Pseudo-Dionizego Areopagite (V/VI w.), Drakoncjusza z Kartaginy (V w.) i Jana z Damaszku (+ 754). Zob. P. HOFRICHTER, *Nicht aus Blut, sondern monogen aus Gott geboren*, 74-80.

<sup>1191</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 36.

<sup>1192</sup> „er, der nicht aus dem Blute und nicht aus dem Willen des Fleisches und nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren wurde”. Taka wersja obecna jest w wielu przekładach Biblii Jerozolimskiej. Brak jej natomiast w wydaniu polskojęzycznym, w którym nie dokonano nowego tłumaczenia w oparciu o tekst oryginalny bądź też wzorcowe wydanie francuskie (*Bible de Jérusalem*), lecz przejęto dosłownie przekład Biblii Tysiąclecia.

<sup>1193</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 36.

Zdaniem uczonych moment dziewictwa Matki Mesjasza najsilniej został zaakcentowany w negacji *ouk ex aīmatwn*. Jak zauważają bibliści: „Nie ma tu żadnej wątpliwości z punktu widzenia krytyki tekstu: *haimaton* należy czytać w liczbie mnogiej («krwie»), choć jest to niezwykle we wszystkich językach”.<sup>1194</sup> Scheffczyk nie podejmuje wprost tego problemu, jednak zdaje się pośrednio do niego nawiązywać poprzez akceptację wykładni, jaką zaproponował Peter Hofrichter w artykule zamieszczonym w Leksykonie Maryjnym. Monachijski dogmatyk odwołuje się wprawdzie do argumentacji austriackiego egzegety w kontekście językowych sporów o zasadność utrzymania w tekście liczby pojedynczej i nie nawiązuje *explicite* do liczby mnogiej pojawiającego się tam rzeczownika „krew”. Jednak dla samego Hofrichtera decydujące znaczenie posiada tutaj odkrycie związane z semicką semantyką dotyczącą krwi.<sup>1195</sup> Właśnie tak austriacki biblista zwrócił uwagę na fakt, że w niektórych tekstach Starego Testamentu (Kpł 12,7; 20, 18; Ez 16,6.9.22) a także w tradycji żydowskiej forma *pluralis* hebrajskiego słowa ~*ymD'* (krwie) określała krew w znaczeniu genitalnej krwi kobiecej związanej z menstruacją i połogiem, przez co łączyła się ściśle z biologicznym momentem poczęcia i narodzin. Negacja początku Jezusa z tak rozumianej krwi kobiecej nawiązuje już zatem bezpośrednio do idei dziewiczego poczęcia przez Maryję.<sup>1196</sup> Uwzględniając taką wykładnię tekstu, można z kolei uzasadnić, w jaki sposób doszło do zmodyfikowania tej wersji poprzez wprowadzenie do wersetu J 1,13 liczby mnogiej. Hofrichter sugeruje, że zanegowanie poczęcia Jezusa z krwi kobiety na korzyść samego pochodzenia z Boga musiało być opacznie zrozumiane przez chrześcijan wykształconych w duchu filozoficznym jako zakwestionowanie cielesnego człowieczeństwa Jezusa. W ten sposób potwierdzone zostało pierwszeństwo lekcji chrystologicznej, jak również jej późniejsze wypaczenie przez wersję eklezjologiczną.<sup>1197</sup> Taką kolejność modyfikacji tekstu źródłowego J 1,13 odnajdujemy także u Scheffczyka.<sup>1198</sup>

Zdaniem niemieckiego naukowca pierwszeństwo liczby pojedynczej, a tym samym uchwycenie momentu dziewiczego poczęcia w J 1,13, potwierdza dodatkowo wewnętrzna struktura tekstu, wynikająca z kontekstu wersetu poprzedzającego i następnego. Chodzi tu

---

<sup>1194</sup> I. DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, 131.

<sup>1195</sup> Zob. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 36.

<sup>1196</sup> Por. P. HOFRICHTER, *Jungfräulichkeit*, 468.

<sup>1197</sup> TAMŻE.

<sup>1198</sup> Zob. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 36.

konkretnie o Janowe użycie terminu „imię”.<sup>1199</sup> Scheffczyk nie zagłębia się przy tym w drobiazgowy analizy egzegetyczne, ale wyraził to, co w następujących słowach ujął I. de la Potterie: „Jeszcze inny szczegół tekstu Janowego domaga się czytania czasownika w *singularis*; mamy na myśli użycie rzeczownika «Imię» w w. 12: «Wszystkim tym jednak, którzy je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w Imię Jego». O czyje Imię tu chodzi? W kontekście Prologu byłibyśmy skłonni sądzić, że mowa o «Logosie»; lecz u Jana «Logos» nie jest imieniem, lecz oznacza funkcję. (...) w pismach Jana «Imię» Chrystusa to «Syn» (1,18; 3,18; 20,31; 1 J 3,23; 5,13), a «Imieniem» Boga jest zawsze «Ojciec». Otóż J 1,12 jest pierwszym tekstem Czwartej Ewangelii mówiącym o «Imieniu». Wyjaśnienie znajdziemy dopiero, gdy czytamy w. 13 w liczbie pojedynczej: «Dał On moc stać się dziećmi Bożymi tym, którzy wierzą w Jego Imię: On, który nie zrodził się z..., lecz który został *poczęty z Boga*», co jeszcze wyraźniej stwierdza w. 14: «jednorodzony Syn Ojca». Oto Imię: Jezus Chrystus, «Syn Ojca», Ten, który *został poczęty przez Boga*”.<sup>1200</sup> Taka interpretacja tekstu J 1,13 pozwoliła Scheffczykowi na wyciągnięcie wniosku, że chrześcijanie już w II wieku po Chrystusie łączyli myśl o dziewiczych narodzinach Syna Bożego nie tylko z Ewangelią Mateusza i Łukasza, ale również z przekazem świętego Jana.<sup>1201</sup>

Uwzględniając chrystologiczną wykładnię pierwszej z trzech negacji wymienionych w J 1,13 (*ouk ex aīmatwn*) uczeni usiłują wykazać nie tylko fakt dziewiczego poczęcia Jezusa, ale także Jego dziewiczy poród. Podkreśla się przy tym odniesienie tych słów do Maryi i jej syna, co w konsekwencji oznacza, że „Jezus przy swym zrodzeniu nie spowodował *upływu krwi* u swej Matki. Inaczej mówiąc, narodziny Jezusa nie spowodowały potrzeby rytualnego oczyszczenia Matki, ponieważ nie było u niej utraty krwi. Byłby to dowód biblijny na to, co teologowie nazywają *virginitas in partu*”.<sup>1202</sup>

Przechodząc do aspektu dziewictwa Matki Chrystusa „w narodzeniu”, bibliści odwołują się do jeszcze jednego tekstu Nowego Testamentu. Chodzi o fragment Łk 1,35b, a konkretnie o jego odpowiednią interpretację filologiczną. Ze wspomnianego wersetu umieszczonego w kontekście sceny zwiastowania dowiadujemy się bowiem, że „*dio. kai.*

---

<sup>1199</sup> TAMŻE.

<sup>1200</sup> I. DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, 126.

<sup>1201</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 36.

<sup>1202</sup> I. DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, 133. Połączenie tego fragmentu z koncepcją *virginitas in partu* Maryi spotyka się także u innych uczonych. Zob. np.: P. HOFRICHTER, *Nicht aus Blut, sondern monogen aus Gott geboren*, 93; S. HAREŹGA, *Dziewictwo Maryi w Nowym Testamencie*, 24.

to. *gennwmenon agion klhqhsetai uiøj qeou*<sup>1203</sup>. Biblia Tysiąclecia przełożyła te słowa w następujący sposób: „Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym”. Zdaniem niektórych badaczy, taki przekład tekstu greckiego stanowi tylko jedną z możliwych wersji translacyjnych, która w tej postaci akcentuje jedynie moment dziewiczego poczęcia Jezusa.<sup>1203</sup> Inni zauważają jednak: „...współczesne badania egzegetyczne, uwzględniające specyfikę filologiczną tekstu Łk 1,35b oraz jego interpretację w pismach niektórych Ojców Kościoła, prowadzą do uznania w nim świadectwa za dziewiczym narodzeniem Jezusa (*virginitas in partu*). W odczytaniu tej prawdy pomaga właściwe przydzielenie miejsca i funkcji, jaką pełni słowo *agion* w całym wyrażeniu Łk 1,35b. Spośród różnych propozycji najodpowiedniejsze wydaje się łączenie go ze słowem poprzedzającym to. *gennwmenon*. Wówczas całe wyrażenie można przetłumaczyć: *Dlatego i narodzone święcie* (w sposób święty), *nazwane zostanie Synem Boga*. Takie tłumaczenie zgodne jest z duchem Łukasowego paralelizmu między zstąpieniem Ducha Świętego (1,35a) a owocem tego przyjścia, którym jest urodzony w święty sposób Syn Boży (1,35b). W ten sposób potwierdzona zostaje także analogia między świętością Ducha Bożego a świętością narodzin Bożego Syna”.<sup>1204</sup> Taka wykładnia tekstu prowadzi ostatecznie do wniosku, że „Duch Boży przychodzi na Maryję, aby jej dziewictwo nie zostało naruszone nawet przy narodzinach. Łukasz akcentuje świętość Boga i święty sposób narodzenia Jego Syna”.<sup>1205</sup>

Uwzględniając bardzo prawdopodobną wykładnię dwóch przedstawionych powyżej fragmentów biblijnych (J 1,13; Łk 1,35b) teologia systematyczna zyskuje dość mocne podstawy egzegetyczne dla wyrażenia prawdy o dziewictwie Maryi w aspekcie *virginitas in partu*. Dlatego też zastanawiające jest, że Leo Scheffczyk nawet pośrednio nie nawiązuje do tych spekulacji i ogranicza się do interpretacji omawianych fragmentów w sensie dziewiczego

---

<sup>1203</sup> W biblistyce zwraca się uwagę na trzy tradycyjne przekłady omawianego wersetu. Zagadnienie to w następujący sposób omówił I. de la Potterie: „Jedni, jak L. Legrand, widzą podmiot zdania w słowie *hagion*, «święty», i tłumaczą: «dlatego też *Święte* (Dziecko), które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym». Inni wiążą to słowo z czasownikiem «będzie», jak czyni to Biblia Jerozolimka: «Dlatego też Dziecko (= które się narodzi) *będzie święte* i będzie nazwane Synem Bożym». Jeszcze inni łączą je z czasownikiem «będzie nazwany» (taki przekład dał niegdyś A. Médebielle w artykule *Annonciation w: Supplement au dictionnaire de la Bible*: «Dlatego też Ten, który się narodzi, *będzie nazwany świętym*, Synem Bożym»)". I. DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, 64.

<sup>1204</sup> S. HAREZGA, *Dziewictwo Maryi w Nowym Testamencie*, 22.

<sup>1205</sup> W. CYRAN, „*Duch Święty zstąpi na Ciebie*”. *Więź Maryi z Duchem Świętym według św. Łukasza*, [w:] *Duch Święty a Maryja, Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz oddział PAT w Częstochowie, 22-23 maja 1998 roku*, red. S.C. Napiórkowski – T. Siudy – K. Kowalik, Częstochowa 1999, 23.

poczęcia Jezusa.<sup>1206</sup> Uczony stoi wręcz na stanowisku, że Nowy Testament nie zajmuje się wprost kwestią sposobu narodzin Syna Bożego. W tym kontekście argumentacja niemieckiego profesora przedstawia się następująco: „Termin «dziewicze narodziny», który skupia w sobie obecnie całą gamę problemów, wyraża treściowo więcej niż zostało to wprost i bezpośrednio powiedziane w Nowym Testamencie na temat dziewictwa Maryi. Wypowiedzi nowotestamentalne wskazują, ściśle biorąc, na dziewicze poczęcie Syna Bożego przez Maryję, a więc na to, co zostało później określone w teologii jako «virginitas ante partum» (bezojcowskie poczęcie Syna Bożego w Maryi). «Dziewicze narodziny» natomiast wskazują, zgodnie ze swym brzmieniem słownym, na sam przebieg urodzin, który zostaje tu określony właśnie jako dziewiczy. Otóż w przypadku, gdy nastąpiło uprzednio cudowne i dziewicze poczęcie, nie istnieją już żadne trudności, by daną niewiastę brzemienną nazywać w dalszym ciągu dziewicą i mówić o «dziewictwie w narodzeniu». Nowy Testament oczywiście tego nie czyni; ukazuje jednak także narodziny Mesjasza jako jakieś nadzwyczajne wydarzenie, jako tajemnicę Bożych narodzin, albo jako prawdziwy cud «Nocy Bożonarodzeniowej», podczas którego spojrzenie (zwłaszcza u Łukasza) kieruje się ponownie na postać Matki. Sam przebieg narodzin nie jest jednak, jako taki, opisany (co czynią z kolei apokryfy), a sam poród Maryi nie przedstawia wcale jakichś osobliwości cielesnych (...) Cud Nocy Bożonarodzeniowej uczestniczy jednak także w wyjątkowości działanego przez Boga poczęcia, z tym, że wyjątkowość ta nie osiąga jeszcze jakiegoś jedyne i właściwego sobie znaczenia. Dopiero Tradycja poszła tu o wiele dalej, podając sformułowanie o «virginitas in partu», które przybrało właściwą sobie treść».<sup>1207</sup>

W kontekście Maryjnego *virginitas in partu* interesujące jest jednak to, że Scheffczyk zwraca uwagę na pewną biblijną przesłankę, która w tradycji patrystycznej przyczyniła się do ugruntowania prawdy o dziewiczym narodzeniu Jezusa. Chodzi tutaj o motyw „zamkniętego łona”.<sup>1208</sup> Chociaż uczony nie rozwija tego zagadnienia i nie odsyła nawet do konkretnego miejsca biblijnego, to jednak analizując świadectwa patrystyczne

---

<sup>1206</sup> Powyżej wykazano, że Scheffczyk nawiązuje pośrednio do pierwszej negacji z J 1,13 (*ouk ex aīmatwn*) i na jej podstawie wyprowadza wniosek o dziewictwie Maryi. Chociaż wielu biblistów odczytuje to sformułowanie w sensie dziewiczego porodu Jezusa, to jednak w tradycji teologicznej znana jest także wykładnia łącząca ten fragment z samym tylko dziewiczym poczęciem. Jak zauważają bibliści: „Znamy wiele tekstów patrystycznych, które paradoksalnie stosują l. mn. «krwie» w kontekście Wcielenia Jezusa w łonie Maryi, nie na określenie narodzin Jezusa, lecz dla opisanie poprzedzających je dziewięciu miesięcy ciąży. Wystarczy przytoczyć jeden tekst św. Tomasza z Akwinu (...): «Ciało Chrystusa zostało uformowane z najczystszych i nieskalanych krwi Dziewicy»”. I. DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, 135.

<sup>1207</sup> L. SCHEFFCZYK, *Dziewicze Narodziny: Podstawy biblijne i trwałe znaczenie*, 46n.

<sup>1208</sup> Zob. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 120.

można doszukać się wyraźnej aluzji do tekstu Ez 44,1-3: „Potem zaprowadził mnie do zewnętrznej bramy przybytku, która skierowana jest na wschód; była jednakże zamknięta. I rzekł do mnie Pan: Ta brama ma być zamknięta. Nie powinno się jej otwierać i nikt nie powinien przez nią wchodzić, albowiem Pan, Bóg Izraela, wszedł przez nią. Dlatego winna ona być zamknięta. Jedynie władca może w niej zasiadać do uczty przed obliczem Pana. Wchodzić jednak winien przez przedsionek przy bramie i tą samą drogą znowu wychodzić”. Uwzględniając duchową wykładnię tego tekstu można wykazać, że dokonuje się tutaj przejście od architektonicznego szczegółu budowli do żywej osoby, którą nie jest już jakaś symboliczna postać, ale Maryja w tajemnicy dziewiczych narodzin.<sup>1209</sup> Jak zauważa dalej Augustyn Jankowski: „interpretacja maryjna *zamkniętej bramy* prawidłowo wykrywa pełniejszy sens biblijny obrazu Ezechielowego, może więc wejść do naukowej argumentacji biblijnej za nieustannym dziewictwem Maryi”.<sup>1210</sup>

Prawda o trwałym dziewictwie Matki Jezusa zakłada, że Maryja pozostała dziewicą także po narodzeniu Chrystusa. Nowy Testament nie dostarcza jednoznacznych argumentów dla uzasadnienia tej prawdy, a co więcej zdaje się wręcz sugerować wniosek przeciwny do katolickich orzeczeń doktrynalnych. Dlatego też wielu teologów, zwłaszcza protestanckich, nie uznaje dziś maryjnego *virginitas post partum*.<sup>1211</sup>

---

<sup>1209</sup> Dla zilustrowania tego motywu w tradycji patrystycznej podać można wiele przykładów. I tak Amfiloch, metropolita Ikonium (+ po 394) w *Oratio in occursum Domini* stwierdza, że „co się tyczy natury dziewiczej, to bramy dziewicze w żaden sposób nie były otwarte z woli Tego, który niedawno był noszony w łonie, zgodnie z przepowiednią o Nim: *To jest brama Pana; wejdzie i wyjdzie, a brama będzie zamknięta*. Co więc się odnosi do natury dziewiczej, w żaden sposób nie zostały otwarte bramy dziewicze. Wszakże co się tyczy boskiej potęgi Tego, który tak się narodził, nic nie jest zamknięte dla Pana, lecz dla Niego wszystko jest otwarte. Nic nie stoi na przeszkodzie (...) Jest to więc przedziwne dziewictwo, powiem, prawdziwe dziewictwo” (2, 3). Podobnie wymowne pozostaje następujące świadectwo Ambrożego (+ 397) z *De institutione virginis et de S. Mariae virginitate perpetua*: „Cóż to za brama, jeśli nie Maryja? Bramą więc jest Maryja, przez którą Chrystus wszedł na ten świat, gdy został [na niego] wydany przez dziewicze narodzenie i nie naruszył zamkniętych dróg rodnych właściwego dla dziewiczości” (8, 52). Cyt. za: A. JANKOWSKI, *Bliżej Bogarodzicy*, 147-150.

<sup>1210</sup> A. JANKOWSKI, *Bliżej Bogarodzicy*, 155.

<sup>1211</sup> W Kościele ewangelickim powszechnie zrezygnowano z uznawania maryjnego *virginitas post partum*. Jak zauważa doskonały znawca problematyki S.C. Napiórkowski, pośród niezwykle licznego grona teologów protestanckich „Dziewictwa Maryi post partum w sposób zupełnie wyraźny broni tylko jeden autor”. S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o matkę, op. cit.*, 40. Nie dziwi zatem fakt, że wydany w 2001 roku Katechizm Ewangelicki dla dorosłych w omawianej kwestii wypowiada pogląd, według którego rodzice Chrystusa mieli na imię Maryja i Józef, a sam Jezus miał jeszcze czterech młodszych braci i kilka siostr. EEK, 191. Strona katolicka nie zawsze chce dostrzec ten problem, czego dowodem jest wydany przez Oficynę Wydawniczą *Vocatio Leksykon Biblijny* (tłumaczenie z niemieckiego), gdzie w jednym z akapitów analizujących hasło „Maryja” można przeczytać: „Kiedy rodzice zabrali dwunastolatka do Jerozolimy, do świątyni, stało się jasne, że nie należy on wyłącznie do nich. Widać to tylko przez chwilę. Maryja tego jeszcze nie pojmowała, jednak chowała wiernie wszystkie te wspomnienia w swoim sercu (Łk 2,41-51). W tym, co dotyczy publicznego życia Jezusa, Ewangelie poświęcają Maryi, Jego Matce, niewiele uwagi, całe jej życie było bowiem całkowicie określone przez Syna. Pojawia się Ona tam, gdzie jest mowa o krewnych (→ bracia Jezusa)”. F. RIENECKER - G. MAIER, *Leksykon Biblijny*, red W. Chrostowski, Warszawa 2001, 472. Okazuje się jednak, że właśnie ten fragment w wersji oryginalnej ma kluczowe znaczenie dla ewangelickiego

Kluczowe znaczenie dla rozumienia Maryjnego *virginitas post partum* posiada wyjaśnienie kwestii wspomnianych w Nowym Testamencie braci i sióstr Jezusa. Najbardziej jednoznaczny pozostaje tutaj fragment Mk 6,3, w którym Ewangelista w następujący sposób wspomina o czterech braciach i kilku siostrach Jezusa: „Czy to nie jest ów cieśla, syn Marii, i brat Jakuba, i Jozesa, i Judy, i Szymona? A jego siostry, czyż nie ma ich tutaj u nas?”.<sup>1212</sup> Podobny tekst znajduje się w Mt 13,55-56, gdzie czytamy: „Czyż nie jest On synem cieśli? Czy Jego Matce nie jest na imię Mariam, a Jego braciom Jakub, Józef, Szymon i Juda? Także Jego siostry czy nie żyją wszystkie u nas?”.<sup>1213</sup> W ten sposób wyciągnąć można wniosek, że Jezus miał czterech braci: Jakuba, Józefa (Jozesa), Szymona i Judę. Podkreśla się przy tym, że Jozes i Józef jest tą samą osobą. Dowodzą tego badania filologiczne wykazujące, że  $\text{Wwshj}$  (Jozes) jest skróconą formą  $\text{Wwshf}$  (Józef) i stanowi zdrobienie tego imienia często stosowane w Galilei.<sup>1214</sup> Z greckiej konstrukcji gramatycznej ( $\text{ai}^{\text{`}} \text{adelfai. autou/ ... pa\text{`}}\text{ai}$ ) wynika ponadto, że nienazwane z imienia siostry Jezusa musiały stanowić liczbę przynajmniej trzech.<sup>1215</sup>

Do kwestii dotyczącej rodzeństwa Jezusa nieco bardziej ogólnie nawiązują także inne teksty Nowego Testamentu. Leo Scheffczyk zalicza do nich: Mk 3,31 („Tymczasem nadeszła Jego Matka i bracia i stojąc na dworze, posłali po Niego, aby Go przywołać”), J 2,12 („Następnie On, Jego Matka, bracia i uczniowie Jego udali się do Kafarnaum...”), Łk 8,19 („Wtedy przyszedli do Niego Jego Matka i bracia, lecz nie mogli dostać się do Niego z powodu tłumu”), Dz 1,14 („Wszyscy oni trwali jednomyślnie na modlitwie razem z niewiastami, Maryją, Matką Jezusa, i braćmi Jego”) i 1 Kor 9,5 („Czyż nie wolno nam

---

rozumienia *virginitas post partum*. Luterski teolog pisze tam bowiem: „War Marias Leben von der Verkündigung bis zur Flucht nach Ägypten ganz von ihrem Kind, dem Gottessohn, bestimmt worden, **so war sie danach wieder frei für ihre Ehe mit Josef, dem sie noch vier Söhne u. mehrere Töchter schenkte** (Mk 6,3; vgl. → Brüder des Herrn), so daß Jesus im Kreise einer zahlreichen Familie aufwuchs...”. F. RIENECKER - G. MAIER, *Lexikon zur Bibel*, 1030 (podkreślenia MS). Z przytoczonego fragmentu wynika wyraźnie, że polska wersja leksykonu ani słowem nie wspomina o czterech synach i kilku córkach, które Maryja urodziła po tym jak po powrocie z Egiptu Jej życie przestało już być określone przez Chrystusa i wróciła do normalnego pożycia małżeńskiego z Józefem.

<sup>1212</sup> Przyjęto tutaj tłumaczenie Biblii Warszawskiej, która w odróżnieniu od BT podaje dosłowne brzmienie imienia Jozes. Tekst oryginalny: „ $\text{ou\text{`}} \text{outoj estin o' tektwn} (\text{o' uioj thj Mariaj kai. adelfoj W\text{`}}\text{kwbou kai. Wwshtoj kai. Wouda kai. Simwnoj; kai. ouk eisin ai' adelfai. autou/ wde proj h\text{`}}\text{maj}$ ;”.

<sup>1213</sup> Tekst oryginalny: „ $\text{ou\text{`}} \text{outoj estin o' tou/ tektionoj uioj; ou\text{`}} \text{h' mh\text{`}}\text{thr autou/ legetai Mariam kai. oi' adelfoi. autou/ W\text{`}}\text{kwboj kai. Wwshf kai. Simwn kai. Woudaj; kai. ai' adelfai. autou/ ouci. pa\text{`}}\text{ai proj h\text{`}}\text{maj eisin}$ ;”.

<sup>1214</sup> Por. J. MCHUGH, *Maryja w Nowym Testamencie*, 240.

<sup>1215</sup> Por. J. ŁACH, *Dziecię nam się narodziło*, 50.

brać z sobą niewiasty – siostry, podobnie jak to czynią pozostali apostołowie oraz bracia Pańscy i Kefas?”).<sup>1216</sup>

Odnosząc się do zwolenników teorii naturalnego rodzeństwa Jezusa, niemiecki dogmatyk wspomina nie tylko starożytnych przedstawicieli tego poglądu: Helwidiusza, Bonozusa i Jowiniana,<sup>1217</sup> lecz nawiązuje ponadto do współczesnego egzegety Rudolfa Pescha, który w herderowskim komentarzu do Nowego Testamentu jednoznacznie broni stanowiska, że rodzeństwa Jezusa nie można rozumieć inaczej aniżeli Jego biologicznych sióstr i braci.<sup>1218</sup> Odpierając te poglądy Scheffczyk w pierwszej kolejności wskazuje na wczesnochrześcijańską koncepcję, która usiłuje rozwikłać problem braci i sióstr Jezusa za pomocą odwołania się do potomstwa Józefa z jego wcześniejszego małżeństwa. I chociaż większość uczonych powołuje się w tym miejscu na klasyczną teorię Epifaniusza,<sup>1219</sup> to monachijski dogmatyk ani jednym słowem nie wspomina biskupa z Salaminy i jego fundamentalnego dzieła ukończonego w 377 roku i rozpowszechnionego pod nazwą *Panarion* lub *Adversus Haereses*. Zamiast tego u Scheffczyka pojawia się bardzo ogólna wzmianka o apokryficznym pochodzeniu teorii przyrodnich braci Jezusa z *Protoewangelii*

---

<sup>1216</sup> Zob. L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 26; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 40.

<sup>1217</sup> Scheffczyk nie rozwija poglądów tych autorów, wspominając jedynie, że: „In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts stellten sich Ambrosius, Hieronymus und später Augustin gegen die Meinung, die von einigen Gegnern des asketischen Jungfräulichkeitsideals wie Helvidius, Bonosus und Jovinian vertreten wurde, daß Maria nach der Geburt Jesu auch noch andere Kinder geboren hätte. Man suchte diese Theorie mit jenen (...) Schriftstellen zu begründen, an denen von Brüdern Jesu die Rede war. Bonosus, Bischof von Sardika, wurde aber von seinen Mitbischöfen wegen dieses Irrtums aus der Kirche ausgeschlossen. Papst Siricius bestätigte 392 dieses Urteil”. L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre*, 21. Szukając dodatkowych wiadomości na temat tych pisarzy musimy zadowolić się jedynie szczątkowymi informacjami. Jak zauważa J. McHugh: „Okolo roku 382 niejaki Helwidiusz napisał niewielką pracę, w której stwierdził, iż po narodzinach Jezusa doszło między Maryją a Józefem do skonsumowania małżeństwa i że w rezultacie Maryja była także matką innych dzieci – owych «braci Jezusa», o których wspomina ewangelia. [Tekst ten nie przetrwał do naszych czasów, ale znany jest dobrze na podstawie odpowiedzi, jakiej udzielił nań Hieronim (*Adversus Helvidium de perpetua virginitate beatae Mariae*: PL 23, 193 – 216). O samym Helwidiuszu nic prawie nie wiadomo] (...) Kilka lat później z tym samym pomysłem wystąpił niejaki Jowinian, dość światowy mnich, zamieszkujący najpierw w Rzymie, a później w Mediolanie, oraz Bonoz, biskup miasta Sardica w Illyricum (dzisiejsza Sofia). Jowinian został potępiony w roku 390 na synodzie zwołanym do Rzymu przez papieża Syrycjusza oraz przez synod w Mediolanie obradujący pod przewodnictwem św. Ambrożego. Bonoz został potępiony na synodzie w Kapui w roku 391, a także na synodzie, który wkrótce potem odbył się w Tesalonikach”. TENŻE, *Maryja w Nowym Testamencie*, 239-245).

<sup>1218</sup> L. SCHEFFCZYK, *Exegese und Dogmatik zur virginitas post partum*, 292. Polemika Scheffczyka z Peschem oparta jest tam wyłącznie na podstawie *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, gdzie faktycznie odnajdujemy następujący kontrowersyjny pogląd katolickiego biblisty: „... so ist wohl nur ein Verständnis der Geschwister Jesu als leiblicher Brüder und Schwestern möglich”. R. PESCH, *Das Markusevangelium*, HTKNT II/I, 323.

<sup>1219</sup> Wpływ Epifaniusza na późniejszą naukę o trwałym dziewictwie Maryi można wytłumaczyć nie tyle oryginalnością jego podejścia do kwestii braci Jezusa, ile niezwykle determinacją w propagowaniu tego poglądu. Jak zauważają biografowie biskupa z Salaminy, nikt z ówczesnych biskupów i teologów nie głosił tej teorii tak stanowczo i tak autorytatywnie jak Epifaniusz. Por. ST. HEID, *Epiphanius v. Salamis*, ML II, 375.



*Jakuba i Ewangelii Piotra*, zaś wśród starożytnych przedstawicieli tego poglądu wymienieni zostają jedynie: Klemens Aleksandryjski, Orygenes i Hilary z Poitiers.<sup>1220</sup> Teolog niemiecki nie jest zainteresowany rozwijaniem tego wątku, gdyż nie powołuje się na żadne konkretne dzieło wspomnianych autorów<sup>1221</sup> ani nie przedstawia szczegółów apokryficznych spekulacji,<sup>1222</sup> na których oparł się Epifaniusz i wielu innych pisarzy chrześcijańskich.<sup>1223</sup>

Brak większego zainteresowania Scheffczyka dla teorii Epifaniuszowej wytłumaczyć można tym, że uczony nie dostrzega w niej dostatecznego wyjaśnienia problemu braci Jezusa. Monachijski dogmatyk skłania się raczej ku interpretacji Hieronima, która opiera się na szerszym kontekście znaczeniowym samego terminu „brat”. I tak w dziele *Adversus Helvidium de perpetua virginitate beatæ Mariæ* Hieronim wykazuje, że słowo *adelphoj* używane jest w Biblii na określenie różnego rodzaju powiązań, które nazwane zostały odpowiednio: *natura, gente, cognatione* i *affectu*. W ten sposób z samej semantyki hebrajskiej i greckiej wynika, że termin „brat” może oznaczać kolejno: więzy krwi między

---

<sup>1220</sup> L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 21.

<sup>1221</sup> Uwzględniając pisarzy wspomnianych przez Scheffczyka można wskazać te fragmenty, które związane są z omawianym zagadnieniem. I tak pierwszy z tekstów pochodzi z zaginionego dzieła **Klemensa Aleksandryjskiego** *Hypotyposeis*, które zachowało się jedynie w łacińskim tłumaczeniu Kasjodora (ok. 540r.). Cytat ten w przekładzie Lightfoota brzmi następująco: „Juda, który napisał List powszechny, będąc jednym z synów Józefa i bratem [Pana] (*frater filiorum Joseph exstans*), człowiek wielkiej pobożności, choć świadom swej relacji z Panem, nie powiedział jednak, że był Jego bratem; co zaś powiedział? *Juda, sluga Jezusa Chrystusa*, ponieważ On był jego Panem, lecz *bratem Jakuba*; taka jest bowiem prawda; był jego bratem będąc [synem] Józefa (*frater erat eius, Joseph*)”. Za: J. MCHUGH, *Maryja w Nowym Testamencie*, 255. Z kolei świadectwo **Orygenes**a zawarte jest w kilku miejscach jego twórczości. Do najistotniejszych zaliczyć można fragment z *Komentarza do Ewangelii Jana*, gdzie czytamy: „[Jezus] nie miał żadnych braci według natury, albowiem dziewica nie porodziła żadnego innego dziecka, a On sam nie był synem Józefa. Dlatego tylko w świetle prawa zaliczono ich do Jego braci jako synów Józefa ze zmarłej żony”. Za: J. MCHUGH, *Maryja w Nowym Testamencie*, 256. U **Hilarego z Poitiers**, w *Komentarzu Ewangelii Św. Mateusza*, natrafiamy na następujący interesujący nas fragment: „W Biblii bowiem jest mowa o wielu braciach Pana (Mt 13,55; Mk 6,3; Łk 8,19-20; J 2,12, 7,3-5; Dz 1,14; 1 Kor 9,5; Ga 1,19). Byli to raczej synowie Józefa z jego pierwszego małżeństwa. Gdyby to bowiem byli synowie Maryi, nigdy w czasie swej męki Pan nie oddałby Jej za Matkę Janowi apostołowi...”. Za: TMB II, 35.

<sup>1222</sup> O ile nie ma wątpliwości co do treści Protoewangelii Jakuba (Józef przedstawiony jest jako posunięty w latach wdowiec z licznym potomstwem, którego Bóg wybrał by zatroszczył się dwunastoletnią Maryją jako jedyną jej opiekun i poręczyciel jej nieskazitelnej czystości [*ProtEwJk* 8,2 – 9,3]), o tyle dość problematyczne wydaje się odwołanie się Scheffczyka do Ewangelii Piotra. Uczeni opierają się tutaj bowiem jedynie na wiarygodności świadectwa Orygenes, gdyż odnaleziony po raz pierwszy w 1886/87 roku oryginalny fragment zaginionego tekstu Ewangelii dotyczy tylko ukrzyżowania i zmartwychwstania i nie zawiera żadnej wzmianki o braciach Jezusa. Por. J. MCHUGH, *Maryja w Nowym Testamencie*, 250.

<sup>1223</sup> Blinzler wymienia następujących wczesnochrześcijańskich przedstawicieli poglądu „epifaniuszowego”: Klemens z Aleksandrii, Orygenes, Hipolit Rzymski, Euzebiusz z Cezarei, Tytus z Bostra, Epifaniusz z Salaminy, Jan Chryzostom, Cyryl z Aleksandrii, Teodot z Ankyry, Sewerus z Antiochii, Pseudo-Ekumeniusz, Sofroniusz, Hipolit z Teb, Georgiusz Cedrenus, Epifaniusz Monachus, Teofilakt, Eutymiusz Zigabenus, Efrem Syryjski, Hilary z Poitiers, Ambrozjaster i Grzegorz z Tours. Zob. J. BLINZLER, *Die Brüder und Schwester Jesu*, 131-133. Do współczesnych zwolenników teorii epifaniuszowej zaliczyć można J. B. Lightfoota. Zob. J. MCHUGH, *Maryja w Nowym Testamencie*, 247-261.

rodzeństwem płci męskiej; więzy narodowości; więzy dalszego, a nawet bardzo dalekiego pokrewieństwa oraz więzy przyjaźni. Tym samym w przypadku „braci Pańskich” Hieronim opowiada się za ich rozumieniem jako dalszych krewnych Jezusa.<sup>1224</sup> Nawiązując do tej hipotezy, Leo Scheffczyk odwołuje się początkowo, tzn. w *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, do szerszego rozumienia terminu „brat” w ówczesnym judaizmie i przyjmuje interpretację „braci Jezusa” w znaczeniu krewnych w tym samym wieku, ale pochodzących nie od tych samych rodziców.<sup>1225</sup> Chociaż uczony na tym etapie swojej twórczości mariologicznej nie precyzuje jeszcze wprost stopnia pokrewieństwa zachodzącego pomiędzy Jezusem i jego braćmi, to można dowiedzieć, że ma on na myśli relację „kuzynostwa”. Świadczy o tym treściowa zależność poglądów monachijskiego teologa od biblijnych spekulacji przedstawionych przez K. H. Schelklego, który w swojej rozprawie poświęconej Matce Zbawiciela, „braci Jezusa” wyraźnie nazywa niemieckim terminem „Vettern”.<sup>1226</sup> Uwzględniając powyższe zależności pomiędzy uczonymi można także przyjąć, że Scheffczyk dokonał w tym miejscu rozróżnienia pomiędzy greką klasyczną, gdzie słowo *adelphos* służyło do opisania biologicznej relacji pokrewieństwa, a greką biblijną, umożliwiającą rozumienie tego słowa w szerszym znaczeniu kuzynów. Podstawę takiej wykładni stanowi filologiczny kontekst języka hebrajskiego i aramejskiego, gdzie brak jednoznacznego terminu na określenie kuzyna.<sup>1227</sup>

Powyższe stanowisko zostaje potwierdzone na dalszym etapie rozwoju mariologicznej myśli niemieckiego dogmatyka. Chodzi tu konkretnie o publikację *Maria im Glauben der Kirche*. Tym razem uczony odwołuje się do komentarza H. Schürmanna, z którego cytuje stosunkowo krótkie zdanie świadczące o tym, że bracia Jezusa mogą uchodzić: „mit guten Argumenten als Vettern”.<sup>1228</sup> Ponieważ Schürmann nie rozwija bardziej tego wątku, stąd i wzmianka Scheffczyka pozostaje zaledwie zwięzłą aprobatą jego tezy.

Tak ogólne podejście do rozpatrywanego zagadnienia zdaje się jednak opierać jedynie na pewnych założeniach filologicznych i brak mu odpowiednich odniesień do konkretnego życia samego Jezusa oraz Jego relacji rodzinnych wzmiankowanych

---

<sup>1224</sup> J. MCHUGH, *Maryja w Nowym Testamencie*, 263.

<sup>1225</sup> L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 14.

<sup>1226</sup> K. H. SCHELKLE, *Maria, Mutter des Herrn, Ihre biblische Gestalt*, 48.

<sup>1227</sup> TAMŻE.

<sup>1228</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 26.

w Nowym Testamencie. Dlatego też ostatecznie, tzn. w *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, Scheffczyk wykracza poza same analizy semantyczne i rodzaj relacji pokrewieństwa zachodzącego pomiędzy Jezusem i Jego braćmi, starając się je wykazać w oparciu o tekst Ewangelii Marka. W tym celu zostają zestawione ze sobą dwa fragmenty, w których pojawiają się imiona Jakuba i Jozesa. W pierwszym z nich czytamy następującą opinię o samym Jezusie: „Czy nie jest to cieśla, syn Maryi, a brat **Jakuba, Jozesa**, Judy i Szymona?” (Mk 6,3). Drugi tekst zawiera natomiast informację, że wśród świadków sceny ukrzyżowania: „Były (...) również niewiasty, które przypatrywały się z daleka, między nimi Maria Magdalena, **Maria, matka Jakuba Mniejszego i Jozesa**, i Salome (...) A Maria Magdalena i **Maria, matka Jozesa**, przyglądały się, gdzie Go złożono” (Mk 15,40.47 / podkreślenie MS). W kwestii wykazania relacji pokrewieństwa pomiędzy Jezusem i Jego braćmi najistotniejsze jest ustalenie czy Jakub i Jozes z Mk 6,3 są tymi samymi osobami, które wspomniane zostały w Mk 15,40.47. Zdaniem Scheffczyka, wszystko przemawia właśnie za przyjęciem takiej identyczności. To oznacza z kolei, że obaj wspomniani bracia Jezusa (Jakub i Jozes) uchodzą za synów jakiejś Marii, która jest jednak zupełnie kimś innym niż Matka Chrystusa.<sup>1229</sup>

Prawdopodobieństwo takiego ustalenia Scheffczyk opiera na monografii J. Blinzlera, który w kontekście omawianych relacji wprowadza następującą argumentację. W pierwszej kolejności zostaje przybliżona postać nieznaną dotąd z ewangelijnej narracji Marii, określonej bliżej przez Marka za pomocą imion jej synów. Taki zabieg miał służyć wyraźnemu odróżnieniu jej od pozostałych nowotestamentalnych imienniczek, szczególnie zaś Marii z Magdali.<sup>1230</sup> Identyfikacja tej kobiety w Mk 15,40 poprzez wprowadzenie wzmianki o jej synach Jakubie i Jozesie sugeruje z kolei, że czytelnik Ewangelii zapoznał się już wcześniej z osobami o tym imieniu. W przeciwnym razie zastosowane określenie nie miałoby większego sensu. Takie założenie odsyła konsekwentnie do Mk 6,3, gdzie faktycznie pojawiają się imiona Jakuba i Jozesa i to dokładnie w tej samej kolejności (*nebeneinander und in der gleichen Reihenfolge*), co w scenie z Golgoty. Najmocniejszym argumentem za poprawnością przyjętego toku myślowego pozostaje jednak zastosowana przez Marka stosunkowo nietypowa forma imienia Jozes, która nie pojawia się w całym Nowym Testamencie poza Mk 6,3 i Mk 15,40.47.<sup>1231</sup> W ten sposób również dla

---

<sup>1229</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 41.

<sup>1230</sup> J. BLINZLER, *Die Brüder und Schwester Jesu*, 74.

<sup>1231</sup> TAMŻE, 75n.

Scheffczyka bracia i siostry Jezusa nie mogą uchodzić za Jego biologiczne rodzeństwo, a przez to Maryja nie może być matką innych dzieci poza Chrystusem.<sup>1232</sup>

Do kwestii braci Jezusa Scheffczyk nawiązuje ponadto poprzez odwołanie się do kontrowersyjnej inskrypcji z odkrytego w 2002 roku przez André Lemaire'a „Ossuarium Jakuba”. Znaleźisko to scharakteryzowane zostało przez specjalistów w następujący sposób: „Tzw. Ossuarium ‘Jakuba, syna Józefa, brata Jezusa’ z kolekcji w Tel Awiwie to skrzynka wapienna o długości 50,5 cm u podstawy, rozszerzająca się w części górnej do 56 cm (...) Ossuarium ma 25 cm szerokości i 30,5 cm wysokości. Nakryte jest wiekiem nasuwającym po wewnętrznych listwach wystających na 0,6 cm wzdłuż dłuższych stron skrzynki (...) Materiał, z którego wykonano skrzynkę, to kreda osadowa pochodząca, według geologów izraelskich, z Mount Scopus w Jerozolimie. (...) Na jednej stronie skrzynki znajdują się ozdobne rozety, na przeciwnej stronie Prof. André Lemaire z Sorbony odczytał następujący dwudziestoliterowy tekst aramejski: Ja'akov bar Josef di Jeszua, co po polsku znaczy: Jakub, syna Józefa, brat Jezusa. (...) Litery alfabetu aramejskiego są wycięte pismem klasycznym, kwadratowym, przypominającym napisy okresu herodiańskiego ...”<sup>1233</sup> W kontekście dokonanego odkrycia badacze podkreślają dalej: „A. Lemaire określił bardzo precyzyjnie datę użycia skrzynki na rok 63 po Chr. (...) Podstawowym argumentem A. Lemaire'a odnośnie identyfikacji zmarłego jest relacja rodzinna osób wymienionych w inskrypcji na ossuarium. Oczywiście Lemaire zdaje sobie sprawę, że imiona Jakub, Józef i Jozua (Jezus) to imiona dość pospolite w Jerozolimie I wieku. Dlatego identyfikację opiera na mocnym (według niego) wyliczeniu statystycznym. Przyjmując jako podstawę wyliczenia 80.000 mieszkańców Jerozolimy (propozycja M. Broshiego) i proporcje występowania imion Józef-Jezus-Jakub jako 19:10:5 (wg katalogu ossuariów Rahmaniego), a procentowo 14:9:2 (wyliczenie R. Hachlili z wszystkich znanych inskrypcji), A. Lemaire obliczył prawdopodobieństwo istnienia w Świętym Mieście, w ciągu dwu generacji, 20 osób, które mogłyby być nazwane tak, jak czytamy w inskrypcji. (...) Lemaire jest skłonny stwierdzić wysoki stopień prawdopodobieństwa identyfikacji Jakuba z inskrypcji ze św. Jakubem, bratem Pańskim”<sup>1234</sup>.

---

<sup>1232</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 41.

<sup>1233</sup> Z. J. KAPERA, *Wprowadzenie do problematyki badań nad tzw. Ossuarium Jakuba Syna Józefa brata Jezusa*, [w:] *Ossuarium Jakuba, brata Jezusa*, 41n.

<sup>1234</sup> TAMŻE, 42n.

Nawiązując do tych sensacyjnych informacji, Scheffczyk nie zakłada możliwości świadomego fałszerstwa inskrypcji,<sup>1235</sup> lecz przyjmuje jedynie niewielkie prawdopodobieństwa statystyczne w utożsamieniu Jakuba z ossuarium z osobą brata Chrystusa. Monachijski teolog przyjmuje zasadniczo wyliczenia zaproponowane przez Lemaire'a,<sup>1236</sup> jednak na ich podstawie dochodzi do zupełnie odmiennego wniosku. Zdaniem Scheffczyka 10% społeczeństwa ówczesnej Jerozolimy nosiło imiona Józefa i Jezusa i przedstawiona w inskrypcji kombinacja imion pasuje do co najmniej 20 rodzin. Tym samym rzekomo sensacyjne odkrycie archeologiczne nie ma dla uczonego żadnego wpływu na naukę o dziewictwie Maryi.<sup>1237</sup>

W egzegezie biblijnej, na kanwie sporów o Maryjne *virginitas post partum*, pojawiają się jeszcze spekulacje dotyczące znaczenia terminu prwtotokoj z Łk 2,7. Wielu biblistów w wyrażeniu tym dopatruje się wyraźnej sugestii, że po urodzeniu pierworodnego Jezusa, Maryja musiała porodzić jeszcze kolejne dzieci.<sup>1238</sup> Nawiązując do tego poglądu Leo Scheffczyk wyjaśnia znaczenie terminu prwtotokoj poprzez odwołanie się do Wj 13,12, gdzie czytamy: „I oddasz wszelkie pierwociny łona matki dla Pana i wszelki pierwszy płód bydła, jaki będzie u ciebie; co jest rodzaju męskiego, należy do Pana”. W zacytowanym fragmencie chodzi o przepis prawny dotyczący ofiarowania Bogu

---

<sup>1235</sup> Obecnie podkreśla się celowe sfalszowanie inskrypcji. Jak zauważa Altman: „Inskrypcja na ossuarium Jakuba jest nietypowa. Po pierwsze została wykonana przez dwie różne osoby. Po drugie, kroje pisma różnią się pod względem warstwy społecznej. Po trzecie, pierwszy krój pisma jest formalną kursywą inskrypcyjną; druga część jest napisana kursywą przemysłową, a częściowo kursywą archaiczną. (...) Część druga ma charakterystyczne cechy późniejszego dodania tekstu przez kogoś, kto próbował podrobić nieznanemu sobie pismo i pisać w nieznanym sobie języku”. R. I. S. ALTMAN, *Raport końcowy na temat ossuarium Jakuba*, [w:] *Ossuarium Jakuba, brata Jezusa*, 95-99.

<sup>1236</sup> Uczeni poddają w wątpliwość prawidłowość wyliczeń Lemaire'a. Jak zauważa Z. Kapera: „Najwięcej wątpliwości budzą wyliczenia statystyczne A. Lemaire'a. Bazuje on na wykazie 233 inskrypcji; ja na korpusie imion liczącym 2826 jednostek, dotyczącym osób pochodzących z Palestyny, z okresu 330 przed Chr. - 200 po Chr. Z moich wyliczeń opartych o dane Tal Ilan proporcje imion z inskrypcji są jak 13,08 : 5,83 : 2,54 (a nie 19 : 10 : 5 jak chce Lemaire). To daje proporcję relacji ojca do obu braci prawie o 50 procent wyższą i o tyle też procent powinno się zmniejszać prawdopodobieństwo identyfikacji proponowanej przez Lemaire'a. Warto jednak dodać, że w międzyczasie C. Cohen-Matlofsky podał, iż z jego zestawienia 715 inskrypcji palestyńskich (z lat 63 przed Chr. - 138 po Chr.) wypadły jeszcze inne proporcje interesujących nas imion, a to 4 : 8 : 7. Każda z wybranych podstaw liczenia w sposób znaczący zmienia wywody statystyczne A. Lemaire'a. Odnoszę wrażenie, że wyliczenia A. Lemaire'a były przedwczesne, bez konsultacji ze statystykami i bez ustalenia podstaw i metody wyliczeń. I być może główny argument trudno będzie obronić bowiem dotychczasowe opinie matematyków są krańcowo różne, od potwierdzenia jego wyliczeń (dr C. Fuks z Jerozolimy daje szansę 1:2!) po definitywne odrzucenie (prof. J. Bertoin z Paryża daje szansę 1:80; a to już kwestia błędu statystycznego!)”. Z. J. KAPERA, *Wprowadzenie do problematyki badań nad tzw. Ossuarium Jakuba Syna Józefa brata Jezusa*, 46n.

<sup>1237</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 41.

<sup>1238</sup> Taki pogląd spotyka się np. w komentarzu do Ewangelii Łukasza W. Grundmanna, gdzie autor jednoznacznie uważa, że: „seine (Jesus) Bezeichnung als prwtotokoj unterscheidet ihn von späteren Kinder der Maria, unter denen er als der Erstgeborene der Älteste ist...”. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, THNT III, 80. Podobne stanowisko spotyka się u Zahna, Goguela, Kocha i Klausnera.

wszystkiego co pierwrodne w znaczeniu hebrajskiego terminu **ראב** (bekor), który LXX oddała za pomocą **prwtotokoj**.<sup>1239</sup> Uwzględniając judaistyczny kontekst tego słowa Scheffczyk uważa, że nie należy tłumaczyć go jako wskazówki do narodzin kolejnego dziecka. Zdaniem uczonego, chodzi tu raczej o tytuł religijno-prawny przysługujący pierwszemu dziecku płci męskiej,<sup>1240</sup> niezależnie od tego, czy pojawiło się po nim dalsze potomstwo czy też nie.<sup>1241</sup>

Powyższą opinię potwierdza dodatkowo świadectwo archeologiczne odkrytego w 1922 roku grobowca z Tell el Yahoudieh (starożytne Leontopolis w Egipcie). W odnalezionej na nim inskrypcji nagrobkowej, datowanej na 28 stycznia 5 roku p.n.e., natrafiamy na następujący tekst dotyczący żydowskiej kobiety Arsinoe: „Podczas bólów rodzenia mojego pierwrodnego (prwtotokou) dziecka los przywiódł mnie do kresu mego życia”.<sup>1242</sup> Z inskrypcji tej jasno wynika, że kobieta zmarła podczas porodu pierwszego dziecka, co naturalnie wyklucza możliwość urodzenia przez nią kolejnych dzieci. Interpretację **prwtotokoj** w sensie negującym dalsze potomstwo Maryi, Scheffczyk odnajduje ponadto w tradycji chrześcijańskiej. Uczony odwołuje się przy tym do moralno-mistycznej wykładni terminu „pierwrodny”, którą przedstawił Seduliusz Szkot w dziele *Collectaneum in Mattaeum*.<sup>1243</sup>

W analizach egzegetycznych dotyczących trwałego dziewictwa Maryi sporna pozostaje także wykładnia Mt 1,25: „**kai. ouk eginwsken authn ełw ou ełeken uiòn**” (*i nie poznał jej aż porodziła syna*). Uwzględniając biblijny sens czasownika **ginwskw** (poznać) w znaczeniu małżeńskiego aktu płciowego<sup>1244</sup> oraz występującą w zdaniu konstrukcję gramatyczną z partykułą **ełw** (aż), otrzymujemy wykładnię tekstu, która stosunkowo wyraźnie zaprzecza maryjnemu *virginitas post partum*: „i nie współżył (Józef) z nią

---

<sup>1239</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre*, 14.

<sup>1240</sup> Warto w tym miejscu zaznaczyć, że pierwrodnym jest tylko chłopiec, który faktycznie przyszedł na świat jako pierwszy. Jeśli w rodzinie żydowskiej najpierw urodzi się dziewczynka, a potem syn, to nie przysługuje mu już tytuł pierwrodnego i nie trzeba go wykupić. Zob. M. STERN, *Co to jest judaizm?*, 35.

<sup>1241</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 42.

<sup>1242</sup> Por. J. BLINZLER, *Die Brüder und Schwester Jesu*, 57; R. E. BROWN, *The birth of the Messiah*, 398.

<sup>1243</sup> „Sciendum vero est quod quatuor modis dominus Christus primogenitus nominatur. Primo quod primogenitus Mariae secundum carnem. Secundo primogenitus mortuorum, quia primus omnium surrexit a mortuis (...) Tertio primogenitus in multis fratribus, quia quatuor receperunt eum, dedid eis potestatem filios dei fieri, quia omnes adoptionis filios, etiam illos qui incarnationis eius tempora nascendo praecesserunt dignitate progreditur. Quatro secundum divinam nativitatem non inconvenienter primogenitus dicitur”. Por. L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 192.

<sup>1244</sup> Zob. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 322 (punkt 5).

(Maryją) aż porodziła syna”.<sup>1245</sup> Zdaniem wielu uczonych takie sformułowanie poświadcza zaistnienie momentu czasowego (narodziny Jezusa), po którym dokonało się skonsumowanie małżeństwa pomiędzy Maryją i Józefem.<sup>1246</sup> Okazuje się jednak, że pogłębiona analiza egzegetyczna nie potwierdza powyższej interpretacji tekstu Mateusza.

Leo Scheffczyk jednoznacznie odrzuca pogląd, że w Mt 1,25 może być mowa o współżyciu małżeńskim pomiędzy Maryją i jej mężem. Zdaniem uczonego, wymowa tekstu skierowana jest raczej na fakt, że Józef sprowadził swoją narzeczoną do domu i ochraniał ją, otaczając wielkim szacunkiem.<sup>1247</sup> Uczonemu nie chodzi przy tym o zanegowanie znaczenia greckiego terminu *ginwskw* w sensie pożycia małżeńskiego,<sup>1248</sup> ale o semicką specyfikę użycia zwrotu *ewj ou-* (niem. „bis”), która nie musi sugerować fizycznego dopełnienia małżeństwa po narodzeniu Jezusa.<sup>1249</sup> Jako że Scheffczyk konstrukcję *ewj ou-* nazywa „hebraizmem”, można przyjąć, że odwołuje się on do specyfiki zastosowania spójnika hebrajskiego *d[*; który po zdaniu przeczącym należy przetłumaczyć: „gdy”, „podczas gdy”, „oto”.<sup>1250</sup> Taką interpretację potwierdza współczesna egzegeza, wyjaśniając że: „Wyrażenie *ewj ou-* należy tłumaczyć w znaczeniu «gdy», gdyż w takim sensie jest ono użyte w innych tekstach pierwszej Ewangelii (Mt 5,25; 16,28; 28,20). Mt 1,25 można więc przetłumaczyć w następujący sposób: «I nie poznawał jej, a gdy porodziła syna, nazwał go imieniem Jezus». W takim rozumieniu tekst potwierdza

---

<sup>1245</sup> Dla wzmocnienia faktu późniejszego „poznania” Maryi przez Józefa, uczeni powołują się także na odchylenia w tekście greckim i wskazują na te manuskrypty (m.in.: C D\* K W Δ Π), które zachowały wersję: „*kai. ouk eginwskēn authn ewj ou- eteken ton uiōn authj ton prwtotokon*”. B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 8. Wskazanie w powyższym wariantcie na Jezusa jako pierwotnego (*ton prwtotokon*) zdaje się przesadzać o rozumieniu tekstu w znaczeniu zbliżenia małżeńskiego pomiędzy Maryją i Józefem i w konsekwencji pojawieniu się dalszego potomstwa poza Jezusem.

<sup>1246</sup> Takie stanowisko odnajdujemy np. u Zahna, który stwierdza: „Hier handelt es sich um das Verhältnis Josephs, der schon 1,16.19 als Ehemann der Maria bezeichnet war, zu Maria, die V. 20 u. 24 sein Eheweib genannt war, und zwar recht eigens um ihr eheliches Verhältnis. In solchem Zusammenhang schließt die Behauptung, daß Joseph sich bis zur Geburt der ehelichen Gemeinschaft mit Maria enthalten habe, allerdings die andere ein, daß er später solche Gemeinschaft mit Maria gepflogen habe” za: J. BLINZLER, *Die Brüder und Schwester Jesu*, 51.

<sup>1247</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 19.

<sup>1248</sup> Taką możliwość rozumienia tego wersetu przyjmuje U. Luz. Jego interpretacja przedstawia się następująco: „Otóż czasownik *ginwskēin* «poznawać» w języku hebrajskim [*dy*] (jada) i w środowisku semickim wyraża wprawdzie współżycie małżeńskie, lecz takie rozumienie jest obce mentalności greckiej, jaką reprezentuje pierwsza Ewangelia. W związku z tym U. Luz odnosi czasownik *eginwskēn* do poznania przez Józefa tajemnicy Maryi, którą zrozumiał dopiero wówczas, gdy porodziła Ona Jezusa”. J. CZERSKI, *Maryja w tajemnicy Wcielenia według Mt 1-2*, 41.

<sup>1249</sup> L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre*, 14.

<sup>1250</sup> Por. S. HAREZGA, *Dziewictwo Maryi w Nowym Testamencie*, 18.

dziewictwo Maryi *post partum*. Przemawia też za tym forma czasownika *ginwskein*: imperfectum *eginwsken*, wyrażający czynność niedokonaną<sup>1251</sup>.

W świetle współczesnej biblistyki, z całą pewnością można potwierdzić słuszność stanowiska Scheffczyka. Okazuje się bowiem, że zarówno w grece jak i w językach semickich negacja *εἰς* *ου* nie implikuje tego, co wydarzyło się po nastaniu momentu, kiedy osiągnięta została granica czasowa wyznaczona przez *εἰς* (aż).<sup>1252</sup>

Potwierdzenie takiej wykładni tekstu, a tym samym zagwarantowanie prawdy o trwałym dziewictwie Maryi, Scheffczyk odnajduje w fakcie „sprawiedliwości” Józefa. Tak wspomina o niej Mt 1,19: „Mąż Jej, Józef, który był człowiekiem sprawiedliwym (*dikaioj*) i nie chciał narazić Jej na zniesławienie (*deigmatisai*), zamierzał oddalić Ją potajemnie”. W związku z tym, iż w tekście sprawiedliwość Józefa została połączona z zamiarem potajemnego oddalenia poślubionej Maryi, zadanie egzegezy sprowadza się do wyjaśnienia tego niezrozumiałego faktu.

W pierwszej kolejności przyjmuje się, że sprawiedliwość Józefa mogła polegać na posłuszeństwie względem prawa mojżeszowego. Przy takiej wykładni należy założyć, że Józef podejrzewał małżonkę o zdradę i cudzołóstwo. W takim przypadku, zgodnie z Pwt 22,20-21, niewierność narzeczonej winna być ukarana jej ukamienowaniem.<sup>1253</sup> Powszechnie uważa się jednak, że w czasach Chrystusa nie przestrzegano już tak rygorystycznie tego przepisu i obowiązek usunięcia „zła spośród siebie” mógł zostać zrealizowany przez oddalenie niewiernej narzeczonej. W takim ujęciu sprawiedliwość Józefa oznaczałaby, że zaniechał on przysługującego mu publicznego oskarżenia Maryi o cudzołóstwo (por. Lb 5,11-31) i zamierzał w bardziej łagodny sposób oddalić ją, nie narażając jej przy tym na zniesławienie.<sup>1254</sup> Posłuszeństwo prawu byłoby ściśle związane z dobrocią, zyczliwością i miłosierdziem samego Józefa.<sup>1255</sup>

Kolejna hipoteza wyjaśniająca sprawiedliwość Józefa zakłada, że nie podejrzewał on wprawdzie Maryi o niewierność, ale nie wiedział także o poczęciu Jezusa z Ducha Świętego. Tak więc sprawiedliwość Józefa miałaby polegać na szacunku wobec

---

<sup>1251</sup> J. CZERSKI, *Maryja w tajemnicy Wcielenia według Mt 1-2*, 40n.

<sup>1252</sup> Por. H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 66; R.E. BROWN, *The birth of the Messiah*, 132.

<sup>1253</sup> „wyprowadzą młodą kobietę do drzwi domu ojca i kamienować ją będą mężowie tego miasta, aż umrze, bo dopuściła się bezceństwa w Izraelu, uprawiając rozpustę w domu ojca. Usuniesz zło spośród siebie. Jeśli się znajdzie człowieka śpiącego z kobietą zamężną, oboje umrą: mężczyzna śpiący z kobietą i ta kobieta. Usuniesz zło z Izraela”.

<sup>1254</sup> R. E. BROWN, *The birth of the Messiah*, 127.

<sup>1255</sup> Por. A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte*, 91.



niewytłumaczalności stanu brzemienności jego małżonki. Ponieważ wierzył w jej niewinność, nie zamierzał dążyć do jej ukarania. Ale jednocześnie nie pojmując wielkości tajemnicy, zamierzał Maryję od siebie oddalić.<sup>1256</sup>

Ostatnia koncepcja odwołuje się już do uprzedniego poznania przez Józefa tajemnicy brzemienności jego małżonki. Wiedział on zatem, że ciąża Maryi była wynikiem Bożej ingerencji. Jego sprawiedliwość byłaby zatem typową żydowską postawą respektu, czy nawet bojaźni przed bezpośrednim zbliżeniem się do misterium obecności Boga. Jako sprawiedliwy Izraelita nie mógł przyjąć do swego domu kobiety, którą Bóg wybrał dla siebie jako uświęcone naczynie.<sup>1257</sup>

Uwzględniając przedstawione powyżej koncepcje pojmowania sprawiedliwości Józefa można wykazać, że Scheffczyk wyraźnie dystansuje się od interpretowania jej zarówno w sensie dobroci względem narzeczonej podejrzewanej o niewierność, jak i w sensie samego tylko szacunku względem niewytłumaczalności stanu Maryi.<sup>1258</sup> Monachijski teolog przyjmuje ostatnią z propozycji, której znamienne przyznaje się wartość wykładni historiozbowczej. W ten sposób, zdaniem uczonego, sprawiedliwość Józefa polega na bojaźni wobec niepojętej mocy Boga, którą dostrzegł w Maryi i zrozumiał jej doniosłość zanim jeszcze został pouczony przez objawienie anioła. Taka interpretacja wymaga jednak dodatkowego wyjaśnienia, w jaki sposób Józef mógł dojść do przekonania o nadprzyrodzonym charakterze poczęcia Jezusa. Scheffczyk pozostawia to zagadnienie bez odpowiedzi.<sup>1259</sup> Istotne pozostaje dla uczonego to, że w postawie samego Józefa odnajduje się również nowotestamentalne potwierdzenie dla trwałego dziewictwa Matki Mesjasza.<sup>1260</sup> Uzasadnienie prawdy o dziewictwie Matki Jezusa niemiecki kardynał odnajduje również w oryginalności przekazu Łukasza i Mateusza.

---

<sup>1256</sup> TAMŻE, 91n.

<sup>1257</sup> R. E. BROWN, *The birth of the Messiah*, 126.

<sup>1258</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 33.

<sup>1259</sup> Wśród biblistów pojawiają się różne próby rozwiązania tego problemu. Niezwykle ciekawą koncepcję przedstawił P. Gaechter. Jego zdaniem wiedza Józefa o ciąży Maryi pochodziła z relacji innych osób, a ta musiała sprowadzać się ostatecznie do wyznania samej Maryi. Natomiast poznanie faktu nadprzyrodzonego charakteru poczęcia Jezusa, Józef miałby zawdzięczać swojej przyszej teściowej. Zob. TENZE, *Maria im Erdenleben*, 119.

<sup>1260</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 33.

### 3.2.2. Oryginalność nowotestamentalnego przekazu o dziewictwie Maryi

Dziewictwo Matki Mesjasza rozpatrywać można w kategorii historiozbawczej tylko wówczas, kiedy odpowiada ono autentycznym wydarzeniom zrealizowanym przez Boga w historii zbawienia. Ze względu na to, że biblijna prawda o dziewiczym poczęciu Chrystusa zrelacjonowana została jedynie przez Mateusza i Łukasza, pojawia się egzegetyczny dylemat, czy nowotestamentalna myśl o poczęciu Syna Bożego bez współdziałania ziemskiego ojca stanowi oryginalny przekaz ewangelistów, czy też zaczerpnięta została ze znanych w ówczesnym środowisku kulturowym podań mitologicznych. Nie chodzi przy tym jedynie o odnalezienie czysto zewnętrznych asocjacji pomiędzy świadectwami Nowego Testamentu a opowieściami pozabiblijnymi. Dla teologii najistotniejsze pozostaje bowiem wykazanie ewentualnego wpływu przedchrześcijańskich podań na powstanie biblijnej prawdy o dziewictwie Maryi.

Uwzględniając powyższą problematykę religioznawczą, Leo Scheffczyk w pierwszej kolejności nawiązuje do przedchrześcijańskiego judaizmu. W tym aspekcie uczyony powołuje się na rabinistyczną koncepcję, odwołującą się do teologicznej wykładni hebrajskiego czasownika *!kV'* (mieszkać).<sup>1261</sup> Od tego słowa rabini stworzyli już niebiblijny rzeczownik *szekina*, który stał się synonimem imienia Jahwe. Jak zauważają dalej uczeni: „Zapowiedź «zstąpienia» na Maryję Ducha Świętego obwieszczała pośrednio nastanie już ery mesjańskiej, będąc zsumowaniem kilku danych Starego Testamentu. Mianowicie - zaczynając od samych początków - według nich Duch Jahwe to stwórcza moc samego Boga, czynna w przyrodzie (Rdz 1,2; Ps 104,30), a zwłaszcza w ludziach wyjątkowych, obdarzonych szczególnym posłannictwem. «Okrycie cieniem» przez Niego Maryi należy zestawić z opisem obłoku okrywającego Namiot Spotkania (Wj 40,34). Zjawisko to, (...) jest w Starym Testamencie obok chwały Jahwe (Wj 16,10) znakiem zbawczej Jego obecności niosącej łaskę i ochronę”.<sup>1262</sup> Na kanwie takiej koncepcji Łukaszowy przekaz o dziewiczym poczęciu Jezusa miałby przedstawiać jedynie kontynuację judaistycznej teorii o współdziałaniu *szekina* przy poczęciu obiecanego Mesjasza.<sup>1263</sup>

---

<sup>1261</sup> Zob. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 36.

<sup>1262</sup> A. JANKOWSKI, *Bliżej Bogarodzicy*, 24.

<sup>1263</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 36.

Zależność idei dziewiczego poczęcia Jezusa od prądów myślowych judaizmu Scheffczyk dostrzega jeszcze w teologicznych spekulacjach Filona z Aleksandrii. Monachijski teolog nie zajmuje się jednak szczegółową analizą poglądów żydowskiego myśliciela, lecz ogranicza się do bardzo ogólnego stwierdzenia o zaakcentowanym przez Filona sprawczym działaniu Ducha przy powstaniu życia,<sup>1264</sup> co z kolei ściśle łączy się z wpływem hellenizmu na środowisko judaistyczne, a w konsekwencji z powstaniem idei dziewiczego poczęcia przejętej przez kręgi chrześcijańskie.<sup>1265</sup>

Choć niemiecki teolog nie omawia powyższej teorii, to pośrednio nawiązuje on do egzegetycznej alegorii z dzieła Filona *De Cherubim*, w myśl której prawdziwi patriarchowie zostali poczęci bezpośrednio przez Boga bez współdziałania mężczyzny.<sup>1266</sup> W ten sposób Sara, Rebeka, Lea i Sefora stają się brzemiennymi za pośrednictwem samego Jahwe. Derogacja ich niepłodności przez Boga została rozszerzona przez Filona do poczęcia z boskiego nasienia. Jednocześnie zawarta została tam myśl o dziewictwie, gdyż Bóg współżyje tylko z nieskalaną, nienaruszoną i czystą naturą tych prawdziwych dziewic.<sup>1267</sup>

Nawiązując do powyższych spekulacji Scheffczyk stwierdza, że odkryte w ten sposób podobieństwa są mało wyraziste i całkowicie niepewne. Trudno jednoznacznie ocenić, czy uczony ma na myśli, podkreślane także przez współczesną egzegezę, różnice

---

<sup>1264</sup> TAMŻE.

<sup>1265</sup> L. SCHEFFCZYK, *Geboren aus Maria der Jungfrau*, 148.

<sup>1266</sup> Zob. R. E. BROWN, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, New York – Paramus – Toronto 1973, 64.

<sup>1267</sup> Por. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, 25. Koncepcję Filona w następujący sposób streszcza Franz Mußner: „»Der mit der unbefleckten, unberührten, reinen Natur dieser wahrhaften Jungfrau, ziemt allein Gott, und zwar anders als uns; denn bei den Menschen macht die Vereinigung zum Zweck der Kindererzeugung die Jungfrau zum Weib; wenn Gott aber mit der Seele zu verkehren begonnen hat, erklärt er die, die zuvor ein Weib war, wieder zur Jungfrau, da er die unedlen und männlichen Begierden, durch die sie Weib wurde, aus ihr weggeschafft und dafür die edlen und unbefleckten Tugenden in sie einführt. So verkehrt er mit Sara nicht eher, als bis sie alle Eigenschaften des Weibes verloren hat und wieder zum Rang einer reinen Jungfrau zurückgekehrt ist. Freilich ist es wohl möglich, daß auch eine jungfräuliche Seele durch zügellose Leidenschaften befleckt und geschändet wird. Deshalb nennt der Prophetenspruch [in Jer 3,4] beachtlicherweise Gott nicht Mann der Jungfrau - denn diese ist wandelbar und sterblich -, sondern »der Jungfräulichkeit«, d.h. der sich stets gleichbleibenden Idee«. Der Text des Moralisten Philo steht innerhalb einer langen Ausführung über die Tugend, die nach Philo nur auf dem Weg vollkommener Entsinnlichung gewonnen wird. Zudem schreibt Philo etwas später im selben Text: »Der ungewordene und unwandelbare Gott pflanzt also angemessenerweise die Ideen unsterblicher und jungfräulicher Tugenden in die Jungfräulichkeit, die sich niemals in die Gestalt eines Weibes verwandelt«. Vgl. auch noch Philo, Leg. alleg. III, 180: »Gott allein kann den Mutterschoß der Seelen öffnen, Tugenden in sie säen, sie schwanger werden und das Gute gebären lassen«; III, 150: »Wenn die Seele von der Leidenschaft nicht befleckt wurde und sich für ihren rechtmäßigen Ehemann, den gesunden und anführenden Logos, rein gehalten hat, dann wird sie eine zeugungskräftige und fruchttragende«. F. MUBNER, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 84n.

między koncepcją Filona a teologią Pawłowego Listu do Galatów.<sup>1268</sup> Ostatecznie jednak dogmatyk z Monachium stanowczo odrzuca możliwość oddziaływania judaizmu na nowotestamentalny przekaz o dziewiczym poczęciu Chrystusa. Jego zdaniem, właśnie w tym decydującym miejscu, akcentowane przez religioznawców zależności nie wykazują zbieżności z wiarą biblijnego przekazu.<sup>1269</sup> Na potwierdzenie takiego stanowiska Scheffczyk odwołuje się dodatkowo do judaistycznej wykładni proroctwa Iz 7,14, co prowadzi go do wniosku, że w środowisku żydowskim nieznana była tradycja narodzin Mesjasza z dziewicy. W ten sposób zrelacjonowane przez Ewangelistów dziewicze poczęcie Jezusa stanowi całkowite novum w zestawieniu z teologicznymi treściami ówczesnego judaizmu.<sup>1270</sup>

Kolejny nurt religioznawczy usiłuje wyprowadzić ideę dziewiczego poczęcia ze starożytnych mitologii pogańskich. Uczni podkreślają przy tym, że analogie do maryjnego *virginitas ante partum* odnaleźć można w tradycji babilońskiej, perskiej, egipskiej, indyjskiej i greckiej.<sup>1271</sup> Chodzi przy tym o literacką figurę tzw. *ièroj gamoj* (świętych zaślubin), która wyraża złączenie bóstwa z człowiekiem na podobieństwo aktu miłości małżeńskiej.<sup>1272</sup>

Nawiązując do powyższych wyobrażeń pogańskich Leo Scheffczyk nazywa je ujęciami synkretycznymi, z których nie sposób wyprowadzić obrazu dziewiczych narodzin Jezusa.<sup>1273</sup> Właśnie w tym kontekście uczony wspomina mit o zapłodnieniu Danae przez Zeusa ukrywającego się pod postacią złotego deszczu.<sup>1274</sup> Ponadto dogmatyk z Monachium, nie wnikając w szczegółowe analizy podań pogańskich, ukazuje ogólną zasadę mitologiczną, która polega na zbliżeniu się bóstwa do wybranej dziewicy pod postaciami łabędzia lub byka.<sup>1275</sup> Takie podobieństwa religioznawcze prowadzą teologa do wniosku, że w omawianej kwestii można wprawdzie stosunkowo łatwo odwołać się do pewnych analogii obecnych w mitach pogańskich o cudownym powstaniu „synów

---

<sup>1268</sup> Współczesna egzegeza zwraca uwagę na to, że Paweł nie pojmował przedstawionych w Liście do Galatów narodzin „według ducha” jako poczęcia bez współdziałania mężczyzny. Podkreśla się raczej, że apostołowi chodziło o ukazanie naturalnego spłodzenia dokonanego mocą Bożej obietnicy. Por. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, 25.

<sup>1269</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 37.

<sup>1270</sup> TAMŻE.

<sup>1271</sup> M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, 134.

<sup>1272</sup> Zob. W. BEINERT, *Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung*, HMK I, 318.

<sup>1273</sup> L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt*, 266n.

<sup>1274</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 21.

<sup>1275</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 37.

bożych”, ale niezwykle trudne pozostaje wykazanie ich faktycznej zgodności z prawdą biblijnego przekazu.<sup>1276</sup> Scheffczyk podkreśla przy tym, że kiedy w „świętych zaślubinach” (iëroj gamj) bogowie lub powołani przez nich kapłani pałają żądzą do ludzkich kobiet, to jest to zgoła odmienne wyobrażenie od świadectwa Ewangelii o poczęciu Jezusa z Ducha Świętego. Elementy orgiastyczne fantazyjnych podań mitologicznych nie posiadają żadnych wewnętrznych powiązań z chrześcijańskim orędziem wiary.<sup>1277</sup>

W celu jeszcze lepszego uwidocznienia tego kontrastu uczony dokonuje syntetycznego zestawienia najistotniejszych cech charakterystycznych dla podań pogańskich i nauki Nowego Testamentu. I tak, zdaniem Scheffczyka „Trudno byłoby przytoczyć przykłady, pomiędzy którymi istniałyby bardziej wyraziste różnice: w mitach lubieżne i orgiastyczne fantazje, w relacjach biblijnych rzeczowe i przyzwoite podanie faktów; tam zmysłowe fantazje, tu etyczne i religijne ukierunkowanie opisu; tam bezgraniczna ciekawość religijna, tu przywiązanie do przekazu o zbawieniu, które zostało zesłane za sprawą Boga, przyjęte w sposób bezwarunkowy na podstawie wiary i przyczyniło się do jej rozbudzenia”.<sup>1278</sup>

Profesor z Monachium wykazuje brak powiązań treściowych pomiędzy nowotestamentalną ideą dziewiczego poczęcia Jezusa a pogańskimi opowieściami o cudownym powołaniu do życia mitycznych herosów i wielkich postaci historycznych. Takie stanowisko nie jest jedynie dowolną interpretacją dogmatyczną, lecz odpowiada stanowisku współczesnej biblistyki. Dlatego też Scheffczyk powołuje się w tym miejscu na egzegetyczny autorytet H. Schürmanna, który w związku z omawianą kwestią stwierdza, że „...szukanie bezpośredniej genezy tekstów biblijnych w mitach pogańskich jest całkowicie bezpodstawne”.<sup>1279</sup>

Swoisty wątek mityczny opisujący narodziny z Boga obecny jest także w egipskim dogmacie królewskim. Faraon uchodził w nim za syna boga słońca i ziemskiej matki. Dzięki temu posiadał on podwójną naturę (boską i ludzką), która poświadczona zostaje za pomocą mitycznego opisu jego narodzin. Zgodnie z tamtejszą tradycją powołanie do życia nowego władcy uzależnione było od woli boga Amuna. Jako najwyższe bóstwo

---

<sup>1276</sup> TAMŻE.

<sup>1277</sup> TAMŻE.

<sup>1278</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 36.

<sup>1279</sup> H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium* 1,1 – 9,50, 62. Cyt. pol. za: L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 36.

podejmował on decyzję o poczęciu przyszłego faraona i realizował ten zamiar zbliżając się do młodej królowej, której małżonek nie osiągnął jeszcze pełnej dojrzałości. Amun współżył z królową ukrywając się pod postacią rządzącego władcy, a następnie nakazywał Chnumowi – bogu życia utworzenie ciała monarchy Egiptu.<sup>1280</sup> Zdaniem niektórych uczonych zbieżność koncepcji egipskiej z materiałem nowotestamentalnym nie polega na podobieństwach w szczegółach dotyczących treści przekazu, lecz na naczelnej idei łączącej dziewicze narodziny z osobą przyszłego władcy.<sup>1281</sup>

Na kanwie tej tradycji monachijski teolog podejmuje polemikę z Manfredem Görgem, który w *Neues Bibel-Lexikon* wyraźnie broni tezy o przejęciu przez chrześcijaństwo idei dziewiczego poczęcia z egipskiej ideologii królewskiej.<sup>1282</sup> Nawiązując do artykułu Görga, Scheffczyk podkreśla główną myśl oponenta, według którego podobieństwo przekazów egipskich z nowotestamentalną prawdą o narodzeniu Jezusa polega na tym, że dziewicze narodziny rozumiane były jako wyrażenie sposobu objęcia władzy przez nowego faraona, co stricte wiązało się z nadzieją na rozpoczęcie nowego eonu. Odpowiadając na powyższą tezę, monachijski profesor stwierdza, że przedstawiona argumentacja daleka jest od rzeczowych badań historycznych i stanowi jedynie swawolną kombinatorykę autora. W podaniach egipskich uczonego nie tylko nie dostrzega jakichkolwiek podobieństw pozwalających na połączenie mitologicznych wyobrażeń z myślą chrześcijańską, ale wręcz akcentuje diametralne różnice, ujawniające się najbardziej w ewangelicznym przedstawieniu Chrystusa nie jako panującego króla, lecz jako ubogie dziecko.<sup>1283</sup>

Rozwijając myśl M. Görga, Scheffczyk zwraca również uwagę na stwierdzenie biblisty, że w idei dziewiczych narodzin z Boga chodzi ostatecznie o zakorzeniony w micie sposób wyrażenia „odgrywania ról” (*Rollenspiel*) przez bóstwa i ludzi.<sup>1284</sup> Odpowiadając na ten argument dogmatyk niemiecki wykazuje, że w Nowym Testamencie nie chodzi

---

<sup>1280</sup> Zob. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, 27.

<sup>1281</sup> M. GÖRG, *Jungfrauengeburt*, NBL II, 419n.

<sup>1282</sup> TAMŻE.

<sup>1283</sup> L. SCHEFFCZYK, *Geboren aus Maria der Jungfrau*, 148n.

<sup>1284</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 38. Polski przekład mariologii Scheffczyka sugeruje, że kluczowe w tym zdaniu wyrażenie *Rollenspiel* oznacza: „odwieczną walkę między bóstwem a człowiekiem”. TENŻE, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 37. Takiemu przekładowi przeczy jednak analiza artykułu M. Görga. Uczony wykazuje bowiem, że nie chodzi mu o zwalczanie się pierwiastka boskiego i ludzkiego, lecz o wyeksponowanie pewnego toposu, który wprowadza element boski w rzeczywistość człowieka i dzięki temu umożliwia bóstwu odegranie w świecie ludzi konkretnej roli związanej z powstaniem nowego życia.

o „odgrywanie ról” pomiędzy Bogiem i ludźmi w celu wykazania prawowitości władzy. Ponadto dla biblijnej idei dziewictwa obce są, wyeksponowane w micie egipskim, tendencje politeistyczne, jak również rola Chrystusa jako kosmicznego władcy czy wreszcie poświadczenie przez osobę Maryi prawowitości narodzonego dziecka.<sup>1285</sup>

Ostatecznie okazuje się, że właśnie koncepcja historiozbawcza umożliwia Scheffczykowi definitywne odrzucenie wszelkich prób wyprowadzania dziewiczego poczęcia Jezusa z tradycji kulturowej innych religii i wierzeń. Przedstawione w nich wyobrażenia nie są bowiem identyczne z prawdą biblijną realizowaną przez Boga w historii zbawienia. Jednocześnie samo tylko podobieństwo nie rozstrzyga jeszcze kwestii zależności treściowej, zaś paralelność religioznawcza nie suponuje zasady wynikania.<sup>1286</sup> W tej decydującej kwestii istotne dla Scheffczyka pozostaje stanowisko egzegezy o podłożu historiozbawczym.<sup>1287</sup> Dlatego też uczony odwołuje się do kryterium zaproponowanego przez Bergera, w myśl którego porównaniom religioznawczym może przysługiwać pewien stopień oczywistości tylko wtedy, gdy zgadzają się z sobą pola semantyczne, forma literacka i kontekst porównywanych jednostek.<sup>1288</sup> Nawiązując do takiej klasyfikacji monachijski teolog może ostatecznie stwierdzić, że: „W przypadku sceny zwiastowania nie ma żadnych zgodności ani pod względem formy literackiej, ani, co ważniejsze, pod względem pól semantycznych (tzn. pól słownych, za pomocą których zostaje wyrażone znaczenie), ani też pod względem kontekstu znaczeniowego z wyżej wymienionymi rzekomymi analogiami”.<sup>1289</sup> Taki wniosek umożliwia monachijskiemu dogmatykowi rozpatrywanie dziewictwa Maryi w kategorii realnego wydarzenia w wymiarze biologicznym.

### **3.2.3. Moment biologiczny dziewictwa Maryi warunkiem realizacji Bożego planu zbawienia**

Dla mariologii ważnym jest powiązanie struktury tekstu Ewangelii z faktycznymi wydarzeniami dokonanymi przez Boga. Postać Matki Chrystusa może zyskać odpowiednią

---

<sup>1285</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 38.

<sup>1286</sup> L. SCHEFFCZYK, *Geboren aus Maria der Jungfrau*, 149.

<sup>1287</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 38

<sup>1288</sup> K. BERGER, *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung*, Heidelberg 1977, 197.

<sup>1289</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 37.

pozycję w historii zbawienia tylko wówczas, kiedy jej dziewictwo wykracza poza teologiczne założenia hagiografów i odpowiada momentowi biologicznemu, dzięki któremu Maryja rzeczywiście poczęła Zbawiciela za sprawą Ducha Świętego. Według Leo Scheffczyka, brak odniesienia do cielesnego wymiaru dziewictwa Maryi prowadzi do wypaczenia myśli biblijnej, a w konsekwencji do odrzucenia realnego znaczenia prawdy o poczęciu Mesjasza z dziewiczej matki bez udziału ziemskiego ojca. Zdaniem monachijskiego dogmatyka, taka postawa coraz częściej charakteryzuje także teologię katolicką,<sup>1290</sup> czego dowodzi m.in. pominięcie nauki o dziewiczym narodzeniu Jezusa w *Credo mediolańskim* z 1995 roku<sup>1291</sup> oraz relatywizacja treści dogmatycznej tej prawdy w *Katechizmie Holenderskim* z 1966 roku.<sup>1292</sup>

Negacja realności cielesnego wymiaru dziewictwa Maryi prowadzi konsekwentnie do odkrywania w tej prawdzie alternatywnych modeli interpretacyjnych. Wśród współczesnych prób rozwiązania problemu dziewiczego poczęcia Syna Bożego na pierwszy plan wysuwa się teoria światopoglądowo-przyrodnicza ujmująca dziewictwo Maryi w kategorii symbolu. W tym ujęciu Matka Mesjasza przestaje być traktowana jako

---

<sup>1290</sup> Dotychczas negacja prawdy wiary o dziewiczym poczęciu Chrystusa charakteryzowała jedynie teologów protestanckich. Taką postawę zaobserwować można od początku XIX wieku. Najpierw w 1802 r. L.G. Bauer wydał *Mitologię hebrajską Starego Testamentu*, w której dziewicze narodziny interpretował mitologicznie, a następnie D. F. Strauß dał podwaliny pod naturalistyczną wykładnię biblijną. Doprowadziło to ostatecznie do tego, że Pruski Synod Generalny z 1846 r. sformułował nowe wyznanie wiary dla ordynowanych, w którym m.in. wykreślono prawdę o dziewictwie Maryi. Kilkanaście lat później Adolf von Harnack podczas tzw. *Sporu o Apostolicum* zanegował realny sens dziewictwa Maryi w symbolu apostoelskim i podkreślił, że prawdy wiary w nim zawarte nie są zobowiązujące dla wiary. Zob. A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte*, 233-237.

<sup>1291</sup> Według Scheffczyka opublikowanie tego nowego wyznania wiary odbyło się 8 kwietnia 1995 r. w katedrze mediolańskiej przy współudziale kardynała Martiniego. L. SCHEFFCZYK, *Geboren aus Maria der Jungfrau*, 143. Trudno ocenić dogmatyczną rangę wspomnianego dokumentu, gdyż nie pojawia się on w literaturze teologicznej. W publikacjach mariologicznych do „Credo mediolańskiego” nawiązuje jedynie Anton Ziegenaus, który podobnie jak Scheffczyk zarzuca mu pominięcie prawdy o dziewiczym narodzeniu Jezusa. U Ziegenausa pojawia się jednak inna data publikacji dokumentu (8 maj 1995). A. ZIEGENAUS, *Mariengestalt und ihre Verehrung als Gradmesser gläubigen Lebens*, *Der Fels* 6 (2005) 170.

<sup>1292</sup> Sporny tekst katechizmu brzmi następująco: „Pośród wszystkich dzieci, które Bóg obiecał w Izraelu, Jezus jest punktem kulminacyjnym. Kiedy przyszedł na świat, był wyblagany przez cały lud i obiecany przez całą historię. Był dzieckiem obietnicy jak nikt inny! Najgłębszym pragnieniem całej ludzkości! Został zrodzony całkowicie z łaski, całkowicie z obietnicy: «Poczęty z Ducha Świętego». Dar Boga dla ludzkości! Wyrażają to ewangeliści Mateusz i Łukasz, kiedy mówią, że Jezus nie powstał z woli mężczyzny. Głoszą, że te narodziny nieskończenie przewyższają zrodzenie wszystkich innych ludzi i nie stoją w żadnej relacji do tego, co ludzie mogą sami z siebie. Taki jest głęboki sens artykułu wiary «zrodzony z Dziewicy»”. Za: J. BOLEWSKI, *Początek w Bogu*, 112. Ukazując tło sporów wokół *Katechizmu Holenderskiego* Scheffczyk wspomina o zastrzeżeniach Kongregacji Nauki Wiary, które zakończyły się nakazem odpowiedniego poprawienia spornych tekstów. Zdaniem monachijskiego teologa biskupi niderlandzcy nie zareagowali na sugestie Stolicy Apostolskiej i nie dokonali zmiany dwuznacznych fragmentów dotyczących dziewictwa Maryi. W aneksie do nowego wydania opublikowano jedynie orzeczenie Komisji Kardynałów z wyszczególnionymi sugestiami Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Według Scheffczyka, pomimo niewielkiej modyfikacji tekstu, sugestie te ostatecznie nie zostały jednak uwzględnione. Zob. L. SCHEFFCZYK, *Geboren aus Maria der Jungfrau*, 143.



osoba historyczna ze swoją psycho-somatyczną strukturą ontologiczną, a staje się jedynie symbolem dla wyrażenia prawdy dogmatycznej. Zdaniem Leo Scheffczyka, w takim przypadku następuje zmiana podstawowej perspektywy teologicznej, co prowadzi do odrzucenia całej osobowej specyfiki Maryi wraz z tym, co w niej indywidualne, konkretne i niepowtarzalne. W konsekwencji jedyną wartością pozostaje konwencjonalny symbol akcentujący to, co ogólne, idealne i ponadczasowe.<sup>1293</sup>

Na płaszczyźnie symbolicznej wykładni dziewictwa Maryi umieścić można również koncepcję *teologumenu*, czyli wyjaśnienia biblijnej treści bez zobowiązującego znaczenia dla wiary. Zgodnie z tym *teologumen* o dziewiczym narodzeniu Chrystusa stanowiłby tylko pewną symboliczną transfigurację znaczeniową dotyczącą Jezusa, nie zaś odpowiednik historycznego wydarzenia, jakie dokonało się względem dziewicy z Nazaretu.<sup>1294</sup> Podobną treść wyraża zaproponowany przez R. Pescha termin *chrytologumenu*, który zdaniem Scheffczyka oznacza odrzucenie dogmatycznej prawdy ze względu na brak jej odniesienia do wyniku badań historycznych.<sup>1295</sup> W takim znaczeniu uczony rozpatruje także twierdzenie H. Künga, który zaproponował rozumienie dziewiczego poczęcia Jezusa jako symbolu Bożego synostwa, czy też literackiej formy dla wywyższenia Chrystusa.<sup>1296</sup>

Odpowiadając na powyższe zarzuty Scheffczyk stoi na stanowisku, że cielesność jest niezbędnym medium dla realizacji dzieła zbawienia. Tym samym w aspekcie urzeczywistniania się zbawienia nie można wykluczyć somatycznego pośredniczenia (*Medialität*) człowieka, które właśnie w trwałym dziewictwie Maryi zyskuje swój stosowny wyraz.<sup>1297</sup>

Symboliczna interpretacja tajemnicy dziewictwa Maryi prowadzi do wykładni spirytualistycznej, która misterium Matki Mesjasza tłumaczy jako ponadczasową ideę poświęcenia się Bogu oraz uniwersalny wzór całkowitej przynależności do Stwórcy.<sup>1298</sup> W takim ujęciu w Maryi nie rozpoznaje się realizowanych względem niej faktów i prawd zbawczych. Zwraca się jedynie uwagę na jej ludzki stosunek do Boga i Chrystusa. Relacja

---

<sup>1293</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt*, 269.

<sup>1294</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Geboren aus Maria der Jungfrau*, 148.

<sup>1295</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Exegese und Dogmatik zur virginitas post partum*, 292.

<sup>1296</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Aufbruch oder Abbruch des Glaubens? Zum Buch H. Küngs „Christ sein“*, Aschaffenburg 1976, 37.

<sup>1297</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Exegese und Dogmatik zur virginitas post partum*, 298.

<sup>1298</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Der Sinn des Marienglaubens*, 16n.

ta ma stanowić z kolei przykład i impuls dla ludzkiej egzystencji dokonującej się względem Boga. W ten sposób Matkę Jezusa czyni się wyłącznie moralnym wzorem dla uzyskania właściwie rozumianego życia chrześcijańskiego. Także tu monachijski dogmatyk dostrzega zmianę perspektywy, gdyż element indywidualno-historyczny zastąpiony zostaje przez bezczasowy korelat tego, co w Maryi odwieczno-kobiece (*Ewig-Weibliche*). W takiej kategorii myślowej dziewictwo Maryi staje się metaforą działania Boga względem człowieka i obrazem postawy człowieka, który odpowiadając na Bożą inicjatywę wyraża gotowość bezgranicznego oddania się Stwórcy.<sup>1299</sup>

Nawiązując do tendencji spirytualistycznych, Scheffczyk wykazuje błąd metodologiczny takiego ujęcia. Zdaniem uczonego, zarówno w starożytności, jak i w świecie biblijnym, zamężnej kobiety nigdy nie określano mianem dziewicy tylko za względu na jej wyjątkowo bliskie przywiązanie do Boga.<sup>1300</sup> Ostatecznie więc duchowe ujęcia dziewictwa Maryi, pomimo zachowania w nich samych terminów „dziewica” i „dziewicze poczęcie”, są zdaniem niemieckiego profesora faktycznie pozbawione swojego właściwego sensu, co w konsekwencji prowadzi do negacji całości prawdy wiary.<sup>1301</sup>

Leo Scheffczyk nie neguje całkowicie pozytywnej wartości ujęć symbolicznych i duchowych. Duchowa i moralna interpretacja dziewictwa Maryi, rozumianego jako wyraz totalnego oddania się Bogu i przykład doskonałej wiary, poświadczona jest bowiem w tradycji patrystycznej. Dobitnie wyraził to w następujących słowach Augustyn: „Beatior ergo Maria percipiendo fidem Christi, quam concipiendo carnem Christi”.<sup>1302</sup> Stwierdzenie to wskazuje na fakt, że biskup Hippony większą wartość przypisywał duchowo-wewnętrzny wymiarowi dziewictwa Maryi, aniżeli jego aspektowi biologicznemu. Przytoczona ilustracja patrystyczna nie podważa jednak biologicznego charakteru dziewiczego poczęcia Chrystusa. Jak zauważa Scheffczyk, w całej tradycji chrześcijańskiej ojcowie Kościoła ani nie odrzucali cielesnego momentu dziewictwa Maryi, ani też go nigdy całkowicie nie spirytualizowali. Realizm ich podstawowej historiozbowczej tendencji polegał właśnie na fundamentalnym przeświadczeniu, że zbawienie dotyka

---

<sup>1299</sup> TAMŻE, 8n.

<sup>1300</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Geboren aus Maria der Jungfrau*, 143n.

<sup>1301</sup> TAMŻE.

<sup>1302</sup> S. AUGUSTINUS, *De sancta virginitate III*, 3, EMBP, 579.

całego człowieka, zarówno w jego wymiarze duchowym, jak i cielesnym.<sup>1303</sup> Dlatego też zdaniem uczonego nie można zaakceptować modeli spirytualistycznych, jeśli pozbawione są one historiozbawczego kontekstu, co wyraża się konkretnie poprzez negację leżących u ich podstaw faktów zbawczych i ukrytej w nich cielesnej rzeczywistości. Największe niebezpieczeństwo nie polega bowiem na całkowitym odwróceniu się od prawdy objawionej, lecz na jednostronnym przeakcentowaniu jakiegoś aspektu prawdy objawionej, przy jednoczesnym zagubieniu wieloaspektowego kontekstu całości historiozbawczej tajemnicy.<sup>1304</sup>

Tak zatem współczesna teologia znajduje się przed dylematem czy w prawdzie o dziewiczym poczęciu Chrystusa mamy do czynienia z historycznym wydarzeniem, czy też jedynie z ideą wyrażoną za pomocą historycznej formy.<sup>1305</sup> Trudności w jednoznacznej klasyfikacji tej prawdy skłoniły niektórych teologów do deprecjonowania znaczenia treści dogmatycznej dziewictwa Maryi. I tak E. Schlink zwraca uwagę na fakt, że w łonie pierwotnego Kościoła znajdowały się takie wspólnoty chrześcijańskie, które pomimo braku znajomości tradycji o dziewiczych narodzinach Chrystusa i tak trwały w jedności z wiarą Kościoła powszechnego. Uwzględniając taki model jedności, można przyjąć, że kwestia biologicznego rozumienia dziewictwa Maryi nie należy do istoty wiary chrześcijańskiej, a więc nie stanowi prawdy zobowiązującej do wierzenia.<sup>1306</sup> Podobne stanowisko reprezentuje K. Rahner, który dziewicze poczęcie Jezusa pozostawia jako otwartą kwestię dla indywidualnego sumienia wierzącego, co w konsekwencji pozwala na rozumienie nowotestamentalnych wypowiedzi jedynie jako ówczesnego modelu pojmowania prawdy wiary.<sup>1307</sup> Leo Scheffczyk nie akceptuje takiego kompromisu i jednoznacznie opowiada się za niemożnością oddzielenia kwestii biologicznej dziewictwa Maryi od jego znaczenia chrystologicznego.<sup>1308</sup> Tym samym uczyony odrzuca przeświadczenie, że cielesność zbawczego wydarzenia wcielenia nie była dostatecznie poświadczona w tradycji chrześcijańskiej.

---

<sup>1303</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Hochfest der Gottesmutter Maria, Dogmatische Grundlagen*, [w:] *Maria heute ehren*, 119n.

<sup>1304</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt*, 269n.

<sup>1305</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 38.

<sup>1306</sup> TAMŻE, 45.

<sup>1307</sup> TAMŻE.

<sup>1308</sup> TAMŻE.

Nawiązując do sporów jakie toczyły się wokół *Katechizmu Holenderskiego*, Scheffczyk wyraźnie łączy biologiczny moment dziewiczego poczęcia Jezusa z wielowiekową tradycją chrześcijańskiej wiary. Monachijski teolog wykazuje także, że u podstaw współczesnej negacji cielesnego dziewictwa Maryi znajduje się błędne przeświadczenie teologiczne o braku normatywnej wartości dogmatycznej tej prawdy mariologicznej. Widoczne jest to zwłaszcza w stanowisku teologów holenderskich, którzy poddali w wątpliwość fakt, że biologiczny aspekt dziewiczego poczęcia należy do treści wiary.<sup>1309</sup>

Powyższe zastrzeżenia skłoniły Scheffczyka do podjęcia studium historyczno-dogmatycznego, dzięki któremu uczony odnajduje potwierdzenie naturalnego (realnego i biologicznego) rozumienia biblijnej prawdy o dziewictwie Matki Chrystusa. Zdaniem monachijskiego dogmatyka nawet powierzchowna analiza myśli patrystycznej i oficjalnego nauczania Kościoła pozwala na wyciągnięcie wniosku, że moment cielesny dziewictwa Maryi jest jednoznacznie poświadczony w dwutysięcznej historii chrześcijaństwa. To świadectwo wiary Kościoła nie było wprawdzie zorientowane tak materialistycznie, że w dziewictwie Maryi dostrzegano jedynie urzeczywistnienie się momentu strictly biologicznego. Nie było ono również ujmowane wyłącznie w kategoriach spirytualistycznych i gnostyckich, aby miano wykluczyć z niego realizujący się względem Matki Mesjasza moment naturalno-cielesny.<sup>1310</sup>

Kontynuując myśl, Scheffczyk wspomina najpierw bardzo ogólnie o świadectwie Justyna (+ ok. 165)<sup>1311</sup> i Orygenesusa (+ 253/54),<sup>1312</sup> a następnie cytuje sentencję Piotra

---

<sup>1309</sup> L. SCHEFFCZYK, *Geboren aus Maria der Jungfrau*, 144. Uczonemu chodzi tutaj prawdopodobnie o stanowisko jezuita P. Schoonenberga, któremu biskupi holenderscy powierzyli zredagowanie odpowiedzi na ankietę kardynała Ottavianiego z 24.07.1966 roku. Odpowiedź ta przesłana została 25.03.1967 roku i wynika z niej, że: „Dyskutowane jest pytanie, czy sens opowiadań obejmuje także «stwierdzenie jakiegoś cielesnego faktu u Maryi, innymi słowy, czy opowiadania i odpowiadający im artykuł wiary należy pojmować dosłownie czy przenośnie (*litteraliter an metaphorice*)». W dyskusji przytaczane są następujące argumenty: Choć Mateusz i Łukasz mówią o dziewiczym poczęciu, to jednak tradycja ta nie wydaje się znana w całym Nowym Testamencie. Fakt omijania pojęcia «ojca Jezusa» i nieprzypisywania go Józefowi (Mt 1, 16; Łk 3, 23) wydaje się sprzyjać dosłownej interpretacji opowiadań. Jednak za przeciwną interpretacją przemawia to, że w innych miejscach Józef jest nazywany po prostu ojcem, choć nie przez ewangelistów, lecz z ust innych (Łk 2, 48; 4, 24; Mk 6, 3; J 1, 45; 6, 42). Kwestia pozostaje zatem dyskusyjna w obrębie tradycji biblijnej”. J. BOLEWSKI, *Początek w Bogu*, 115.

<sup>1310</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 19.

<sup>1311</sup> Scheffczyk odwołuje się w tym miejscu do polemicznego pisma apologetycznego skierowanego przez Justyna do żydowskiego oponenta Tryfona. W nawiązaniu do tego dzieła uczony wykazuje, że Justyn krytykuje porównanie dziewiczych narodzin Jezusa do fantazyjnych podań mitologii greckiej. Por. TENŻE *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 108. Bardziej wnikliwe badania wykazują, że Justyn ponad 20 razy broni w swych dziełach prawdy o dziewiczym poczęciu Chrystusa. Zob. G. SÖLL, *Mariologie*, 33.

<sup>1312</sup> Odnosnie Orygenesusa Scheffczyk nie odwołując się do żadnego konkretnego jego dzieła, sugeruje jedynie, że pisarz ten polemizuje z greckimi koncepcjami mitologicznymi. Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und*

Chryzologa (+ ok. 450) z *Sermo 117*: „virgo concipit, virgo parit, permanent virgo post partum”, która stanowiła jedną z najbardziej rozpowszechnionych wówczas formuł dogmatycznych dotyczących dziewictwa Maryi.<sup>1313</sup> Ponadto uczony zwraca uwagę na poetyckie sformułowanie Seduliusza (+ ok. 450): „Salve, sancta parens, enixa puerpera Regem (...) quae ventre beato Gaudia matris habens cum virginitatis honore, Nec primam similem visa es, nec habere sequentem, Sola sine exemplo placuisti femina Christo”,<sup>1314</sup> jak również na następującą teologiczną konkluzję Tertuliana (+ ok. 240): „Nove nasci debebat novae nativitatis dedicator”.<sup>1315</sup>

Niezwykle ważną pozostaje wykładnia biologicznego momentu *virginitas in partu*. Scheffczyk uważa, że misterium to należy rozumieć w następujący sposób: „Chodzi w tym wypadku o stan odnoszący się do całej istoty człowieka, który obejmuje zarówno sferę psychiczną, jak i fizyczną. Wynika z tego, że Kościół używając sformułowania «dziewictwo w trakcie narodzin», miał na myśli konkretny moment rzeczywistości, który znalazł swój wyraz również w sferze fizycznej. Należy jednak wprowadzić bardzo ważne rozróżnienie: określenie nadane tej tajemnicy nie jest równoznaczne z dokładnymi danymi, odpowiadającymi na pytanie: «jak» konkretnie to zdarzenie doszło do skutku? Kościół bardzo często nie podaje dokładnego opisu i precyzyjnych informacji odnoszących się do tajemniczego zdarzenia. Również w tym wypadku wiara po prostu przyjmuje prawdę głoszoną przez Kościół, która dotyczy stanu Maryi zarówno w wymiarze fizycznym, jak i psychicznym. Kościół nie podaje jednak dokładnych informacji na temat sposobu i przebiegu całego zdarzenia, toteż pytanie «jak» pozostaje nadal otwarte. Teologia ma jednak możliwość wprowadzenia pewnych ograniczeń i zacieśnienia kręgu pytań i rozważań kojarzących się z owym «jak». Wszystkie wypowiedzi teologiczne, zakładające w przypadku Matki Pana również pewien fenomen natury fizycznej – nie podważając równocześnie prawdziwości Wcielenia Syna Bożego i Jego narodzenia z ziemskiej kobiety w sposób jak najbardziej naturalny – są zatem uzasadnione”.<sup>1316</sup>

---

*Gefährtin Christi*, 108. Historycy dogmatów powołując się na świadectwo Orygenesza wspominają następującą sentencję z jego Komentarza do Ewangelii Jana: „*Si quis credat Iesum sub Pontio Pilato praeside cruci affixum (...) non item credens eum ex Maria Virgine, et sancto Spiritu ortum assumpsisse, sed ex Ioseph et Maria: huic etiam deerunt maxime necessaria ad habendam omnem fidem*”. Zob. G. SÖLL, *Mariologie*, 43; tekst łaciński za: EMBP, 102n.

<sup>1313</sup> Zob. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 108.

<sup>1314</sup> SEDULIUS COELIUS, *Carmen Paschale, Lib. II, 63-69*, EMBP, 868; L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 108.

<sup>1315</sup> TERTULLIANUS, *De Carne Christi XVII*, EMBP, 57; L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 20.

<sup>1316</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 124n.

W celu zobrazowania wspomnianej dociekliwości teologicznej Scheffczyk odwołuje się bardzo wyraźnie do obrazu biologicznej nienaruszalności *sigillum pudoris* Maryi. Aspekt cielesny tego wydarzenia zbawczego związany był z narodzinami Chrystusa poprzez *ianua vulvae*, co w tradycji chrześcijańskiej próbowano tłumaczyć poprzez analogię do biblijnych obrazów: wytryśnięcia wody ze skały, rozstąpienia się spienionych morskich fal podczas przejścia przez Morze Czerwone, kroczenia Chrystusa po jeziorze, przejścia zmartwychwstałego zbawiciela przez zamknięte drzwi wieczernika czy wreszcie przejścia Chrystusa przez zapieczętowany grób.<sup>1317</sup> Monachijski teolog akcentując fizyczny aspekt dziewiczych narodzin Jezusa, najpierw odwołuje się do poetyckiego ujęcia tej prawdy przez Pawła Diakona (+ ok. 799). W jego hymnie *In assumptione S. Mariae ad Vesperam* w strofie 7 i 8 pojawia się wyraźna wzmianka o tym, że Chrystus przechodząc przez łono Maryi, nie naruszył jego dziewictwa.<sup>1318</sup> Ugruntowanie tej prawdy Scheffczyk odnajduje następnie w sporze o *virginitas in partu* pomiędzy Paschazjuszem Radbertem a Ratramnusem z Corbie.<sup>1319</sup> W wyniku tej polemiki w teologii ugruntowała się prawda o cielesnym rozumieniu procesu dziewiczego narodzenia Jezusa.<sup>1320</sup>

Wyszczególnione powyżej świadectwa patrystyczne posłużyły Scheffczykowi do wykazania błędnych założeń twórców *Katechizmu Holenderskiego*, odrzucających biologiczny moment dziewictwa Maryi ze względu na rzekomy brak jego poświadczenia w wielowiekowej tradycji chrześcijańskiej. Aby jeszcze bardziej dobitnie podkreślić absurdalność takiego twierdzenia, Scheffczyk odwołuje się do urzędowego nauczania Kościoła. W tym kontekście uczony odnosi się do orzeczeń Soboru Laterańskiego z 649 roku, gdzie w uroczysty sposób ogłoszono prawdę o trwałym dziewictwie Maryi. Zdaniem

---

<sup>1317</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 218.

<sup>1318</sup> Scheffczyk cytuje tutaj w całości tekst Pawła Diakona w jego oryginalnym brzmieniu: „*Sic virginalis vincula permanent, | prodit pudoris dum thalamo potens; | mansere clausae artius ut fores | intrante deo quas sera vinxerat. | Hoc signat aedis ianua non patens, | quam celsa vatis visio prodidit, | soli tremendo pervia principi | mansura nempe clausa perhenniter*”. L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 174.

<sup>1319</sup> Scheffczyk podkreśla przy tym, że faktycznie nie istniał żaden spór, ponieważ autorzy ci nie różnili się pod względem treściowym, a powstałe dyferencje dotyczyły jedynie oceny i usystematyzowania tych samych faktów. Obaj teologowie akcentują *virginitas in partu*, jednak Radbert nadaje temu faktowi zupełnie inny ciężar gatunkowy niż Ratramnus. Centralnym motywem przepowiadania Radberta pozostaje obrona fizycznej integralności Maryi podczas porodu, w związku z czym cały proces narodzin określony zostaje jako ściśle cudowny, do którego nie ma zastosowania *lex communis*. Por. L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 220-227.

<sup>1320</sup> Hinkmar wyraził to następujący sposób: „*quae sicut carne integra, et vulva non adaperata, id est clauso utero concepit, ita non aperta vulva, sed clauso utero peperit*”. HINKMAR, *De divortio Lotharii regis et Tetbergae reginae*, za: L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 234.

monachijskiego profesora rozwój nauki o cielesnym dziewictwie Matki Jezusa doprowadził konsekwentnie do postanowień 11 Synodu w Toledo w 675 roku, gdzie natrafia się na wypowiedź jednoznacznie poświadczającą wyjątkowość wydarzenia narodzenia Chrystusa.<sup>1321</sup> Ponadto potwierdzenie tej prawdy Scheffczyk odnajduje w orzeczeniach IV Soboru Laterańskiego z 1215 roku, w bulli papieża Pawła IV z 1555 roku, a także w nauczaniu Soboru Watykańskiego II, w encyklice Pawła VI *Marialis Cultus* z 1974 roku, w encyklice Jana Pawła II *Redemptoris Mater* z 1987 roku oraz w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* z 1993 roku.<sup>1322</sup>

Podsumowując analizy można stwierdzić, że Scheffczyk, opierając się na wielowiekowej tradycji Kościoła, zdecydowanie broni biologicznego momentu dziewictwa Maryi. Jego zdaniem, poprzez „odcieleśnienie” tego maryjnego przywileju i uczynienie z niego wyłącznie duchowej prawdy narusza się podstawowy fundament mariologii, którym jest zasada ugruntowania tajemnicy Chrystusa w tym co ludzkie i historyczne. Taka spirytualizacja pociąga za sobą także znaczące konsekwencje teologiczne. Gdyby bowiem Maryja nie poczęła realnie dziewiczo, to za naturalnego ojca (*Erzeuger*) Jezusa musiałby zostać uznany Józef. A to z kolei dawałoby mu taką samą pozycję i takie samo znaczenie w porządku zbawienia, jakie przypisuje się jedynie Maryi. Tym samym w Kościele nie mogłaby się rozwinąć tajemnica Maryi, lecz tylko wiara w świętą rodzinę, co w żaden sposób nie odpowiada nadprzyrodzonemu i historiozbawczemu znaczeniu postaci dziewicy-matki. Rezygnacja z trwałego dziewictwa Matki Jezusa czyni bezwartościowym całe misterium Maryi, co przekłada się explicite na pojmowanie tajemnicy Boga-Człowieka.<sup>1323</sup> Ponadto, jeśli Maryja nie poczęła w sposób dziewiczy, oznaczałoby to, że Ewangelieści pomylili się lub świadomie przekazali coś

---

<sup>1321</sup> Tekst ten w wersji oryginalnej brzmi następująco: „... Filii personam pro liberatione humani generis hominum verum sine peccato de sancta et immaculata Maria Virgine credimus assumpsisse, de qua novo ordine, quia invisibilis divinitate, visibilis monstratur in carne; nova autem nativitate est genitus, quia intacta virginitas et virilem coitum nescivit et foecundatam per Spiritum Sanctum carnis materiam ministravit. Quis partus Virginis nec ratione colligitur, nec exemplo monstratur; quod si ratione colligitur, non est mirabile; si exemplo monstratur non erit singulare”. DH 533. U Scheffczyka spotykamy się z następującym przekładem powyższego tekstu: „Chrystus został zrodzony w nowym porządku i w nowym narodzeniu (...) ponieważ nienaruszone dziewictwo [Maryi], które nie znało stosunku z mężczyzną, przygotowało mu ciało w łonie brzemiennym poprzez ocienienie Ducha Świętego. Tych dziewiczych narodzin nie można pojąć naturalnym rozumem. Gdyby można je było pojąć, nie byłyby cudowne. Gdyby można je było sprowadzić do innego przykładu, nie byłyby jedyne”. L. SCHEFFCZYK, *Geboren aus Maria der Jungfrau*, 145.

<sup>1322</sup> L. SCHEFFCZYK, *Geboren aus Maria der Jungfrau*, 146. Prawdę dotyczącą cielesnego aspektu dziewictwa Maryi w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* sformułowano w następujący sposób: „Już w pierwszych Symbolach wiary Kościół wyznawał, że Jezus został poczęty jedynie przez moc Ducha Świętego w łonie Dziewicy Maryi, stwierdzając także aspekt cielesny tego wydarzenia: Jezus został poczęty «z Ducha Świętego, bez nasienia męskiego»”. KKK 496.

<sup>1323</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Der Sinn des Marienglaubens*, 16n.

nieprawdziwego. Zachwiany zostaje przez to charyzmat natchnienia biblijnego i bezbłądność Pisma Świętego. Kontynuując takie spekulacje, można założyć, że pomyłka hagiografów przekłada się na błędy w świadectwach tradycji, gdzie orzeczenia soborowe i treść symboli wiary poświadczają realno-historyczne rozumienie dziewictwa. W konsekwencji więc cały Kościół nie mógłby uchodzić za świadka prawdy, co ostatecznie musiałyby doprowadzić do negacji bóstwa Chrystusa.<sup>1324</sup> Tak zatem biologiczny aspekt dziewictwa stanowi dla Leo Scheffczyka niezbędny warunek dla wykazania obiektywnej pozycji Maryi w wydarzeniach zbawczych, jak również zagwarantowanie historycznej realności Bożego planu zbawienia, w którym realnie (z duszą i ciałem) uczestniczy Matka Zbawiciela.<sup>1325</sup> W planie tym Maryja pojawia się także jako znak Nowego Stworzenia.

#### **3.2.4. Znak urzeczywistnienia misterium „Nowego Stworzenia”**

Wykluczając jakkolwiek zależność pomiędzy prawdą o dziewictwie Maryi a jej rzekomymi analogiami w pozabiblijnej tradycji literackiej i religijnej oraz dystansując się od spirytualistycznych i symbolicznych wykładni tego historiozbawczego fenomenu, dziewicze poczęcie i narodzenie Jezusa jawi się Scheffczykowi jako realny i biologiczny fakt zbawczy. Ze względu na swą wyjątkowość może on być rozpatrywany jedynie w kategorii cudu i tajemnicy. Dziewictwo Matki Mesjasza staje się zatem znakiem absolutnej tajemnicy łaski wcielenia.<sup>1326</sup> Zdaniem naszego autora, istotą tego misterium jest swoista perychoretyczna dwupłaszczyznowość, gdzie moment naturalno-historyczny zbawczego wydarzenia inkarnacyjnego przenika się wzajemnie z momentem stricte teologicznym. Dlatego też dotarcie do głębi tajemnicy wcielenia Syna Bożego oraz odkrycie ściśle z nim związanej istoty dziewictwa Maryi, możliwe jest tylko poprzez całościowe i nierozdzielne ujęcie obu powyższych płaszczyzn.<sup>1327</sup>

Komplementarność ujęcia misterium wcielenia pozwala Scheffczykowi na tłumaczenie dziewictwa Maryi jako znaku absolutnej autonomii Boga w realizacji odwiecznego planu zbawienia. Poprzez dziewicze poczęcie Zbawiciela całkowicie realnie

---

<sup>1324</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Geboren aus Maria der Jungfrau*, 150n.

<sup>1325</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt*, 268.

<sup>1326</sup> L. SCHEFFCZYK, *Der Sinn des Marienglaubens*, 11.

<sup>1327</sup> L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt*, 281.



ukazana zostaje suwerenność Boga w wydarzeniu łaski, a także ograniczone możliwości ludzkiej natury, która sama z siebie nie jest zdolna do urzeczywistnienia zbawienia. W ten sposób ludzki początek Jezusa bez ziemskiego ojca staje się najwznioślejszym przejawem stwórczej mocy Boga i Jego niezależności w aspekcie przyczynowości sprawczej (*Erstwirksamkeit*).<sup>1328</sup> Ostatecznie więc perychoretyczna jedność biologicznego i teologicznego momentu wcielenia Mesjasza nadaje pełniejszy sens zbawczy biblijnej prawdzie o dziewictwie Maryi. Okazuje się bowiem, że treść artykułu wiary *natus ex Virgine* i *concepit de Spiritu Sancto* wyraża w swej niepodzielnej jedności tajemnicę nowego stworzenia.<sup>1329</sup>

Leo Scheffczyk jednoznacznie utożsamiał narodziny Jezusa z dziewiczej matki z „Nowym Stworzeniem” dokonanym w wydarzeniu Chrystusa. Uczony dokonał tego poprzez połączenie biblijnych wypowiedzi o nowym stworzeniu w 1 Kor 5,17 i Ga 6,15 z chrystologiczną i mariologiczną interpretacją J 1,13.<sup>1330</sup> W ten sposób dla monachijskiego teologa decydującą kategorią w historiozbawczej interpretacji dziewiczych narodzin Zbawiciela pozostaje tajemnica całkowicie nowego stworzenia dokonanego przez Boga w wydarzeniu wcielenia. Dziewictwo Maryi staje się także historiozbawczym znakiem dla wyrażenia prawdy o ukonstytuowaniu nowego czasu zbawczego, który został zapoczątkowany poprzez „Nowe Stworzenie” i w swej realizacji nie pozostawał w niczym uzależniony od naturalnych pragnień i zdolności człowieka, lecz podlegał wyłącznie absolutnej wszechmocy Boga. Sens dziewiczego poczęcia przez Maryję wskazuje zatem dobitnie na stwórczo-boski moment, w którym może zostać rozpoznany „Nowy Początek” zbawienia.<sup>1331</sup>

Wyjaśniając to zbawcze wydarzenie szczególnej Bożej łaski względem człowieka i świata, Scheffczyk odwołuje się najpierw do teologicznych spekulacji Karla Bartha.<sup>1332</sup>

---

<sup>1328</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 27.

<sup>1329</sup> L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt*, 282.

<sup>1330</sup> Zob. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 20; *Geboren aus Maria der Jungfrau*, 151.

<sup>1331</sup> L. SCHEFFCZYK, *Hochfest der Gottesmutter Maria*, 120.

<sup>1332</sup> Scheffczyk cytuje w tym miejscu następujący fragment z K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I, 2, 198: „Mit diesen Aussagen ist jedenfalls gemeint ein im Bereich der kreatürlichen Welt in der Totalität dieses Begriffs, also in der Einheit des Psychischen mit dem Physischen, in der Zeit und im Räume, in noetischer und ontischer Wirklichkeit sich ereignendes Geschehen, das als solches weder aus der Kontinuität des sonstigen Geschehens in dieser Welt verstanden werden kann, noch faktisch in dieser Kontinuität begründet ist, sondern dessen Außerordentlichkeit zwar subjektiv als Irrtum, Täuschung, Dichtung, Symbolbildung oder objektiv als vorläufig unaufgeklärtes aber prinzipiell aufklärbares kreatürliches Geheimnis mißverstanden werden kann, wirklich verstanden aber nur als von Gott selbst, und zwar von Gott selbst allein und direkt gewirktes Zeichen der Freiheit und Unmittelbarkeit, des Geheimnisses seines Handelns, als vorlaufendes Zeichen seines kommenden Reiches”. W tym brzmieniu powyższy tekst pojawia się w L. SCHEFFCZYK,

Dogmatyk niemiecki przychylił się jednocześnie do wniosku protestanckiego teologa, który w dziewiczych narodzinach odnajduje dowód na to, że wcielenie Boga nie wywodzi się z żadnych naturalnych możliwości świata stworzonego, co w konsekwencji oznacza brak kontynuacji w tym wydarzeniu jakiegokolwiek procesu obecnego w realiach skończonego wszechświata.<sup>1333</sup>

Podobne ujęcie zagadnienia Scheffczyk odnajduje u Hansa Asmussena, który wychodząc z historii grzechu świata wskazuje na to, że tęsknota zbawcza wszystkich ludzi zawsze była złączona z nowymi narodzinami, to znaczy z całkowicie nowym i naturalnie niewyprowadzalnym początkiem. Wynikiem takiego rozważania jest fakt, że z naturalnych narodzin nie można wyprowadzić stanu, który mógłby zostać określony mianem zbawienia. Dlatego że typowo ludzkim narodzinom brak jest wspomnianej orientacji soteriologicznej<sup>1334</sup> niezbędne okazało się zainicjowanie przez Boga nowych narodzin, które umożliwiłyby przerwanie pozazbawczego obiegu. Takimi narodzinami są właśnie narodziny z dziewicy. Powyższa dedukcja umożliwia z kolei przejście do historiozbawczej konkluzji, że bez dziewictwa Maryi nie tylko nie ma Nowego Stworzenia, ale także samego zbawienia.<sup>1335</sup>

Przedstawiony tutaj wniosek teologiczny posiada znaczenie tylko wówczas, gdy połączony zostaje z naturalno-fizycznym momentem maryjnego dziewictwa. O ile dziewicze narodzenie ma stać się znakiem i jednocześnie rzeczywistością nowego stworzenia, musi wniknąć w sferę cielesno-biologiczną i w jakiś sposób tę sferę przemienić. Wychodząc z założenia poświadczanego już u Tertuliana (*De resurrectione mortuorum VIII, 2*), że ciało jest głównym punktem zbawienia, tzn. miejscem, do którego przenika łaska w swej całej rzeczywistości, Scheffczyk jeszcze wyraźniej łączy biologiczny moment dziewictwa Maryi z kategorią „Nowego Stworzenia”. Uczony stwierdza przy tym, że dla nowego porządku zbawczego stosownym było, aby Bóg ludzkie ciało swojego syna przygotował z dziewiczej matki i uformował je w stwórczym akcie dokonanym przez Ducha. Taka nadzwyczajna ingerencja Boga sprawia, że Zbawiciel nie

---

*Katholische Glaubenswelt*, 282. Do zacytowanej wypowiedzi Bartha uczony nawiązuje także w: TENŻE, *Hochfest der Gottesmutter Maria*, 120.

<sup>1333</sup> L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt*, 282.

<sup>1334</sup> Teza o przypisaniu ludzkim narodzinom braku odniesienia zbawczego pochodzi już od samego Scheffczyka. Asmussen opowiada się tutaj bowiem za ujęciem ambiwalentnym, w którym: „unsere Geburt **heilsbezogen** und das heißt auch: **unheilsbezogen** ist...”. H. ASMUSSEN, *Maria die Mutter Gottes*, Stuttgart 1950, 21 (podkreślenie MS).

<sup>1335</sup> L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt*, 283.

podlegał już obowiązującym normom starego świata i mógł zająć centralną pozycję wśród nowej ludzkości. Bez autentycznego (biologicznego) dziewiczego poczęcia i bez realnego (biologicznego) ukształtowania ciała Chrystusa z Ducha Świętego w łonie Maryi przyjście Mesjasza na świat nie przedstawiałoby wartości nowego Bożego stworzenia.<sup>1336</sup>

Powstanie Chrystusa bez pośrednictwa ludzkiego ojca podkreśla nie tylko boski charakter narodzonego Mesjasza, ale przede wszystkim stwórczą wszechmoc Boga. Kategoria „Nowego Stworzenia” obecna w wydarzeniu dziewiczego poczęcia Jezusa prowadzi zatem Scheffczyka do porównania ze sobą momentu wcielenia i stwórczej inicjatywy Boga na początku dzieła stworzenia. Mówiąc o analogii pomiędzy tymi dwoma wydarzeniami, uczony wyraźnie nawiązuje do starotestamentalnego wzorca, gdzie w oryginale hebrajskim na określenie stwórczej inicjatywy Boga pojawia się charakterystyczny termin *arB'* (stwarzać). Zdaniem biblistów wyjątkowość tego czasownika polega na tym, że jego podmiotem może być wyłącznie Bóg Izraela.<sup>1337</sup> Tym samym boska czynność stwórcza zostaje jednoznacznie odróżniona od jakiegokolwiek ludzkiego działania i tworzenia. Ponadto w obszarze ludzkich pojęć i wyobrażeń nie można ustalić żadnego podobieństwa dla wyrażenia sposobu realizowania Bożego działania. Najistotniejsze pozostaje jednak to, że w wyniku Boskiej ingerencji wyrażonej przez *arB'* powstaje coś szczególnego, nadzwyczajnego i nowego.<sup>1338</sup>

Leo Scheffczyk odwołując się do leksykalnego znaczenia hebrajskiego czasownika *arB'* w stwórczym akcie Boga akcentuje nie tylko brak analogii w świecie ludzi, ale przede wszystkim fakt powoływania do istnienia mocą nakazu Bożego Słowa (*Wortschöpfung*).<sup>1339</sup> Zestawienie tego pierwszego aktu stwórczego z tajemnicą Wcielenia oznacza konsekwentnie, że Bóg dokonał dzieła przekraczającego percepcję człowieka. Stwórca wybierając dziewicę na matkę Bożego Syna zrealizował porządek zbawienia niezależnie od wewnętrznych możliwości świata stworzonego i bez pomocy ponadludzkich sił kosmicznych.<sup>1340</sup> W ten sposób wcieleniu Chrystusa przyznana została

---

<sup>1336</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Geboren aus Maria der Jungfrau*, 152.

<sup>1337</sup> Zob. L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon*, 153.

<sup>1338</sup> Wśród rzeczywistości powołanych do istnienia w wyniku boskiego *arB'* wymienia się: a) niebo i ziemię (Rdz 1,1; 2,4; Iz 65,17; 42,5; 45,18), b) ludzi (Rdz 1,27; 5,1n; 6,7; Pwt 4,32; Iz 43,7; 45,12), c) Lud Izraela (Iz 43,1.15; Ps 102,19), d) rzeczy nowe i cudowne (Wj 34,10; Lb 16,30; Iz 48,6n; 65,17; Jr 31,22). W. H. SCHMIDT, *arB' – br' – schaffen*, THAT I, 338.

<sup>1339</sup> L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung als Heilseröffnung, Schöpfungslehre, Katholische Dogmatik*, Bd III, red. L. Scheffczyk – A. Zigenaus, Aachen 1997, 135.

<sup>1340</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 50.

taka sama wartość, jaka przysługiwała powołaniu do życia pierwszego człowieka – Adama.<sup>1341</sup>

Dokonane przez Scheffczyka utożsamienie pierwszego aktu stwórczego z wcieleniem Syna Bożego nawiązuje również do teologicznej kwestii materii służącej za tworzywo powstania nowego istnienia. Chociaż Stary Testament pozostawia tę kwestię otwartą i w kontekście hebrajskiego słowa ארב' nigdy nie wspomina o materiale, z którego Bóg dokonywał stworzenia,<sup>1342</sup> to w teologii systematycznej pojawiło się przeświadczenie o stwarzaniu z nicości. Na gruncie dogmatycznej nauki o stworzeniu profesor z Monachium dobitnie broni takiej tezy.<sup>1343</sup> Przechodząc jednak w obszar mariologiczny i przyrównując dziewicze poczęcie Jezusa do pierwszego aktu stwórczego uczony nie przyznaje wcieleniu statusu *creatio ex nihilo*. Stwierdza on bowiem, że: „«Dziewicze narodzenie» staje się (...) znakiem stwórczej mocy Boga, którą należy rozpatrywać paralelnie z pierwszym aktem stwórczym, chociaż to «drugie stworzenie» nie powstało z nicości, a pierwsze nie zostało przez nie zdezwuowane. Absolutna suwerenność, niezależność i pryncypialność Boga pozostaje tu jednak podstawowym prawem zbawczego działania Bożego, objawiającym się dla każdego człowieka właśnie w Maryi”.<sup>1344</sup>

Nawiązując do materii stwórczej wykorzystanej w wydarzeniu wcielenia Chrystusa Scheffczyk podkreśla, że można ją rozumieć jako cielesną potencję samej Maryi, względem której nastąpiła ingerencja Ducha Świętego, polegająca na zastąpieniu braku niezbędnych sił biologicznych zapewnionych normalnie przez ludzkiego ojca. W ten sposób w stwórczym akcie dziewiczego poczęcia Jezusa, Bóg posługuje się ostatecznie samą naturą kobiety, by poprzez nią osiągnąć taki skutek, jakiego ona sama z siebie nie byłaby w stanie uzyskać.<sup>1345</sup> Chociaż uczony nie zastanawia się na czym konkretnie polega ta naturalna potencja prokreacyjna Matki Mesjasza, to jednak powyższym stwierdzeniem otwiera się on na współczesne interpretacje biologiczne.<sup>1346</sup>

---

<sup>1341</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 114.

<sup>1342</sup> Zob. W. H. SCHMIDT, *arB – br' – schaffen*, THAT I, 338.

<sup>1343</sup> Scheffczyk poświęca temu zagadnieniu cały paragraf w traktacie o stworzeniu, nazywając go: *Die Souveränität des göttlichen Schöpferhandelns in der «creatio ex nihilo»*. Zob. TENZE, *Schöpfung als Heilseröffnung*, 133-147.

<sup>1344</sup> L. SCHEFFCZYK, *Dziewicze Narodziny: Podstawy biblijne i trwałe znaczenie*, 52.

<sup>1345</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria – Mutter und Mittlerin*, 136n.

<sup>1346</sup> Yves Congar bazując na wiedzy z zakresu genetyki wykazał, że: „Duch jednak, urzeczywistniając w Maryi jej kobiecą zdolność poczęcia (a zatem uzupełniając 23 chromosomy męskie), wzbudza istnienie ludzkie, które łączy się ze Słowem – Synem i tym samym czyni to istnienie «świętym». W ten sposób Jezus staje się Emmanuelem, Bogiem z nami, jest bowiem (poczęty) z Ducha Świętego”. Y. CONGAR, *Wierzę*

Niezależnie od szczegółowych spekulacji dotyczących roli Ducha Świętego w przekształceniu cielesnej potencji Maryi w wydarzeniu poczęcia Jezusa, dla Scheffczyka niezaprzeczalny pozostaje fakt, że początek Nowego Stworzenia w niepowtarzalny sposób łączy Matkę Mesjasza bezpośrednio z Trzecią Osobą Boską. Zdaniem uczonego, powstanie (Erzeugung) ludzkiej natury Zbawiciela z dziewicy i złączenie tej natury z osobą Syna było aktem „Nowego Stworzenia”, który słusznie może zostać przyznany Duchowi Świętemu jako zasadzie wewnątrzboskiej łaski obdarowania i miłości. Tak zatem osobiste złączenie Matki z Synem również zostało dokonane przez Ducha, a w następstwie doprowadziło do szczególnego złączenia Maryi z Duchem Świętym. Właśnie to złączenie w perspektywie historiozbawczej monachijski teolog nazywa „twórczym i płodnym” (*produktive fruchtbringende Einigung*), a jednocześnie całkowicie „niematerialnym i pozazmysłowym”.<sup>1347</sup> Mariologiczna refleksja Leo Scheffczyka o trwałym dziewictwie Matki Jezusa zmierza wyraźnie do przyznania mu charakteru służebnego.

### 3.2.5. Służebny charakter dziewictwa Maryi

Rozpatrywanie dziewictwa Maryi w kategorii znaku i tajemnicy „Nowego Stworzenia” może zbyt jednostronnie naświetlać prawdę o Maryi, akcentując w wydarzeniu wcielenia jedynie absolutną wszechmoc i niezależność Boga w realizacji planu zbawienia. Skoncentrowanie się na suwerenności Boga nie wyczerpuje jednak głębi tajemnicy dziewiczego poczęcia Zbawiciela. Maryja stała się dziewicą w całej swej psycho-somatycznej strukturze ontologicznej. Misterium to musiało się więc

---

w *Ducha Świętego*, t. I, tł. A. Paygert, Warszawa 1997, 53. Koncepcję tę jeszcze bardziej przekonywująco rozwinął Jacek Bolewski. Polski uczoney wykazał przy tym braki w teorii Congara, który mylnie założył, że z przypadku dziewiczego poczęcia Jezusa 23 chromosomy pochodzące zwyczajnie z męskiego plemnika muszą zostać stworzone *ex nihilo* i dopiero w ten sposób mogą stać się dopełnieniem 23 chromosomów istniejących już wcześniej w komórce jajowej matki. Zdaniem Bolewskiego: „... owocyt I rzędu powoduje zatrzymany dotąd pierwszy podział dojrzewania, prowadzący do utworzenia dwóch komórek z 23 chromosomami podwójnymi. (...) Zakończenie tego pierwszego podziału następuje na krótko przed owulacją. (...) Ze względu na liczbę chromosomów odsłania się możliwość, że biologicznym substratem ludzkiego życia Jezusa był owocyt II rzędu Maryi na początku owulacji, ale przed rozpoczęciem drugiego podziału dojrzewania. Wtedy potrzebna dla Jego życia liczba 46 chromosomów pojedynczych byłaby zapewniona przez 23 chromosomy podwójne Jego Matki. (...) Nowe dane eksperymentalne są interpretowane jako rozwój ludzkich owocytów II rzędu nie przez normalne zapłodnienie, lecz drogą spontanicznej aktywacji. W przypadku Maryi ta aktywacja pochodziłaby od Ducha Świętego, nie jako «łamanie» praw przyrody, lecz jako wykorzystanie kryjących się w nich możliwości. Problemem nie byłoby zatem «uzupełnienie» 23 chromosomów, lecz «tylko» przekształcenie jednego z obu chromosomów płciowych Matki (XX) w chromosom Y, który był potrzebny do zapewnienia Jezusowi płci męskiej”. J. BOLEWSKI, *Początek w Bogu*, 360n.

<sup>1347</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 116.

urzeczywistnić w pełni osobowej integralności Maryi, przenikając zarówno do jej sfery cielesnej, jak i duchowej.

Przyjmując dwuaspektowość dziewictwa Matki Mesjasza, znamiona znaku Nowego Stworzenia Leo Scheffczyk przypisuje tylko sferze naturalno-cielesnej. Właśnie w tym wymiarze dziewicze poczęcie wskazuje na potęgę Bożego działania zbawczego, które dokonuje się w obszarze biologicznym poprzez wykluczenie naturalnego porządku w początkowej fazie tajemnicy wcielenia.<sup>1348</sup> Całościowe ujęcie tajemnicy Maryi jako *semper virgo* nie pozwala jednak uczonemu na ograniczenie się jedynie do teologicznych wniosków związanych ze sferą fizyczną. Dopiero duchowo-osobowy aspekt dziewiczych narodzin umożliwia monachijskiemu teologowi odkrycie w Maryi cech wyjątkowego oddania się Bogu. W ten sposób duchowe dziewictwo, rozumiane jako postawa bezgranicznej otwartości, pełnego wiary oddania się Chrystusowi oraz współdziałania w dziele zbawienia, ukazuje postać Matki w roli pozytywnej partnerki względem jej boskiego Syna.<sup>1349</sup>

Dokonane przez Scheffczyka uzupełnienie maryjnego dziewictwa o jego aspekt duchowy może sprawiać wrażenie konkurencyjności do przedstawionego wcześniej wymiaru cielesnego. Sam uczyony zauważa nawet, że włączenie duchowego momentu dziewictwa Maryi w zbawcze wydarzenie wcielenia zdaje się wręcz podważać wywnioskowaną prawdę o suwerenności i pra-przyczynowości Boga.<sup>1350</sup> Taka antynomia jest jednak tylko pozorna, gdyż zdaniem niemieckiego profesora: „Faktycznie nie ma tu (...) żadnej sprzeczności, lecz jedynie pogłębienie myśli, w której obok wielkiej jedności zarysowuje się także rozróżnienie: Dziewica Maryja jest nie tylko żywym i rzeczywistym symbolem łaskawej suwerenności Boga w wydarzeniu zbawczym, ale także wzorcem całkowitego zaangażowania się człowieka, które nie narusza w niczym suwerenności Boga, lecz wzbogaca ją jeszcze o element szacunku i angażowania wolności ludzkiej i o współpracę człowieka. W ten sposób urzeczywistnia się w Dziewicy-Matce, zgodnie ze zbawczym planem Boga, jedno i drugie: objawia się suwerenność Boga oraz powołanie człowieka do współpracy w porządku przyjęcia! Cieleśny moment dziewictwa Maryi (który należy odróżniać, ale nie oddzielać, od duchowego) staje się, poprzez wykluczenie porządku naturalnego, znakiem mocy łaski Bożej, duchowy moment oddania natomiast

---

<sup>1348</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Jungfrauengeburt: Biblischer Grund und bleibender Sinn*, 23.

<sup>1349</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 27.

<sup>1350</sup> TAMŻE, 28.

jest znakiem (błogosławionej!) wolności osoby, która nie ulega naruszeniu w procesie działania łaski”.<sup>1351</sup>

Powyższa wykładnia zdaje się sugerować, że dziewictwo Maryi stanowi wyłącznie jej osobisty przywilej. Leo Scheffczyk nie przypisuje jednak tej prawdzie samoistnej wartości absolutnej. Jego zdaniem, przywilej dziewictwa Matki Zbawiciela może być wyprowadzony jedynie z odniesienia do Chrystusa i tylko jako taki posiada znaczenie historiozbawcze. Uwzględnienie tego rodzaju relacji do osoby i dzieła Odkupiciela sprawia z kolei, że dziewictwu Maryi przysługuje ścisły charakter służebny (*Dienstcharakter*).<sup>1352</sup> Nie ogranicza się on tylko do duchowego aspektu dziewictwa, lecz obejmując również sferę cielesną, sprawia że całość tajemnicy maryjnej wzbogacona zostaje o nowy i szerszy wymiar. Na jego określenie uczony używa niemieckiego terminu: „sittliche und tätige Dimension”. Wyjaśnia przy tym, że sfera moralna (*sittliche Dimension*) polega na pokorze (*geschöpfliche Demut*) oraz pełnym wiary duchowym oddaniu się Chrystusowi (*geistig-gläubige Hingabe*), zaś sfera aktywności (*tätige Dimension*) urzeczywistnia się w odważnym wypełnianiu konkretnej służby (*Mut zum Dienen*).<sup>1353</sup>

Przypisywanie dziewictwu Maryi charakteru służebnego nie stanowi swobodnej i pozabiblijnej dedukcji dogmatycznej. Wynika ono bezpośrednio z Łukaszowej sceny zwiastowania, gdzie moment otrzymania i przyjęcia przez Maryję dziewictwa połączony został z jej samookreśleniem jako „Służebnicy Pańskiej” (Łk 1,38). Opierając się na tym fragmencie Ewangelii monachijski teolog dochodzi do wniosku, iż maryjne bycie służebnicą jest tak nierozłącznie związane z tajemnicą dziewictwa, że staje się wręcz jej komplementarnym rewersem.<sup>1354</sup>

Zgłębiając służebną postawę Maryi, Scheffczyk w pierwszej kolejności nawiązuje do ustaleń filologicznych, gdzie w pojawiającym się u Łukasza greckim sformułowaniu: „Ἐδούῃ ἡ δούλῃ κυρίου” (Oto ja służebnica Pańska) podkreśla się znaczenie terminu δούλῃ (służebnica) nie w sensie zwykłej posługi, lecz niewolnictwa.<sup>1355</sup> Chociaż uczony poprzestaje w tym miejscu tylko na pobocznym wtrąceniu, że słowo *Magd* można przetłumaczyć także jako *Sklavin*,<sup>1356</sup> to jednak mimo lapidarności tego stwierdzenia,

---

<sup>1351</sup> L. SCHEFFCZYK, *Dziewicze Narodziny: Podstawy biblijne i trwałe znaczenie*, 53.

<sup>1352</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 22.

<sup>1353</sup> TAMŻE.

<sup>1354</sup> TAMŻE,

<sup>1355</sup> R. PINDEL, *Zwiastowanie narodzin Jezusa*, 18.

<sup>1356</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 22.

otwiera się on na możliwość pogłębionej interpretacji egzegetycznej. Jak wykazują bowiem współczesne badania leksykalne akcent słowa *douleuw* (od którego pochodzi rzeczownik *doulh*), w odróżnieniu do *diakonew*, położony jest na służbie w sensie niewolnictwa. Podmiotowi wykonującemu posługę przypisane zostaje zatem pewne ograniczenie w działaniu, polegające na całkowitym uzależnieniu go od czynnika nadrzędnego. Relacja absolutnego podporządkowania niewolnika swemu panu posiadała w grece klasycznej negatywny wydźwięk i deprecjonowała samą osobę sługi. Zupełnie inne tłumaczenie tego słowa pojawia się jednak w nurcie tradycji Starego Testamentu, gdzie w odróżnieniu do ujęć klasycznych absolutnym panem człowieka może być tylko sam Bóg. Tak więc wybranie przez Boga i możliwość służenia Jemu nie umniejsza już osobowej godności niewolnika, lecz wręcz przeciwnie, staje się dla niego powodem do dumy i chwały.<sup>1357</sup> Do takiej właśnie interpretacji maryjnej służby nawiązuje Leo Scheffczyk.

Uczony stara się wykazać, że termin „Niewolnica Pana” (*Sklavin des Herrn*) uprzednio został przygotowany przez nurt starotestamentalnej pobożności. Konkretnym przykładem takiej wykładni jest wprowadzony przez uczonego tekst 1 Sm 25,41, gdzie w wersji LXX Abigail zwraca się w następujący sposób do Dawida: „*idou. h' doulh sou*” („Oto służebnica twoja”). Ilustracja ta pomaga wprowadzić w odkryciu zewnętrznego podobieństwa z brzmieniem tekstu Łk 1,38, w którym Maryja określa siebie jako: „*idou. h' doulh kuriou*”, jednak nie wyczerpuje problematyki starotestamentalnego wzorca służby Boga. Chodzi przy tym o stosunkowo obszerną problematykę dotyczącą historiozbawczego określenia *hwy db,*. Okazuje się bowiem, że postawa służebna względem Boga zyskuje największe znaczenie właśnie tam, gdzie Jahwe podczas historycznej realizacji zbawienia ustanawia konkretnych ludzi do wypełnienia szczególnej służby. Najistotniejsze pozostaje przy tym to, że bycie sługą Boga nie jest takim stanem, który może zostać osiągnięty poprzez własny wysiłek, ofiary czy dobre uczynki jakiegoś sprawiedliwego człowieka. W związku z tym także określenie samego siebie „Sługą Jahwe” zyskuje wiarygodność dopiero wówczas, gdy stanowi powtórzenie uprzedniego nadania tego miana przez Boga.<sup>1358</sup> W ten sposób „Sługami Boga” określani zostają Abraham, Izaak, Jakub, Mojżesz, Hiob, Dawid czy wreszcie wielu spośród powołanych

<sup>1357</sup> Zob. A. WEISER, *douleuw*, EWNT I, 846.

<sup>1358</sup> Por. W. ZIMMERLI, *paif qeoul A. Der hwy db,*, *im AT*, TWNT V, 659.



przez Boga starotestamentalnych proroków.<sup>1359</sup> Uwzględniając ten szerszy kontekst znaczeniowy można powiedzieć, że postać Maryi jako Służebnicy Pańskiej również zyskuje w nim głębszy wymiar historiozbowczy. Brak tej perspektywy w przedstawionym przez Scheffczyka biblijnym obrazie Matki Mesjasza stanowi z pewnością pewne zubożenie maryjnej tajemnicy.

W Nowym Testamencie służebna postawa wobec Boga nie jest wartością ekskluzywną, przysługującą jedynie Maryi. Opierając się na tekście 1 Kor 7,22<sup>1360</sup> Scheffczyk wykazuje, że „niewolnictwo” w odniesieniu do Boga oznacza tam powszechny, religijno-etyczny stosunek do Zbawiciela. I chociaż postawa ta zdaje się być wspólna dla wszystkich chrześcijan, to jednak połączenie jej z tajemnicą dziewictwa sprawia, że w Maryi zyskuje ona niepowtarzalną konkretyzację. W żadnym innym wydarzeniu w historii zbawienia i w żadnej innej pojawiającej się tam postaci służebna postawa wobec Boga nie uzyskała takiej głębi i intensywności jak w momencie powołania Maryi, gdzie przedmiot i motyw podjętej służby okazał się całkowicie inny i nieporównywalnie wyższy. Była to bowiem służba na rzecz dziewiczego poczęcia Odkupiciela i totalnego, osobowego oddania się Synowi Bożemu.<sup>1361</sup>

Wyjątkowość maryjnej służby podkreślona zostaje dodatkowo poprzez świadomość jej własnej nicości. Także ten rys odgrywa dla Scheffczyka doniosłą rolę historiozbowczą. Uczony stwierdza bowiem, że: „Świadomość ta jest konieczna, jeżeli Bóg ma działać za pośrednictwem człowieka i uczynić z niego swojego partnera w dziele zbawienia”.<sup>1362</sup> Tę szczególną cechę monachijski teolog odkrywa na podstawie hymnu *Magnificat*, gdzie w Łk 1,48 postawa służebna Maryi (*douλh autou*) zestawiona zostaje z samookreśleniem jej nicości (*tapeinwsij*), którą to z kolei posługuje się Bóg, aby w paradoksalny sposób objawić swoją wielkość.<sup>1363</sup>

Nawiązując do „nicości” Maryi, Scheffczyk zdaje się przyjmować wnioski tych współczesnych egzegetów, którzy w określeniu *tapeinwsij* (BT: uniżenie) odnajdują wyraz osobistego ubóstwa i społecznej nędzy Matki Jezusa. Uczony zauważa bowiem, że

---

<sup>1359</sup> Zob. C. WESTERMANN, db,[,- ‘æbæd - Knecht, THAT II, 193.

<sup>1360</sup> „zostałeś powołany jako niewolnik? Nie martw się! Owszem, nawet jeśli możesz stać się wolnym, raczej skorzystaj z twego niewolnictwa”.

<sup>1361</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 22n.

<sup>1362</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 46.

<sup>1363</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 23.

proklamowane w *Magnificat* wielkie dzieła Boga dokonały się w warunkach ludzkiego unieżenia (*Niedrigkeit*), ubóstwa (*Armut*) i własnej pustki (*eigene Leere*).<sup>1364</sup>

Ze względów ekumenicznych warto zauważyć, że użyte przez teologa terminy „unieżenie” i „ubóstwo” zdają się najbardziej odpowiadać wykładni protestanckiego teologa Maxa Thuriana, który w kontekście analizy greckiego słowa *tapeinwsij* stwierdza: „Pan chwały łaskawie raczył wejrzeć na najuboższe i najbardziej ogołocone ze swoich stworzeń, aby uczynić z niego swoją Służebnicę. Tutaj ukazuje się ów zasadniczy temat ubóstwa, które dostępuje chwały. Właśnie dlatego, że Maryja nie ma się czym chełpić, że jest niemal dzieckiem, że jest dziewczcą, że jest uboga, że mieszka w nieznanym miasteczku, że nie ma ani pychy, ani znaczenia, ani bogactwa – to z tej właśnie racji Bóg Ją kocha i wybrał Ją, aby w Niej uczynić wielkie rzeczy – Przybytek Boga, Matkę Boga. Chwała wchodzi tutaj na świat przez bramę pokory i ubóstwa”.<sup>1365</sup> Podobną interpretację odnaleźć można także u Grundmanna<sup>1366</sup> i Räisänen.<sup>1367</sup> Nieco zagadkowa pozostaje jednak kwestia wspomnianej przez Scheffczyka własnej pustki Maryi (*eigene Leere*), co może oznaczać albo stan odczuwania totalnego osamotnienia,<sup>1368</sup> albo całkowitą anonimowość społeczną.<sup>1369</sup>

Ukazana powyżej służebna postawa Maryi nie jest związana z jakimś konkretnym momentem w historii zbawienia, lecz łączy się całościowo z osobą Zbawiciela. W związku z tym nie można oddzielić służebnego aspektu dziewictwa Matki od powszechnego dzieła jej Syna. Zdaniem Scheffczyka: „Osoby Zbawcy nie można w żaden sposób oddzielić od Jego działania, Jego dzieła zbawienia oraz Jego przeznaczenia i dlatego również w momencie, kiedy Maryja nazywa siebie «Służebnicą Pańską», wyraża w pewien symboliczny sposób zgodę na związanie swojego losu z losem Syna Bożego i godzi się na współuczestniczenie w Jego życiu i przeznaczeniu. Matka-Dziewica staje się «Służebnicą Pańską», czyli narzędziem jednocześnie spełniającym wolę Boga i wolę Zbawiciela. Wyjątkowa fizyczna jedność, która stała się Jej udziałem jako dziewczycy, w momencie

---

<sup>1364</sup> TAMŻE.

<sup>1365</sup> M. THURIAN, *Maryja Matka Pana Figura Kościoła*, 104n. Thurian kilkanaście lat przed śmiercią przeszedł na katolicyzm.

<sup>1366</sup> Grundmann twierdzi, że: „*tapeinwsij* meint nicht Kinderlosigkeit, sondern die Bedeutungslosigkeit, in der sie sich befindet und aus der sie erwählt ist...”. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, 65.

<sup>1367</sup> W kontekście wyjaśniania terminu *tapeinwsij* Räisänen stwierdza, że: „Das Wort bezeichnet hier die «Niedrigkeit», die Bedeutungslosigkeit Marias. Gott hat das, «was nichts gilt» erwählt”. H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 114.

<sup>1368</sup> Por. P. GAECHTER, *Maria im Erdenleben*, 149n.

<sup>1369</sup> Por. F. MUBNER, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 98n.

przyjęcia postawy służenia rozwija się w kierunku duchowo-czynnego udziału w egzystencji i działalności Syna. To pozostawanie w całkowitej wewnętrznej harmonii z wolą Bożą nie czyni z dziewiczej Służebnicy jedynie narzędzia działania Zbawcy, lecz tworzy rodzaj idealnego związku pomiędzy Bogiem a zbawionym człowiekiem”.<sup>1370</sup> Ten „idealny związek” czyni też z Maryi wzór osoby, która utożsamia się z wiarą.

### 3.3. Świadek wiary

Z perspektywy biblijnej można powiedzieć, że wiara stanowi źródło i centrum wszelkiego życia religijnego. W Piśmie Świętym jawi się ona jako egzystencjalna postawa człowieka względem osobowego Boga. To właśnie wiarą jest odpowiedź na plan zbawienia, stopniowo urzeczywistniany przez Boga w czasie.<sup>1371</sup> Do samej istoty wiary należy więc osobowa relacja pomiędzy Bogiem i człowiekiem, która sprowadza się ostatecznie do interpersonalnego aktu zaufania oraz całkowitego zdania się na Boga, a w konsekwencji do nadania głębszego sensu rzeczywistości i historii.<sup>1372</sup> W świecie biblijnym pojęcie wiary implikuje zatem specyficzną postawę człowieka skonfrontowanego z obecnością jedyne Boga i Jego zbawczym orędziem.<sup>1373</sup>

#### 3.3.1. Egzegetyczne podstawy pojmowania wiary jako kategorii zbawczej

W Starym Testamencie postawa wiary nie posiada dokładnie sprecyzowanej terminologii i wyrażona została za pomocą wielu wyrazów, które opisując jej rzeczywistość zachowały zróżnicowane odcienie znaczeniowe.<sup>1374</sup> Do najistotniejszych z nich zaliczyć można słowa:  $\chi\text{j } \beta$  ( $\beta\alpha\mu$ ) i  $\text{h}\text{sX}$  ( $\text{h}\alpha\text{s}\alpha\text{h}$ ) oznaczające bojaźń i szacunek

---

<sup>1370</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 47.

<sup>1371</sup> Por. J. DUPLACY, *Wiara*, [w:] *Słownik Teologii Biblijnej*, 1025.

<sup>1372</sup> Por. P. NEUNER, *Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis*, [w:] *Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4, Traktat Theologische Erkenntnislehre*, red. W. Kern – H. J. Pottmeyer – M. Seckler, Tübingen – Basel <sup>2</sup>2000, 23.

<sup>1373</sup> W kontekście religioznawczym pojęcie wiary jako relacji pomiędzy stworzeniem a Bogiem stanowi oryginalną myśl biblijną. W religii starożytnej Grecji nie było bowiem miejsca dla wiary i stosunek człowieka do bóstwa nigdy nie był określony w takich kategoriach. Por. J. DUPLACY, *Wiara*, 1025.

<sup>1374</sup> Por. C. DOHMEN, *Wiara. II. W ST i w judaizmie*, [w:] *Leksykon Religii*, 507.

jako przejaw stosunku do Boga oraz terminy:  $\text{h}\omega\text{q}$  (qāwâ),  $\text{Ixy}$  (jāhal),  $\text{hkx}$  (mākāh) i  $\text{!ma}$  (‘āman), które mają na celu wyrażenie postawy ufności względem Jahwe.<sup>1375</sup>

W związku z tym, że w Nowym Testamencie rzeczywistość wiary została przedstawiona greckimi wyrazami  $\text{pisteuw}$  oraz  $\text{pistij}$ , a te w Septuagincie pojawiają się wyłącznie jako tłumaczenie hebrajskiego  $\text{!ma}$ ,<sup>1376</sup> stąd też można przyjąć, że właśnie rdzeń  $\text{!ma}$  pozostaje najściślejszym określeniem biblijnej wiary.<sup>1377</sup>

Hebrajski rdzeń  $\text{!ma}$  pojawia się w Starym Testamencie w dwóch formach tematycznych. Występując w koniugacji *nifal* określa jednoznacznie, że coś jest trwałe, niezmiennie, pewne i mocne. W ten sposób samemu Bogu można przypisać przymiot wierności, który przynależy do samej Jego istoty. Z kolei forma przyczynowa czasownika wyrażona w koniugacji *hifil* wyraża bardziej aspekt psychologiczny, polegający na wewnętrznym akcie zaufania. Tym samym wiara ukazuje się jako postawa zawierzenia znajdująca podstawę w poznaniu Boga i Jego obietnicach.<sup>1378</sup> Jak wykazują bibliści: „to właśnie forma przyczynowa czasownika oddaje najbardziej osobistą więź wiary, łączącą Boga i wierzącego człowieka”.<sup>1379</sup>

Jednocześnie należy pamiętać, że tylko Bóg może być właściwym twórcą wspomnianej więzi pomiędzy Nim a człowiekiem. Dlatego też wiara jest nieustannym *reactio* człowieka na uprzednie *actio* Boga. W ten sposób tam, gdzie na pierwszy plan wysuwa się Boże prawo i Jego przykazania, wiara oznacza uznanie dla otrzymanych nakazów i posłuszeństwo względem nich. Jeśli zaś w centrum znajduje się obietnica, wtedy wiara staje się ufnością w potęgę Boga, który może zrealizować swoje przyrzeczenie w sobie tylko znany sposób.<sup>1380</sup> Ponadto postawa biblijnej wiary nie polega jedynie na biernym uznaniu obiektywnej wielkości, lecz dokonuje się w konkretnej aktywności życiowej, gdzie człowiek okazując posłuszeństwo Bożemu Słowu, wiernie postępuje za głosem Pana.<sup>1381</sup>

---

<sup>1375</sup> Por. A. WEISER, *pisteuw*, B. *Der at.liche Begriff*, TWNT VI, 183.

<sup>1376</sup> Zob. *A Greek – English Lexicon of the Septuagint*, II, 377.

<sup>1377</sup> Por. K. P. DONFRIED, *Wiara*, [w:] *Encyklopedia Biblijna*, 1327.

<sup>1378</sup> Por. H. WILDBERGER, *!ma – ‘mn – fest, sicher*, THAT I, 182-192.

<sup>1379</sup> K. P. DONFRIED, *Wiara*, 1328.

<sup>1380</sup> Por. A. WEISER, *pisteuw*, 182-187.

<sup>1381</sup> Por. F. RIENECKER – G. MAIER, *Lexikon zur Bibel*, 583.

Z powyższych ustaleń w pierwszej kolejności wynika to, że wiara jest wydarzeniem międzyosobowym, w którym człowiek udziela odpowiedzi na Boże objawienie.<sup>1382</sup> Zdaniem Leo Scheffczyka, człowiek jako istota stojąca przed Bogiem zostaje w pełni określony dopiero wtedy, gdy jego byt przybiera postać egzystencji responsoryjnej, odpowiadającej w wolny sposób na wezwanie Bożej łaski. Tę odpowiedź człowieka należy z kolei rozumieć jako wyraz samooddania się Bogu. Człowiek zawiera w nim Stwórcy swój byt (*Sein*) i powierza się (*überantworten*) bezgranicznie Jego opiece. To zawierzenie swojego losu Bogu (*Überantwortung*) dokonuje się konkretnie w postawie wiary. W myśl tego wiara jest każdorazowym aktem, w którym człowiek oddaje siebie Bogu i wyraża zgodę na Jego wezwanie. Dopiero w tej pozytywnej odpowiedzi działanie Boga względem człowieka dochodzi do zamierzonego celu. Dlatego też w decydujących momentach historii zbawienia Bóg żądał takiego aktu wiary ze strony postaci, uzależniając niejako od nich realizację zbawczego planu względem całej ludzkości. Jako że kulminacyjnym momentem w dziejach zbawienia było wcielenie Syna Bożego, dlatego też na granicy „pełni czasów” wezwanie wiary skierowane zostało do Maryi, a jej odpowiedź nabrała znaczenia historiozbawczego.<sup>1383</sup> Takie ujęcie potwierdzają także współczesne badania egzegetyczne, które wykazują, że biblijna wiara jest w podstawowym znaczeniu odpowiedzią na wyraźne, docierające do ludzkiego serca, wołanie Boga. To równocześnie determinuje treściowo istotę niewiary, która zgodnie z tym znaczeniem polega na samej niechęci słuchania (*Nicht-Hören-Wollen*) Bożego Słowa.<sup>1384</sup>

Biorąc pod uwagę przedstawione powyżej kryterium egzegetyczne bardziej zrozumiałe staje się nazwanie Matki Jezusa „słuchającą dziewicą” (*hörende Jungfrau*), którym to Scheffczyk określa Maryję ze względu na jej egzemplaryczną postawę wiary.<sup>1385</sup> Charakteryzuje ona osobę Maryi w całej zrelacjonowanej przez Łukasza i Mateusza Ewangelii dzieciństwa, rozpoczynając się już od sceny zwiastowania, gdzie Maryja odpowiedziała *fiat* na orędzie anioła. Wiary swej ustrzegła następnie przy narodzinach Jezusa, które dokonując się w warunkach skrajnego ubóstwa, zdawały się przeczyć obietnicy związanej z potęgą Mesjasza. Taka postawa została umocniona wreszcie

---

<sup>1382</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Grundlagen des Dogmas*, 29.

<sup>1383</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria im Geheimnis menschlicher Existenz*, 113n.

<sup>1384</sup> Por. F. RIENECKER – G. MAIER, *Lexikon zur Bibel*, 582.

<sup>1385</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria in der Verehrung der Kirche*, 19.

w obliczu przepowiedni Symeona o „znaku sprzeciwu” i w pełnym cierpienia wydarzeniu ucieczki do Egiptu oraz w bolesnym poszukiwaniu zagubionego w Jerozolimie Jezusa.<sup>1386</sup>

Chociaż Maryja podczas dzieciństwa Chrystusa żyła tą wiarą w ukryciu, to zdaniem monachijskiego teologa, dowiodła jej także wyraźnie w zakresie zewnętrznym podczas publicznej działalności Mesjasza. W tym kontekście, do najistotniejszych momentów uczony zalicza postawę Maryi podczas godów weselnych w Kanie Galilejskiej. Właśnie tam wiara Matki Jezusa zostaje wymieniona jako najważniejszy powód pierwszego objawienia się chwały jej syna. Niemiecki teolog zwraca przy tym szczególną uwagę na fakt, że wydarzyło się to na takim etapie historii zbawienia, kiedy sami uczniowie Chrystusa w ogóle nie posiadali jeszcze wiary i do uwierzenia potrzebowali doświadczenia zewnętrznego znaku Bożej mocy (J 2,11). Ostatecznego dopełnienia, wiara Maryi doświadczyła jednak dopiero pod krzyżem, gdzie w kategoriach czysto ludzkiego rozumowania, Matka Jezusa staje się świadkiem całkowitego zaprzeczenia tych słów, którymi anioł zwiastował przyszłą potęgę jej syna.<sup>1387</sup>

Opisane wcześniej przykłady wiary Maryi zostają wyraźnie potwierdzone w Łk 1,45, gdzie w słowach Elżbiety: „Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła (h` pisteusasa), że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana” odnaleźć można zachwyty nad wyjątkowością nadchodzącej radości eschatologicznej, dokonującej się poprzez doskonałość wiary nazaretańskiej dziewicy.<sup>1388</sup> Jest to zatem wiara, którą Maryja przewyższa cały szereg starotestamentalnych świadków, wymienionych przez autora Listu do Hebrajczyków w wierszach od 11,4 do 12,1.<sup>1389</sup> Chociaż Scheffczyk nie rozwija szerzej tego wątku, to analiza wspomnianego przez niego tekstu biblijnego pozwala umieścić Maryję w kontekście starotestamentalnej postawy wiary reprezentowanej przez: Abła (Hbr 11,4), Henocha (Hbr 11,5), Noego (Hbr 11,7), Abrahama (Hbr 11,8-10), Sarę (Hbr 11,11), Izaaka (Hbr 11,20), Jakuba (Hbr 11,21), Józefa (Hbr 11,22), Mojżesza (Hbr 11,23-30), Rachab (Hbr 11,31), Gedeona, Baraka, Samsona, Jeftego, Dawida, Samuela i innych licznych proroków (Hbr 11,32).

Porównanie Maryi z tyloma postaciami Starego Przymierza z jednej strony umożliwia doszukania się pewnych analogii w ich przeżywaniu wiary, z drugiej zaś – pozwala na uchwycenie pewnego *novum* w postawie wiary matki Jezusa. Scheffczyk

---

<sup>1386</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria und die Kirche in der Enzyklika „Redemptoris Mater”*, 96.

<sup>1387</sup> TAMŻE, 97.

<sup>1388</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 77.

<sup>1389</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 24.

bardzo mocno akcentuje w tym miejscu cechę posłuszeństwa Bogu, które zdaje się odgrywać uniwersalną rolę w wydarzeniu wiary. Jak wykazują bowiem uczeni, główną treścią biblijnego pojęcia wiary pozostaje po stronie człowieka posłuszeństwo i oddanie czci Bogu jako potężnemu władcy.<sup>1390</sup> Taką cechę posłuszeństwa Scheffczyk przypisuje również Maryjnej wierze, ale nie pojmuje jej w kategorii bojaźni i zewnętrznego nacisku, lecz jako ufność względem Bożego Słowa i wierność w nierozłącznym przyłgnięciu do niego.<sup>1391</sup>

W teologii podkreśla się ponadto, że „w akcie wiary uczestniczy człowiek ze wszystkimi władzami duchowymi i cielesnymi, jest to akt całej osoby ludzkiej (actus humanus) i chociaż jest to akt wewnętrznie zwarty i jednolity, to w jego analizie można wyróżnić udział oraz działanie poszczególnych władz człowieka: rozumu, woli i uczuć, a przede wszystkim działanie łaski”.<sup>1392</sup> I w tym kontekście Scheffczyk zauważa, że Maryja podporządkowała się Bogu rozumem i wolą. Posłuszeństwo to nie oznacza jednak zniewolenia, lecz wręcz przeciwnie, utożsamia się z uwolnieniem od egoistycznych motywów woli i zbędnych spekulacji intelektu.<sup>1393</sup>

W Maryi posłuszeństwo wiary wykracza jednak poza ramy starotestamentalnego porządku zbawczego. W niej bowiem realizują się już dawne obietnice i rozpoczyna się nowy etap w historii zbawienia. Jest to epoka, w której decydującą rolę odgrywa nie kategoria prawa, lecz łaski. Ten kontrast dobitnie oddaje egzegeza biblijna, wykazując że w treści hebrajskiego *!mā* zawiera się wierność w stosunku do Boga. Realizuje się ona na drodze zachowania przymierza<sup>1394</sup> i wypełnienia Bożych przykazań.<sup>1395</sup>

Na płaszczyźnie mariologicznej powyższy kontrast Scheffczyk odnajduje w porównaniu ze sobą postaci Maryi i Zachariasza w Łukaszowej Ewangelii dzieciństwa. Wiara Zachariasza jako reprezentatywnego przedstawiciela dawnego przymierza ukierunkowana jest jedynie na wypełnienie przepisów Prawa, podczas gdy wiara Maryi wykracza poza normatywny charakter judaistycznej kazuistyki i koncentruje się na współpracy z darem Bożej łaski.<sup>1396</sup> Wnioski te nie są bez znaczenia dla dalszego

---

<sup>1390</sup> Por. P. NEUNER, *Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis*, 24.

<sup>1391</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria: Weg zur Vollendung des Glaubens*, 8.

<sup>1392</sup> J. MASTEJ, *Wiara*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, 1324.

<sup>1393</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria: Weg zur Vollendung des Glaubens*, 8.

<sup>1394</sup> Por. H. WILDBERGER, *!mā – 'mn*, 185.

<sup>1395</sup> Por. D. VETTER, *Wiara. 1. Judaizm*, [w:] *Leksykon podstawowych pojęć religijnych*, 1129.

<sup>1396</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Mariä Heimsuchung*, 155.

rozumienia biblijnej wiary w Nowym Testamencie. Można powiedzieć, że wraz z wcieleniem Syna Bożego wiara staje się przyjęciem zbawczego orędzia Jezusa.<sup>1397</sup> Urzeczywistnia się ona w osobistej relacji do Chrystusa, a w konsekwencji, posiadając charakter łaski, prowadzi człowieka do zbawienia.<sup>1398</sup> Tym samym wiara coraz bardziej staje się kategorią historiozbawczą.

Uwzględniając głębszy wymiar nowotestamentalnej wiary, Leo Scheffczyk odnajduje najpełniejsze jej urzeczywistnienie właśnie w postaci Matki Jezusa. Uczony podkreśla przy tym, że dla Maryi decydującym kryterium przyjęcia Chrystusa pozostaje duchowa relacja ze Zbawicielem. W ten sposób bez znaczenia dla zbawienia pozostają zewnętrzne związki pokrewieństwa wynikające jedynie z faktu naturalnego macierzyństwa. W aspekcie zbawczym liczy się bowiem jedynie wewnętrzny związek z Jezusem, który można osiągnąć poprzez łaskę i wiarę. I właśnie w tej perspektywie Maryja pozostaje najściślej zjednoczona ze swym synem, co na gruncie biblijnym zdaje się potwierdzać egzegeza tekstu Mk 3,35, gdzie jest Ona przedstawiona jako „pełniąca Bożą wolę” (ποιλῆσῃ το. θεῆς τῆς βουλῆς) oraz Łk 11,28, gdzie określa się Ją jako „słuchającą” (ἀκούοντες) i „zachowującą” (φυλάσσοντες) Boże Słowo.<sup>1399</sup>

Skoro wiara jest fundamentem zbawienia, to w postawie Maryi znalazła ona swoją niepowtarzalną konkretyzację. Scheffczyk utrzymuje przy tym, że to właśnie wiara Matki Jezusa zapoczątkowała nową epokę zbawczą. Bez Maryjnego zawierzenia Bożemu Słowu w wydarzeniu zwiastowania nie byłoby możliwe wejście Syna Bożego w wymiar historycznego świata.<sup>1400</sup> Ponadto wiara Maryi stanowi dla monachijskiego teologa historiozbawczą weryfikację wszystkich pozostałych przywilejów Maryi. Zdaniem uczonego, wiara ta tak dogłębnie określa byt Matki Jezusa, że bez niej nawet Boże macierzyństwo i biologiczne dziewictwo zatracają znaczenie zbawcze. Dlatego też samej wierze należy przyznać wartość historiozbawczą.<sup>1401</sup> Jej aktualizacja dokonuje się w egzystencjalnej odpowiedzi na wszechmoc Boga.

---

<sup>1397</sup> Por. O. MICHEL – K. HACKER, *Glaube, pistij*, TBNT I, 792.

<sup>1398</sup> Por. P. NEUNER, *Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis*, 25.

<sup>1399</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 10.

<sup>1400</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Neue Impulse zur Marienverehrung*, 32.

<sup>1401</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 49.



### 3.3.2. Aktualizacja wiary w egzystencjalnej odpowiedzi na wszechmoc Boga

Chociaż postawą wiary nacechowane było całe życie Matki Jezusa, to jednak pierwszoplanowe znaczenie należy przypisać scenie zwiastowania, w której, zdaniem Scheffczyka, odsłania się rodzaj (*Art*) i charakter (*Charakter*) Maryjnej wiary u samych jej początków. Według monachijskiego teologa istota tej wiary uwidacznia się najwyraźniej w odpowiedzi Maryi na orędzie anioła i polega na uwierzeniu we wszechmoc Boga i Jego potęgę dokonywania cudów (*Wunderkraft*). W przypadku nazaretańskiej dziewicy chodzi przy tym o uwierzenie w zaistnienie cudu przewyższającego nadzwyczajne wydarzenia zdziałane przez Boga względem Elżbiety, która pomimo swojego wieku (probēhkuia en taij himeraj authj) i bezpłodności (steira) stała się brzemienną i oczekiwała narodzin dziecka (Łk 1,7.18). Tak zatem podstawą do uwierzenia przez Maryję jest nie tyle wzmianka o jej krewnej w Łk 1,36, ile raczej zapewnienie anioła z Łk 1,37: „Dla Boga nie ma rzeczy (pañ rhma) niemożliwych (adunathsei)”.<sup>1402</sup>

Jako że Łukaszowa historia dzieciństwa (Łk 1,5–2,52) w swej kompozycji literackiej świadomie przejmuje całe bogactwo (*eine Fülle*) starotestamentalnych motywów, dlatego też nie można wykluczyć, że podkreślenie przez hagiografa postawy wiary Maryi stanowi celowe nawiązanie do Starego Przymierza, a konkretnie do pojawiającej się w nim wiary w Bożą moc cudotwórczą (*Wundermacht Gottes*). W tym kontekście Scheffczyk stara się wykazać, że wypowiedź o wszechmocy Boga z Łk 1,37 została skonstruowana w oparciu o historię Abrahama, gdzie w Rdz 18,14 pojawiają się niemal identycznie brzmiące słowa skierowane do Sary.<sup>1403</sup> Podobieństwo to widoczne jest zwłaszcza pomiędzy tekstami greckimi, na podstawie których można przyjąć, że Ewangelista w zdaniu: „oñi ouk adunathsei para. tou/ qeou/ pañ rhma” („Dla Boga bowiem nie ma nic niemożliwego”) bezpośrednio nawiązuje do wersji Septuaginty, gdzie analogiczny fragment Rdz 18,14 brzmi: „mh. adunatei/ para. tw/ qew/ rhma” („Czy jest coś, co byłoby niemożliwe dla Pana?”).<sup>1404</sup>

Uznając paralelizm w obu powyższych tekstach Scheffczyk zwraca jednak uwagę na ich nieco zróżnicowany odcień znaczeniowy. Świadczy o tym przyjęte przez uczonego

---

<sup>1402</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 24.

<sup>1403</sup> TAMŻE.

<sup>1404</sup> Laurentin mówi nawet o pośrednim (implicite) zacytowaniu Rdz 18,14 w Łk 1,37. Zob. R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, 98.

niemieckie tłumaczenie obu omawianych wersetów. I tak fragment Łk 1, 37 brzmi u Scheffczyka: „dla Boga nie ma rzeczy niemożliwej” (*Bei Gott ist kein Ding unmöglich*), podczas gdy Rdz 18, 14 pojawia się u niego w brzmieniu: „Czy jest dla Jahwe coś zbyt cudownego?” (*Ist denn für Jahwe etwas zu wunderbar?*).<sup>1405</sup>

W omawianych tekstach kluczowe znaczenie związane jest z atrybutem Bożej wszechmocy, który zarówno w Łk 1,37, jak i w greckiej wersji Rdz 18,14 został oddany przez zaprzeczenie (**mh.** w Rdz 18,14 i **ouk** w Łk 1,37) tego samego słowa **adunatew**, co w konsekwencji oznacza, że dla Boga nie ma nic niemożliwego. Z takim też tłumaczeniem spotkać się można w większości niemieckich wydań Pisma Świętego, gdzie wspomnianą negację ilustruje słowo *unmöglich*.<sup>1406</sup> U Scheffczyka konstrukcja z „unmöglich“ obecna jest jedynie w Łk 1,37 (*kein Ding ist unmöglich*), natomiast w tłumaczeniu Rdz 18,14 zostało użyte wyrażenie „zu wunderbar”, co implicite odnosi się do oryginału hebrajskiego, gdzie werset ten brzmi: „**rbD' hwymal Pyl]**”.<sup>1407</sup> W ten sposób monachijski dogmatyk, chociaż nie koncentruje się na szczegółowych analizach językowych, nawiązuje do nich pośrednio poprzez odpowiedni dobór terminów niemieckich określających przymioty Bożej potęgi.

Podwójne przeczenie z zastosowaniem greckiego terminu **adunatew**, któremu odpowiada dosłownie niemieckie „unmöglich“, wskazuje wprost na potęgę i siłę Boga. Słowo **adunatew** powstało bowiem jako negacja wyrazowa utworzona przy pomocy *alpha privativum* (**av**) od czasownika **dunatew**,<sup>1408</sup> oznaczającego „posiadanie mocy” i „bycie mocnym”.<sup>1409</sup> Wprawdzie konstrukcja ta nie wyklucza możliwości działania przez Boga cudu, jednakże takowej wprost nie implikuje. Natomiast hebrajski termin **al Pyl**, będący formą *imperfectum* od rdzenia **al P** (**pēlē**) w koniugacji *nifal*, bardziej kładzie nacisk na konkretny skutek Bożego działania w świecie, jakim są Jego cuda.<sup>1410</sup> Określa on zatem

<sup>1405</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 24.

<sup>1406</sup> O ile bez żadnych zastrzeżeń można przyjąć wersję „unmöglich” w Łk 1,37, to nieco bardziej problematyczne wydaje się takie tłumaczenie w Rdz 18,14. Jednak i w tym przypadku niemieckojęzyczne wydania Biblii najczęściej zachowują wariant z formą „unmöglich”. Taką translację omawianego fragmentu z Księgi Rodzaju proponują: *Einheitsübersetzung* (*Ist beim Herrn etwas unmöglich?*), *Gute Nachricht Bibel* (*Ist für den HERRN irgend etwas unmöglich?*) i *Lutherbibel* (*Sollte dem HERRN etwas unmöglich sein?*).

<sup>1407</sup> Wariant tłumaczeniowy zaproponowany przez Scheffczyka można w identycznym brzmieniu spotkać w Biblii Jerozolimskiej (*Ist denn für Jahwe etwas zu wunderbar?*). Konstrukcja z użyciem „zu wunderbar” pojawia się ponadto w *Elberfelder Bibel* (*Sollte für den HERRN eine Sache zu wunderbar sein?*).

<sup>1408</sup> Por. M. AUERBACH – M. GOLIAS, *Gramatyka grecka*, 248.

<sup>1409</sup> Zob. R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 146.

<sup>1410</sup> Por. W. KAHL, *Wunder - qauha*, TBNT II, 1967.

niezwykłość dokonującej się czynności oraz sam cud, nigdy nie przerastający możliwości Boga.<sup>1411</sup> W alP chodzi więc o wydarzenie, które dla człowieka uchodzi za nadzwyczajne oraz niemożliwe i z tego właśnie względu przysługuje mu charakter cudowności. Poza tym pole semantyczne tego terminu obejmuje jednocześnie niepojęte wydarzenie oraz reakcję zaskoczenia człowieka. Tym samym mamy tu do czynienia z kategorią cudu diametralnie przekraczającego zarówno możliwości, jak i oczekiwania człowieka.<sup>1412</sup>

Uwzględniając powyższe wyjaśnienia językowe można przyjąć, że u Leo Scheffczyka pewnego pogłębienia zyskała myśl o postawie wiary Maryi, rozumianej jako jej odpowiedź na Bożą wszechmoc. Zgodnie z przyjętym przez uczonego rozróżnieniem terminologicznym należy stwierdzić, że Matka Jezusa uwierzyła w to, że u Boga nie ma nic niemożliwego, nawet jeśli mieści się to w kategorii cudu, który całkowicie przekracza zdolności wyobrazeniowe człowieka. Ostatecznie więc dla monachijskiego teologa postawa wiary Maryi stanowi odzwierciedlenie starotestamentalnej wiary w moc Boga dokonującego cudów (*Wundermacht Gottes*), w której zostało wyrażone uniwersalne przekonanie o wszechmocy Bożej woli zbawczej.<sup>1413</sup>

Postawa wiary Maryi nabiera jeszcze większego znaczenia, jeśli uwzględni się fakt, że podobieństwo pomiędzy sceną zwiastowania a historią Abrahama oparte jest nie tyle na przypadkowej asocjacji wyrazowej, ile raczej stanowi świadomą kontynuację starotestamentalnej myśli zbawczej. Taką perspektywę interpretacyjną umożliwia współczesna egzegeza biblijna, która stara się wykazać, że Łukasz celowo nawiązał do Abrahama, aby na podstawie jego dziejów przedstawić historiozbawczą rolę Matki Jezusa.<sup>1414</sup> W ten sposób staje się również możliwe porównanie wiary Maryi z wiarą

---

<sup>1411</sup> Por. L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, t. II, 927. Na język polski termin alP przetłumaczono w następujący sposób: być cudownym, niezwykłym, dziwnym, niesamowitym, niepojętym, zagadkowym. Zob. P. BRIKS, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, 281.

<sup>1412</sup> Por. R. ALBERTZ, alP – pl' – *wunderbar sein*, THAT, 414.

<sup>1413</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 24.

<sup>1414</sup> Uczni wykluczają przypadkowość takiego zestawienia na podstawie zbyt wielu szczegółów łączących Maryję i Abrahama. Do najistotniejszych z nich zaliczyć można następujące: 1. o obu postaciach powiedziano, że znalazły łaskę u Boga (Rdz 18,3: *eivara euron carin enantion sou* – Łk 1,30: *eurej gar carin para. twl qew*); 2. do obu skierowane zostało słowo: „Nie lękaj się” (Rdz 15, 1: *mh. fobou/ Abram* – Łk 1,30: *Mh. fobou( Mariam)*); 3. oboje stali się adresatami uniwersalnego błogosławieństwa (Rdz 12,3: *Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi* – Łk 1,42: *Błogosławiona jesteś między niewiastami i błogosławiony jest owoc Twojego łona* i Łk 1,48: *Oto bowiem błogosławić mnie będą odąd wszystkie pokolenia*); 4. oboje zostali pochwaleni ze względu na swoją wiarę (Rdz 15,6: *Abram uwierzył i Pan poczytał mu to za zasługę* – Łk 1,45: *Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana*); 5. W obu przypadkach wiara ta odnosi się do obietnicy cudownych narodzin syna (Rdz 16,11 - Łk 1,31). Por. R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, 98.

Abrahama i to nie tylko w świetle starotestamentalnych wydarzeń zbawczych, ale także w kontekście ich nowotestamentalnej interpretacji. Okazuje się bowiem, że postawa wiary Maryi jest dokładnie tą samą, jaką posiadał Abraham według Pawłowego Listu do Rzymian.<sup>1415</sup>

Powyższy aspekt mariologicznej refleksji Leo Scheffczyk zawdzięcza publikacji F. Mußnera, który na podstawie Rz 4,17-21 szczegółowo przedstawił *analysis fidei* Abrahama, a następnie przyrównał ją do osoby Maryi.<sup>1416</sup> Dla samego Mußnera w charakterystyce ojca narodu wybranego najistotniejsze znaczenie posiada kilka elementów jego wiary. I tak, była to bez wątpienia wiara w Boga działającego cuda (*Gott des Wunders*), która opierała się jedynie na nadziei związanej z Bożą obietnicą. To właśnie obietnica, że Bóg z rzekomo niemożliwego uczyni możliwe, uczyniła Abrahama mocnym w wierze. Tak więc wiara ta przewyciężyła ostatecznie wszelkie zwątpienia związane z egzystencjalnym kontekstem naturalnych procesów i odpowiadających im ludzkich możliwości i oczekiwań. Z kolei to, co według Mußnera najbardziej łączy Maryję z wskazanymi powyżej cechami wiary Abrahama, to wiara w cudotwórczą moc Boga. Dzięki temu oboje uwierzyli w możliwość spełnienia się danej im, utopijnie brzmiącej, obietnicy.<sup>1417</sup>

Nawiązując do powyższej myśli Leo Scheffczyk sukcesywnie dopatruje się w wierze Maryi specyficznego wymiaru historiozbawczego.<sup>1418</sup> W pierwszej kolejności uczony zauważa zbieżność postaw wiary Maryi i Abrahama. Jego zdaniem: „Była to wiara przerastająca wszelką ludzką nadzieję, wynikająca – na przekór wszystkim ziemskim sprzecznościom – wyłącznie ze słowa Bożego i opierająca się jedynie na Jego obietnicach, wiara, która zakłada, że Bóg, będąc wszechmocny, nie zna żadnych granic i czyni rzeczy, które przerastają ludzkie możliwości i wyobrażenia”.<sup>1419</sup>

Zdaniem monachijskiego teologa, taka właśnie wiara znajdowała się u początków historii Boga z Jego ludem i taka też znajduje się przy końcu tej historii. Okazuje się

---

<sup>1415</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 50.

<sup>1416</sup> „Jemu on uwierzył jako Temu, który ożywia umarłych i to, co nie istnieje, powołuje do istnienia. On to wbrew nadziei uwierzył nadziei, że stanie się ojcem wielu narodów zgodnie z tym, co było powiedziane: takie będzie twoje potomstwo. I nie zachwiał się w wierze, choć stwierdził, że ciało jego jest już obumarłe - miał już prawie sto lat - i że obumarłe jest łono Sary. I nie okazał wahania ani niedowierzania co do obietnicy Bożej, ale się wzmocnił w wierze. Oddał przez to chwałę Bogu i był przekonany, że mocen jest On również wypełnić, co obiecał”.

<sup>1417</sup> Por. F. MUBNER, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 63-65.

<sup>1418</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 49.

<sup>1419</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 50.

jednak, że kres starego przymierza staje się jednocześnie początkiem nowego czasu zbawczego. I właśnie w tym miejscu Maryja przerosła wzór wiary uobecniony w postawie Abrahama.<sup>1420</sup> W Matce Jezusa nie nastąpiło bowiem jedynie odnowienie czy powielenie wiary Abrahama, lecz osiągnięte zostało w niej niepowtarzalne historiozbawcze ekstremum. Polega ono na tym, że w przypadku wiary Maryi większy był zarówno sposób (*Wie*) cudownego działania Boga, jak i treść oraz skutek tego działania, który stanowiło dopełnienie zbawienia (*Vollendung des Heils*) w Bosko-ludzkim wydarzeniu Jezusa Chrystusa. To On ukazuje się jako właściwe „nasienie Abrahama” (Ga 3,16) i sprawia, że w Maryi raz na zawsze spełniona zostaje obietnica dana Abrahamowi. Obietnica ta mogła się jednak wypełnić jedynie dzięki wierze, którą stanowi dobrowolna odpowiedź nazaretańskiej dziewicy na urzeczywistniający się w niej i przez nią Boży plan zbawienia.<sup>1421</sup>

Usytuowanie wiary Maryi w kontekście doświadczenia wszechmocy Boga, nie ogranicza jej jedynie do odpowiedzi danej Bogu w scenie zwiastowania. Wiara ta zyskuje bowiem w Maryi permanentnej aktualizacji egzystencjalnej znajdującej najpełniejszy wyraz w Jej akcie uwielbienia dla potężnych dzieł Boga. Jest to postawa całkowicie zgodna z duchem judaistycznej pobożności, gdzie wiara narodu wybranego, będąc odzwierciedleniem wierności i łaskawości Boga, wyrażała się nie tylko w postawie posłuszeństwa, lecz także uwielbienia.<sup>1422</sup> W odniesieniu do Maryi wspomniane cechy odnaleźć można przede wszystkim w jej hymnie *Magnificat*. W kontekście tej maryjnej pieśni uwielbienia Scheffczyk mówi wręcz o radości i szczęśliwości wiary Maryi.<sup>1423</sup> Ta radość odnosi się jednak ostatecznie do wielkich dzieł Boga, który również względem Maryi okazał się wielki w potęgę swej wszechmocy (*oṭi epoihsen moi meḡala o` dunatoj*).<sup>1424</sup> Do takiej postawy wiary Maryja musiała wzrastać w ciągu całego życia.

---

<sup>1420</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria: Weg zur Vollendung des Glaubens*, 8.

<sup>1421</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 25.

<sup>1422</sup> Por. K. P. DONFRIED, *Wiara*, 1328.

<sup>1423</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria: Weg zur Vollendung des Glaubens*, 10.

<sup>1424</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 216.

### 3.3.3. Wzrastanie Maryi w wierze

Wiara, której Maryja dowiodła w scenie zwiastowania, a następnie zachowała podczas całego życia, pomimo stałości (*Festigkeit*) i siły (*Stärke*) nie została odizolowana od ludzkich uwarunkowań i obciążeń.<sup>1425</sup> W tym kontekście pojawiają się jednak spekulacje teologiczne, czy wspomniana stałość wiary implikuje jednocześnie od samego początku jej dojrzałość i doskonałość. H. Langkammer przedstawił w tej kwestii następującą wątpliwość: „Nie wiem, czy słuszne jest twierdzenie niektórych uczonych (egzegetów i dogmatyków), że wiara Maryi dojrzewała od poczęcia aż po krzyż. Wydaje mi się, że wiara Maryi była już dojrzała przy poczęciu. Jej proces wiary wyglądał chyba inaczej. Ta pełnia wiary była poddawana próbom, wystawiana na trudności życiowe, na stresy, na ludzkie warunki i psychiczne obciążenia, zwłaszcza Maryi jako matki. Proces wiary u Maryi polegał raczej na ciągłym udokumentowaniu tej pełni wiary, tej ufności Bogu, którą przelała w miłość swojego Syna. Skoro otrzymała pełnię łaski (Łk 1,28) a łaska jest decydująca w nowej ekonomii zbawczej, toteż konsekwentnie jej wiara nie mogła być połowiczna, lecz pełna”.<sup>1426</sup>

Leo Scheffczyk dystansuje się od powyższego stanowiska i wyraźnie mówi o pewnym procesie wzrastania Maryi w wierze. Monachijski dogmatyk dowodzi tego poprzez połączenie fenomenu wiary z aspektem jej historycznej konkretyzacji, gdzie w postać Matki Jezusa wpisany zostaje moment ewolucji wiary.<sup>1427</sup> Stanowisko to znajduje również potwierdzenie na płaszczyźnie frazeologicznej. Uczony poprzez zróżnicowany dobór terminologiczny podkreśla konieczność rozwoju wiary, któremu podlegała Maryja podczas swej ziemskiej egzystencji. Tak teolog mówi wprost o „pogłębiającej się i wzrastającej wierze Maryi” (*sich vertiefenden und wachsenden Glauben Marias*),<sup>1428</sup> „konieczności wzrostu wiary i postępie na drodze wiary” (*Notwendigkeit des Wachstums des Glaubens und des Voranschreitens auf dem Glaubensweg*)<sup>1429</sup> oraz „rozwijaniu się wiary” (*Sich-Entwickelns und Sich-Entfaltens des Glaubens*).<sup>1430</sup> W tym kontekście u Scheffczyka pojawia się też swoisty neologizm: „das Moment ... des Emporringens des

---

<sup>1425</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 26.

<sup>1426</sup> H. LANGKAMMER, *Maryja w Nowym Testamencie*, 57.

<sup>1427</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria und die Kirche in der Enzyklika „Redemptoris Mater”*, 99.

<sup>1428</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 28.

<sup>1429</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria: Weg zur Vollendung des Glaubens*, 9.

<sup>1430</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria und die Kirche in der Enzyklika „Redemptoris Mater”*, 99.

Glaubens”,<sup>1431</sup> który może oznaczać ukierunkowany na wzrost (*Empor*) wewnętrzny wysiłek (*ringen*) zakładający zaangażowanie wszystkich sił człowieka.<sup>1432</sup>

Zdaniem monachijskiego profesora wypowiedzi Nowego Testamentu nie dają żadnych podstaw do przyjęcia prawdy, że wiara Maryi była naznaczona blaskiem doskonałości (*Glanz der Vollendung*). Dlatego też jej wzrost zostaje oddany poprzez kategorię ambiwalencji urzeczywistniającej się w jednoczesnym doświadczeniu jasności i ciemności wiary (*Hell-Dunkel des Glaubens*). W takiej perspektywie ograniczona rola przysługuje także przywilejowi „pełni łaski” z Łk 1,28. Może on wprowadzić umocnić i utwierdzić wiarę, nie jest jednak w stanie przemienić jej w bezpośrednie poznanie Bożych tajemnic.<sup>1433</sup> Ostatecznie należy więc przyjąć, że pomimo intensywności swojej relacji z Bogiem, Maryja nie została oderwana od realiów życia wiary. Tym samym została ona przyporządkowana do uniwersalnego porządku zbawczego, który urzeczywistnia się w myśl Pawłowej zasady z 2 Kor 5,7: „Albowiem według wiary (dia. πίστewj), a nie dzięki widzeniu (dia. ειδουj) postępujemy”.<sup>1434</sup>

Powyższy wniosek pozwala z kolei Scheffczykowi na odrzucenie poglądu o nadzwyczajnej wiedzy Maryi. Według uczonego Matka Mesjasza nie posiadała takich predyspozycji poznawczych, jakie próbowała Jej czasami przypisać tradycja chrześcijańska. Dokonując oceny postaci Maryi jedynie w świetle świadectw biblijnych, monachijski profesor nie znajduje w nich tak daleko wysuniętych wniosków, jakie pojawiły się w późniejszej teologii, która usiłowała przyznać Jej nadprzyrodzone zdolności i mistyczne dary umożliwiające wniknięcie w tajemnicę Chrystusa.<sup>1435</sup>

W tym kontekście monachijski profesor zwraca uwagę na dzieło Ambrozego (+ 397) *Liber de institutione virginis*, gdzie znajduje się wzmianka o szczególnej wiedzy Maryi dotyczącej znaczenia śmierci Chrystusa oraz Jej własnej pozycji w Bożym planie zbawienia.<sup>1436</sup> Jako kolejne zostaje wymienione dzieło *De pignoribus sanctorum* średniowiecznego opata Guiberta z Nogent-sous-Coucy (+ 1124), który ze względu na

---

<sup>1431</sup> TAMŻE.

<sup>1432</sup> Na takie znaczenie rzeczownika *Emporringen* wskazuje analiza językowa niemieckiego czasownika *ringen*, którego pole semantyczne określone zostało w następujący sposób: „**a**) sich angestrengt, unter Einsatz aller Kräfte bemühen, etw. zu erreichen, zu verwirklichen; heftig nach etw. streben ... **b**) sich innerlich heftig mit etw. auseinandersetzen”. *Duden – Deutsches Universal Wörterbuch A-Z*, 1258.

<sup>1433</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 26.

<sup>1434</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria im Geheimnis menschlicher Existenz*, 114.

<sup>1435</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 26.

<sup>1436</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Prophetin*, 325.

fakt, że Maryja nosiła w swym łonie wszechwiedzącego Boga, jej samej także przypisuje wszechwiedzę oraz *visio beatifica*.<sup>1437</sup> Podobne treści niemiecki dogmatyk odnajduje też w trzynastowiecznym dziele Pseudo-Alberta *Mariale super missus est*, gdzie Maryi przyznana została wiedza zbliżona do wizji uszczęśliwiającej oraz bezpośrednio poznanie tajemnicy trynitarniej i inkarnacyjnej.<sup>1438</sup> Również Piotr Kanizy (+ 1597) w fundamentalnej rozprawie mariologicznej *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta libri quinque* przyznaje Maryi, już od samego początku, poznanie tajemnicy wcielenia i bóstwa jej syna.<sup>1439</sup> Spośród późniejszych teologów Scheffczyk wspomina jednego z czołowych przedstawicieli „szkoły francuskiej” – Pierre’a de Bérulle (+ 1629), który w publikacji *Vie de Jésus* stwierdził, że Chrystus będąc w łonie Maryi przekazał jej swoje własne poznanie Ojca.<sup>1440</sup> Jako ostatni zostaje przywołany przedstawiciel niemieckiego oświecenia – Simpert Schwarzhueber (+ 1795). W jego książce *Moralische Abhandlungen von den Vorzügen der heiligsten Jungfrau und Mutter Gottes Maria* odnaleźć można myśl, że Maryja od momentu swojego poczęcia miała udział w pełnym poznaniu Stwórcy.<sup>1441</sup>

Dystansując się od powyższych poglądów i koncentrując się wyłącznie na świadectwach biblijnych, Leo Scheffczyk w wierze Maryi odnajduje naturalno-ludzką recepcję nadprzyrodzonych wydarzeń zbawczych. Postawa ta została przy tym włączona w historyczny kontekst starotestamentalnych oczekiwań zbawczych, gdzie Maryja jawi się jako typowe uosobienie izraelskich matek. Uczestnicząc w ich losach i nadziejach Maryja z całą pewnością wiedziała o obiecany Mesjaszu i w związku z tym nie były jej także obce tęsknoty narodu wybranego, wyczekującego nadejścia wybawiciela. Jednakże taki rodzaj pobożnej wiedzy (*ein gläubiges Wissen*) nie oznaczał jeszcze, że Matka Jezusa potrafiła wniknąć w głębię tajemnicy osoby Mesjasza.<sup>1442</sup> Chodzi tu konkretnie o możliwość poznania Chrystusa w Jego wymiarze metafizycznego Synostwa Bożego.

W tej kwestii decydujące znaczenie posiadają słowa anioła ze sceny zwiastowania, którymi zdaje się on wyjaśniać ontologiczną naturę przyszłego dziecka: „Będzie On wielki

---

<sup>1437</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Guibert v. Nogent*, ML III, 58.

<sup>1438</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 30.

<sup>1439</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis zwischen Apologie und Doxologie. Zum „Mariale” des Petrus Canisius*, 109.

<sup>1440</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 36.

<sup>1441</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das Verhältnis von Marienlehre und Marienfrömmigkeit an Beispielen der deutschen Aufklärungstheologie*, 295.

<sup>1442</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 53.



(megaj) i będzie nazwany Synem Najwyższego (uiöj uÿistou)” (Łk 1,32) oraz „Święte (agion), które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym (uiöj qeou)” (Łk 1,35).

Powyższe sformułowania skłoniły niektórych badaczy do przyznania Maryi poznania boskiego charakteru jej syna.<sup>1443</sup> Jednak większość współczesnych uczonych zaprzecza takiej tezie, co stanowi dodatkowe potwierdzenie dla przyjętego przez Scheffczyka ambiwalentnego (*hell-dunkel*) wymiaru wiary Maryi.<sup>1444</sup> I tak w kontekście słów o Bożym synostwie Mesjasza z Łk 1,32 i Łk 1,35 monachijski dogmatyk zauważa, że Matka Jezusa musiała je pojmować w religijnym sensie ówczesnego judaizmu,<sup>1445</sup> gdzie Synem Bożym określano człowieka nie ze względu na jego boską istotę, lecz moralną doskonałość skonkretyzowaną w pełnieniu woli Boga.<sup>1446</sup> W ten sposób Maryja nie mogła w osobie obiecanego jej dziecka dopatrywać się kogoś więcej niż tylko człowieka, choć człowieka doskonałego.

Mesjańskie oczekiwania narodu wybranego zaczęły się jednak urzeczywistniać poprzez dziewicze poczęcie Syna Bożego. Dlatego też Matka Mesjasza skonfrontowana z tą nadprzyrodzoną rzeczywistością doświadczyła, że tajemnica jej syna jest nieporównywalnie większa niż zdołał ją poznać ówczesny judaizm. W obliczu tej tajemnicy musiała ona zatem w nowy sposób okazać cnotę wiary, która „nie widząc” i „nie wiedząc” mocno trwała w zaufaniu wobec Bożej wszechmocy.<sup>1447</sup>

Ostatecznie więc Maryja nie tylko nie wiedziała o ontologicznej wielkości Jezusa (outoj estai megaj), ale również nie była świadoma doniosłości Jego zbawczego

---

<sup>1443</sup> Świadczy o tym chociażby następująca spekulacja mariologiczna Suenensa: „Maryja dowiaduje się, dzięki tym słowom, nie tylko o swym macierzyństwie dziewiczym i o charakterze mesjańskim Dzieciątka, które ma się narodzić, ale również o Jego boskim charakterze. Taka jest bez wątpienia treść zwykłego i niezmiennego nauczania Kościoła i świętych. (...) Jej świadomość, iż jest Matką Bożą, ma charakter na wskroś intuicyjny i bezpośredni: boska tożsamość Jej Syna jest Jej dana już w punkcie wyjścia. Żadne niedostrzegalne przejście, żadna równia pochyła nie prowadzi w sposób niewidoczny od charakteru ludzkiego do charakteru boskiego: Jezus dla Niej nie jest Człowiekiem mniej lub bardziej boskim, którego boskość miałyby zostać potwierdzona z biegiem czasu coraz bardziej, ale jest od początku Człowiekiem-Bogiem, w którego tajemnicę Ona będzie wnikać ze stale wzrastającą czcią i z coraz to bardziej wzrastającą wiedzą. Gdyby Duch Święty nie oświecił Jej w tym istotnym punkcie, nie posiadałaby stanu łaski, potrzebnej do tego, aby być Matką Boga; Jej zgoda opierałaby się na fałszu i od początku nieporozumienie stałoby się częścią tej tajemnicy”. L.- J. SUENENS, *Kim jest Ona? Synteza mariologii*, 43n.

<sup>1444</sup> Najbardziej reprezentatywne wydaje się w tej kwestii studium ekumeniczne na temat Maryi. I tak wśród wniosków egzegetów amerykańskich czytamy, że: „nie można zakładać, iż Maryja podczas ziemskiego życia Jezusa posiadała bezpośrednią wiedzę na temat Jego synostwa Bożego”. MNT, 100. Podobne stanowisko spotyka się u teologów z: GROUPE DES DOMBES, *Maria in Gottes Heilsplan und in der Gemeinschaft der Heiligen*, 69.

<sup>1445</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 27.

<sup>1446</sup> Por. E. LOHSE, *uiöj. C. Palästinisches Judentum*, 360.

<sup>1447</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 27.

posłannictwa, a zwłaszcza związanej z nim konieczności cierpienia. Zdaniem Scheffczyka dowodzi tego jednoznacznie hymn *Magnificat*, który przedstawia początkowe stadium wiary Maryi. Właśnie w tej pieśni uwielbienia Boga uczony odnajduje jedynie mgliste kontury judaistycznych wyobrażeń mesjańskich, które odznaczają się tonacją radości i brak w nich miejsca na motyw pasyjny (Łk 1,46-56). Zrealizowany przez Boga plan zbawienia okazał się jednak znacznie odbiegać od tak ukształtowanych soteriologicznych oczekiwań Izraela i w wielu miejscach zdaje się wręcz zaprzeczać beztroskiej szczęśliwości wyśpiewanej w *Magnificat*. Dlatego też ta nowa rzeczywistość zbawcza wymagała od Maryi nowej orientacji wiary (*neuen Ansatz des Glaubens*), która znalazła wyraz w całości historycznych, biologicznych i psychologicznych uwarunkowań. W tym kontekście odkryć można również swoisty światłoćień, w który została wpisana postawa dojrzewającej wiary Matki Jezusa.<sup>1448</sup>

Dojrzewanie wiary Maryi podkreśla też sama relacja o narodzinach Mesjasza (Łk 2, 8-20). Współczesna egzegeza zwraca przy tym uwagę na ważny rys Łukasowego obrazu Maryi, który staje się widoczny dopiero po uwzględnieniu postaw wszystkich uczestników opowiadania względem objawienia zrelacjonowanego przez pasterzy.<sup>1449</sup> W kontekście Łk 2,17-20 uczeni mówią wręcz o „łańcuchu reakcji”, który ma celu wyeksponowanie postawy Maryi. Na początku tego kontinuum reakcyjnego znajdują się pasterze, którzy w Łk 2,17 przekazują dalej słowa (*rh̄ma*) usłyszane o dziecięciu. Następnie w Łk 2,18 wszyscy pozostali reagują zdziwieniem (*q̄am̄azw*). Wreszcie na samym końcu w Łk 2,19 Maryja okazuje się jedyną osobą, która zachowuje te słowa (*suneth̄rei ta rh̄mata*) w swoim sercu, co zdaniem egzegetów implikuje jej wzrastanie w wierze.<sup>1450</sup>

Przedstawione powyżej zróżnicowania w zachowaniu poszczególnych uczestników perykopy nie tworzą jednak wyraźnego kontrastu, dlatego też Scheffczyk w omawianym tekście kładzie większy nacisk na bardziej jednoznacznie przeciwstawne postawy, których doszukuje się w zestawieniu ze sobą uzewnętrzniającej się radości oraz medytacyjnej interioryzacji. W ten sposób uczony z jednej strony umieszcza zastępy anielskie wyśpiewujące chwałę Bogu (Łk 2,14) wraz z ludźmi, którzy egzaltycznie (*überschwenglich*) opowiadali o tych wydarzeniach (Łk 2,17), po przeciwnej zaś stronie

---

<sup>1448</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 53.

<sup>1449</sup> Por. H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 118.

<sup>1450</sup> MNT, 123.

sytuuje Maryję, zachowującą milczenie wobec tajemnicy Bożego narodzenia.<sup>1451</sup> Takie porównanie dość przekonująco oddaje przeciwieństwo opisywanych postaw, jednak wydaje się opierać bardziej na psychologicznych domysłach aniżeli na analizie materiału biblijnego. Okazuje się bowiem, że radosna egzaltacja przypisana pasterzom przez monachijskiego profesora nie wynika z użytego w tekście greckiego czasownika *lalew*.<sup>1452</sup>

Twierdzenie Scheffczyka można uznać za słuszne, jeśli uwzględnimy kontekst wersetu 17. Na ożywiony sposób przekazania informacji może wskazywać już wiersz poprzedzający (Łk 2, 16), który sugeruje, że pasterze udali się do Betlejem z pośpiechem (*hāqan speusantej*). Ponadto przypisanie im opowiadaniu cech radości nie wydaje się stanowić biblijnej nadinterpretacji psychologizującej, gdyż zgodnie z brzmieniem tekstu Łk 2, 10 pasterze zdawali relację o radości, która miała stać się udziałem całego narodu (*idou gar euaggelizomai umih caran megalhn htij estai panti. twl law*). Na postawę nadzwyczajnego szczęścia wskazuje także werset końcowy perykopy (Łk 2,20) opisujący powrót pasterzy z Betlejem jako „wielbiących i wysławiających Boga” (*doxazontej kai ainouhtej ton qeon*). W tym kontekście w pełni uzasadniona wydaje się również postawa Maryi, którą Scheffczyk przedstawił jako „kontemplującą wiarę” (*der besinnliche und betrachtende Glaube*).<sup>1453</sup> Potwierdza to analiza filologiczna greckiego tekstu Łk 2,19: „*h de Mariam panta sunethrei ta rhmata tauta sumballousa en th/ kardia| authj*” („Lecz Maryja zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu”). Dla opisania postawy Maryi kluczowe znaczenie mają przy tym słowa: „*sunethrei ta rhmata*” (zachowywała) i „*sumballousa*” (rozważała).

W biblistyce zwraca się uwagę na to, że zwrot: „*sunthrew ta rhmata*” (zachowywać) nabiera pełniejszego znaczenia w kontekście starotestamentalnym. Odnajdujemy go najpierw w Rdz 37,10-11 w okolicznościach związanych z reakcją na sen Józefa. Kiedy Józef opowiedział o swoim nocnym widzeniu, spotkał się z zazdrością braci, natomiast jego ojciec: „zapamiętał sobie ów sen” (LXX: *diethrhse to rhma*), co można przetłumaczyć, że był nim zakłopotany i zaniepokojony.<sup>1454</sup> Podobne znaczenie zwrotu „*sunthrew ta rhmata*” występuje w greckiej wersji Dn 4,28, gdzie król Nabuchodonozor,

---

<sup>1451</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 27.

<sup>1452</sup> Zdaniem biblistów czasownik *lalew* pojawia się w Nowym Testamencie wyłącznie w znaczeniu: „mówić”, „przemawiać” i w zdaniu nie wskazuje na stan emocjonalny podmiotu. Por. H. HÜBNER, *lalew*, EWNT II, 828; R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 355n.

<sup>1453</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 27.

<sup>1454</sup> MNT, 122

po tym jak Daniel wyjaśnił mu znaczeniu snu o drzewie: „zachował te słowa w swym sercu” (LXX: **en th/ kardia| sunethrhse**). Zdaniem biblistów ta wzmianka z *Septuaginty* wskazuje przypuszczalnie na zatroskanie króla tym, co mu zostało objawione.<sup>1455</sup> Można więc przyjąć, że „**sunthrew ta. rhmata**” nie oznacza tylko zwykłego przechowywania w pamięci,<sup>1456</sup> lecz pewien niepokój związany z brakiem możliwości wnikięcia w wydarzenia zbawcze.

Aspekt kontemplacyjny wiary Maryi podkreśla dodatkowo odkrycie pogłębionego znaczenia czasownika **sumballw**, odnoszącego się do ciemnych lub trudnych spraw, których wyjaśnienie może nastąpić jedynie z boską pomocą.<sup>1457</sup> Skoro zaś Łukasz połączył „**sumballw**” z „**sunthrew ta. rhmata**”, to najprawdopodobniej chciał on wyrazić prawdę, że Maryja usilnie pragnęła odnaleźć prawdziwy sens i właściwe znaczenie tajemniczych wydarzeń zbawczych.<sup>1458</sup>

Uwzględniając powyższą wykładnię lepiej można zrozumieć stanowisko samego Scheffczyka. Na kanwie Łukaszowej relacji o narodzinach Jezusa nazywa on Maryję „kontemplacyjną dziewicą” (*besinnliche Jungfrau*), której wiara zatapia się w tajemnicy (*in das Geheimnis versenkt*), sprawdza się w milczeniu (*im Schweigen geprüft*) i pogłębia w medytacji (*in der Betrachtung vertieft*).<sup>1459</sup> Taką postawę potwierdza analogiczny werset z Łk 2,51, gdzie Maryja również: „**diethrei panta ta. rhmata en th/ kardia| authj**” („chowala wiernie wszystkie te wspomnienia w swym sercu”). I tu monachijski teolog znajduje rys kontemplacji Matki Jezusa, nieustannie rozważającej w wierze tajemnicę Bożego Syna i z niej czerpiącej impulsy do życia z Chrystusem.<sup>1460</sup> Ostatecznie więc Scheffczyk przedstawia Maryję jako postać, której wiara podlega ciągłej weryfikacji przez historiozbawczy kontekst wydarzenia Chrystusa. W ten sposób wzrost Maryjnej wiary jest związany z doświadczaniem przez nią kolejnych prób jeszcze wyraźniej odsłaniających ambiwalentną strukturę Jej zawierzenia.

---

<sup>1455</sup> TAMŻE; Podobne znaczenie wyrażenia „**sunthrew ta. rhmata**” spotyka się także w literaturze pozabiblijnej, gdzie szczególną uwagę uczonych zwraca fragment *Testamentu Lewiego* 6, 2. Zob. R. E. BROWN, *The birth of the Messiah*, 430.

<sup>1456</sup> Takie rozumienie sugeruje: H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 120.

<sup>1457</sup> Zob. W. C. VAN UNNIK, *Die rechte Bedeutung des Wortes treffen. Lukas II 19*, [w:] TENŻE, *Sparsa collecta I*, Lei 1973, 72-91.

<sup>1458</sup> Por. G. HOFIUS, **sumballw**, EWNT III, 684.

<sup>1459</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 27.

<sup>1460</sup> TAMŻE, 27n.

Pojawiające się wciąż na nowo ciemności wiary są widoczne już w scenie odnalezienia dwunastoletniego Jezusa w Świątyni Jerozolimskiej. Scheffczyk szczególną uwagę zwraca przy tym na werset z Łk 2,49, w którym pojawiają się następujące słowa skierowane do Maryi: „Czemuście Mnie szukali? Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?”. W obliczu takiej odpowiedzi własnego dziecka postawa Maryi wymagała „odwagi wiary” (*Mut des Glaubens*), dzięki której możliwe było przetrwanie zaistniałych niepewności, niejasności i duchowych ciemności. Zdaniem uczonego scena ta jeszcze bardziej wprowadza Maryję w głębię tajemnicy mesjańskiej, jednak bez możliwości przeniknięcia jej rozumem. Po raz kolejny więc od Maryi wymagana była odpowiedź wiary, pozostającej jednocześnie w jasnościach i mrokach tajemnicy.<sup>1461</sup>

Kolejnym momentem nawiązującym do dojrzewania wiary Maryi jest wydarzenie z uczty weselnej w Kanie Galilejskiej, gdzie w J 2,4 Chrystus odmawiając prośbie matki (Ti, emoi. kai. soi( gunai) odsyła ją w mroki mesjańskiej tajemnicy. Zdaniem Scheffczyka, Maryja doświadcza tutaj, że Jej rola Matki Jezusa zostaje włączona w Boży plan zbawienia. To z kolei oznacza konsekwentnie, iż jej funkcja macierzyńska nie realizuje się już według subiektywnych oczekiwań i spekulacji, lecz polega na podporządkowaniu się Bogu w akcie bezgranicznego zawierzenia.<sup>1462</sup>

Najgłębszej ciemności wiary Matka Mesjasza doznała jednak w obliczu Golgoty (J, 19,25-27). Ale właśnie w tej decydującej chwili historii zbawienia, kiedy większość uczniów zwątpiła i uciekła, Maryjne wytrwanie pod krzyżem (eisthkeisan de. para. twf staurw) oznacza dla Scheffczyka decydujący zwrot jej wiary od ciemności ku światłu.<sup>1463</sup>

Tak właśnie wiara wraz z jej ambiwalentną percepcją wydarzeń zbawczych staje się dla uczonego podstawowym kryterium historiozbawczej roli Maryi. Na taką zależność wskazuje jednoznacznie następująca konkluzja monachijskiego teologa: „Dzięki tej wierze Maryja została włączona w dzieło zbawienia swojego Syna. Wiara dała Jej możliwość współuczestniczenia w tym dziele w takim stopniu, w jakim było to możliwe w przypadku człowieka. Dzieło zbawienia nie mogłoby się wypełnić bez udziału pierwiastka ludzkiego, którego zadaniem było przyjęcie owego przesłania. Człowiek jest w stanie przyjmować je i chłonąć właśnie dzięki wierze, która wprawdzie wynika w pewnym sensie z aktu Bożej

---

<sup>1461</sup> TAMŻE, 28.

<sup>1462</sup> TAMŻE.

<sup>1463</sup> TAMŻE, 29.

łaski, lecz bezpośrednio związana jest z faktem, że zadaniem człowieka jest jej rozpoznanie i przyjęcie jako swojej. Wymaga to od człowieka rozwoju, w wyniku którego jego wiara wzmacnia się i dojrzewa, o czym przypomina nam przykład Maryi...”<sup>1464</sup> Poprzez akt tak doskonałej wiary Maryja stała się także „towarzystką Chrystusa” w dziele zbawienia.

### 3.4. Towarzystka Chrystusa w dziele zbawienia

Historiozbawczym tytułem Maryi jest dla Scheffczyka określenie „towarzystka Chrystusa”. Zastosowany przez uczonego w wersji niemieckiej termin *Gefährtin*, w odróżnieniu od *Begleiterin*, wyraźnie wskazuje, że nie chodzi tu o czysto zewnętrzną relację „bycia u czyjegoś boku”, ale o wewnętrzny związek pomiędzy dwoma osobami. Przedstawione przez Scheffczyka rozwinięcie tej myśli dotyka najgłębszego wymiaru relacji Matki do jej Syna i jako takie posiada wartość historiozbawczą. Wyjątkowa rola zostaje przy tym przyznana cierpieniu Maryi. Poprzez „towarzystwo” Chrystusowi, staje się ono współcierpieniem z Odkupicielem, a Maryja zyskuje miano Matki Bolesnej. W kontekście tytułu „towarzystki Chrystusa” uczonego rozwija również myśl o Nowym Przymierzu, którego Maryja staje się historiozbawczym znakiem. A ponieważ przymierze to rozpoczęło realizację ery mesjańskiej, Matka „towarzystki” swojemu Bosko-ludzkiemu Synowi również w znaku eschatologicznej doskonałości.

#### 3.4.1. Maryja jako Matka Bolesna

Obraz Maryi ukazany przez pryzmat nowotestamentalnych świadectw obejmuje motyw cierpienia Matki Mesjasza. Leo Scheffczyk zauważa, że Ewangelie ani nie eksponują subiektywno-indywidualnego przeżywania cierpienia przez Maryję, ani tym bardziej nie zamierzają dokonywać psychologizowania jej doświadczenia boleści. Dla uczonego istotnym pozostaje samo „obiektywne wydarzenie cierpienia” (*objektive Leidgeschehen*), które spotyka Maryję ze względu na wyjątkową osobę jej Syna i niepowtarzalność Jego ziemskiego losu.<sup>1465</sup> Dla Scheffczyka jest oczywistym, że tylko

---

<sup>1464</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzystka Chrystusa*, 55.

<sup>1465</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 30.

tak pojmowanemu cierpieniu można przyznać znaczenie historiozbowcze, gdyż przekracza ono wtedy wymiar wartości samej w sobie i staje się współcierpieniem z Chrystusem i dla Chrystusa.<sup>1466</sup>

Uczestnictwo Maryi w cierpieniu jej Syna nie zostaje u monachijskiego dogmatyka zawężone jedynie do „godziny krzyża”, lecz odnosi się do całego życia i dzieła Odkupiciela, do wszystkich upokorzeń i sprzeciwów względem Jego zbawczej misji.<sup>1467</sup> W ten sposób do kategorii boleści przeżywanych przez Maryję uczony zalicza osobisto-indywidualne doświadczenie cierpienia, które już implicite są zawarte w Ewangeliach dzieciństwa Mateusza i Łukasza.

Dla monachijskiego teologa droga cierpienia podjęta przez Maryję ze względu na Jezusa rozpoczęła się już w samej chwili zwiastowania. Uczony wykazuje to poprzez odwołanie się do Łk 1,29, gdzie Ewangelista w następujących słowach zrelacjonował reakcję Maryi na zapowiedź poczęcia przez nią Zbawiciela: „h` de. epi. tw| logw| dietaracqh...” („Ona zmieszała się na te słowa”). W tym kontekście teolog wyraźnie łączy cierpienie Maryi z przeżywanym przez nią przerażeniem (*das Erschrecken der Jungfrau*) na osobę lub orędzie anioła.<sup>1468</sup> Odwołując się do wersetu 29, Scheffczyk zdaje się upatrywać przestach Matki Mesjasza w znaczeniu słowa *dietaracqh*. Takie uzasadnienie jest jednak problematyczne z punktu widzenia leksykalnego. Chociaż w niektórych słownikach pojawia się tłumaczenie czasownika *diatarassw* jako „zatrwożyć” lub „strapić”,<sup>1469</sup> to jednak większość opracowań leksykalnych zawężyła pole semantyczne tego terminu do: „zmieszać” i „wprowadzić w zamieszanie”.<sup>1470</sup>

Adekwatnie do przedstawionych tutaj krótko analiz filologicznych współczesna egzegeza dochodzi do wniosku, że w Łk 1,29 nie może być mowy o „przerażeniu” Maryi.<sup>1471</sup> Podważone w ten sposób stanowisko Scheffczyka może jednak zachować swoją

---

<sup>1466</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Gedächtnis der Schmerzen Mariens. Dogmatische Grundlagen*, [w:] *Maria heute ehren*, 203.

<sup>1467</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 32.

<sup>1468</sup> TAMŻE, 29.

<sup>1469</sup> Tak w grecko-polskim słowniku Jurewicza, który znaczenie *diatarassw* podaje w następującej kolejności: „zamieszać”, „wprowadzić w zamieszanie”, „zaniepokoić”, „zatrwożyć”, „strapić”. *Słownik grecko-polski*, t. I, 207.

<sup>1470</sup> R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 132. W ten sam sposób (*verwirren*) tłumaczą ten termin Bauer i autorzy *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 380; EWNT I, 754. Na aspekt zamieszania wskazuje również leksykon *Liddell and Scott's*, gdzie omawiany czasownik przełożony został na „to throw into great confusion” i „confound utterly”. *An intermediate Greek-English Lexicon*, 195.

<sup>1471</sup> Por. J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, 51.

dotychczasową wymowę, jeśli uwzględni się następny werset omawianej perykopy, w którym sam anioł zdaje się wyjaśniać stan Maryi (dietaracqh) jako uczucie powstałego w niej strachu. Taką wykładnię sugeruje rozpoczęcie wiersza Łk 1,30 od wyrażenia „Mh. fobou” („Nie bój się”), które bezpośrednio nawiązuje do doświadczonego wcześniej przez Maryję lęku. Niezależnie od szczegółowych spekulacji egzegetycznych niemiecki profesor jest zdania, że opisana w Łk 1,29 reakcja dziewiczej matki wskazuje na subtelne doświadczenie cierpienia. W ten sposób scena zwiastowania, która stanowiła wzniosłe wydarzenie łaski, wiązała się także z osobistym bólem Matki Jezusa. Okazuje się zatem, że nawet Boże wezwanie do dziewiczego macierzyństwa nie urzeczywistniało się w Maryi jedynie w formie radości, lecz wycisnęło w niej również piętno krzyża.<sup>1472</sup>

Do sfery cierpienia Matki Mesjasza Scheffczyk zalicza ponadto zrelacjonowane w Mt 1,19-25 okoliczności związane z reakcją Józefa na wieść o dziewiczym poczęciu Chrystusa. Uczony precyzuje przy tym, że wymiar cierpienia oznacza tutaj zaistniałą dla Maryi „sytuację konfliktową” (*Konfliktsituation*) oraz „napięcie” (*Spannung*), które zakończyły się dopiero wraz z objawieniem się Anioła Pana.<sup>1473</sup> Mówiąc o zachowaniu Józefa, monachijski teolog nawiązuje pośrednio do greckiego terminu *deigmatizw* z Mt 1,19, który to najprawdopodobniej znajdował się u podstaw wspomnianego napięcia po stronie Maryi.<sup>1474</sup> Użyty przez Mateusza czasownik *deigmatizw* posiada bowiem wydźwięk publicznego ujawnienia i nawet w grece klasycznej stosowany był w odniesieniu do popełnionego cudzołóstwa.<sup>1475</sup> Jak wykazują współcześni bibliści termin ten mógł oznaczać nie tylko „narażenie na zniesławienie” ale także cały publiczny proces dochodzenia, sprawdzania i weryfikowania stanu Maryi.<sup>1476</sup> Tak zatem we wspomnianej przez Scheffczyka sytuacji konfliktowej może chodzić o aspekt ujawnienia winy małżonki oraz jej publicznego upokorzenia.<sup>1477</sup>

---

<sup>1472</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 29n.

<sup>1473</sup> TAMŻE, 30.

<sup>1474</sup> Werset Mt 1,19 brzmi następująco: „Mąż Jej, Józef, który był człowiekiem sprawiedliwym i nie chciał narażać Jej na zniesławienie (*deigmatisai*), zamierzał oddalić Ją potajemnie”. Z powyższego zdania wyraźnie wynika, że Józef mógł doprowadzić do zniesławienia (*deigmatizw*) swojej małżonki. W związku z tym można przyjąć, że właśnie możliwość takiego zniesławienia najbardziej niepokoiła Maryję, stając się dla niej źródłem wewnętrznego napięcia.

<sup>1475</sup> Zob. R. E. BROWN, *The birth of the Messiah*, 128.

<sup>1476</sup> J. ŁACH, *Dziecię nam się narodziło*, 35.

<sup>1477</sup> Por. A. PACIOREK, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, 92; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus*, THNT I, 68.



Uwzględniając powyższą wykładnię tekstu Mateusza można stwierdzić, że stan Maryi polegał na cierpieniu związanym ze zniesławieniem, jakie niesie ze sobą publiczny przewód sądowy o niedotrzymanie wierności małżeńskiej wraz z wszelkimi prawnymi konsekwencjami przewidzianymi w ówczesnej kazuistyce rabinistycznej.<sup>1478</sup> Żydowski wymiar sprawiedliwości przewidywał w takim przypadku karę śmierci lub oddalenie narzeczonej na mocy listu rozwodowego. Przed młodą nazaretańską dziewczicą pojawiła się zatem perspektywa poniesienia niesłusznej kary. I chociaż znawcy prawodawstwa judaistycznego starają się wykazać, że w czasach Chrystusa wymierzenie kary śmierci za przestępstwo cudzołóstwa nie było zbyt łatwe do wyegzekwowania,<sup>1479</sup> to jednak przykład próby ukamienowania kobiety cudzołożnej z J 8,3-10 ukazuje całkiem realne prawdopodobieństwo zaistnienia takiej sytuacji w przypadku Matki Jezusa. Zakładając taką możliwość można by przypuszczać, że napięcie Maryi wiązało się nie tylko z samym wymiarem kary, ale także ze sposobem jej wykonania. Polemiki żydowskich rabinów doprowadziły ostatecznie do ustalenia szczegółowych przepisów w tej kwestii. I tak wyrok śmierci przez ukamienowanie mógł być wykonany jedynie na dziewczynie w przedziale wiekowym od 12 lat i 1 dnia do 12 lat i 6 miesięcy. Poniżej tego wieku nie skazywano na śmierć, natomiast kobiety starsze niż 12,5 lat podlegały karze śmierci przez uduszenie, co miało rzekomo złagodzić formę wykonywanego wyroku.<sup>1480</sup> Jako że Scheffczyk zdaje się przypisywać Maryi w chwili zwiastowania wiek 12 – 12,5 lat,<sup>1481</sup> zatem jej cierpienie mogło się bezpośrednio wiązać z obawą przed ukamienowaniem.

Kolejnym czynnikiem, który według monachijskiego dogmatyka przyczynił się do doświadczenia maryjnego cierpienia, są okoliczności zewnętrzne towarzyszące narodzinom Jezusa. Wśród nich na pierwszym miejscu uczony wymienia „nędzę” i „opuszczenie”.<sup>1482</sup> Choć niemiecki teolog nie odwołuje się do żadnego konkretnego fragmentu Ewangelii dzieciństwa, to można przypuszczać, że ma on na myśli niektóre sformułowania pojawiające się w relacji Łukasza. Na szczególną uwagę zasługuje tutaj

---

<sup>1478</sup> Por. J. HOMERSKI, *Ewangelia według Św. Mateusza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań – Warszawa 1979, 78.

<sup>1479</sup> Zdaniem uczonych do wymierzenia kary śmierci za przestępstwo cudzołóstwa potrzebne było zeznanie dwóch świadków. Utrudnieniem w zbyt pochopnym skazaniu winowajcy był wymóg przedstawienia przez świadków dodatkowego dowodu na to, że ostrzegali oni oskarżonych i wskazywali na negatywne następstwa czynu jeszcze przed popełnieniem cudzołóstwa. Zob. H.L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. I/1, 51n.

<sup>1480</sup> H. L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. I/1, 51.

<sup>1481</sup> Zob. punkt 1.1.2. niniejszej rozprawy.

<sup>1482</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 30.

zwrot z Łk 2,7: „położyła go w żłobie” (en fatnh) oraz „nie było dla nich miejsca w gospodzie” (en tw/ katalumati). Wynika z tego, że dla rodzącej Matki Jezusa zabrakło miejsca w katalumati. Trudno właściwie stwierdzić co Ewangelista rozumiał przez to greckie słowo, gdyż termin ten sam w sobie jest niejednoznaczny, zaś kontekst opowiadania nie pozwala na dokładniejsze sprecyzowanie jego znaczenia. Wśród biblistów przyjmuje się na ogół trzy możliwości interpretacyjne. Zgodnie z nimi, Maryja pozbawiona została schronienia albo w jakimś bliżej nieokreślonym domu prywatnym, albo w niewielkim pomieszczeniu znajdującym się w domu ich ubogich krewnych, albo wreszcie w ówczesnym zajeździe, który stanowił raczej prowizoryczną kwaterę noclegową, gdzie podróżni stłoczeni byli pod jednym dachem często razem ze zwierzętami.<sup>1483</sup> Często przyjmuje się, że miejscem tym „była grotka po wschodniej stronie starej części Betlejem. Grotka była przeznaczona dla bydła, przede wszystkim owiec i kóz, dlatego był w niej żłób, prawdopodobnie w formie niszy w wapiennej skale”.<sup>1484</sup> Nie można jednak wykluczyć, że wyraz fatnh| mógł oznaczać nie tyle żłób służący do karmienia zwierząt, co zagrodę pasterską, do której zaganiano trzodę.<sup>1485</sup> Niezależnie od takich dociekań semantycznych kontekst wersetu pozwala stwierdzić, że fatnh| stanowiło dla dziecka jedynie prowizoryczne schronienie w odróżnieniu do kataluma, gdzie zabrakło dla niego miejsca.

Wspomniany przez Scheffczyka wymiar osamotnienia, którego doświadczyła Maryja przy narodzinach Jezusa, podkreśla dodatkowo sugestia z Łk 2,8, że wydarzenie to dokonało się w nocy. Odwołując się do symboliki biblijnej można stwierdzić, że: „Dając wytchnienie od zajęć pochłaniających całą uwagę, noc może oznaczać przyływ niepokojących myśli i emocjonalnego cierpienia”.<sup>1486</sup>

Przechodząc do Mateuszowej Ewangelii dzieciństwa Leo Scheffczyk wiąże cierpienie Maryi z niebezpieczeństwami ucieczki do Egiptu (*Fährnisse der Flucht nach Ägypten*).<sup>1487</sup> Uczony nie precyzuje jednak czy źródło tych niebezpieczeństw znajduje się w zagrażającej życiu Jezusa postawie Heroda („będzie szukać Dziecięcia, aby Je zgładzić” Mt 2,13), czy też w okolicznościach związanych z samą wędrówką. Wydaje się, że obie

---

<sup>1483</sup> Por. R. E. BROWN, *The birth of the Messiah*, 400; F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*, 122.

<sup>1484</sup> F. GRYGLEWICZ, *Ewangelia według Św. Łukasza*, 104.

<sup>1485</sup> J. ŁACH, *Dziecię nam się narodziło*, 160.

<sup>1486</sup> *Słownik Symboliki Biblijnej*, red. L. Ryken – J. C. Wilhoit – T. Longman III, tł. Z. Kościuk, Warszawa 2003, 604.

<sup>1487</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 30.

możliwości mogły stanowić realne zagrożenie dla bezpieczeństwa matki i jej nowonarodzonego dziecka. Z jednej strony pojawia się bowiem postać króla Heroda, który w ocenie współczesnych badaczy jawi się jako okrutny oprawca,<sup>1488</sup> z drugiej zaś, spotyka się praktykę starożytnego podróżowania, uważanego za uciążliwe m.in. ze względu na to, że wędrowcy często padali łupem zbójców.<sup>1489</sup>

Nawiązując do motywu ucieczki do Egiptu, Leo Scheffczyk odwołuje się ponadto do wniosków współczesnych egzegetów, iż Egipt stał się symbolicznym miejscem schronienia dla ludzi, których życie zagrożone było w ich własnej ojczyźnie.<sup>1490</sup> Takie rozumienie zdają się potwierdzać następujące teksty Starego Testamentu: Pwt 23,8 („Nie będziesz się brzydził Edomitą, bo jest twoim bratem, ani Egipcjaninem, bo przybyszem byłeś w jego kraju”), 1 Krl 11,40 („Potem Salomon wszczął poszukiwania Jeroboama, aby go zabić, ale Jeroboam schronił się do Egiptu, do Szeszonka, króla egipskiego, i został w Egipcie aż do śmierci Salomona”), 2 Krl 25,26 („Wówczas cały lud - od najmniejszego aż do największego - i dowódcy wojskowi powstali i wyruszyli do Egiptu, ponieważ bali się Chaldejczyków”) oraz Za 10,10 („Sprowadzę ich z ziemi egipskiej, zgromadzę ich z krainy Aszszur”). Na ich podstawie wielu biblistów skłania się ku uznaniu w opowieści Mateusza jedynie aktualizacji starotestamentalnych tekstów, co w konsekwencji oznacza,

---

<sup>1488</sup> Eksponując okrucieństwo Heroda Wielkiego uczeni wskazują na cały szereg popełnionych przez niego zbrodni. Uważa się, że: „Niekompletna lista ofiar zbrodni tego króla wylicza: zaraz po objęciu tronu śmierć czterdziestu pięciu zwolenników Antygona oraz wielu spośród Sanhedrynu, dwa lata później utopienie szwagra, Arystobula, w 34 r. śmierć stryja i szwagra zarazem, Józefa, w 29 r. zabójstwo ukochanej żony Mariamme, Hasmonejki (...), po kilku miesiącach ofiarą padła Aleksandra, teściowa króla, w 27 r. lub 25 śmierć innego szwagra, Kostobara, należy nadto dołączyć śmierć synów Mariamme, których najbardziej kochał, Aleksandra i Arystobula - przy tej okazji cesarz August wyraził się z właściwym sobie sarkazmem, że wolałby być wieprzem (hys) u Heroda niż jego synem (hyios), równocześnie zabójstwo trzystu urzędników, rzekomych ich zwolenników, natomiast pięć dni przed swoją śmiercią kazał zamordować swego pierworodnego syna Antypatra. «Bez przesady można powiedzieć, że Herod był jednym z najbardziej krwawych zbrodniarzy, jakich zna historia»”. E. SZYMANEK, *Środowisko Nowego Testamentu*, [w:] *Wstęp do Nowego Testamentu*, 14.

<sup>1489</sup> Por. B. LANG, *Reisen*, NBL III, 334. Do motywu niebezpieczeństwa samej podróży do Egiptu nawiązuje także literatura apokryficzna. Według *Arabskiej Ewangelii Dzieciństwa* to właśnie wtedy dwaj zbójcy o imionach Titus i Dumakus mieli zamiar dokonać napadu na Józefa i Maryję z dziećciem. Jeden z łotrów zlitował się jednak nad podróżnymi, a ponieważ nie potrafił słowami nakłonić drugiego do zaniechania okrucieństwa, ofiarował mu w zamian swój własny pas z ukrytymi w nim 40 drachmami. Za okazaną wspaniałość otrzymał podziękowania od Maryi, a Dziecię Jezus przepowiedziało obu rozbójnikom ich przyszłość, która miała zakończyć się razem z nim na Golgocie. Zob. *Ewangelia Dzieciństwa Arabska* 23, 1-2, ANT I/1, 416.

<sup>1490</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 58. Uczony ma tutaj konkretnie na myśli stanowisko Joachima Gnilki (HTKNT I/1, 50). Nawiązując do przedstawionego w herderowskim komentarzu wyobrażenia Egiptu jako miejsca ucieczki, Scheffczyk pominął jednak dość istotne stwierdzenie niemieckiego biblisty. Gnilka zawiąza tam bowiem funkcjonowanie motywu Egiptu jako miejsca schronienia jedynie do historii Izraela i nie przedstawia go w ogólniejszym kontekście, sugerowanym przez monachijskiego teologa.

że zainteresowania Ewangelisty koncentrują się bardziej na sprawach teologicznych niż historycznych.<sup>1491</sup>

Zmniejszenie historycznej wiarygodności ucieczki do Egiptu rzutuje bezpośrednio na realność doświadczonego przez Maryję cierpienia. W związku z tym Scheffczyk nie przyjmuje takiej możliwości, która w zrelacjonowanym przez Mateusza wydarzeniu wykluczałaby całkowicie aspekt historyczny. Tym samym uczony jeszcze dobitniej akcentuje prawdziwość Maryjnego cierpienia, które już od samego początku historycznego życia Zbawiciela wpisane zostało w egzystencjalny kontekst Jego ziemskiej matki.<sup>1492</sup>

Zdaniem Scheffczyka, cierpieniem naznaczone było nie tylko niebezpieczeństwo ucieczki do Egiptu, ale także sam powrót w ojczyste strony, gdzie władzę sprawował Archelaus (Mt 2,22).<sup>1493</sup> Z ustaleń historycznych wynika, że po śmierci Heroda kraj podzielony został pomiędzy jego trzech synów. Archelaus otrzymał Judeę, Samarię oraz Idumę. Filip stał się władcą krainy na wschód od Jordanu (od góry Hermon aż do Jermuku), zaś Antypasowi przypadło w udziale terytorium Galilei i Perei.<sup>1494</sup> Rządy Archelausa trwały 10 lat (od 4 r. p.n.e. do 6 r. n.e.) i jak podkreślają uczeni charakteryzowały się one bezwzględnością, okrucieństwem i tyranją władcy oraz brakiem poszanowania prawa religijnego (*ius circa sacra*).<sup>1495</sup> Na skutek tego okrucieństwa złożono na Archelausa skargę u cezara Augusta, co poskutkowało usunięciem go z urzędu etnarchy i zesłaniem na banicję do Galii.<sup>1496</sup> Uwzględniając powyższy kontekst

---

<sup>1491</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 58. W tym miejscu należy zwrócić uwagę na pewne nieścisłości w publikacji Scheffczyka. Uczony odwołując się także tutaj do stwierdzenia J. Gnilki podaje błędną lokalizację cytowanego fragmentu. Przytoczone przez Scheffczyka zdanie: „Ihr primäres Anliegen ist nicht ein historisches, sondern ein theologisches” nie pojawia się bowiem na stronie 50, lecz na 62. Ponadto analizy Scheffczyka sugerują, że Gnilka połączył motyw ucieczki do Egiptu ze wspomnianymi wcześniej fragmentami biblijnymi i na ich podstawie przypisał temu wydarzeniu wartość jedynie teologiczną. Taki wniosek nie jest jednak poprawny. Uwzględniając całość komentarza do omawianej perykopy można wykazać, że dla Gnilki bardziej znaczącą rolę odegrała Haggada o Mojżesz. Zob. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, 33-62.

<sup>1492</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 58.

<sup>1493</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 30.

<sup>1494</sup> J. CZERSKI, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu*, 35.

<sup>1495</sup> Zob. K. MÜLLER, *Archelaus*, NBL I, 163.

<sup>1496</sup> Na szczególne okrucieństwo władcy, które miało stanowić bezpośredni powód jego dymisji, wskazuje już starożytny historyk żydowski Józef Flawiusz. Stwierdza on, że „W dziesiątym roku panowania Archelaosa najwybitniejsi Żydzi i Samarytanie, którzy nie mogli już dłużej znosić jego okrucieństwa i tyranii, oskarżyli go przed Cezarem, czyniąc to przede wszystkim dlatego, że jak się dowiedzieli, postępował wbrew jego rozkazowi, aby ich łagodnie traktował. Wysłuchawszy tych skarg Cezar wpadł w gniew i przyzwał do siebie zarządcę jego spraw w Rzymie, (...) i nie racząc nawet napisać do Archelaosa rzekł do niego: «Wsiądź natychmiast na okręt i przyprowadź go bezzwłocznie do nas». Ten natychmiast ruszył w drogę i gdy przybył do Judei, zastał Archelaosa biesiadującego wraz ze swymi przyjaciółmi. Przedstawiwszy, jaka jest wola Cezara, przynaglał, aby niezwłocznie udał się w podróż. Skoro Archelaos

historyczny, można przyznać Scheffczykowi rację, że strach przed nowym władcą i brak możliwości spokojnego powrotu do ojczyzny stały się dla Maryi źródłem cierpienia, którego musiała doświadczyć ze względu na swojego syna. Realne zagrożenie dotyczące osoby Jezusa potwierdza również współczesna egzegeza, stwierdzając że „Skoro Archelaos zajął miejsce ojca, Jezus, rzeczywisty król, stał się z konieczności rywalem. Jeśli Maryja i Józef nie mogli powrócić do Betlejem, to prawdopodobnie dlatego, że opinia o mesjańskim Dziecięciu była dość znana, a odpowiedź Archelaosa byłaby prawdopodobnie taka sama jak ojca”.<sup>1497</sup>

Na kanwie Mateuszowej Ewangelii dzieciństwa Leo Scheffczyk rozwija również motyw cierpienia ukryty w mesjańskim tytule „król żydowski” z Mt 2,2. Zdaniem monachijskiego profesora formuła ta została celowo wprowadzona przez Mateusza, aby nawiązać do opisu męki, gdzie tym właśnie tytułem Chrystus nazwany jest przez Piłata (Mt 27,11), żołnierzy rzymskich (Mt 27,29) oraz napis z podaniem Jego winy (Mt 27,37).<sup>1498</sup> Możliwość takiej wykładni potwierdzają ponadto współcześni badacze, wykazując że tytuł „basileuj twń Woudaiwn” z Mt 2,2 faktycznie mógł stanowić dla Ewangelisty łącznik pomiędzy historią narodzin Mesjasza a kończącą jego życie inskrypcją na krzyżu.<sup>1499</sup> Równocześnie podkreśla się, że poza Mt 2,2 oraz opisem męki z Mt 27 Jezus nigdzie w Ewangelii nie jest nazwany królem żydowskim. Wynika z tego, że tytuł „basileuj twń Woudaiwn” staje się u Mateusza określeniem mesjańskim nawiązującym do motywu cierpienia obiecanego Zbawiciela.<sup>1500</sup>

Aby jeszcze bardziej uwypuklić wymowę tego cierpienia Scheffczyk na równi z tytułem „króla żydowskiego” stawia tytuł „króla Izraela” (basileuj Wsrahł) z Mt 27,42, którym to Jezus nazwany został szydlerczo przez samych Żydów.<sup>1501</sup> Przez to uczony dokładnie precyzuje, że motywem przewodnim cierpienia Jezusa jako króla (basileuj) jest Jego wzgardzenie i odrzucenie przez własny naród.<sup>1502</sup> Uwzględniając jednocześnie

---

stanął przed Cezarem, ten wysłuchał jego obrony i zarzutów oskarżycieli i odebrawszy mu majątek skazał go na wygnanie, wyznaczając mu na miejsce pobytu Wienne, miasto w Galii”. J. FLAWIUSZ, *Dawne dzieje Izraela XVII, 13, 2*, tł. Z. Kubiak – J. Radożyński, Warszawa 2001.

<sup>1497</sup> A. PACIOREK, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, 124.

<sup>1498</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 58.

<sup>1499</sup> J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, 36.

<sup>1500</sup> TAMŻE, 48.

<sup>1501</sup> „Innych wybawiał, siebie nie może wybawić. Jest **królem Izraela**: niechże teraz zejdzie z krzyża, a uwierzemy w Niego” (podkreślenie MS).

<sup>1502</sup> Zob. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 58.

współdziałania matki w losach jej dziecka, niemiecki teolog w tym aspekcie przypisuje i Maryi uczestniczenie w cierpieniu Mesjasza, które zgodnie z redakcyjnym zamiarem Mateusza urzeczywistniało się od narodzin aż po krzyż.

Znamiona bólu posiada wreszcie poszukiwanie zagubionego dwunastoletniego Jezusa. Poświadczają to słowa samej Maryi, która stwierdza w Łk 2,48, że szukała swego syna „mit Schmerzen”.<sup>1503</sup> Odwołanie się w tym miejscu Scheffczyka do konkretnych boleści (*Schmerzen*), a nie do samego tylko „bólu serca”, stanowi stosunkowo wierny przekład tekstu oryginalnego, który zagubiony został w wielu współczesnych wydaniach Nowego Testamentu.<sup>1504</sup> Wspomniany fragment Łukaszowej Ewangelii brzmi bowiem po grecku: „ιδου. ο̃ πατηρ σου κηγω. οδυνωμενοι εζητουμεν σε”. Na określenie cierpienia Maryi (i Józefa) ewangelista użył tu zatem imiesłowu teraźniejszego niedokonanego od czasownika „οδυναομαι”, który tłumaczy się jako: „cierpieć”, „odczuwać ból (zarówno fizyczny jak i duchowy)” i „doznawać bólu”.<sup>1505</sup> Uwzględniając powyższe analizy leksykalne można stwierdzić, że wariant translacyjny przejęty przez niemieckiego profesora otwarty jest na szersze możliwości interpretacyjne Maryjnego cierpienia i nie zawęża go jedynie do boleści natury psychicznej.

Ukazane dotychczas wczesne doświadczenia cierpienia Maryi i próba ich włączenia w pasyjny kontekst życia Chrystusa, zostały przedstawione przez teologa jako prawda biblijna wydedukowana z nowotestamentalnych tekstów, które nie koncentrowały się wprost na zagadnieniu Maryjnego cierpienia.<sup>1506</sup> Chociaż wnioski te przedstawiają dla uczonego pewną wartość dogmatyczną, to jednak nie uprawniają jeszcze do ujęcia cierpienia Matki Mesjasza w kategorii historiozbowczej. Pierwszym tekstem, który nadaje

---

<sup>1503</sup> TAMŻE.

<sup>1504</sup> W najbardziej popularnym przekładzie niemieckojęzycznym, tzw. „Einheitsübersetzung” oraz w „Gute Nachricht Bibel” w ogóle nie ma mowy o cierpieniu czy bólu, a jedynie o strachu (*Dein Vater und ich haben dich voll Angst gesucht* [Einheitsübersetzung]; *Dein Vater und ich haben dich überall gesucht und große Angst um dich ausgestanden* [Gute Nachricht Bibel]). Sformułowanie „mit Schmerzen” pojawia się natomiast w Lutherbibel (*dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht*), w Elberfelder Bibel (*dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht*), w Jerusalemer Bibel (*dein Vater und ich suchen dich mit Schmerzen*) oraz w Münchener Neues Testament (*wir suchten dich mit Schmerzen*). Wśród wydań polskojęzycznych na wyrażenie „z bólem serca” natrafia się w Biblii Tysiąclecia. Przekład bliższy tekstowi oryginalnemu odnajdujemy w Biblii Warszawskiej (*Oto ojciec twój i ja bolejąc szukaliśmy ciebie*), Biblii Gdańskiej (*Oto ojciec twój i ja z boleścią szukaliśmy cię*) czy ekumenicznym przekładzie Nowego Testamentu (*Twój ojciec i ja pełni bólu szukaliśmy ciebie*) / podkreślenia MS. W związku z różnicami pojawiającymi się w samych tłumaczeniach tekstów biblijnych, podobną nieścisłość spotyka się także w polskim przekładzie mariologii Scheffczyka, gdzie tłumacz zasugerował się wyraźnie wersją Biblii Tysiąclecia. L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 58.

<sup>1505</sup> W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 1125; R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 420.

<sup>1506</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 29.

mu orientację mesjańską i historiozbowczą jest wyroczenia Symeona z Łk 2,25-35, gdzie cierpienie Maryi zostaje związane z samą istotą zbawczego posłannictwa Chrystusa.

Chociaż mesjański charakter przepowiedni wyraża w pierwszym rzędzie radość z urzeczywistnionego w Jezusie dzieła zbawienia, to jednak nierozdzielnie związana jest z nią także prawda, że obiecany zbawiciel stanie się „*shmeiōn antilegomenon*” (Łk 2,34). Tak zatem objawienie się w świecie Syna Bożego wywoła sprzeciw i opór, który towarzyszyć mu będzie przez całe życie.<sup>1507</sup> Zapowiedziany tutaj motyw pasywny rozciągnięty zostaje z kolei na osobę Maryi i to w taki sposób, że matka i syn zawarci zostają w jednej i tej samej przepowiedni.<sup>1508</sup> Monachijski teolog zwraca uwagę na fakt, że tak ścisłą koniunkcję umożliwia już sam tekst Łk 2,35, jeśli umieści się go w szerszym kontekście i uwzględnieni przy tym prawidła gramatyczne języka greckiego. Uczony wykazuje bowiem, że słowa skierowane do Maryi pojawiają się jako niepodzielne następstwo zapowiedzianych boleści Jej syna. Zdaniem Scheffczyka, dowodzi tego właśnie werset Łk 2,35, który powinien brzmieć: „także twoją duszę przeszyje miecz” (*auch durch deine Seele wird ein Schwert hindurchgehen*).<sup>1509</sup> Tak więc uczony nawiązuje pośrednio do obecnej w tekście źródłowym partykuły *de*, która w zestawieniu z poprzedzającym ją spójnikiem *kai*. spełnia rolę łącznika pomiędzy cierpieniem Jezusa i Jego Matki.<sup>1510</sup>

Kwestię tę podejmuje również współczesna egzegeza biblijna, podkreślając, że funkcja partykuły *kai. de.* z wersetu 35 polega na skojarzeniu treści całego wiersza ze słowem *antilegomenon* z wersetu 34 i dopełnieniu tego, co nie zostało tam jeszcze wyrażone wprost.<sup>1511</sup> Przez to cierpienie przepowiedziane bezpośrednio Maryi w Łk 2,35, staje się faktycznie pośrednią zapowiedzią męki jej dziecka, objawiającego się w znaku,

---

<sup>1507</sup> TAMŻE, 31.

<sup>1508</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Neue Impulse zur Marienverehrung*, St. Ottilien 1974, 36.

<sup>1509</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 31. W tym miejscu uczony powinien jednak dodać „und auch“, co jeszcze mocniej odróżniło by jego stanowisko od pojawiającej się gdzieś tam alternatywnej wersji: „aber auch”. Zob. H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, HTKNT III/I, 129.

<sup>1510</sup> Zob. E. G. HOFFMANN – H. V. SIEBENTHAL, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, 440.

<sup>1511</sup> Por. H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, HTKNT III/I, 129. Niektórzy badacze podobny wniosek próbują uzasadnić odwołując się do hebrajskiej konstrukcji zadania. Ich zdaniem: „Słowa proroctwa Symeona zespalają i jednoczą Matkę i Syna, na co w tekście proroctwa wskazuje spójnik «a»: «*Oto ten przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu i na znak, któremu sprzeciwiać się będą. A twoją duszę miecz przeniknie...*» spójnikowi «a» przypisuje się tu wielkie znaczenie, bo spójnik ten - zgodnie z hebrajskim jego znaczeniem: «*aż do tego stopnia, że*» - wskazuje na to, że Chrystus stanie się znakiem sprzeciwu dla wielu aż do tego stopnia, że miecz godzący w Niego uderzy też w duszę Maryi”. T. HERRMANN, *Tajemnica Maryi. Zarys teologii maryjnej*, Warszawa 1999, 154.

„któremu sprzeciwić się będą”.<sup>1512</sup> Taka wykładnia nie neguje bynajmniej osobistego wymiaru cierpienia Maryi. Z ust Symeona Maryja dowiaduje się bowiem nie tylko tego, że życie Jej syna przedstawiać będzie mękę, ale również tego, że i ona zostanie włączona w ten los cierpienia i zajmie w nim swoją własną pozycję.<sup>1513</sup> Sprecyzowanie tej pozycji w dużej mierze zależy jednak od interpretacji symboliki miecza przeszywającego duszę Matki Mesjasza.

W tradycji chrześcijańskiej symbol miecza z Łk 2,35 doczekał się różnorodnych i często przeciwstawnych wykładni.<sup>1514</sup> Dla przykładu Scheffczyk przypomina koncepcję Orygenesusa z jego *XVII Homilii do Ewangelii Łukasza*,<sup>1515</sup> w której stawia on Maryję w dość negatywnym świetle i zapowiedziany przez Symeona miecz boleści rozumie jako „miecz zwątpienia” w bóstwo Chrystusa podczas godziny Jego męki na krzyżu.<sup>1516</sup> Taki pogląd profesor z Monachium nazywa „interpretacją samowolną” (*eigenwillige Interpretation*) i zdecydowanie się od niej dystansuje.<sup>1517</sup>

Większą przychylność uczonego zyskuje wyjaśnienie nawiązujące do utożsamienia biblijnego symbolu miecza z Bożym Słowem. Co prawda taki aspekt przyznaje Maryi wyjątkową pozycję historiozbowczą jako Córy Syjonu i personifikacji Izraela,<sup>1518</sup> ale tym samym przyporządkowuje ją bardziej do uczestniczenia w losach narodu wybranego, aniżeli w cierpieniach samego Chrystusa.<sup>1519</sup> W ten sposób Leo Scheffczyk opowiada się jedynie za taką wykładnią miecza, która przyznaje Maryi realny współdziałanie w męce Zbawiciela. Chodzi tu mianowicie o ból matki, który włącza Maryję w los jej syna i w jego cierpienie, posiadające jednocześnie znamiona mesjańskie i zbawcze. Doświadczenie takiego cierpienia stawia Maryję w całkowicie odmiennej pozycji w stosunku do pozostałych przeżywających życiowy tragizm swoich dzieci.<sup>1520</sup> Ponadto w interpretacji

---

<sup>1512</sup> Por. H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, HTKNT III/I, 129.

<sup>1513</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 31.

<sup>1514</sup> Zob. R. E. BROWN, *The birth of the Messiah*, 462n.

<sup>1515</sup> Omawiany przez Scheffczyka fragment homilii Orygenesusa brzmi następująco: „... Et hoc est quod nunc Simeon prophetat, dicens: *Et tuam ipsius animam (...) pertransibit infidelitatis gladius, et cogitationes tuae te in diversa lacerabunt, cum videris illum, quem Filium Dei audieras, et sciebas absque semine viri esse generatum, crucifigi et mori, et suppliciis humanis esse subiectum, et ad postremum lacrymabiliter conquerentem atque dicentem: Pater, si possibile est, pertranseat calix iste a me*”. EMBP, 97. Całość tekstu w tłumaczeniu niemieckim: M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, Bd. V, 220.

<sup>1516</sup> L. SCHEFFCZYK, *Gedächtnis der Schmerzen Mariens*, 202; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 56.

<sup>1517</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 56.

<sup>1518</sup> Więcej na ten temat w punkcie 2.3.4. niniejszej rozprawy.

<sup>1519</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 61.

<sup>1520</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 31.



proroctwa Symeona odnajdujemy u Scheffczyka ukrytą aluzję do greckiej nazwy miecza, gdzie *ῥομφαία* oznacza duży, obosieczny miecz tracki,<sup>1521</sup> który potrafił zadać jednocześnie dwie śmiertelne rany. Tylko takie założenie umożliwia zrozumienie wyjaśnienia teologa, stwierdzającego, że symbol miecza nie oznacza tylko natężenia i intensywności cierpienia, lecz pozwala również na przetransponowanie cierpienia z syna na matkę.<sup>1522</sup>

Zapowiedziane przez Symeona współcierpienie Maryi prowadzi ostatecznie do tajemnicy Chrystusowego krzyża. Scheffczyk zdaje sobie w tym miejscu sprawę z tego, że zgodnie z ustaleniami współczesnej egzegezy w przepowiedni Symeona nie można wykazać formalnej obecności motywu męki Jezusa na krzyżu i związanego z nim bólu matki.<sup>1523</sup> Dla uczonego nie oznacza to jednak, że proroctwo z Łk 2,35 całkowicie wyklucza taką możliwość. Decydujące dla rozumienia tajemnicy Maryi są bowiem nie tyle ustalenia krytycznych badań naukowych, ile realizowana przez Boga ekonomia zbawienia. To właśnie z owej logiki faktów zbawczych wynika, że wyrocznia Symeona znajduje swój punkt kulminacyjny i jednocześnie ostateczne wypełnienie (*letzte, nicht mehr steigerungsfähige Erfüllung*) na Golgocie w cieniu Chrystusa konającego na krzyżu.<sup>1524</sup>

W konfrontacji Maryi z tajemnicą krzyża, monachijski dogmatyk w pierwszej kolejności podkreśla samą postawę Matki Mesjasza. W Ewangelii Jana (J 19,25) wyraża ją grecki termin *εἰσθηκῆσαν δε. παρα. τῷ σταυρῷ* co Scheffczyk oddaje za pomocą niemieckiego: „Verharren unter dem Kreuz” (trwać pod krzyżem).<sup>1525</sup> Ujęcie Maryjnej postawy pod krzyżem w kategorii „Verharren” (trwać), a nie „Stehen” (stać) lub „Sein” (być) nawiązuje bezpośrednio do szerszego znaczenia greckiego czasownika *ἰσθῆμι*, który w połączeniu z *dativem* (= *para. τῷ σταυρῷ*) oznacza coś więcej niż samą bierną obecność.<sup>1526</sup> Zgodnie z leksykografią języka niemieckiego słowo „Verharren” wskazuje

---

<sup>1521</sup> Zob. *Słownik grecko-polski*, t. II, 285. Dodatkowe określenie *ῥομφαία* jako miecza obosiecznego (*distomj*) i ostrego (*οξεία*) znajduje się w Ap 1,16 i 2,12.

<sup>1522</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 31.

<sup>1523</sup> Powodem odrzucenia takiej wykładni przez egzegezę biblijną jest metodologiczne ograniczenie interpretacji przepowiedni Symeona do materiału redakcyjnego trzeciego Ewangelisty. Scena, w której Maryja znajduje się u stóp krzyża zrelacjonowana została natomiast jedynie przez Jana (J 19,25-27) i nie można jej włączyć do analizy biblijnej pism Łukasza. Ponadto wydaje się, że ani Łukasz, ani jego wspólnota nie posiadali wiedzy o obecności Maryi na Golgocie. Zob. R. E. BROWN, *The birth of the Messiah*, 462; MNT, 126.

<sup>1524</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 33.

<sup>1525</sup> TAMŻE.

<sup>1526</sup> Por. *Słownik grecko-polski*, t. I, 471.

nie tylko na jakiś czasowy bezruch, ale także na wytrwale i uporczywe pozostawanie w jakimś konkretnym stanie.<sup>1527</sup> Postawa Maryi na Golgocie nie jest więc niczym innym jak „trwaniem” przy Jezusie w ostatnich chwilach Jego ziemskiego życia.

Zaakcentowanie realności doświadczonych przez Maryję cierpień przyznaje im głębsze znaczenie w dokonującym się wydarzeniu zbawczym. Mówiąc o bólu fizycznym i duchowym (*der leibliche und geistige Schmerz*) Leo Scheffczyk podkreśla, że w trwaniu pod krzyżem Maryja doświadczyła cierpienia w całej swej psycho-somatycznej strukturze ontologicznej.<sup>1528</sup> Połączenie zaś tego bólu z postawą „trwania” (*Verharren*) dystansuje uczonego od tendencji psychologizujących, które na zasadzie subiektywnej projekcji przypisują Matce Mesjasza stan emocjonalnego rozdarcia.<sup>1529</sup>

Powyższa sugestia niemieckiego profesora znajduje również potwierdzenie u współczesnych biblistów, którzy wyrazili to w następujący sposób: „Ona stała raczej bliżej Ukrzyżowanego, niż krzyża, nie słała się na ziemię, lecz stała. To jedno słowo mówi bardzo wiele, mówi wszystko. Wyraża najpierw Jej ból. (...) Ból ten jednak nie załamał Maryi, nie powalił Jej na ziemię. Ten ból nie był łamaniem rąk i rozpaczą. Słowo «stała» oznacza męstwo i wytrwałość mimo wielkich cierpień i trudów”.<sup>1530</sup> Tak więc postawa Maryi odsłania jeszcze większą wartość jej cierpienia. Jako Matka Odkupiciela nie pojmowała Jego losu jako pozbawionego sensu. W wypełnionej boleścią wierze trwała przy niezrozumiałej dla niej logice tego zbawczego dzieła. W tej właśnie wierze połączyła się z cierpieniami Chrystusa tak ściśle, że przyjęła je i uczyniła własnymi.<sup>1531</sup>

Uwzględniając istotę cierpienia Chrystusa i Maryi Leo Scheffczyk wykazuje, że stanowi ono kontynuację bezgranicznego oddania się Bogu i poddania się Jego woli, które Maryja okazała już podczas zwiastowania. Ostatecznie więc scena krzyża dowodzi dla uczonego prawdy o powtórny przyjęciu przez Maryję początkowego *fiat*, które w porównaniu ze zwiastowaniem zyskuje jednak na intensywności, gdyż w kontekście Golgoty oznacza dla Maryi współcierpienie z Odkupicielem.<sup>1532</sup> Przyjęcie przez Matkę

---

<sup>1527</sup> Zob. Duden – *Deutsches Universal Wörterbuch A-Z*, 1646.

<sup>1528</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 33.

<sup>1529</sup> Przejawem takiej wykładni jest dla Scheffczyka poetyka hymnu *Stabat Mater*, którą nazywa: „wyrazem subiektywnej maryjnej pobożności pasyjnej”. Podobną wartość przedstawiają dla uczonego średniowieczne utwory nazywane *Marienklagen*, które koncentrowały się na postawie lamentu i żalu cierpiącej matki Jezusa. Zob. L. SCHEFFCZYK, *Stabat mater. Theologische Entfaltung*, ML VI, 265n.

<sup>1530</sup> J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela*, 151n.

<sup>1531</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 33.

<sup>1532</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria Assumpta - im Licht des Erlösungsgeheimnisses*, 59.

Mesjasza cierpienia Jej syna, połączone z własnym doświadczeniem cierpienia, uznane zostaje zatem przez uczonego za formę jej wewnętrznego udziału w dziele odkupienia. W tenże sposób powtórne macierzyńskie „tak” rozpatrywane w kategorii *compassio* staje się aktem o znaczeniu historiozbawczym, poprzez który Maryja włączona zostaje w los Syna jako „Współcierpiąca” (*Leidensträgerin*).<sup>1533</sup>

Ścisłe połączenie ze sobą cierpień Zbawiciela i Jego matki prowadziło nawet do uznania w postawie Maryi najwyższego stopnia męczeństwa. Chociaż w tradycji chrześcijańskiej odrzucano z reguły tezę o przelaniu przez Maryję krwi za Chrystusa,<sup>1534</sup> to jednak brak fizycznych oznak śmierci męczeńskiej nie pozbawiał jeszcze Matki Jezusa tytułu męczennicy. Najpełniejszą systematyzację tej idei Scheffczyk odnajduje u Paschazjusza Radberta w dwóch kazaniach pseudo-ildefońskich (*Sermo I i II*) oraz w Liście Pseudo-Hieronima (*Epistula IX*). To właśnie tam pojawia się myśl, że duchowe współcierpienie Maryi pod krzyżem uczyniło w matce głębokie, wewnętrzne zranienie, które przyczyniło się z kolei do większego odczuwania bólu niż w przypadku pozostałych męczenników. Decydującym momentem łączącym wewnętrzne cierpienia z istotą męczeństwa pozostaje przy tym kategoria miłości. Okazuje się bowiem, że według Radberta prawdziwe męczeństwo musi być formowane przez ducha miłości. Dlatego też istota męczeństwa realizuje się tylko tam, gdzie cierpi się z miłości do Chrystusa i kiedy dołączy się do niej gotowość przyjęcia zewnętrznego bólu i samej śmierci. W ten sposób brak cielesnego męczeństwa nie był czymś decydującym dla osoby Maryi. Matka Jezusa posiadała taki walor i to w stopniu, jaki nie mógł osiągnąć żaden inny męczennik, gdyż nie mógł tak kochać Chrystusa jak Jego własna matka. Przy tak doskonałym wewnętrznym doświadczeniu cierpień swojego syna, duchowy ból Maryi był znacznie większy od cielesnych cierpień wszystkich męczenników.<sup>1535</sup> Podobną myśl monachijski teolog odnajduje również w dziele Piotra Kanizego *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta libri quinque*, gdzie ból doświadczony przez Maryję pod krzyżem staje się powodem do przyznania jej korony męczeństwa.<sup>1536</sup>

---

<sup>1533</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 32.

<sup>1534</sup> W całej tradycji patrystycznej potencjalną możliwość realnego męczeństwa Maryi zdawał się zakładać tylko Epifaniusz z Salaminy (+ 403). Śmierć męczeńska stanowiła przy tym dla wczesnochrześcijańskiego teologa jedynie jedną z trzech hipotez dotyczących końca życia Matki Jezusa i była tak samo prawdopodobna jak śmierć Maryi z przyczyn naturalnych czy też Jej przejście do nieśmiertelności bez uprzedniego zgonu. Zob. W. J. BURGHARDT, *The Testimony of the Patristic Age Concerning Mary's Death*, 6n.

<sup>1535</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das Marienheimum in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 240n.

<sup>1536</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das Marienheimum zwischen Apologie und Doxologie*, 112n.

Nawiązując do przedstawionych powyżej poglądów Scheffczyk ocenia je raczej negatywnie. Uczony krytykuje w pierwszej kolejności nadmierną spirytualizację terminu męczeństwa, które tylko w tak zmodyfikowanym wymiarze mogło zostać dostosowane do osoby Maryi.<sup>1537</sup> Ponadto teolog zauważa, że sprowadzenie męczeństwa do subiektywnego przywileju Maryi zawęża tajemnicę cierpienia do indywidualnej wartości samej w sobie, przez co nie przysługuje jej większe znaczenie teologiczne.<sup>1538</sup> Pomimo tak krytycznego stanowiska monachijski profesor nie dystansuje się całkowicie od Maryjnej kategorii męczeństwa. Dla uczonego zyskuje ono jednak znaczenie dopiero wówczas, gdy odłączone zostanie od wymiaru ascetycznego i usytuowane w perspektywie soteriologicznej. Właśnie takie ujęcie maryjnego cierpienia Scheffczyk odnajduje w encyklice *Mystici Corporis*, gdzie Pius XII w następujący sposób powiązał męczeństwo Maryi z jej udziałem w dziele odkupienia: „Ona wreszcie znosząc niezmierzone swoje boleści mężnie i z ufnością, bardziej aniżeli wszyscy wierni jako prawdziwa Królowa męczenników, «dopełniła na ciele swoim, czego niedostaje cierpieniom Chrystusa, za ciało jego, którym jest Kościół»”.<sup>1539</sup> Określenie Matki Jezusa jako „męczennicy” (*Märtyrerin*) staje się zatem historiozbawczym tytułem wyrażającym udział Maryi w dziele Odkupiciela (*Mittun am Werke des Erlösers*), który właśnie pod krzyżem osiąga najwyższy stopień macierzyńskiego oddania.<sup>1540</sup>

Uczestnictwo w cierpieniu Syna oraz próba włączenia go w historiozbawczy kontekst odkupienia prowadzi bezpośrednio do prawdy o współofiarniczej zasłudze Maryi. Rozwój tej idei przypisuje się powszechnie epoce średniowiecza. Scheffczyk odnajduje ją zwłaszcza u dwóch ówczesnych teologów. Jako pierwszy wymieniony zostaje Arnold z Bonneval (+ 1156). W dziele *De laudibus beatae Mariae Virginis* wykazuje on, że w dziele odkupienia Maryja i Chrystus posiadali jedną wspólną wolę i poprzez to „oboje razem złożyli Bogu ofiarę. Ona krwią swego serca, On krwią swego ciała”.<sup>1541</sup> Kolejny ze średniowiecznych tekstów pochodzi od Bonawentury (+ 1274), który w *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* pisze, że: „... podczas gdy Chrystus cierpiał na krzyżu, by nas

---

<sup>1537</sup> L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, 241.

<sup>1538</sup> L. SCHEFFCZYK, *Gedächtnis der Schmerzen Mariens*, 203.

<sup>1539</sup> PIUS XII, *Encyklika Mystici Corporis*, BF, 275; L. SCHEFFCZYK, *Maria Assumpta - im Licht des Erlösungsgeheimnisses*, 60.

<sup>1540</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 58.

<sup>1541</sup> Cyt. za: L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 28.

oczyszczyć, obmyć i odkupić. Była Ona wtedy obecna, przyjmując wolę Bożą i poddając się jej. Zgadzała się, by cena Jej łona została ofiarowana za nas na krzyżu”.<sup>1542</sup>

Odkryta w tradycji chrześcijańskiej myśl o ofierze Maryi zyskała dość specyficzną wykładnię we współczesnej teologii. Scheffczyk wskazuje tu konkretnie na Maxa Thuriana, który dostrzega akt ofiarniczy Maryi w scenie przyniesienia do świątyni pierworodnego Jezusa (Łk 2,22-24). Szwajcarski teolog przedstawia swoje stanowisko w następujących słowach: „... jest to zatem nie tylko obrzęd wykupu, lecz także ofiarowania swego syna Panu, całkowite wyrzeczenie się swych praw rodzicielskich”.<sup>1543</sup> Leo Scheffczyk ewidentnie sprzeciwia się takiej wykładni, uważając że zgodnie z egzegezą biblijną nie można wykazać w omawianym tekście jakiegokolwiek związku z ofiarą w kategorii cierpienia. Zdaniem uczonego, charakter czynu Maryi opisanego w Łk 2,22-24 nie dotyczy cierpienia i ofiary Chrystusa, choć w wydarzeniu tym widoczna jest już gotowość matki do poświęcenia i wyrzeczeń ze względu na Syna i Jego posłannictwo.<sup>1544</sup>

Krytyka ze strony monachijskiego profesora dotyczy nie tyle samej idei ofiarniczej, ile jej połączenia ze sceną przedstawienia Jezusa w świątyni. Dla Scheffczyka fundamentalną zasadą wszystkich prawd mariologicznych pozostaje ścisły związek pomiędzy Jezusem a Jego Matką.<sup>1545</sup> Ta norma ma zastosowanie również w kwestii doświadczonego przez Maryję cierpienia. Dopiero osobowa bliskość Syna i Matki dają podstawę do wyprowadzenia prawdy o ofiarniczym charakterze maryjnych boleści. Takie ujęcie staje się aksjomatem, od którego uzależniony jest cały system mariologicznych spekulacji. Dlatego też uczony w kontekście polemiki z Thurianem mówi jedynie o gotowości wyrzeczenia „ze względu na Syna” (*um des Sohnes willen*). Dla Thuriana sens ofiary Maryi nie polegał jednak na cierpieniu z Chrystusem i ze względu na Chrystusa. Teolog szwajcarski stwierdza bowiem wyraźnie, że: „Maryja nie ma syna dla siebie, choćby poświęconego Panu, bo jest matką Syna Bożego, który należy tylko do Boga, który jest z Bogiem i od którego ona będzie musiała się stopniowo odrywać, aby pozostawić Go całkowicie wobec Jego mesjańskiej misji”.<sup>1546</sup> Takie ujęcie nie jest odosobnione w teologii

---

<sup>1542</sup> Cyt za: TMB V, 50. Por. L. SCHEFFCZYK, *Tendenzen und Entwicklungslinien der Marienlehre im Mittelalter*, 132.

<sup>1543</sup> M. THURIAN, *Maryja Matka Pana Figura Kościoła*, 117.

<sup>1544</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 62.

<sup>1545</sup> Zob. L. SCHEFFCZYK, *Fundamentalprinzip*, ML II, 567; *Christus als Mitte der Mariengeheimnisse*, op.cit.

<sup>1546</sup> M. THURIAN, *Maryja Matka Pana Figura Kościoła*, 117.

i przypomina refleksję J. Auera, gdzie godzina krzyża przedstawiona jest jako tajemnica „rozdzielonej miłości” (*Geheimnis der trennenden Liebe*), w której Maryja w całej swej głębi przeżywa opuszczenie przez swojego Syna.<sup>1547</sup>

Scheffczyk dystansuje się również od możliwości rozumienia ofiary Maryi w kategorii odłączenia się od Chrystusa. Dla uczonego cierpienie Matki Jezusa posiada wartość ofiarniczą dopiero w ścisłym zjednoczeniu z Synem i w kontekście soteriologicznym realizującym się w wydarzeniu krzyża. Dlatego też teolog stwierdza, że udziałem Maryi w ofierze Mesjasza można nazwać jedynie dokonujące się na Golgocie jej współuczestniczenie w śmierci Zbawiciela. Scheffczyk precyzuje przy tym, że taki akt ze strony Maryi oznacza ofiarowanie bólu, samopoświęcenie się oraz złożenie w ofierze życia własnego dziecka.<sup>1548</sup>

Wprowadzona przez teologa kategoria „poświęcenia własnego dziecka” sugeruje, że Maryja zrezygnowała z czegoś, co należało wyłącznie do niej samej. Teologia ujmując tę prawdę jako ofiarowanie przez Maryję swoich praw macierzyńskich. Nawiązując do powyższej koncepcji, Scheffczyk stwierdza, że znajduje ona podstawę w trwałym historiozbawczym znaczeniu macierzyństwa Maryi, które pod krzyżem doświadczyło najwyższego potwierdzenia matczynej miłości. Złożenie w ofierze własnego dziecka można więc w przypadku Maryi wyjaśnić niepowtarzalnością jej relacji do Zbawiciela. Ten stosunek przyporządkowania był tak wyjątkowy, że Chrystus stał się definitywnie częścią całego życia swej matki. Tak zatem fakt śmierci Odkupiciela sprawił, że także matka poświęciła w tym samym momencie część swego własnego życia.<sup>1549</sup> Takie współuczestnictwo w cierpieniu Jezusa stanowi wyraz historiozbawczej służby Maryi, polegającej na gotowości złożenia przez nią ofiary.<sup>1550</sup>

W celu potwierdzenia słuszności powyższej wykładni, Scheffczyk odwołuje się do autorytetu dokumentów papieskich. Zdaniem monachijskiego teologa ofiarniczy charakter cierpienie Maryi pod krzyżem można odnaleźć w takich pismach, jak: encyklika *Iucunda semper* Leona XIII<sup>1551</sup>, encyklika *Ad diem illum* Piusa X,<sup>1552</sup> List apostolski *Inter sodalicia*

---

<sup>1547</sup> J. AUER, *Der Glaube Mariens*, Leutesdorf 1966, 46.

<sup>1548</sup> L. SCHEFFCZYK, *Mutterrechte Mariens*, ML IV, 559.

<sup>1549</sup> TAMŻE.

<sup>1550</sup> L. SCHEFFCZYK, *Neue Impulse zur Marienverehrung*, 32.

<sup>1551</sup> „Filius suum obtulit divinae iustitiae cum eo commoriens corde doloris gladio transfixa”. Za: L. SCHEFFCZYK, *Mutterrechte Mariens*, ML IV, 559.

<sup>1552</sup> Scheffczyk nie przytacza żadnego fragmentu tego dokumentu. Można jednak przyjąć, że odwołuje się on do następującego tekstu: „Na chwałę Najświętszej Bogarodzicy nie tylko to trzeba powiedzieć, że Jedynemu

Benedykta XV<sup>1553</sup> oraz encyklika *Mystici Corporis* Piusa XII.<sup>1554</sup> Scheffczyk wskazuje ponadto na aktualność powyższego ujęcia poprzez odwołanie się do Konstytucji dogmatycznej *Lumen Gentium* Soboru Watykańskiego II, gdzie pojawia się następujące stwierdzenie: „Błogosławiona Dziewica (...) utrzymała wiernie swe zjednoczenie z Synem aż do krzyża, (...) najgłębiej ze swym Jednorodzonym współcierpiała i z ofiarą Jego złączyła się matczynym duchem, z miłością godząc się, aby doznała ofiarniczego wyniszczania żertwa z Niej narodzona”<sup>1555</sup>.

Ostatecznie więc w scenie trwania Maryi pod krzyżem Leo Scheffczyk odnajduje chrystologiczno-teologicznozobawczy aspekt współcierpienia, którego rozwój prowadzi od oblubieńczo-matczynej pozycji służebnej (*fiat*) do antropologiczno-eklezjologicznego pośredniczenia w odkupieniu.<sup>1556</sup> Uczony uściśla przy tym, że rozpatrując kwestię uczestniczenia w dziele odkupienia, nie wolno naruszyć podstawowej normy mariologicznej o służebno-receptywnym pośredniczeniu Maryi w zbawieniu. Okazuje się więc, że pod względem antropologicznym Matka Chrystusa nie czyni niczego innego niż to, do czego został powołany Kościół i każdy wierzący na mocy nowotestamentalnej zasady wyrażonej przez świętego Pawła w taki sposób: „ze swej strony w moim ciele dopełniam braki udreń Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1,24). Fakt, że Maryja nie czyni tutaj niczego innego nie odbiera jej jednak znaczenia historiozobawczego. Okazuje się bowiem, że choć realizuje tu ona powołanie do cierpienia we wspólnocie z całym Kościołem powszechnym, to jednak dokonuje tego całkowicie

---

Synowi Bożemu, który miał się narodzić z ludzkich członków, przygotowała materię ze swego ciała [Beda Czeig. 1. IV, *In Luc.* XI], tak by została sporządzona żertwa ludzkiego zbawienia, ale że podjęła obowiązek strzeżenia i żywienia tej żertwy, a nawet w odpowiednim czasie złożenia jej na ołtarzu. Stąd bierze się nigdy nie przerwana wspólnota życia i cierpienia Matki i Syna, tak że do obydwójga odnoszą się słowa Proroka: «Ustało w bólu życie moje i lata moje we wzdychaniach» (Ps. 30,11). Gdy więc przyszedł ostatni moment życia jej Syna, «stała pod krzyżem Jezusa Matka Jego» (J. 19,25) nie tylko patrząc na straszne widowisko, lecz wprost radując się, że Syn jej Jedyny ofiarowany jest na zbawienie ludzkości, i tak nawet współczuła, że, jeśli to byłoby możliwe, wszystkie katusze, które Syn zniósł, sama o wiele chętniej wolałaby podjąć [św. Bonawentura, *1 Sent.* d. 48, ad litt., dub. 4]. Z tej zaś między Maryją a Chrystusem wspólnoty cierpienia i woli zasłużyła ona całkowicie, aby stać się naprawicielką (*reparatrix*) zgubionego świata [Eadmer, *De excellentia Virg. Mariae*, c. IX] i szafarką wszystkich darów, które nam Jezus męką i krwią przygotował”. Cyt. za: Z. KRASZEWSKI, *Udział Matki Bożej w dziele odkupienia*, [w:] *Gratia Plena*, op.cit., 281n.

<sup>1553</sup> „Z Synem cierpiącym i umierającym cierpiała i prawie współumarła, zrzekła się swych praw macierzyńskich do Syna i dla prześlągania Bożej sprawiedliwości, o ile to było w jej mocy ofiarowała Syna, tak że słusznie można powiedzieć, iż z Chrystusem odkupiła rodzaj ludzki”. Za: Z. KRASZEWSKI, *Udział Matki Bożej w dziele odkupienia*, 282n.

<sup>1554</sup> „ona to, wolna od winy osobistej i dziedzicznej, najściślej złączona ze swoim Synem, poświęcając w ofierze prawa matki i swoją miłość macierzyńską, jako nowa Ewa ofiarowała Go na Golgocie Ojcu Przedwiecznemu za wszystkich synów Adama, zarażonych jego nieszczęsnym upadkiem”. BF, 275.

<sup>1555</sup> KK 58; L. SCHEFFCZYK, *Mutterrechte Mariens*, ML IV, 560.

<sup>1556</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Gedächtnis der Schmerzen Mariens*, 203; *Das biblische Zeugnis von Maria*, 33.

odmiennie i z zupełnie innej perspektywy zbawczej. Współdział Marii odznacza się specyficzną różnicą jakościową, polegającą na pełnieniu roli Matki Bolesnej w niepowtarzalnej pozycji przyznanej Jej w historii zbawienia. Cierpienie Matki Odkupiciela charakteryzuje się przez to wyjątkową siłą oddziaływania względem całości, co uprawnia do przypisania jej współdziałania w samym dziele odkupienia<sup>1557</sup> i określenia mianem *Socia Christi*.<sup>1558</sup> W ten sposób staje się ona także symbolem Nowego Przymierza.

### 3.4.2. Maryja jako symbol Nowego Przymierza

Zasadniczą ideę całej teologii zbawienia stanowi kategoria przymierza, poprzez którą Bóg chce doprowadzić ludzi do życia w jedności z Nim samym.<sup>1559</sup> Najogólniej można powiedzieć, że przymierze (hbr. *תּוֹרַת*; gr. *διαθήκη*; łac. *testamentum*) to: „Układ przyjaźni Boga z ludzkością reprezentowaną przez Noego (Rdz 9,8-17) oraz Abrahamem i jego potomstwem (Rdz 15,18; 17,1-22). Na górze Synaj Bóg zawarł przymierze z Hebrajczykami za pośrednictwem Mojżesza (Wj 19,5-6; 24,7-8), a dekalog streszczał odpowiednie obowiązki Izraela (Wj 20,1-17; Pwt 5,1-21; Jr 11,1-8)”.<sup>1560</sup> Warto przy tym podkreślić, że Izrael nie mógł z własnej inicjatywy zawrzeć przymierza z Jahwe. To Bóg jest Panem Przymierza i tylko On określa i ustala zobowiązania, którym podporządkowuje lud lub które sam bierze na siebie.<sup>1561</sup> Podczas gdy Jahwe dochowuje wierności przymierzemu, naród wybrany niejednokrotnie okazywał się niewierny, co w konsekwencji doprowadziło do przekonania, że w kategoriach prawnych przymierze to zostało zerwane.<sup>1562</sup> Jak pokazuje jednak starotestamentalna historia zbawienia: „Mimo to objawiony przez Boga plan przymierza pozostał nie zmieniony (Jr 31,35nn; 33,20n). Tak

---

<sup>1557</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Gedächtnis der Schmerzen Mariens*, 204.

<sup>1558</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria Assumpta - im Licht des Erlösungsgeheimnisses*, 60.

<sup>1559</sup> Por. *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, 825.

<sup>1560</sup> G. O'COLLINS – E. G. FERRUGIA, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, 269.

<sup>1561</sup> Por. J. SCHREINER, *Teologia Starego Testamentu*, tł. B.W. Matysiak, Warszawa 1999, 404. W biblistyce wymienia się zasadniczo trzy starotestamentalne przymierza, które Bóg zawarł z ludzkością. Chodzi tutaj o przymierze z Noem, Abrahamem i Mojżeszem (tzw. przymierze synajskie, które potwierdzone zostało w krainie Moabu [Pwt 28,69.29]). Od takiego aktu Bożej łaski odróżnić należy trzykrotne odnowienie przymierza, które miało miejsce w czasach Jozuego (Joz 24), Jozjasza (2Krl 22-23) i Ezdrasza (Ne 8-10.13; Ezd 10,3), jak również szczególne obietnice Jahwe skierowane do Dawida (2Sm 7), Pinhasa (Lb 25,11n) i Lewitów (Ml 2,4n.8). Por. F. RIENECKER – G. MAIER, *Lexikon zur Bibel*, 298n; E. KUTSCH, *תּוֹרַת - b'rit - Verpflichtung*, THAT I, 339-352.

<sup>1562</sup> Zob. F. RIENECKER – G. MAIER, *Lexikon zur Bibel*, 300.



więc u kresu czasów będzie miało miejsce nowe przymierze. Ozeasz zapowiada je pod postacią nowych zaślubin, po których oblubienicy zawsze już towarzyszyć będzie miłość, sprawiedliwość, wierność, znajomość Boga. Zaślubiny te przywrócą na nowo pokój pomiędzy człowiekiem i wszystkimi stworzeniami (Oz 2,20-24). Jeremiasz wyjaśnia, że zmieniają się wtedy ludzkie serca, bo zostanie w nich wypisane Prawo Boże (Jr 31,33n; 32,37-41). Ezechiel zapowiada zawarcie przymierza wiecznego, przymierza pokoju (Ez 36,26), przymierza, które odnowi tamto spod Synaju (Ez 16,60) i tamto z Dawidem (34,23n) niosąc ze sobą przemianę serc i dar Ducha Bożego (36,26nn). W ten sposób urzeczywistni się nakreślony kiedyś program: «Wy będziecie moim ludem, a ja będę waszym Bogiem» (Jr 31,33; 32,38; Ez 36, 8; 37,27)”.<sup>1563</sup> To zapowiadane przez proroków nowe przymierze dokonało się ostatecznie w Jezusie Chrystusie.<sup>1564</sup>

W realizacji Nowego Przymierza decydującą rolę odegrała również postać niewiasty. Zdaniem Leo Scheffczyka, jej historiozbowcze znaczenie (*heilsbedeutsame Frau*) wyrażone zostało już przez świętego Pawła, który w Liście do Galatów stwierdza, że „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty (*genomenon ek gunaikoj*), zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (Ga 4,4). W ten sposób Matka Odkupiciela znajduje miejsce już na samym początku wypełniania się Nowego Przymierza.<sup>1565</sup>

Rola Maryi nie ogranicza się jednak do czysto biologicznej funkcji przekazania ludzkiej natury Bożemu Synowi. Według teologa z Monachium pełne znaczenie nowotestamentalnej niewiasty można odkryć dopiero po uchwyceniu w niej pewnego momentu ponadczasowego, który umożliwia przedstawienie Maryi nie tylko jako historycznej osoby, ale także jako w pełni urzeczywistnionego osobowego symbolu (*wirklichkeitserfülltes personales Symbol*). Takie spojrzenie na Matkę Mesjasza pozwala uczonemu na rozpoznanie w Niej cech charakterystycznych dla obu epok zbawczych. W Maryi w wyjątkowy sposób dokonuje się bowiem spotkanie ery staro- i nowotestamentalnej, a ponadto przejście z jednego okresu zbawczego w drugi. Ostatecznie więc Maryja staje się znakiem dopełnienia się starego przymierza i jednocześnie żywym symbolem początku Nowego Przymierza.<sup>1566</sup>

---

<sup>1563</sup> *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, 830.

<sup>1564</sup> Por. N. LOHFINK, *Bund*, NBL I, 347n.

<sup>1565</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 68.

<sup>1566</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 34.

W kontekście symboliki przymierza istotną rolę dla Scheffczyka pełni obraz niewiasty. Jej historiozbawcze znaczenie uczony odkrywa najpierw w typologii Córy Syjonu,<sup>1567</sup> a następnie w takich świadectwach Nowego Testamentu, które dobitnie wyróżniają Maryję na tle pozostałych biblijnych niewiast. Oprócz wspomnianego już wcześniej fragmentu Ga 4, 4, teolog odwołuje się do Łk 1,42, gdzie Elżbieta w następujących słowach wychwala Maryję: „*Eułoghmenh su. en gunaixin*” (Błogosławiona jesteś między niewiastami). Scheffczyk tłumaczy ten werset jako: „*gesegnet ... mehr als alle anderen Frauen*” (błogosławiona ... bardziej niż wszystkie inne niewiasty),<sup>1568</sup> co odpowiada wprawdzie niemieckiej wersji tzw. *Einheitsübersetzung*, jednak nie stanowi wiernego oddania tekstu oryginalnego i nieco wyraźniej akcentuje wyjątkową pozycję Matki Mesjasza.

Takim przekładem uczony nawiązuje pośrednio do Jdt 13,18, gdzie pojawiające się w LXX sformułowanie: „*eułoghth. su. qugater twł qewł twł uyıstwl para. pasaj taj gunaikaj taj epi. thj ghj*” („Błogosławiona jesteś, córko, przez Boga Najwyższego, spomiędzy wszystkich niewiast na ziemi”) służy do wychwalenia postaci Judyty za to, że wzięła w swoje ręce losy całego narodu.<sup>1569</sup> W świetle współczesnej egzegezy biblijnej powyższa zależność treściowa pozwala na umieszczenie Maryi w szerszym kontekście historiozbawczym. Bibliści wskazują przy tym na wzajemne powiązanie pomiędzy Łk 1,42 a Sdz 5,24.<sup>1570</sup> Występujący tam makaryzm: „*eułoghqeił en gunaixin*” („Niech będzie błogosławiona wśród niewiast”) w szczególny sposób wyróżnia kobiecą postać Jaeli, która w konkretnym momencie historycznej realizacji starego przymierza okazała się wyzwolicielką Izraela.

Chociaż trudno jednoznacznie wykazać, że Scheffczyk faktycznie nawiązał do powyższych typologii, to jednak wyraźnie wskazuje na to forma przyjętego przez niego tłumaczenia Łk 1,42 oraz odpowiednie umieszczenie go w kontekście historiozbawczej roli biblijnej niewiasty i jej znaczenia w Bożym planie zbawienia. Przyjmując słuszność takiego założenia, można konsekwentnie dowodzić, że dla uczonego Maryja spełnia wyjątkową rolę i to nie tylko analogicznie do wspomnianych kobiet Starego Testamentu, ale całkowicie je przewyższając. Podczas gdy Judyta i Jaela zasłużyły się jedynie

---

<sup>1567</sup> Zob. punkt 2.3.2. niniejszej rozprawy.

<sup>1568</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 68.

<sup>1569</sup> Por. J. MCHUGH, *Maryja w Nowym Testamencie*, 109-111.

<sup>1570</sup> Zob. MNT, 112.

heroicznym potwierdzeniem wierności starym przymierzu, Maryja stała się godna czci ze względu na niepowtarzalną pozycję w zainicjowaniu nowego i wiecznego przymierza w Chrystusie.

Szczególne wyróżnienie Maryi jako niewiasty Leo Scheffczyk odnajduje ponadto w Mateuszowej Ewangelii dzieciństwa (Mt 1-2), gdzie o nadzwyczajnej pozycji Matki Jezusa świadczy powtarzające się w narracji sformułowanie: „Dziecię i Jego matka”. Potwierdzenia historiozbawczej wyjątkowości tej niewiasty (*heilsgeschichtliche Bedeutung ihrer Einzigkeit*) uczony doszukuje się również w Ewangelii Łukasza. Podstawę tej wyjątkowości (*Einzigartigkeit*) stanowi „o` karpój thj koiliąj” (owoc łona) Maryi (Łk 1,42). Okazuje się zatem, że spośród wielu przedstawionych przez Łukasza kobiet, żadna nie posiada takiego znaczenia i takiej pozycji co Maryja, która jako jedyna jest „Matką Pana”.<sup>1571</sup>

Wyeksponowanie znaczenia Maryi jako historiozbawczej niewiasty konsekwentnie prowadzi Scheffczyka do Janowego symbolizmu Kany (J 2,1-12) i Golgoty (J 19,25-27), gdzie Matka Jezusa nazwana została tym nietypowym określeniem (*gunai*) przez własnego syna.<sup>1572</sup> Uczony sprowadza to miano do typologicznej wykładni, w której Maryja zostaje utożsamiona z kobietą personifikacją Izraela (*Frau Israel*).<sup>1573</sup>

Dopiero powyższa koniunkcja umożliwi niemieckiemu profesorowi bezpośrednio powiązanie Maryi z historiozbawczą kategorią przymierza. Dedukcja uczonego przedstawia się w następujący sposób: „Przymierze ludzkości z Bogiem, do którego powinny prowadzić wszystkie drogi człowieka, nie osiągnęło w Starym Testamencie trwałego charakteru, gdyż nie pojawiła się jeszcze wtedy kobieta, z którą sprawca Przymierza mógłby zawrzeć związek «małżeński», nadając mu w ten sposób nierozzerwalny i niezaprzeczalny charakter. Jeżeli postać kobiety w Starym Testamencie potraktujemy z należyty szacunkiem i powagą, zauważając równocześnie, że nie osiąga w tym czasie pełni swojej należytej wartości i spełnienia – cech charakteryzujących partnerkę Ostatecznego i Wiecznego – to dochodzimy do wniosku, iż wynika to z faktu, że dopiero Maryja jest tą właściwą kobietą, za pośrednictwem której zostaje zawarte Przymierze pomiędzy Bogiem a narodem Izraela. W osobie Maryi dochodzi do spełnienia wszystkich koniecznych warunków gwarantujących trwały i nierozzerwalny związek

---

<sup>1571</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 68.

<sup>1572</sup> TAMŻE, 68n.

<sup>1573</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 36.

z Bogiem takich, jak wierność, poświęcenie i czystość. Maryja nie jest więc tylko spełnieniem przepowiedni i oczekiwań zawartych na kartach Starego Testamentu, lecz symbolicznym początkiem Nowego Przymierza, zawartego między Bogiem a człowiekiem, pod postacią zesłanego na ziemię Syna Bożego, a za pośrednictwem Maryi-Dziewicy”.<sup>1574</sup>

Przedstawiony powyżej wizerunek Matki Jezusa, będącej symbolem niewiasty uosabiającej mesjańskie nadzieje Izraela, nie wyczerpuje jeszcze tematyki udziału Maryi w urzeczywistnieniu się Nowego Przymierza. Zawężenie tej problematyki tylko do samego starotestamentalnego wzorca „niewiasty” i jego nowotestamentalnych asocjacji mariologicznych nie stanowi dostatecznego argumentu za historiozbowczym rozumieniem pozycji Maryi jako dopełnienia Izraela i początku nowego czasu zbawczego.<sup>1575</sup> Dlatego oprócz wyeksponowania kategorii przymierza związanej stricte z terminologią niewiasty Leo Scheffczyk zwraca uwagę na specyfikę niektórych obrazów i wyrażań z Ewangelii synoptycznych, poprzez które jeszcze wyraźniej ukazana zostaje zależność pomiędzy Matką Jezusa a ideą starego i nowego przymierza.

Mówiąc o nowotestamentalnym fundamencie prawdy o ucieleśnieniu w Maryi Nowego Przymierza, Scheffczyk w pierwszej kolejności odwołuje się do niezwykłego wymienienia Matki Chrystusa w Mateuszowej genealogii (Mt 1,16). Uczony nie wyjaśnia przy tym, na czym konkretnie polega owo: „*ungewöhnliche Nennung Marias im Stammbaum Jesu*”<sup>1576</sup> i jaki jest jego związek z realizowanym przez Boga przymierzem. Analiza powyższego zdania w kontekście współczesnych wniosków egzegetycznych pozwala jednak przypuszczać, że termin *ungewöhnliche Nennung* należy odnieść nie tyle do niezwykłego nazwania Maryi w Mt 1,16, ile raczej do nietypowości wymienienia Jej jako postaci kobiecej w żydowskim rodowodzie. Jako że w judaizmie pierwszych wieków nie wprowadzano do genealogii imion kobiecych, dlatego też można stwierdzić, że w tekście Mateusza mamy do czynienia ze świadomym zabiegiem redakcyjnym Ewangelisty.<sup>1577</sup>

Tłumaczenie obecności Maryi w rodowodzie Jezusa samym tylko faktem dziewiczego poczęcia nie wyjaśnia jeszcze wystarczająco teologicznej intencji hagiografa. Zupełnie niezrozumiałe pozostaje wtedy wprowadzenie do genealogii czterech innych

---

<sup>1574</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 70.

<sup>1575</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 37.

<sup>1576</sup> TAMŻE.

<sup>1577</sup> Zob. MNT, 72.

postaci kobiecych: Tamar (Mt 1,3), Rachab (Mt 1,5), Rut (Mt 1,5) i żony Uriasza – Batszeby (Mt 1,6), których w żaden sposób nie można powiązać z prawdą o dziewiczych narodzinach. Ponadto opierając się jedynie na zagadnieniu dziewictwa Maryi trudno jest także wykazać związek łączący Matkę Mesjasza z historiozbawczym kontekstem Nowego Przymierza. Można zatem przyjąć, że w rodowodzie Mt 1,1-16 decydujące znaczenie dla interpretacji roli Maryi w Bożym planie zbawienia posiada odpowiednie połączenie postaci Matki Jezusa z grupą pozostałych kobiet wymienionych przez Ewangelistę.<sup>1578</sup> Dopiero wyjaśnienie kwestii ich wzajemnego powiązania w oparciu o współczesne badania egzegetyczne daje możliwość zrozumienia twierdzenia Scheffczyka, że nietypowa wzmianka o Maryi w genealogii jest szczegółem (*Einzelheit*) wskazującym na niewiastę będącą ucieleśnieniem Nowego Przymierza.<sup>1579</sup> Uwzględniając powyższe założenia można stwierdzić, że spośród kilku teorii biblijnych, usiłujących rozwikłać problem kobiet w genealogii Mateusza, trzy zdają się wyraźnie poświadczać słuszność dokonanego przez uczonego utożsamienia Maryi z symboliką nowego przymierza.

Współcześni egzegeci odpowiadając na pytanie, w jaki sposób cztery starotestamentalne kobiety wprowadzone przez Mateusza do genealogii wskazują na Maryję i jak przygotowują one na narodziny Jezusa, w pierwszej kolejności wskazują na fakt ich nieżydowskiego pochodzenia. Zgodnie z relacją biblijną Tamar była Aramejką, Rachab – Kananejką, natomiast Rut – Moabitką. W tej teorii sporna wydaje się tylko postać Batszeby, która przez niektórych biblistów uznawana jest za Izraelitkę,<sup>1580</sup> przez innych zaś za Hetytkę.<sup>1581</sup> Niezależnie jednak od faktycznego pochodzenia Batszeby najistotniejsze pozostaje tutaj to, że Mateusz nie wymienia jej z imienia, lecz określa ją poprzez relację małżeńską z Uriaszem, który był Hetytą. Taka wykładnia prowadzi konsekwentnie do wniosku, że narodziny Mesjasza przygotowane zostały przez Boga nie tylko dla narodu wybranego, ale także dla pogan.<sup>1582</sup>

Rozpatrując tę teorię na płaszczyźnie teologii przymierza, można uchwycić moment uniwersalizmu zbawczego. Nowe Przymierze w Jezusie Chrystusie otwiera się bowiem dla

---

<sup>1578</sup> Por. R. E. BROWN, *The birth of the Messiah*, 71.

<sup>1579</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 37.

<sup>1580</sup> MNT, 73.

<sup>1581</sup> A. PACIOREK, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, 82.

<sup>1582</sup> MNT, 74.

każdego człowieka, niezależnie od jego przynależności narodowej.<sup>1583</sup> Uniwersalny wymiar nowego przymierza poświadcza też jednoznacznie św. Paweł, który w Liście do Efezjan pisze: „w owym czasie byliście poza Chrystusem, obcy względem społeczności Izraela i bez udziału w przymierzach obietnicy, nie mający nadziei ani Boga na tym świecie. Ale teraz w Chrystusie Jezusie wy, którzy niegdyś byliście daleko, staliście się bliscy przez krew Chrystusa” (Ef 2,12n). W ten sposób także Maryja, na którą wskazują postacie czterech starotestamentalnych pogańek, staje się znakiem Nowego Przymierza w aspekcie jego historiozbawczej powszechności.

Uniwersalizm zbawczy akcentuje ponadto kolejna teoria egzegetyczna, która spogląda na kobiety z Mateuszowej genealogii przez pryzmat popełnionych przez nie grzechów. W ten sposób Tamar postrzegana jest jako nierządnica, podstępnie doprowadzająca do współżycia ze swoim teściem (Rdz 38,24-26), Rachel – jako prostytutka (Joz 2,1), Rut – jako kobieta, uwodząca Booz (Rt 2-4) i wreszcie Batszeba – jako żona Uriasza, dopuszczająca się cudzołóstwa z Dawidem (2 Sm 11). Taka wykładnia pozwala z kolei zauważyć powszechność Nowego Przymierza, na mocy którego zgładzone zostają grzechy (Rz 11,27) i następuje zjednoczenie ludzi z Bogiem (Hbr 13,20).<sup>1584</sup> Uwzględniając powyższą interpretację można przypisać Maryi historiozbawczą rolę symbolu Nowego Przymierza, poprzez które dokonało się ostateczne wyzwolenie człowieka z niewoli grzechu.

Teologiczny wniosek Leo Scheffczyka potwierdza również teoria rozpatrująca niewiasty z rodowodu w kategorii pośredniczek mesjańskiego planu zbawienia. Cechą charakterystyczną wszystkich wspomnianych przez Mateusza kobiet są bowiem nieregularne i wyjątkowe relacje małżeńskie, które postrzegane z zewnątrz zyskują negatywną ocenę. Ale właśnie przez takie związki, z uwzględnieniem aktywnej roli wspomnianych kobiet, Bóg zrealizował swoje obietnice i urzeczywistnił swój plan zbawienia.<sup>1585</sup> W omawianej hipotezie zwraca się uwagę na to, że Tamar była narzędziem Bożej łaski, kiedy to połączyła się z Judą i doprowadziła do ustalenia linii mesjańskiej. Następnie podkreśla się, że odwaga nierządnicy Rachab pozwoliła Izraelitom na zdobycie obiecanej krainy, dzięki postawie Rut – Booz stał się w prostej linii przodkiem króla Dawida, zaś przez inicjatywę Batszeby – Salomon mógł odziedziczyć królewski tron.

---

<sup>1583</sup> Por. J. MASTEJ, *Przymierze. 2. Teologia Nowego Przymierza*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, 983.

<sup>1584</sup> Por. *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, 832.

<sup>1585</sup> Zob. MNT, 75.

W ten sposób Maryja postrzegana jest jako instrument szczególnej Bożej opatrności. Spełnia więc ona rolę osoby, która doprowadziła do końca mesjański plan zbawienia.<sup>1586</sup>

W przedstawionej perspektywie dziewicza Matka Mesjasza staje się faktycznie uosobieniem początku Nowego Przymierza. Jeszcze większego znaczenia nabiera tu cecha zaangażowania Maryi w zbawcze dzieło Boga. Podobnie jak pozostałe kobiety w rodowodzie, a jednocześnie całkowicie je przewyższając, Maryja pomogła w stworzeniu Nowego Ludu Bożego, stając się przez to znakiem przymierza w Jezusie Chrystusie.<sup>1587</sup>

Nowotestamentalną aluzję mariologiczną do tematyki przymierza Leo Scheffczyk odnajduje jeszcze w obrazie „ocienienia Maryi” (*Überschattung Marias*) w Łk 1,35. Zdaniem uczonego, symbolika osłonięcia Matki Jezusa przez Ducha Świętego nawiązuje do pewnego analogicznego momentu historiozbawczego, kiedy to obłok unosił się nad namiotem spotkania.<sup>1588</sup> Takim stwierdzeniem monachijski dogmatyk nawiązuje wprost do koncepcji egzegetycznej, która zestawia ze sobą teksty Łk 1,35: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię (*episkiasei*). Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym” i Wj 40,35: „I nie mógł Mojżesz wejść do Namiotu Spotkania, bo spoczywał (*epeskiazen*) na nim obłok i chwała Pana wypełniała przybytek”. Bibliści zwracają przy tym uwagę, że w obu przypadkach pojawia się słowo *episkiazw*, które w Księdze Wyjścia opisuje zatrzymanie się obłoku nad arką przymierza, zaś u Łukasza zatrzymanie się Najwyższego nad Maryją. Każdorazowo mamy więc do czynienia ze szczególnymi miejscami łaski i wyjątkowego działania Boga. W związku z tym analogiczne są także skutki objawienia się Jahwe w początkach starego i nowego przymierza: Arka Przymierza wypełniona zostaje Chwałą Pana, zaś Maryja napełniona zostaje przez istotę, która jest „święta” i nazwana będzie „Synem Bożym”. W ten sposób porównanie Wj 40,35 z Łk 1,35 prowadzi ostatecznie do wniosku, że opisane tam zamieszkanie Chwały Pana w Arce Przymierza i zamieszkanie Boga w Maryi wzajemnie sobie odpowiada.<sup>1589</sup>

Już samo zestawienie powyższych tekstów ukazuje Matkę Pana w roli symbolu Nowego Przymierza. Przymierze to, w odróżnieniu od synajskiego, zostaje potwierdzone nie w bezosobowym znaku (namiot, arka), lecz w wybranej przez Boga konkretnej osobie – Maryi. Aby jeszcze wyraźniej podkreślić symbolikę przymierza łączącą Łk 1,35

---

<sup>1586</sup> Por. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, 9.

<sup>1587</sup> Por. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus*, 62.

<sup>1588</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 37.

<sup>1589</sup> R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, 85-91.

z Wj 40,35, Scheffczyk świadomie odchodzi od dosłownego brzmienia tekstu z Księgi Wyjścia opisującego miejsce, nad którym unosił się obłok Chwały Jahwe. Według tekstu hebrajskiego „Chwała Pana” spoczęła nad „namiotem spotkania” (דלחן לחו, zaś w wersji *Septuaginty* obłok okrył „namiot świadectwa” (sknhh, tou marturiou). U niemieckiego teologa spotyka się natomiast określenie „namiot przymierza” (*Bundeszelt*), co nie znajduje odpowiednika w żadnym niemieckim tłumaczeniu Pisma Świętego.<sup>1590</sup> Takie ujęcie nie jest jednak całkowicie pozbawione podstaw biblijnych, gdyż podobny termin pojawia się w Wulgacie jako „tectum foederis”. Można więc stwierdzić, że Scheffczyk zbliżając się do łacińskiego brzmienia tekstu Wj 40,35 w najpełniejszy sposób przedstawił kontrast pomiędzy znakiem starego przymierza (*Bundeszelt*) a symbolem Nowego Przymierza urzeczywistnionego w osobie Matki Jezusa.

Ukrytą w postaci Maryi symbolikę Nowego Przymierza, Scheffczyk odnajduje również w zestawieniu ze sobą zrelacjonowanych przez Łukasza historii dzieciństwa Jezusa i Jana Chrzciciela. Uczony stwierdza wyraźnie, że uwzględniając paralelizm pomiędzy zapowiedziami narodzin dwóch nowotestamentalnych postaci (Łk 1,5-25 i Łk 1,26-38) oraz pomiędzy samymi opisami ich narodzenia (Łk 1,57-58 i Łk 2,1-20) można ustalić zastosowanie przez Ewangelistę literackiego środka kontrastu, za pomocą którego zostało przedstawione przeciwieństwo starotestamentalnej obietnicy do jej nowotestamentalnego wypełnienia.<sup>1591</sup>

Z punktu widzenia współczesnej egzegezy biblijnej przeciwstawienie sobie historii Jezusa i Jana staje się możliwe po uprzednim ustaleniu tego samego schematu literackiego w obu zestawianych ze sobą relacjach. Uczeni wykazują przy tym, że w obu przypadkach faktycznie mamy do czynienia z klasycznym schematem dotyczącym zapowiedzi cudownych narodzin dziecka.<sup>1592</sup> Ponieważ jednak paralelizm wiąże się nie tylko ze

---

<sup>1590</sup> W niemieckojęzycznych wersjach Biblii spotyka się następujący przekład: *Offenbarungszelt* (Jerusalem Bibel i Einheitsübersetzung), *Stiftshütte* (Lutherbibel), *das Heilige Zelt* (Gute Nachricht Bibel), *Zelt der Begegnung* (Elberfelder Bibel).

<sup>1591</sup> L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 14; *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 33.

<sup>1592</sup> Do schematu tego zalicza się zasadniczo występowanie po sobie pięciu następujących elementów: 1. Objawienie się anioła; 2. Reakcja strachu w zetknięciu z obecnością istoty nadprzyrodzonej; 3. Przekaz Bożego orędzia – obietnica narodzin syna (a. adresat orędzia nazwany jest po imieniu; b. zapowiedź poczęcia lub narodzenia już poczętego dziecka; c. przekazanie imienia oczekiwanego syna połączone niekiedy z wyjaśnieniem etymologicznym; d. wzmianka o przyszłych dziełach cudownego dziecka); 4. Zastrzeżenia ze strony osoby otrzymującej orędzie, co podkreśla brak możliwości realizacji obietnicy na drodze czysto naturalnych zdolności człowieka; 5. Udzielenie znaku dla potwierdzenia prawdziwości orędzia. Zob. R. E. BROWN, *The birth of the Messiah*, 156; MNT, 96n. Generalnie większość uczonych przyjmuje powyższy schemat biblijny w obu historiach dzieciństwa Jezusa i Jana Chrzciciela. Niemiecki egzegeta Klemens Stock zaproponował jednak inny gatunek literacki i tym samym tekst Łk 1, 26-38 uznał za „opowiadanie



scenami zwiastowań Zachariaszowi i Maryi, ale także z historią samych narodzin Jana i Jezusa, dlatego też można przyjąć, że struktura literacka Łukaszej Ewangelii dzieciństwa stanowi dyptyk składający się z dwóch następujących po sobie faz: fazy przed narodzeniem (Łk 1,5-56) oraz fazy po narodzeniu (Łk 1,56-2,52).<sup>1593</sup> Szczegółowe ujęcie powyższego dyptyku przedstawia się następująco:

#### 1. DYPTYK ZWIASTOWAŃ (ŁK 1, 5-56)<sup>1594</sup>

I.	II.
<i>Zwiastowanie narodzenia Jana (1, 5-25)</i>	<i>Zwiastowanie narodzenia Jezusa (1, 26-38)</i>
Przedstawienie rodziców	Przedstawienie rodziców
Objawienie się anioła	Pojawienie się anioła
Przestraszenie się Zachariasza ( <i>etaracqh</i> )	Przestraszenie się Maryi ( <i>dietaracqh</i> )
Nie bój się...	Nie bój się...
Zapowiedź narodzin	Zapowiedź narodzin
Pytanie: Po czym to poznam?	Pytanie: Jak się to stanie?
Odpowiedź – udzielenie nagany przez anioła	Odpowiedź – objawiona przez anioła
Znak: A oto będziesz niemy	Znak: A oto również krewna Twoja, Elżbieta
Wymuszone milczenie Zachariasza	Dobrowolna odpowiedź Maryi
Odejście Zachariasza ( <i>aphl qen</i> )	Odejście anioła ( <i>aphl qen</i> )
	III.
	<i>Epizod uzupełniający:</i>
	Nawiedzenie (1, 39-56)
	Zakończenie: Powrót Maryi (1, 56)

---

o powołaniu Maryi”. Pomiedzy wspomnianymi stanowiskami znajduje się jeszcze interpretacja pośrednia, według której scena zwiastowania Maryi stanowi formę mieszaną, będącą oryginalną syntezą dwu przedstawionych powyżej gatunków literackich. Zob. I. DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, 43-45.

<sup>1593</sup> Por. R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, 37.

<sup>1594</sup> Schemat dyptyku za: R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, 38n. Scheffczyk tak szczegółowo go nie prezentuje, ale na nim się faktycznie opiera.

## 2. DYPTYK NARODZIN (Łk 1, 56 - 2, 52)

IV. <i>Narodziny Jana</i> (1, 57-58)	V. <i>Narodziny Jezusa</i> (2, 1-20)
Radość z narodzin w rodzaju hymnu pochwalnego (1, 58)	Radość z narodzin Hymn pochwalny aniołów i pasterzy
<i>Obrzezanie i objawienie się Jana</i> (1, 57-80)	VI. <i>Obrzezanie i objawienie się Jezusa</i> (2, 21)
Pierwsze objawienie się „Proroka” Kantyk: <i>Benedictus</i>	Pierwsze objawienie się „Wybawcy” Kantyk: <i>Nunc dimittis</i> <i>Epizod uzupełniający z Anną</i> (2, 36-38)
Zakończenie: Refren o wzrastaniu (1, 80)	Zakończenie: Refren o wzrastaniu (2, 40)
	VII. <i>Epizod uzupełniający:</i> Odnalezienie (2, 41-52)
	Zakończenie: Refren o wzrastaniu (2, 52)

Na podstawie powyższego schematu Leo Scheffczyk zauważa, że występujące w obu tych historiach podobieństwa pozwalają na wyodrębnienie pewniej historiozbawczej analogii związanej z kategorią przymierza. W związku z tym dla uczonego najistotniejsze pozostają nie tyle podobieństwa, ile pojawiające się na ich tle różnice. To sugeruje z kolei, że w łukasowym dyptyku obok kontynuacji biblijnej linii starotestamentalnego przymierza następuje wyraźne oddzielenie od siebie obu okresów zbawczych. Rozdział ten ilustruje najpełniej przeniesienie historiozbawczych cech starego i nowego przymierza na podwójną płaszczyznę konkretnego spotkania osobowego dokonującego się najpierw pomiędzy Elżbietą i Zachariaszem a Maryją, a następnie pomiędzy Janem Chrzcicielem a samym Jezusem. W ten sposób Scheffczyk dokonuje personifikacji przymierza, które zostaje scharakteryzowane na przykładzie historiozbawczej pozycji wybranych przedstawicieli odpowiednich epok zbawczych.<sup>1595</sup>

<sup>1595</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Mariä Heimsuchung*, 154.

W kontekście porównawczym jeszcze większego znaczenia nabiera postać Maryi. W przeciwieństwie do starych rodziców Jana i nieplodnej Elżbiety, Matka Jezusa ukazana zostaje jako nowy początek z nadprzyrodzonej płodności. Różnice uwidaczniają się przy tym nie tylko w samym motywie Bożego działania, ale także w sposobie realizacji Jego zbawczej woli. Podczas gdy poczęcie Jana stanowiło wynik ludzkiej tęsknoty i usilnej modlitwy błagalnej o uproszenie potomstwa, poczęcie Jezusa dokonuje się od samego początku z wyłącznej woli Boga, na którą człowiek może się jedynie otworzyć poprzez pełną wiary postawę gotowości.<sup>1596</sup> Konsekwentnie do tego, Jan poczęty został w sposób naturalny, natomiast w przypadku Jezusa, Bóg przejmuje historiozbawczą inicjatywę, doprowadzając do całkowicie odmiennego poczęcia z Ducha Świętego i dziewicy.<sup>1597</sup>

W obu analizowanych przypadkach różna jest postawa wobec objawionej przez Boga obietnicy. W przeciwieństwie do braku wiary Zachariasza podkreślone zostaje bowiem bezgraniczne zawierzenie ze strony Maryi. Różnica ta nie jest przy tym jedynie kwantytatywna, lecz posiada znamiona jakościowej dyferencji pomiędzy starotestamentalnym oczekiwaniem a nowotestamentalnym wypełnieniem.<sup>1598</sup>

Istotną cechą dystynktywną Nowego Przymierza jest dla Scheffczyka odmienna perspektywa osobistego uczestniczenia człowieka w Bożym planie zbawienia. W historii Jana Chrzciciela uznanie zyskuje charakterystyczna dla starego przymierza cecha sprawiedliwości przed Bogiem, która konkretyzuje się w postawie wierności względem prawa. Z kolei przykład Maryi symbolizuje odmienny porządek zbawczy Nowego Przymierza, w którym decydującą wartością pozostaje prawo łaski.<sup>1599</sup> Chociaż Scheffczyk nie wyraził tego wprost, to jednak powyższy wniosek przybliży go do Laurentina, który nie wyklucza możliwości, że Łukasz podobnie do teologii Pawłowej dokonał w tym miejscu świadomego przeciwstawienia prawa i łaski. W ten sposób wraz z Maryją rozpoczął się porządek zbawczy nowej epoki.<sup>1600</sup>

W swoich analizach mariologicznych monachijski teolog ogranicza się jedynie do przedstawionych powyżej różnic, nie uwzględniając przy tym kilku innych szczegółów istotnych dla problematyki Nowego Przymierza. Na przykładzie Łukaszowego dyptyku można ponadto wykazać, że Nowe Przymierze zostaje urzeczywistnione w oderwaniu od

---

<sup>1596</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 15.

<sup>1597</sup> TAMŻE.

<sup>1598</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Mariä Heimsuchung*, 155.

<sup>1599</sup> TAMŻE.

<sup>1600</sup> Por. R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, 40.

starotestamentalnego kultu ofiarniczego reprezentowanego przez funkcję kapłańską. Okazuje się bowiem, że obietnica skierowana do Zachariasza związana była z kapłanem starego przymierza, zaś początek nowego przymierza realizuje się już poza Świątynią Jerozolimską w osobie zwykłej żydowskiej kobiety. Odmienne są tutaj także skutki Bożego działania, przedstawione symbolicznie w obrazie radości z narodzin zapowiadanych chłopców. Podczas gdy w przypadku Jana jest to radość typowo ludzka, to fakt narodzin Jezusa zostaje proklamowany przez aniołów i staje się tym samym radością niebiańską.<sup>1601</sup>

Jeszcze większą różnicę uchwycić można w bezpośrednim zestawieniu ze sobą Jezusa i Jana Chrzciciela. Scheffczyk nie koncentruje się jednak na wyszczególnieniu konkretnych różnic, poprzestając jedynie na stwierdzeniu, że w kontraście między Janem i Jezusem rozpoznać można historiozbawcze napięcie pomiędzy Starym i Nowym Testamentem.<sup>1602</sup> I chociaż sam uczony nie precyzuje tej myśli, to rzeczywiście w Łukaszowym dyptyku uwidacznia się wyższość Nowego Przymierza, wyrażona poprzez kilka cech charakterystycznych dla Chrystusa. Wyższość osoby Jezusa ukazuje już sama etymologia obu zestawionych z sobą imion. Hebrajskie imię Jana - יוֹחָנָן (Johanán) oznacza bowiem to, że Bóg okazał łaskę, natomiast imię Jezusa - [ישוע] (Jesua) sugeruje dobitnie, że Jahwe jest wybawicielem. Ponadto chociaż obu postaciom przysługuje cecha wielkości, to jednak Jan określony jest przez wielkość ludzką i relatywną (μεγὰρ ἄνθρωπος [του] κριού), zaś Jezus pozostaje wielki w sensie absolutnym (οὗτος ἐστὶν μέγας). Różnicę uchwycić można również w charakterystyce posłannictwa obu postaci. Janowi przysługuje tutaj jedynie rola prorocka ujęta w ścisłe ramy czasowe, natomiast posłannictwo Jezusa przedstawia ponadczasowe panowanie eschatologicznego króla.<sup>1603</sup>

Ostatecznie więc na podstawie kontrastu w literackim schemacie Łukaszowego dyptyku Scheffczyk dochodzi do wniosku, że Ewangelista pojmuje Maryję jako postać w znaczeniu historiozbawczego Nowego Początku. Matka Jezusa zajmuje tutaj pozycję reprezentantki i symbolu Nowego Przymierza, będącego przymierzem wiary, łaski i nadprzyrodzonego działania Boga względem człowieka.<sup>1604</sup> A ponieważ przymierze to

---

<sup>1601</sup> TAMŻE, 39-41.

<sup>1602</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Mariä Heimsuchung*, 154n.

<sup>1603</sup> Por. R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, 42-44.

<sup>1604</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 15.

rozpoczęło realizację czasów ostatecznych, Maryja staje się w nim znakiem eschatologicznej doskonałości.

### 3.4.3. Maryja jako znak eschatologicznej doskonałości

Historiozbawcza perspektywa chrystologiczna umożliwia ujęcie historyczności w kategorii eschatologicznej. Wraz z pojawieniem się Chrystusa w dziejach ludzkości rozpoczęła się bowiem taka epoka, która niezależnie od długości jej historycznego trwania będzie ostatnią i najpełniejszą.<sup>1605</sup> Z punktu widzenia teologii Nowego Testamentu można zatem stwierdzić, że posłannictwo Jezusa dokonało radykalnej zmiany w rozumieniu czasu, wkraczającego odtąd w fazę eschatologicznego urzeczywistnienia.<sup>1606</sup> Czas osiągnął jednak swą pełnię nie w aspekcie chronologicznej rozciągłości linearnej i przestrzennej, lecz w wymiarze wypełniającej go treści zbawczej. Dlatego też nie nastąpiło zawieszenie historycznego czasu, tylko włączenie go w zbawcze działanie Boga realizujące się w doczesności.<sup>1607</sup> Bibliści mówią w tym kontekście o eschatologii urzeczywistnionej lub antycypowanej, gdzie jednym z podstawowych pojęć pozostaje „pełnia” zbawienia, która z jednej strony już została osiągnięta w Chrystusie, z drugiej zaś strony nie pojawiła się jeszcze jej ostateczna postać.<sup>1608</sup> Tym samym Jezus poprzez zbawcze dzieło wcielenia, śmierci i zmartwychwstania stał się kulminacyjnym punktem historii. To bowiem On przyniósł „pełnię (plhrwma) czasu” (Ga 4,4), gdyż „Zechciał Bóg, aby w Nim zamieszkała cała Pełnia (pañ to. plhrwma)” (Kol 1,19), aby także wierzący „zostali napełnieni całą Pełnią (pañ to. plhrwma) Bożą” (Ef 3,19).<sup>1609</sup>

Bazując na tej fundamentalnej zasadzie „pełni zbawienia”, Leo Scheffczyk dostrzega logiczny związek pomiędzy Chrystusem, który zapoczątkował nastanie nowej ery

---

<sup>1605</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 37n.

<sup>1606</sup> H. Hübner określa ten moment jako „eschatologisch qualifizierte Heilszeit des Christusgeschehens”. H. HÜBNER, *plhrwma*, EWNT III, 263.

<sup>1607</sup> Por. G. DELLING, *plhrwma*, TWNT VI, 303n.

<sup>1608</sup> W terminologii teologicznej przyjęło się tutaj rozróżnienie pomiędzy „już-teraz” (*Schon-jetzt*) i „jeszcze-nie” (*Noch-nicht*). Zob. H. GIESEN, *Eschatologie. NT*, NBL I, 591. Mamy zatem do czynienia z pewnym napięciem eschatologicznym, które można scharakteryzować w następujący sposób: „... wspólnota chrześcijańska, patrząc na Zmartwychwstałego, świadoma była dokonanego już przyjścia, że nie głosiła tylko czystej teologii nadziei, żyjąc wyłącznie spojrzeniem w przyszłość, ale że wskazywała na teraz, w którym obietnica stała się już obecnością. Jednakże właśnie ta obecność jest nadzieją - niesie w sobie przyszłość”. J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, tł. M. Węclawski, Warszawa 1986, 49.

<sup>1609</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 38.

zbawczej a Maryją, dzięki której wydarzenie Chrystusa mogło wejść w fazę historycznej konkretyzacji. Uczony przyjmuje za pewnik, że człowiek, który przyczynił się do wyrażenia owej „pełni” w Chrystusie, również sam musi w tej pełni uczestniczyć w jakiś wznioślejszy sposób. Zakładając całkowite podporządkowanie Maryi Chrystusowi oraz jej przyporządkowanie do sfery podlegającego odkupieniu człowieczeństwa, uczony uznaje Matkę Mesjasza za znak dopełnienia ludzkości otrzymującej zbawienie i przyjmującej odkupienie. Tym samym Maryja nie znajduje się już tylko na styku Starego i Nowego Przymierza, lecz jako ucieleśnienie tego ostatniego wskazuje samą sobą na cechy doskonałości nowego czasu zbawczego. W związku z tym postać Maryi przyjmuje też charakter eschatologiczny i zyskuje znamiona znaku eschatologicznej doskonałości.<sup>1610</sup>

Eschatologicznie znacząca rola Matki Jezusa znajduje według Leo Scheffczyka swój biblijny fundament w Łukaszej scenie zwiastowania. Jego zdaniem w przedstawionym tam obrazie Maryi można wyczuć moment doskonałości i ton eschatologicznego wypełnienia już w samym pozdrowieniu *caire* z Łk 1,28, poprzez które anioł wzywa Maryję do wyjątkowej radości mesjańskiej. Według monachijskiego teologa nie mamy tutaj do czynienia ze zwyczajną formą semickiego pozdrowienia, gdyż w zhellenizowanej wersji powinno ono brzmieć u Łukasza nie *caire*, lecz *eirhnh* (pokój), co stanowiłoby dosłowny odpowiednik hebrajskiego ~*Al V'*. Potwierdza to fragment Łk 10,5, gdzie zachowany został preferowany przez Ewangelistę następujący model ówczesnego pozdrowienia: „**Eirhnh** tw/oikw/ toutw/” („**Pokój** temu domowi!”).<sup>1611</sup>

Chociaż już sama interpretacja *caire* w duchu urzeczywistnienia się w Maryi symboliki syjońskiej wskazuje na obecność w niej cech eschatologicznego wypełnienia, to jednak pełniejszy wymiar historiozbawczy omawianej prawdy mariologicznej dostrzec można dopiero w analizie tytułu *kecaritwmenh*, który pojawia się w Łk 1,28 jako bezpośrednie uzupełnienie anielskiego pozdrowienia *caire*.

Nawiązując do greckiego terminu *kecaritwmenh* Scheffczyk dotyka całego bogactwa, które zawarte jest w polu semantycznym i konstrukcji gramatycznej tego słowa. Okazuje się bowiem, że w kontekście terminologii biblijnej mamy tutaj do czynienia z wyjątkowo rzadkim czasownikiem *caritw*, który w całym Nowym Testamencie pojawia się zaledwie dwukrotnie: w Łk 1, 28 w formie gramatycznej *participium perfecti passivi* (*kecaritwmenh*) oraz w Ef 1, 6 jako *indicativus aoristi activi* (*ecaritwsen*). Nie można wykluczyć, że

---

<sup>1610</sup> TAMŻE.

<sup>1611</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 72n (podkreślenia MS).

właśnie odmiennosc form gramatycznych przyczynila się do powstania różnicy w łacińskim tłumaczeniu tych słów. W związku z tym *κεαααααααααα* z Ewangelii Łukasza przetłumaczone zostało w Wulgacie jako *gratia plena*, zaś *εαααααααααα* Pawłowego Listu do Efezjan zostało oddane poprzez łacińskie *gratificavit*. Ostatecznie chodzi jednak o to samo słowo, co po uwzględnieniu dyferencji w jego łacińskim brzmieniu doprowadziło we współczesnej biblistyce do rozdzwiku interpretacyjnego, który urósł nawet do rangi mariologicznego podziału konfesyjnego.<sup>1612</sup>

W świetle badań lingwistycznych nie ulega wątpliwości, że czasownik *caritow* pochodzi od rzeczownika *carij*.<sup>1613</sup> W ten sposób nawiązuje on do idei łaski, której Bóg udziela człowiekowi.<sup>1614</sup> Na gruncie mariologicznym zasadniczą kwestią pozostaje zatem sprecyzowanie terminu *κεαααααααααα* pod kątem stanu łaski, w jakim znajdowała się Matka Jezusa w chwili zwiastowania. Uczeni coraz częściej zwracają uwagę na to, że w Maryi stan obdarowania łaską oznaczał jedynie „napęlenie łaską” (*erfüllt mit Gnade*), nie zaś „pełnię łaski” (*voll der Gnade*).<sup>1615</sup> W związku z tym w biblistyce pojawiają się alternatywne tytuły, nazywające Maryję „łaskawioną” (łac. *gratificata*; niem. *begnadete*),<sup>1616</sup> bądź „pełną wdzięku” (niem. *Holdselige*).<sup>1617</sup> Coraz powszechniej odchodzi się więc od wersji *gratia plena* Wulgaty, uważając ją za zarezerwowaną jedynie dla Boskiego Logosu, który w J 1,14 określony został właśnie jako „plhrhj caritoj” (łac. *plenum gratiae*).

---

<sup>1612</sup> Zob. S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę*, 44-46.

<sup>1613</sup> W Nowym Testamencie greckie *carij* pojawia się najczęściej w znaczeniu „łaska”. Zakres znaczeniowy tego słowa jest jednak o wiele szerszy. Dokonane przez Remigiusza Popowskiego zestawienie wszystkich nowotestamentalnych wypowiedzi z rzeczownikiem *carij* uwzględnia następujące znaczenia tego terminu: wdęk, czar, urok, powab, łaska, łaskawość, życzliwość, przychylność, życzliwa opieka, życzliwa pomoc, znak łaski, dar łaski, dobrodziejstwo, uprzejmość, gest łaskawości, posiadanie łaski, trwanie w łasce, stan łaski, obfitość łaski, dzieło łaski, działanie łaski, wdzięczność. Zob. R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 651n.

<sup>1614</sup> W egzegezie biblijnej podkreśla się, że czasownik *caritow* używany jest w NT jedynie w odniesieniu do Boskiej łaski (*carij*). Por. H. CONZELMANN, *carij*. *D. Neues Testament*, TWNT IX, 383.

<sup>1615</sup> GROUPE DES DOMBES, *Maria in Gottes Heilsplan und in der Gemeinschaft der Heiligen*, 74.

<sup>1616</sup> Taką wersję przyjmuje większość teologów protestanckich, wśród których wymienić można między innymi: Grafa, Grundmanna, Lampartera, Meyera, Rengstorfa, Stählina i Deliusa. Zob. S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę*, 44. Podobne stanowisko spotkać można również u teologów katolickich, czego przykładem jest polski biblista Jan Łach. Zob. TENŻE, *Dzieci nam się narodziło*, 125.

<sup>1617</sup> Wersja *Holdselige* pochodzi od Marcina Lutera, który w pierwszym rzędzie uważał, że tłumaczenie „voll Gnade” jest błędem językowym w świetle ówczesnej germanistyki. Zdaniem niemieckiego reformatora termin „pełna łaski” mógłby ponadto przyciemnić blask samego Chrystusa. Pomimo tak jednoznacznego stanowiska Luter skłonny był wyrazić zgodę na zachowanie przez innych wierzących formy „gratia plena”. Scheffczyk wykazuje to poprzez odwołanie się do następującej wypowiedzi Lutera: „Wer es (das «voll Gnaden») will, der möge es behalten”. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 73.

Przedstawione stanowiska dość przekonująco uzasadniają odchodzenie od przypisywania Maryi atrybutu „pełni łaski”. Jednocześnie zdają się one znacznie ograniczać jej uczestnictwo w „całej pełni” (παῖν το. πλήρως) Chrystusa, przyjętej przez Scheffczyka jako warunek realizowania się w Matce Mesjasza cech eschatologicznej doskonałości. Monachijski dogmatyk nie ujmuje jednak „pełni łaski” Maryi w kategoriach konkurencyjności do osoby i dzieła Zbawiciela. Chrystus niezaprzeczalnie pozostaje dla ludzkości (w tym także dla Maryi) źródłem łaski (*Gnadenhaupt*), Maryja zaś jest jedynie Jemu całkowicie podporządkowana, co w konsekwencji prowadzi do fundamentalnej i ontologicznej dyferencji charytologicznej.<sup>1618</sup> Dla uczonego kluczowym zagadnieniem pozostaje tutaj zestawienie z sobą stanu łaski Maryi i analogicznego stanu innych wierzących. Zdaniem Scheffczyka, dopiero taka komparacja umożliwia uchwycenie zasadniczej różnicy w stopniu obdarowania łaską pomiędzy Maryją i pozostałymi ludźmi. Widoczne jest to zwłaszcza na przykładzie porównania Maryi ze Szczepanem, który w Dz 6,8 także zostaje nazwany „pełnym łaski” (gr. πλήρης χάριτος; łac. *plenus gratia*).<sup>1619</sup>

Na podstawie powyższego zestawienia uczony stwierdza, że ze względu na tajemnicę wcielenia Chrystusa *κεκαρτισμένη* u Maryi nie może być ogólnoludzkim określeniem aktualnego stanu obdarowania łaską, jaki charakteryzował przykładowo męczennika Szczepana. W przypadku Matki Jezusa chodzi o fundamentalną wypowiedź, która określa osobowy charakter Maryi.<sup>1620</sup> W związku z tym zostaje ona uznana za osobę całkowicie przenikniętą przez łaskę (*die von der Gnade gänzlich durchwirkte*) czy wręcz za formę przechowywania łaski (*Auffangform der Gnade*).<sup>1621</sup>

Powyższe stwierdzenie Scheffczyka o totalnym i ontologicznym przemienieniu Maryi przez Bożą łaskę znajduje potwierdzenie we współczesnych badaniach filologicznych. W pierwszej kolejności podkreśla się tam, że czasowniki odrzeczownikowe

---

<sup>1618</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 38.

<sup>1619</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 33. W tym miejscu Scheffczyk odwołuje się zaskakująco do fragmentu Dz 7,55, który mówi o Szczepanie, że był jedynie „pełen Ducha Świętego” (πλήρης πνεύματος ἁγίου), a nie „pełen łaski”. Tym samym można by przyjąć, że teolog utożsamia stan łaski z napełnieniem Duchem Świętym. Chociaż taki wniosek może uchodzić za poprawny teologicznie na gruncie dogmatycznej nauki o łasce, to jednak trudno wykazać celowość jego zastosowania w refleksji o analogii terminologicznej zachodzącej pomiędzy stanem łaski Maryi i pierwszego chrześcijańskiego męczennika. Skoro zatem Scheffczyk dokonuje powyższego porównania ze względu na podobieństwo „pełni łaski” obecnej w obu zestawianych ze sobą postaci, należy przypuszczać, że popełnił on błąd edytorski w przytoczeniu niewłaściwego odnośnika biblijnego.

<sup>1620</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Hochfest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria*, 105.

<sup>1621</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Verkündigung des Herrn*, 130n.



(jak w tym przypadku *caritow*) faktycznie często posiadają znaczenie „pełni”.<sup>1622</sup> Ponadto stwierdza się też, że „pełnię” w sposób szczególny wyrażają czasowniki greckie zakończone na *-ow*, co w kontekście omawianego słowa *caritow* wskazuje na osiągnięcie przez Maryję pełni łaski.<sup>1623</sup> Na gruncie analiz językowych można również wykazać, że łaska całkowicie zdeterminowała strukturę osobową Matki Jezusa. Bibliści wyprowadzają taki wniosek na podstawie funkcji zdaniowej greckich czasowników kauzatywnych zakończonych na *-ow*. Okazuje się, że czasowniki z tej grupy wskazują na takie działanie, które dokonuje jakiejś trwałej przemiany w danym podmiocie.<sup>1624</sup> Skoro w przypadku *caritow* mamy do czynienia z rdzeniem *carij*, należy więc przyjąć, że słowo *kecaritwmenh* wyraża ideę zmiany jaka dokonuje się w Maryi pod wpływem działania Bożej łaski.<sup>1625</sup>

Leo Scheffczyk przyjmując w Maryi pełnię Bożej łaski, dokonuje jej treściowego pogłębienia w oparciu o tematykę przymierza. Zasadniczą rolę odgrywa przy tym sformułowanie *o` kurioj meta. sou/* („Pan z tobą”) występujące w Łk 1,28 jako bezpośrednie uzupełnienie czasownika *kecaritwmenh*. Monachijski dogmatyk w oparciu o dane współczesnej biblistyki łączy ten werset Ewangelii z fragmentem Sdz 6,12 (LXX: *kurioj meta. sou/ iscuroj twh dunamewn*), który zdaniem Schürmanna stanowi podstawową wypowiedź dotyczącą starotestamentalnej teologii przymierza.<sup>1626</sup> Jeśli zaś Nowe Przymierze jest przymierzem łaski, to w związku z tym Maryja może stać się uosobieniem jego doskonałości jedynie pod warunkiem, że sama została obdarowana pełnią tej łaski (*Fülle der Gnade*).<sup>1627</sup>

Połączenie pozdrowienia Maryi w Łk 1,28 z orędziem anielskim otrzymanym przez Gedeona w Sdz 6,12 nie tylko umieszcza obie postacie na płaszczyźnie przymierza, ale wskazuje również na ich wyjątkową pozycję historiozbawczą. W tym kontekście decydujące znaczenie odgrywa formuła *kurioj meta. sou* łącząca Matkę Jezusa ze starotestamentalnym wybawicielem Izraela. Jak podkreślają bowiem bibliści: „Formuła

---

<sup>1622</sup> Zob. MNT, 106; R. E. BROWN, *The birth of the Messiah*, 326.

<sup>1623</sup> Por. H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium* 1,1 – 9,50, 45.

<sup>1624</sup> Przykładem takich czasowników są: *leukow* – wybielać, *doulow* – zniewolić, *euegerow* – uczynić wolnym. Por. I. DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, 52.

<sup>1625</sup> Por. Z. J. KIJAS, *Ty co ogarniasz Nieogarniętego. Maryja w zamiarach Boga i w życiu ludzi*, Kraków 2004, 23.

<sup>1626</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 73.

<sup>1627</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 38.

«Pan z tobą» (w liczbie pojedynczej albo mnogiej) pojawia się praktycznie zawsze podczas zapowiedzi ważnej misji, której spełnienie przekracza siły człowieka, gdyby był zdany tylko na siebie”.<sup>1628</sup> I tak jak w przypadku Gedeona forma zwrócenia się do niego: „Pan z tobą dzielny wojowniku” uprzedza charakter jego działania w historii zbawienia (będzie dzielnym wojownikiem), tak w pozdrowieniu Maryi słowami: „Raduj się, pełna łaski (kecaritwmenh), Pan z tobą” zawarte jest historiozbawcze zadanie Matki Jezusa związane całkowicie z obecnością w niej pełni Bożej łaski.<sup>1629</sup> Stąd też Scheffczyk dochodzi do wniosku, że Maryjne kecaritwmenh oznacza nie tylko „pełnię łaski” w sensie właściwości i jakości, w której Matka Chrystusa uczestniczy w intensywniejszy sposób niż pozostali ludzie. *Gratia plena* staje się bowiem nowym imieniem Maryi proklamowanym przez Boga.<sup>1630</sup> Używając terminologii biblijnej, można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z profetycznym imieniem Maryi, wyznaczającym jej misję w dziele zbawienia.<sup>1631</sup>

Zakładając „pełnię łaski” Maryi, Scheffczyk próbuje ustalić konkretny moment, w którym Matka Jezusa osiągnęła taki stan doskonałości. Dla współczesnej biblistyki pomocną w tej kwestii okazuje się analiza konstrukcji gramatycznej maryjnego tytułu kecaritwmenh. Użycie formy imiesłowu czasu przeszłego dokonanego od czasownika caritow sugeruje, że obdarowanie łaską dokonało się w przeszłości i trwa nadal.<sup>1632</sup> Wynika z tego, że Maryja otrzymała „pełnię łaski” wcześniej niż stała się Matką Syna Najwyższego.<sup>1633</sup> Scheffczyk nie odwołuje się wprawdzie do tak wnikliwych analiz gramatycznych, ale swoje wnioski teologiczne w pewnym sensie opiera na swoistej dedukcji językowej. Uczony nie rozpatruje przy tym samej formy czasownika kecaritwmenh, lecz idąc za Schürmannem, łączy go z wyrażeniem: eurej gar carin para tw/ qew/ („znalazłaś bowiem łaskę u Boga”) z Łk 1,30. Zdaniem niemieckiego egzegety zwrot ten stanowi najlepszą interpretację dla słowa kecaritwmenh, gdyż sugeruje, że moment udzielenia Maryi pełni łaski uprzedza czasowo zrelacjonowane po nim dzieło Bożego macierzyństwa.<sup>1634</sup> Uwzględniając te wyjaśnienia egzegetyczne, monachijski

---

<sup>1628</sup> I. DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, 54.

<sup>1629</sup> Por. H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 94.

<sup>1630</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 38.

<sup>1631</sup> Por. J. ŁACH, *Dziecię nam się narodziło*, 125.

<sup>1632</sup> Zob. R. PINDEL, *Zwiastowanie narodzin Jezusa*, 13.

<sup>1633</sup> Por. J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela*, 34.

<sup>1634</sup> Por. H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium* 1,1 – 9,50, 44.

dogmatyk dochodzi do wniosku, że tajemnica charytologicznej doskonałości Matki Jezusa ma swoją genezę w jakimś początkowym momencie egzystencji Maryi.<sup>1635</sup>

Chociaż przy pomocy środków filologicznych można umieścić stan obdarowania Maryi pełnią łaski jeszcze przed sceną zwiastowania, to jednak na ich podstawie nie sposób ustalić dokładnego momentu, w którym to nastąpiło. Dlatego też Scheffczyk stwierdza niewystarczalność analizy językowej w dotarciu do głębi tajemnicy maryjnego wybrania i obdarowania łaską.<sup>1636</sup> Ograniczone możliwości lingwistyki w ustaleniu stopnia ułaskawienia Maryi w początkowym momencie jej egzystencji, skłoniły uczonego do podjęcia refleksji na płaszczyźnie historiozbowczej, która odwołuje się do Bożego planu zbawienia. W tej perspektywie maryjny tytuł *kecaritwmenh* można uzasadnić jako historyczną konkretyzację odwiecznego przeznaczenia nazaretańskiej dziewicy do bycia Matką Chrystusa.<sup>1637</sup> Wynika z tego, że wraz z predestynacją Maryi do Bożego macierzyństwa w Bożym planie zbawienia pojawiło się także odwieczne przeznaczenie Jej do „pełni łaski”.<sup>1638</sup> Stąd w przypadku Matki Jezusa można mówić o tym, że Jej egzystencja biologiczna i obdarowanie łaską powstały w jednym i tym samym momencie. W związku z tym mamy tu do czynienia ze szczególnym ucieleśnieniem jedności natury i łaski, rzeczywistości stworzonej i nadprzyrodzonej.<sup>1639</sup> Skoro zatem w osobie Maryi moment stworzenia i przepełnienia łaską stanowią jedno, to konsekwentnie należy w niej uznać osiągnięcie stanu rajskiego, czyli eschatologicznej doskonałości, która po grzechu pierworodnym pozostaje nieosiągalna dla pozostałych ludzi.<sup>1640</sup>

Nadzwyczajny charakter obdarowania Maryi pełnią Bożego życia udziela jej równocześnie szczególnej pozycji w porządku łaski. „Pełnia łaski” nie jest przy tym kategorią matematyczną podlegającą jakiejś empirycznej weryfikacji. Według Scheffczyka, dla zrozumienia tej prawdy mariologicznej konieczne jest odejście od stereotypu myślowego, który ujmuje łaskę ilościowo i usiłuje ją w jakiś sposób zmierzyć. W świetle współczesnej teologii nie wyraża ona bowiem czegoś, co odnosi się do jakości ludzkiego „ja”, lecz do czegoś, co dotyczy więzi istniejącej między Bogiem

---

<sup>1635</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 33n.

<sup>1636</sup> TAMŻE.

<sup>1637</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria: Weg zur Vollendung des Glaubens*, 7.

<sup>1638</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 38.

<sup>1639</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Neue Impulse zur Marienverehrung*, 86.

<sup>1640</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 74.

i człowiekiem.<sup>1641</sup> Podobne podejście do zagadnienia łaski spotyka się u monachijskiego teologa, który w związku z tym „pełnię łaski” Maryi przedstawia w ujęciu osobowo-bytowym, jako konsekwencję wyjątkowej relacji Chrystusa do Maryi.<sup>1642</sup>

Związek syna z matką jest tak zażyły, że uczony mówi wręcz o osobowej unii pomiędzy Maryją a osobą boskiego Logosu. W celu lepszego wyrażenia intensywności tej relacji Scheffczyk odwołuje się do obrazu narzeczeństwa, zaręczyn i zaślubin, jakie dokonały się pomiędzy Chrystusem, będącym osobową rzeczywistością łaski, a Maryją, która z tą rzeczywistością łaski jest w pełni zjednoczona. Na podstawie tego szczególnego obdarowania łaską, Matka Jezusa została usytuowana w specyficznej relacji do nadprzyrodzonej rzeczywistości, z której wywodzi się wszelkie dzieło uświęcenia, a mianowicie do trynitarnego Boga i uświęcających działań wspólnych osobom boskim. Stąd też Maryję jako „pełną łaski” można jednocześnie nazywać córką Ojca, oblubienicą i matką Syna oraz Świątynią Ducha Świętego. Wszystkie te określenia wyrażają jednak tę samą tajemnicę szczególnej bliskości Maryi do trynitarnego źródła łaski i wszelkich wydarzeń zbawczych. W osobie Bożej Rodzicielki urzeczywistnia się zatem wyjątkowe dziecięstwo Boże, jak również upodobnienie do „obrazu Boga” obecnego w Jezusie oraz całkowite przeniknięcie osobową mocą Ducha Świętego.<sup>1643</sup>

Uznając relacyjność za najgłębszy wymiar Bożego życia w człowieku, Scheffczyk przechodzi następnie do określenia samej istoty łaski. Zdaniem uczonego, polega ona na dziele uświęcenia, które prowadząc do osiągnięcia świętości, staje się wyznacznikiem eschatologicznej doskonałości.<sup>1644</sup> Świętość pozostaje przy tym kategorią ontologiczną, nie sprowadzającą się do wymiaru etycznego, polegającego na realizowaniu w życiu konkretnych cnót.<sup>1645</sup> W ten sposób oparta na „pełni łaski” świętość Maryi okazuje się przejawem jej historiozbawczego uczestnictwa w eschatologicznej doskonałości Zbawiciela.

W celu uzasadnienia powyższego wniosku Scheffczyk nie dokonuje prostego utożsamienia łaski i świętości, lecz odwołuje się do samej natury łaski, rozumianej jako

---

<sup>1641</sup> Por. J. RATZINGER, *Ty jesteś pełna łaski, Elementy pobożności maryjnej*, tł. F. Mickiewicz, *Communio* 6 (2000) 142.

<sup>1642</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Die „Unbefleckte Empfängnis“ im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, 169.

<sup>1643</sup> TAMŻE, 169-171.

<sup>1644</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 75n.

<sup>1645</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das Verhältnis von Marienlehre und Marienfrömmigkeit an Beispielen der deutschen Aufklärungstheologie*, 288.

niezasłużony i dobrowolny dar pochodzący całkowicie z inicjatywy Boga. W takim wymiarze łaska udzielana jest człowiekowi zanim ten może do niej wnieść jakikolwiek własny wkład. Okazuje się jednak, że struktura łaski ma dla Scheffczyka charakter dialogiczny i w związku z tym domaga się również odpowiedzi ze strony człowieka. Stąd też obdarowanie łaską nie może realizować się jedynie w biernej postawie przyjmującego. Zdaniem niemieckiego profesora człowiek, który otrzymuje łaskę musi okazać się jednocześnie współsprawcą (*Mittätiger*) i współrealizatorem (*Mitvollziehender*), tak że sam staje się ostatecznie współdziałającym w łasce (*Mitwirkender in der Gnade*). Dopiero porządek urzeczywistniania łaski poprzez własne współdziałanie (*Mittun*) przyjmuje dla teologa znamiona świętości. I właśnie w takim zbawczym algorytmie świętość Maryi jawi się jako znak eschatologicznej doskonałości, jaka od samego początku była obecna w zbawczym zamiśle Boga.<sup>1646</sup>

Maryja jako znak eschatologicznej doskonałości ucieleśnia wreszcie dla Scheffczyka prawzór świętości Kościoła. W świetle Nowego Testamentu uczony wymienia kilka cech, które jego zdaniem najbardziej charakteryzują wspólnotę zbawczą nowego przymierza. Teolog odwołuje się najpierw do Pawłowego tekstu z 2 Kor 11,2, gdzie społeczność Kościoła przedstawiona jest jako „dziewicza i nienaruszona” (*parqenon aġnhn*).<sup>1647</sup> Następnie cały szereg atrybutów eklezjalnej doskonałości monachijski dogmatyk odkrywa na podstawie fragmentu Ef 5,25-33. Nakreślony tam przez apostoła obraz ukazuje Kościół jako rzeczywistość najściślej złączoną ze swym Panem i Oblubieńcem (*oi` dup eij sarġa mian*),<sup>1648</sup> która jest „bez plamy i zmarszczki” (*mh. epousan spilon h` rutiða*) oraz „święta i nieskalana” (*aġia kai. amwmj*).<sup>1649</sup> Ponadto Kościół wyróżnia się macierzyńską płodnością (Ga 4,26), jak również tym, że staje się rodzącym życie Chrystusa (*das Leben Christi Gebärende*) (Ap 12).<sup>1650</sup>

---

<sup>1646</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 39.

<sup>1647</sup> Przymiotnik *aġnoj* oznacza czystość w ścisłym znaczeniu sakralnym. Pierwotnie był to synonim określenia „świętości” będącej właściwością bóstwa i wszystkiego, co do niego przynależy. W Nowym Testamencie wyraz ten występuje w znaczeniu „niewinności” (*schuldlos*), „nieskalania grzechem” (*unberührt*) i czystości seksualnej (*keusch*). Por. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 20n.

<sup>1648</sup> Zdanie: „*oi` dup eij sarġa mian*” można przetłumaczyć, że oboje będą jednym ciałem. Chociaż określenie to pojawia się w kontekście zjednoczenia małżeńskiego, to w wersecie Ef 5,32 Paweł wyjaśnia, że jest to analogia urzeczywistniająca się względem Chrystusa i Kościoła (*eij Criston kai. eij thn ekklhsian*).

<sup>1649</sup> Przymiotnik *amwmj* pojawia się w Biblii w znaczeniu doskonałości. W LXX służył on do określenia nieskazitelności zwierząt, które miały zostać złożone w ofierze Bogu (Kpł 23,12n; Lb 6,14; 19,2). W Nowym Testamencie analogicznie określony został również Chrystus jako nieskalany Baranek ofiarny (1P 1,19; Hbr 9,14). Por. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 93.

<sup>1650</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 41.

Chociaż sam Nowy Testament ani *explicite* ani *implicite* nie łączy powyższych oznak z osobą Matki Jezusa, to jednak zdaniem Leo Scheffczyka nie można przeoczyć podobieństwa obrazów jakie w przedstawionych tekstach zachodzą pomiędzy nią a Kościołem. W Maryi wydarzyło się bowiem pierwotnie (*ursprünglich*), trwale (*bleibend*) i wzorczo (*vorbildhaft*) to, co wtórnie ciągle czyni Kościół, a mianowicie wydawanie na świat Chrystusa i rodzenie go w ludziach wierzących.<sup>1651</sup>

W Matce Chrystusa Kościół jako *communio sanctorum* posiada niezniszczalny załazek świętości. W swoim wymiarze historycznym, ze względu na ludzkie słabości i grzechy, wspólnota eklezjalna nie posiada bowiem jeszcze rysów eschatologicznej doskonałości. Dlatego też Kościół w całej pełni ontologicznej świętości urzeczywistniony jest jedynie w osobie Matki Chrystusa. Stan doskonałości Maryi jawi się nie tylko jako eklezjalna wartość wzorcza, ale staje się wręcz warunkiem koniecznym dla zaistnienia pierwiastka realnej świętości „grzesznego Kościoła”.<sup>1652</sup> Scheffczyk stwierdza w tym kontekście, że: „Jeżeli nie doszłoby do spełnienia się tych wszystkich warunków koniecznych do powstania Kościoła świętego w osobie Maryi, to «Kościół święty» do dziś pozostałby jako niezrealizowany ideał w sferze marzeń. Byłby raczej wyobrażeniem niż rzeczywistością. Kościół, za sprawą Maryi, jest w swoim zaraniu rzeczywiście święty i bez skazy, za sprawą Jego Matki połączony nierozzerwalnym węzłem z samym Chrystusem. W osobie i działaniu Maryi dokonuje się to, co stanie się dążeniem i celem całego Kościoła świętego – doskonałą i nieskazitelną Oblubienicą Chrystusa. Na tej podstawie możemy stwierdzić, że Maryja jest pierwszym i jedynym doskonałym ogniwem tworzącego się Kościoła. Jest symbolem doskonałości i spełnienia, które może się zrealizować i zacząć działać, aby zmieniać i zbawiać świat”.<sup>1653</sup>

Uwzględniając powyższą dedukcję Scheffczyka można dojść do wniosku, że Maryja przedstawia dla niego ucieleśnienie Kościoła czasów ostatecznych. Ta wyjątkowa historiozbawcza rola Matki Jezusa znajduje swoje biblijne podstawy w obrazie „niewiasty obleczonej w Słońce” z dwunastego rozdziału Apokalipsy św. Jana. Zdaniem uczonego: „mamy (tutaj) do czynienia z proroczą wizją, w której słowa takie, jak «niewiasta obleczona w słońce» i «smok» zostały użyte w znaczeniu symbolicznym, w celu

---

<sup>1651</sup> Scheffczyk czynności „wydawania na świat” i „rodzenia” określa tym samym niemieckim słowem: „Hervorbringen” (*das Hervorbringen Christi in die Welt, zumal in den Gläubigen*). L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 41 (podkreślenie MS).

<sup>1652</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 79.

<sup>1653</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 80.

zobrazowania trwającej pomiędzy mocami walki, którą naznaczona jest cała historia zbawienia”.<sup>1654</sup> Symboliczny charakter postaci i wydarzeń przedstawionych w Ap 12 podkreśla także zdaniem biblistów określenie „shmeiōn” (znak), pojawiający się „en twi ouranw”.<sup>1655</sup> Leo Scheffczyk zwraca szczególną uwagę na to wyrażenie, tłumacząc je w duchu Janowego symbolizmu jako znak „na” niebie (*am Himmel*), a nie „w” niebie (*im Himmel*).<sup>1656</sup>

Wraz z uznaniem symbolicznego wymiaru apokaliptycznej sceny diametralnie zmienia się też perspektywa interpretacyjna opisywanych w niej postaci i wydarzeń. Tym samym również symbol *mulier amicta sole* coraz bardziej traci indywidualne rysy historycznej Matki Jezusa, stając się personifikacją zbawczej wspólnoty ludu Bożego. Ostatecznie jednak okazuje się, że w dziejach egzegezy, symboliczny obraz niewiasty z Ap 12 nie doczekał się jednoznacznej wykładni.<sup>1657</sup> To sprawia, że przed teologiem pojawia się problem hermeneutyczny, polegający na uchwyceniu właściwego sensu biblijnego omawianego tekstu. Leo Scheffczyk, analizując ten fragment Apokalipsy odwołuje się w pierwszym rzędzie do ustaleń metody historyczno-krytycznej. W tym kontekście obraz kobiety przyozdobionej wspaniałością niebieskiego firmamentu prowadzi uczonego do typologicznego zestawienia Ap 12,1 z Rdz 37,9<sup>1658</sup>, gdzie 12 gwiazd

---

<sup>1654</sup> TAMŻE, 81.

<sup>1655</sup> Por. F. MUBNER, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 123.

<sup>1656</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 42.

<sup>1657</sup> W tej kwestii wyróżnia się pięć zasadniczych stanowisk: **a.** *Mulier amicta sole* jest symbolem Kościoła. Wykładnię tę znajdujemy już w III wieku u św. Hipolita. Niektórzy uczeni uważają nawet, że interpretację tę poświadcza pochodzący z lat 140-155 tekst Pasterza Hermasa. Eklezjalne rozumienie Niewiasty przyjmowane było przez wielu Ojców i pisarzy kościelnych aż do naszych czasów włącznie. Współcześnie opowiedzieli się za tym poglądem m.in. R. H. Charles, T. Zahn, C. Rosch, F. Steinmetzer, O. Karrer, E. Dąbrowski, L. Stefaniak. **b.** *Mulier amicta sole* jest symbolem Izraela Starego Testamentu. Zdaniem ks. Stefaniaka, prekursorem tej interpretacji był już św. Augustyn. W wieku XX stanowisko to reprezentują tacy uczeni, jak: W. Bousset, M. Kiddle, J. Sickenberger, J. Kosnetter, H. T. Andrews. **c.** *Mulier amicta sole* jest równocześnie symbolem Kościoła i Maryi. Interpretacja ta jest chyba najbardziej popularna w kręgach egzegezy katolickiej. Przyjmują ją m.in. J. Lortzing, L. Fonck, O. Hophan, H. Rahner, B. J. LeFrois, St. Styś, H. Langkammer, J. J. Scullion, A. Jankowski, H. Muszyński, T. W. Crafer, R. E. Brown. W ramach tej interpretacji można mówić o jej dwóch odmianach, w zależności od tego, czy za podstawowe znaczenie symbolu Niewiasty uważa się Maryję czy Kościół. **d.** *Mulier amicta sole* jest symbolem Izraela Starego Przymierza i Kościoła. Tak tłumaczą symbol ten na przykład J. Bonsirven, A. Wikenhauser, E. B. Allo, A. Klawek, E. Lohse, M. Thurian, J. L. D’Aragon. **e.** *Mulier amicta sole* jest symbolem Maryi. Interpretacja ta w przeszłości raczej niepopularna (po raz pierwszy pojawiła się, zdaniem ks. Stefaniaka, w VI wieku), na początku XX wieku silne wsparcie uzyskała w encyklice Piusa; *X Ad diem illum*. Od tego też czasu znalazła w egzegezie katolickiej wielu zwolenników. W ich poczet weszli między innymi F. H. Schueth, J. F. Bonnefoy, J. Leal, S. Kowalski, M. Jugie, G. M. Roschini i inni”. J. MAJEWSKI, *Błogosławić mnie będą*, 138n.

<sup>1658</sup> „A potem miał on jeszcze inny sen i tak opowiedział go swoim braciom: śniło mi się jeszcze, że słońce, księżyc i jednaście gwiazd oddają mi pokłon”.

symbolizuje 12 pokoleń Ludu Bożego Starego Przymierza.<sup>1659</sup> Za wykładnią eklezjalną przemawia ponadto dalszy kontekst opisywanej wizji, w którym mowa jest o potomstwie niewiasty. Z tego faktu monachijski dogmatyk wyciąga wniosek, że ze względu na trwanie owego potomstwa przy „świadectwie Chrystusa”, w obrazie apokaliptycznej niewiasty należy dostrzec „prawdziwego Izraela Bożego” z Ga 6,16.<sup>1660</sup>

Uwzględniając wnioski współczesnej egzegezy uczonego stwierdza ostatecznie, że „«niewiasta» (tak jak u Jana 2,4; 19,26) symbolizuje naród Boży zarówno Starego Przymierza (...), jak i Nowego – «wielki smok» i «wąż starodawny, który zwie się diabeł i szatan zwodzący całą zamieszkałą ziemię» (Ap 12,9) – ucieleśnia wrogie moce, które podejmują walkę z Bogiem w historii zbawienia. Cała scena jest symbolicznym przedstawieniem historii narodu Bożego (jeżeli chodzi o symboliczną liczbę dwanaście – por. Ap 21,12-14), z którego wyłoni się Władca całego świata i Zbawiciel ludzkości. W przypadku walki niewiasty ze smokiem (por. Ap 12,13-18), symbolizującej prześladowanie narodu Bożego, ale będącej równocześnie zapowiedzią zwycięstwa, które nastąpi w wyniku Bożej pomocy, mamy do czynienia z przedstawieniem całej dramatycznej historii zbawienia, która przemawia jedynie do grona osób wierzących”.<sup>1661</sup>

Kolektywne rysy apokaliptycznej niewiasty pojawiają się także po uwzględnieniu cech judaistycznej apokaliptyki, która według Scheffczyka zależna jest treściowo od przepowiedni prorockich Starego Testamentu. W tym kontekście decydującym tekstem jest fragment Iz 66,8, przedstawiający cały Syjon jako rodzącą matkę, która będzie płodna dla zbawienia świata. W starotestamentalnym profetyzmie bardzo wyraźnie pojawia się również motyw Mesjasza, który stanowić będzie najwspanialszy owoc historii Ludu Bożego (Iz 7,14; Mi 5,2).<sup>1662</sup> W ten sposób „niewiasta obleczona w słońce” rozumiana jest

---

<sup>1659</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 17.

<sup>1660</sup> Ta część wyводу Scheffczyka pozostaje nieco niezrozumiała. Uczony całość tej kwestii zawarł za ledwie w jednym, następującym zdaniu: „Ponieważ dzieci niewiasty trwają przy świadectwie Chrystusa, należy mieć tutaj niewątpliwie na myśli «prawdziwego Izraela Bożego» (Ga 6,16)”. L. SCHEFFCZYK, *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, 17. Chociaż Scheffczyk nie odwołuje się przy tym do zapożyczenia tej myśli od innego autora, to zacytowane powyżej zdanie niemal bliźniaczo przypomina biblijno-mariologiczną refleksję K. H. Schelkle. Tok myślowy tego ostatniego jest jednak o wiele bardziej przejrzyście i co najważniejsze nie brakuje w nim konsekwentnej logiki wynikania. Interesujący nas tekst brzmi zatem następująco: „Izrael porodził Mesjasza, gdyż z Izraela przyszedł On na świat według ciała. Ale ten Izrael jest jednocześnie w najpełniejszym znaczeniu «prawdziwym Izraelem Bożym» (Ga 6,16), to jest Kościołem. Dlatego to niewiasta jako Kościół ma wiele dzieci, «które zachowują Boże przykazania i mają świadectwo Jezusa». Niewiastą jest Kościół w swym nadprzyrodzonym pięknie i płodności pośród wszystkich doczesnych utrapień”. K. H. SCHELKLE, *Maria, Mutter des Herrn*, 19.

<sup>1661</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 81.

<sup>1662</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 46n.



przez monachijskiego teologa jako „zbawcza wspólnota” (*Heilsgemeinde*) wywodząca się ze Starego Przymierza.<sup>1663</sup> Ponadto wyobrażenie kobiety, przeniknięte tak głęboko starotestamentalną symboliką, pozwala w niej rozpoznać „niebieskie Jeruzalem” i „święte miasto”, które stanowi prawzór (*Urbild*) i ideał (*Vorbild*) każdej doczesnej wspólnoty, będącej „naszą matką” (Ga 4,26).<sup>1664</sup>

Przedstawiona powyżej eklezjologiczna interpretacja apokaliptycznej niewiasty wynika z dosłownego sensu Pisma Świętego i zdaniem Scheffczyka znajduje słuszne potwierdzenie zarówno w kręgach biblistów ewangelickich, jak i katolickich.<sup>1665</sup> Taką wykładnię potwierdzają dodatkowo nie uwzględnione przez Scheffczyka rękopisy qumrańskie, gdzie na podstawie 1QH11 można stwierdzić, że Mesjasz narodzi się z łona Ludu Bożego, a nie z łona Maryi.<sup>1666</sup>

Ograniczenie się w tym miejscu jedynie do badań historyczno-krytycznych całkowicie wyklucza mariologiczną interpretację tekstu. Według monachijskiego teologa pro-maryjne tłumaczenie symbolu niewiasty z apokaliptycznej wizji świętego Jana staje się możliwe dzięki wykorzystaniu pełniejszego i duchowego sensu biblijnego.<sup>1667</sup> Na tej podstawie omówiona wcześniej perspektywa eklezjologiczna nie tylko nie przekreśla interpretacji mariologicznej, ale wręcz umożliwia nałożenie na siebie obu tłumaczeń tak, że Maryja jeszcze wyraźniej jawi się jako obraz eschatologicznej doskonałości Kościoła. Apokaliptyczna wizja nie dotyczy jedynie nieokreślonej czasowo i przestrzennie rzeczywistości nadprzyrodzonej, która zrealizuje się w nieznanym momencie w przyszłości. Hagiograf nawiązując do faktycznego pojawienia się Mesjasza na świecie, całą wizję włączył w wymiar strictly historyczny, gdzie zapowiadany i wyczekiwany Wybawca narodził się z konkretnej dziewiczej matki.

Przyjęta przez Scheffczyka komplementarność obu interpretacji znajduje potwierdzenie zarówno w tradycji chrześcijańskiej,<sup>1668</sup> jak i we współczesnej egzegezie. Ta

---

<sup>1663</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Die Kirche und Maria*, 164.

<sup>1664</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Das biblische Zeugnis von Maria*, 42.

<sup>1665</sup> Jako przykład Scheffczyk podaje J. Behma po stronie ewangelickiej i E. Schicka po stronie katolickiej. Zob. L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 47.

<sup>1666</sup> Por. F. MUBNER, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 125n; P. MUCHOWSKI, *Rękopisy znad Morza Martwego*, 68.

<sup>1667</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 47.

<sup>1668</sup> Scheffczyk szczególne znaczenie przypisuje w tej kwestii Ambrozemu z Mediolanu (+ 397), który w *Exp. in evang. Luc II, 7* przedstawił fundamentalną zasadę mariologiczno-eklezjologiczną: „Maria Typus Ecclesiae”. Formuła ta stała się odtąd motywem przewodnim dla mariologii i eklezjologii, co zdaniem Scheffczyka przyczyniło się do maryjnej interpretacji apokaliptycznej niewiasty. Zob. L. SCHEFFCZYK, *Das Dogma von der leiblichen Aufnahme Marias im ganzen des Glaubens*, 197. Szczytowy moment takiej

ostatnia odwołując się do semickiego sposobu myślenia, podkreśla ideę wzajemnego uobecniania w sobie całego ludu i poszczególnych jego członków. Dzięki temu można mówić, że całość obecna jest w części, a część w całości. Stąd też w świetle współczesnych badań biblijnych stwierdza się, że w apokaliptycznym obrazie niewiasty w Maryi Lud Boży rodzi Mesjasza.<sup>1669</sup> W świetle takiej wykładni pewne szczegóły pojawiające się w Janowej wizji zyskują dla monachijskiego teologa głębsze znaczenie mariologiczne. Stanowi to dla niego dodatkowe potwierdzenie osiągniętego przez Maryję stanu eschatologicznej doskonałości.

W kontekście zdań o eschatologicznej doskonałości uczony zwraca uwagę na symbolikę słońca, które jako obraz Boga stanowi przyobleczenie niewiasty (gunh. peribehlmenh ton h̄lion). Tym samym w postaci Maryi ukazane są rysy doskonałości pozwalające dostrzec w niej synonim kosmicznego piękna (*Inbegriff gottgeschenker kosmischer Schönheit*).<sup>1670</sup>

W perspektywie eschatologicznej doskonałości Maryi głębszego znaczenia nabiera ponadto symbolika księżyca, który w Janowej wizji znajduje się pod stopami niewiasty (h̄selhnh upokatw twh̄ podwh̄ auth̄j). Egzegeza biblijna stwierdza w tym miejscu, że „symbol księżyca, znajdujący się u czyichś stóp, należy pojmować w ścisłej łączności z wyobrażeniami panującymi w starożytności, które do pewnego stopnia zużytkowane zostały również przez hagiografa. Myśl grecka rozróżniała strefę eteryczną, znajdującą się poza księżycem, od strefy sublunarniej. I podczas gdy pierwsza uchodziła za krainę piękna i szczęśliwości, druga była wyrazem ciemności, zimna oraz śmiertelności, czyli tego, co podlega zmienności i zepsuciu”.<sup>1671</sup> Uwzględniając taką wykładnię Scheffczyk dochodzi do wniosku, że księżyc jako symbol zmienności i następstw kolei losu przedstawia obraz historycznego Kościoła, podlegającego ciągłym przemianom. Równocześnie jednak sama niewiasta, która w wizji znajduje się ponad księżycem, symbolizuje eschatologiczną

---

wykładni uczony dostrzega u Alkuina z York, który w *Komentarzu do Apokalipsy* stwierdza, że „Niewiasta obleczone w słońce to błogosławiona Dziewica Maryja (...) równocześnie symbolizuje jednak całą swoją pleć, czyli Kościół. Kościół nazwany jest niewiastą nie ze względu na słabość kobiecej płci, lecz ponieważ codziennie rodzi nowe narody, które wspólnie tworzą ciało Chrystusa”. L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, 179.

<sup>1669</sup> Por. F. MUBNER, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 134.

<sup>1670</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 81.

<sup>1671</sup> L. STEFANIAK, *Interpretacja 12 rozdziału Apokalipsy Św. Jana w świetle historii egzegezy*, 121.

doskonałość. Tym samym Maryja staje się postacią, która włączona zostaje w krąg boskiej świętości i nieprzemijalności.<sup>1672</sup>

Z powyższych ustaleń wynika wyraźnie, że człowiek nie jest zdolny osiągnąć pierwotnego stanu doskonałości w oparciu o własne starania i zamiary. Znajdując się bowiem w porządku łaski nie może on pojmować siebie jako samodzielnego faktora takiej potęgi, jaka przysługuje tylko samemu Bogu. Przykład Maryi pokazuje zatem, że prawidłowe pojmowanie bytu ludzkiego polega na całkowitym włączeniu się w dialogiczną strukturę Bożej łaski. Tym samym do cech eschatologicznej doskonałości przynależy także fundamentalne ukierunkowanie się na Boga i bezgraniczna otwartość na Jego łaskę, co ściśle łączy się z podjęciem współdziałania z boską inicjatywą zbawczą. W przypadku Maryi współdziałanie to przybiera jednak nietypową formę wyjątkowej syntezy aktywności i pasywności. Uczony mówi wręcz o „aktywnej bierności” (*aktive Passivität*), przez którą rozumie: pełną napięcia otwartość dla Boga (*angespannte Offenheit für Gott*), skoncentrowane wyczekiwanie (*konzentrierte Erwartung*), pełną poświęcenia receptywność (*hingabevolle Empfänglichkeit*) i czynny udział na sposób poddania się woli Bożej i jednoczesnego wychodzenia jej naprzeciw (*Betätigung in der Weise des Tun-Lassens Gottes*).<sup>1673</sup> Efektem takiej postawy jest przyznanie Matce Jezusa cech charakteryzujących cały jej biblijny obraz. Uczony zalicza do nich: pokorę, postawę służebną, duchowe dziewictwo, wiarę, miłość, ubóstwo oraz gotowość do przyjęcia cierpienia. Wymienione powyżej cechy ukazują Maryję jako osobę, która dzięki „pełni łaski” osiągnęła stan świętości i eschatologiczną doskonałość.<sup>1674</sup> Ostatecznie więc poprzez podarowanie Maryi „pełni łaski” nastąpiło jej powołanie do współdziałania w dziele Odkupiciela i do towarzyszenia mu na Jego zbawczej drodze. Ten historiozbowczy aspekt nie ogranicza się jedynie do historycznej egzystencji Maryi, gdyż pełnia łaski stała się dla niej podstawą antycypowania w doskonałości eschatologicznej.

---

<sup>1672</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 81.

<sup>1673</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, 76n.

<sup>1674</sup> Tamże, 77.

## Zakończenie

Celem niniejszej rozprawy było przedstawienie historiozbawczych ujęć biblijnych tytułów Maryi w pismach kard. Leo Scheffczyka. Na podstawie licznych artykułów i druków zwartych poczyniono próby usystematyzowania mariologicznych poglądów uczonego. W tym celu wyodrębniono zasadnicze bloki tematyczne, wokół których przeprowadzono rozważania nad najbardziej znaczącymi historiozbawczymi ujęciami charakteryzującymi jego rozumienie roli Maryi w Bożym planie zbawienia. W rozważaniach badano szczegółowo egzegetyczne podstawy Maryjnych tytułów biblijnych oraz ich implikacje dogmatyczne. Ważnym było też pytanie o wyzwanie, przed którym staje dziś mariologia, zwłaszcza w perspektywie ekumenicznej. Tylko tak wieloaspektowe podejście do problemu stwarzało nadzieję na jego rozwiązanie w postaci całościowej wizji – choć, oczywiście, ograniczonej źródłami i zakresem tematycznym niniejszej rozprawy.

W realizacji postawionego we Wstępie pracy celu, w rozdziale pierwszym, skoncentrowano się na przedstawieniu metodologicznych założeń stanowiących istotny składnik w odkrywaniu biblijnego obrazu Maryi, na podstawie którego można wyodrębnić poszczególne jej tytuły. Kluczowe znaczenie posiadało przy tym ustalenie historycznej wiarygodności biblijnych przekazów o Matce Chrystusa. Podejście do badań nad Pismem Świętym zmieniało się w ciągu wieków. Przełomowym momentem stało się jednak opracowanie metody historyczno-krytycznej, która okazała się niezbędna w naukowych analizach mających na celu właściwe określenie znaczenia i sensu tekstu biblijnego. Zdaniem Scheffczyka, metody badawcze morfokrytyki mogą wnieść wiele pozytywnego w odkrywaniu biblijnego obrazu Maryi, jednak zbyt duży nacisk kładą one na analizy poszczególnych perykop, przez co nie potrafią uchwycić jedności całego Pisma Świętego rozumianego w kategorii natchnionego Słowa Bożego. Badania wykazały ponadto, że ostrej krytyce poddany został przez uczonego aksjomat filozoficzno-światopoglądowy metody historyczno-krytycznej, który nie dopuszcza możliwości bezpośredniej interwencji Boga w konkretnych uwarunkowaniach społeczno-historycznych. Teksty biblijne, w tym także te o charakterze mariologicznym, należy odczytywać w duchu głębokiej wiary. Tylko taka postawa umożliwia zaakceptowanie zjawisk nadprzyrodzonych jako autentycznych wydarzeń historycznych i zbawczych. Stąd też fakty biblijne o charakterze nadprzyrodzonym nie stanowią wytworu teologiczno-literackich założeń redaktora, lecz

wręcz przeciwnie – same stają się podstawą do poszukiwania odpowiedniej formy literackiej dla ich wyrażenia. Wynika z tego, że gatunek literacki Ewangelii, zwłaszcza Łukaszowej i Mateuszowej Ewangelii Dzieciństwa, nie wyklucza historyczności relacjonowanych wydarzeń zbawczych, ale je zakłada. Nowotestamentalne prawdy maryjne nie są więc ani legendą, ani midraszem haggadycznym, ani literacką kompozycją naśladownictwa tekstów Starego Testamentu. Stanowią raczej według Scheffczyka rodzaj homologetycznego piśmiennictwa historycznego, które ma na celu przedstawienie prawdy historycznej w formie przepelnionego wiarą wyznania w zbawczą obecność Boga pośród swojego ludu.

W kontekście założeń metodologicznych na pozytywną ocenę zasługuje sposób systematyzowania przez uczonego biblijnych świadectw o charakterze mariologicznym. Historiozbawcza synteza biblijnej myśli o Matce Pana bardziej czytelnie ukazała jej poszczególne rysy rozmieszczone w różnych miejscach Starego i Nowego Testamentu. Istotne było również przyjęcie jakościowego, a nie ilościowego kryterium w doborze mariologicznego materiału biblijnego. Pozytywnie należy ocenić fakt, że Scheffczyk jako dogmatyk zajął się problematyką literatury apokryficznej, która w dobie nieukształtowanego jeszcze kanonu Nowego Testamentu zdawała się odgrywać istotne znaczenie w procesie formułowania prawd maryjnych.

Za słuszny można uznać przedstawiony przez niemieckiego kardynała kontrast pomiędzy konkretnym przekazem ksiąg biblijnych a fantazyjną docieklivością literatury pozakanonicznej. Wydaje się jednak, że uczonego z Monachium, broniąc biblijności podstaw wiary maryjnej, zbyt ograniczył możliwość ich oddziaływania na naukę Kościoła pierwszych wieków. Na kanwie polemiki z apokryfami można wykazać niedocenianie przez niego obecnej tam niezależnej tradycji dotyczącej Maryi, która odegrała dużą rolę w liturgii Kościoła, co ilustruje przykładowo włączenie imion rodziców Maryi do kalendarza świąt kościelnych.

Niektóre twierdzenia dogmatyczne dotyczące historiozbawczych ujęć biblijnych tytułów Maryi zostały związane z koniecznością odwołania się do ustaleń hermeneutyki biblijnej. Umiejętne jej wykorzystanie w odkrywaniu sensu biblijnego umożliwiło głębsze wniknięcie w misterium Matki Pana. W ten sposób historiozbawczej konkretyzacji nabrały starotestamentalne osoby, wydarzenia i wiodące idee, które na zasadzie typologii zostały odniesione do Maryi. Wykładnia typologiczna w poszukiwaniu treści o charakterze mariologicznym nie bazowała na analogiach opartych na podobieństwach formalno-językowych i czysto zewnętrznych asocjacjach, lecz odnosiła się do głębszej zgodności

z zaistniałą rzeczywistością zbawczą. Założenia metodologiczne Scheffczyka pozwoliły mu również na tworzenie biblijnego obrazu Maryi w oparciu o tzw. pełniejszy sens Pisma Świętego.

Dzięki przyjętym przez niemieckiego kardynała założeniom metodologicznym możliwe było przedstawienie historiozbawczych ujęć tytułów Maryi w interpretacji „mariologicznych” tekstów Starego Testamentu, czym zajmował się w całości rozdział drugi. Badania pokazały, że u Scheffczyka mamy do czynienia z holistyczną wykładnią Pisma Świętego, która w konkretnych starotestamentalnych słowach i czynach dostrzega kontynuację historii zbawienia. W ten sposób w studium mariologicznym teksty biblijne zostały odczytane zarówno w zgodzie ze współczesną egzegezą, jak również w duchu wielowiekowej tradycji Kościoła.

Wnikliwe analizy egzegetyczne oraz studium świadectw patrystycznych i dokumentów Magisterium Kościoła pozwoliły odkryć pięć charakterystycznych starotestamentalnych tytułów Maryi. „Niewiasta z Protoewangelii” pozostawała dla Scheffczyka zarówno typem Maryi jako drugiej Ewy, jak i realnym znakiem historiozbawczej obecności Matki Chrystusa w Starym Testamencie. Jako zapowiedziana przez Izajasza „Rodząca Emmanuela”, Maryja była przede wszystkim prawdziwą dziewczyną. Jej historiozbawcza rola ukryta w „znaku” Matki Mesjasza, stanowiła uprawnioną eksplikację mesjańską. Poprzez autorskie tłumaczenie hebrajskiego tekstu So 3, 16 i zestawienie go z grecką wersją Łk 1, 28, niemiecki kardynał dokonał utożsamienia Maryi z Córką Syjonu. Taka koniunkcja umożliwiła dalszą perspektywę interpretacyjną badanego tytułu. Decydującą rolę spełniły przy tym nie tyle konkretne fragmenty biblijne, ile ujęty historiozbawczo ogólny temat, który skonkretyzował się w przetransponowaniu starotestamentalnej idei zbawczej na postać Maryi poczynającej w swym łonie obiecanego Mesjasza. W obrazie Córy Syjonu wyraził się ponadto osobowy symbol, który w Maryi oznaczał konkretnie jej historiozbawczą rolę personifikacji Nowego Przymierza. W wypełnianiu tej zbawczej funkcji Maryja stała się prawzorem Kościoła, a w tym znaczeniu równocześnie skuteczną pośredniczką zbawienia.

Niezwykłą oryginalnością odznaczało się u Scheffczyka przypisanie Maryi tytułu „Uosobionej Mądrości”. Dla uczonego tytuł ten nie wynikał jedynie z zewnętrznego przetransponowania cech starotestamentalnej mądrości na osobę Matki Jezusa, lecz stanowił konieczną konsekwencję realności wydarzenia Chrystusa. Maryja przyjęła bowiem w sobie Jezusa-Uosobioną Mądrość i tak doskonale się z Nim złączyła, że stanowili jedność. Dlatego też, zdaniem Scheffczyka, starotestamentalne wypowiedzi

o mądrości mogły zostać zastosowane do Maryi nie w sensie przerośnym, ale we właściwym i urzeczywistnionym. Kategoria mądrości włączyła też Maryję w odwieczny Boży plan zbawienia. W odróżnieniu do Chrystusa, który jest „wcieloną Boską mądrością”, Maryja okazała się „mądrością ucieleśnioną w ludzkiej formie” i jako taka wypełnia historiozbawczą rolę kobieco-matczynego medium pomiędzy Bogiem-Człowiekiem i ludzkością.

Analizy mariologicznych publikacji Leo Scheffczyka pokazały, że uczony wiele uwagi poświęcił Maryjnemu tytułowi „Prorokini”. Ogólnym motywem przeniesienia tego tytułu na osobę Maryi była możliwość ciągłej aktualizacji biblijnego profetyzmu w nowej ekonomii zbawczej. Oznaczało to, że dzieło prorockie ze względu na Królestwo Niebieskie jest nadal niezbędne. Właśnie w tym kontekście ujawniła się rola Maryi, która nie przyjęła wprawdzie wszystkich szczegółowych cech biblijnego profetyzmu, ale stanowiła kwintesencję jego istoty. Maryja jako prorokini spełniła więc rolę zarówno podmiotu Bożego Objawienia, jak i jego adresatki, nosicielki i interpretatorki. W jej osobie skonkretyzowały się najważniejsze aspekty starotestamentalnego profetyzmu: zstąpienia na nią Ducha Świętego, pokorne przyjęcie Bożego Słowa, przekazanie ludziom Bożej woli oraz głębokie wniknięcie w tajemnicę Objawienia. Maryjna funkcja prorocka została niegdyś wyrażona w hymnie *Magnificat*, zaś obecnie wyraża się nadal poprzez jej liczne objawienia wobec świata. Właśnie mariofanie w ich wymiarze czasowym niemiecki kardynał rozumiał jako wydarzenia, które wskazując na zbawcze dzieło Chrystusa, uświadamiają aktualność jego znaczenia, a tym samym prowadzą do eschatologicznej kulminacji soteriologicznej.

Historiozbawcze ujęcia tytułów Maryi odwołujące się do Starego Testamentu znalazły swoje dopełnienie w wykładni tekstów nowotestamentalnych. Rozdział III ukazuje Maryję najpierw jako Matkę Wcielonego Syna Bożego. Krytyczna analiza źródeł oraz wnikliwe studium egzegetyczno-dogmatyczne pozwoliły na przyjęcie prawdy o historiozbawczym charakterze tego macierzyństwa. Dowodzą tego już biblijne zwroty określające Maryję jako „Matkę *Kyriosą*”, „Matkę Syna Bożego”, „Matkę Syna Najwyższego” oraz matkę dziecka, któremu przysługuje desygnat ontologicznej świętości. W kontekście macierzyńskiej funkcji Maryi doniosłe znaczenie posiadała przedstawiona przez Scheffczyka pozytywna wykładnia tekstów „antymaryjnych”. Posłużyły one uczonemu do zilustrowania historiozbawczej roli Matki Jezusa w aspekcie jej postawy całkowitego zawierzenia Bogu, gotowości przyjęcia Bożego Słowa oraz zachowania go w codziennym życiu. Z tej pozornie negatywnej relacji Jezusa do Maryi dla

monachijskiego profesora wynikała głęboka myśl teologiczna o przejściu przez nią od postawy Maryi-Matki do Maryi-Niewiasty, a tym samym do zastąpienia jej naturalnych zadań macierzyńskich przez nowe zadania w Bożej ekonomii zbawczej. Historiozbawcza rola Maryjnego macierzyństwa została zainicjowana wraz z wyrażeniem przez nią zgody (*fiat*) na Boże dzieło odkupienia, przez co zyskała miano pomocnicy w dziele zbawienia. Rolę tę Maryja potwierdziła i ciągle aktualizuje w wymiarze duchowego macierzyństwa względem ludzkości.

W nowotestamentalnej refleksji mariologicznej Leo Scheffczyk wyraźnie utożsamiał Maryję z tytułem „Dziewicy”. Dziewictwo to pozostało nienaruszone w momencie poczęcia, w trakcie porodu oraz w ciągu dalszego życia małżeńskiego z Józefem. Tym samym wzmiankowani w Ewangelii bracia Jezusa nie mogli być naturalnymi synami Maryi. Interesujące jest również to, że biblijne świadectwa potwierdzające dziewictwo Matki Jezusa nie zostały ograniczone przez niemieckiego kardynała jedynie do przekazów synoptycznych, lecz objęły także tradycję Janową. Scheffczyk dowodził, że dziewictwo nie było przy tym ani ideą zaczerpniętą z przedchrześcijańskich wizji religijnych, ani teologicznym założeniem redaktorów Ewangelii, lecz odpowiadało faktycznemu momentowi biologicznemu, dzięki któremu Maryja poczęła Zbawiciela jedynie za sprawą Ducha Świętego. Realność trwałego dziewictwa implikowała historiozbawczą rolę Maryi jako znaku urzeczywistnienia misterium Nowego Stworzenia oraz łączyła ją bezpośrednio z trzecią osobą Trójcy Świętej.

W świetle Nowego Testamentu monachijski teolog dokonał refleksji nad mariologicznym tytułem „Świadek wiary”. Było to świadectwo wykraczające poza normatywny charakter judaistycznej kazuistyki i koncentrujące się całkowicie na współpracy z darem Bożej łaski. Do istoty wiary Maryi należało uznanie przez nią prawdy o wszechmocy Boga, dla którego nie ma nic niemożliwego. W refleksji Scheffczyka wiara Maryi przybierała jednak coraz wyraźniej cechy historiozbawcze i ostatecznie przyczyniła się do dopełnienia zbawienia w bosko-ludzkiem wydarzeniu Jezusa Chrystusa. W aspekcie wzrastania w wierze uczony odnalazł w osobie Maryi naturalno-ludzką recepcję niepojętych nadprzyrodzonych wydarzeń zbawczych, co w konsekwencji stało się wyznacznikiem przyznania jej pozycji o znaczeniu historiozbawczym.

Dla Leo Scheffczyka Maryja jest „Towarzyszką Chrystusa w dziele odkupienia”. Jej historiozbawcza aktywność urzeczywistniła się już w cierpieniu doświadczonym ze względu na Chrystusa. Doniosłe znaczenie odegrała dla uczonego wykładnia przepowiedni Symeona, w której cierpienie Maryi zostało złączone z samą istotą zbawczego



posłannictwa Jezusa. Prawdę tę potwierdziła następnie scena z Golgoty, gdzie w Maryi zaktualizował się historiozbawczy wymiar współcierpienia z Odkupicielem. Niemiecki kardynał nie ograniczył roli Maryi jedynie do czysto biologicznej funkcji przekazania ludzkiej natury Synowi Bożemu. Jej rola została podniesiona do poziomu historiozbawczego symbolu Nowego Przymierza, poprzez które dokonało się ostateczne wyzwolenie człowieka z niewoli grzechu. Towarzysząc Chrystusowi w dziele odkupienia, Maryja stała się wreszcie dla Scheffczyka znakiem eschatologicznej doskonałości. W tym kontekście uczony wskazał na związek pomiędzy Jezusem, inicjującym nową erę zbawienia, a Maryją umożliwiającą wejście wydarzenia Chrystusa w fazę historycznego urzeczywistnienia. Właśnie tutaj Maryja została ukazana w jej totalnym i ontologicznym przemienieniu przez łaskę, co doprowadziło teologa do przyznania jej miana „Pełna łaski”. Ponadto relacja ziemskiej matki do Jezusa była tak wyjątkowa, że niemiecki kardynał postulował wręcz mówienie o osobowej unii pomiędzy Maryją a osobą Boskiego Logosu.

W znaku eschatologicznej doskonałości Maryja ucieleśniała wreszcie prawzór świętości Kościoła. W Matce Chrystusa Kościół jako *communio sanctorum* posiada niezniszczalny załążek świętości. W wymiarze historycznym wspólnota eklezjalna nie odznacza się jeszcze cechami eschatologicznej doskonałości. Dlatego też Kościół w całej pełni ontologicznej świętości jest urzeczywistniony jedynie w osobie Matki Chrystusa. W kontekście eschatologicznej doskonałości głębszego znaczenia nabrał dla uczonego obraz apokaliptycznej niewiasty, który stał się podstawą do włączenia Maryi w krąg boskiej świętości i nieprzemijalności.

Wyniki przeprowadzonych badań szczegółowych pozwalają na sformułowanie zasadniczych końcowych wniosków o charakterze ogólnym:

1. Biorąc pod uwagę przestudiowany materiał źródłowy można stwierdzić, że mariologia Leo Scheffczyka jest oparta na solidnych podstawach biblijnych. Częste odwoływanie się uczonego do rozwiązań współczesnej egzegezy pozwala wręcz na przyznanie mu miana teologa biblijnego. Należy przy tym zauważyć, że biblijna refleksja mariologiczna niemieckiego kardynała utrzymuje żywy kontakt zarówno z Urzędem Nauczycielskim, jak i Tradycją Kościoła. Dopiero w jedności tych trzech instancji – Pisma Świętego, Tradycji i Kościoła – możliwe jest właściwe odczytanie i poprawne zrozumienie biblijnych tekstów o Matce Pana.
2. Prawdy maryjne w hierarchii prawd wiary nie posiadają dla Scheffczyka znaczenia drugorzędnego. Zgodnie z przyjętym przez niego historiozbawczym modelem

mariologii, osoba i dzieło Matki Jezusa znajduje się w bezpośredniej bliskości do zbawczego centrum uobecnionego w Chrystusie. Dlatego też kwestii mariologicznych nie można ani deprecjonować, ani pomijać ich w dialogach ekumenicznych. Ich negacja prowadzi bowiem konsekwentnie do wypaczenia głównych idei zbawczych wynikających z soteriologii, chrystologii, eklezjologii i eschatologii.

3. Współczesna negacja wielu prawd maryjnych, zdaniem Scheffczyka, często jest uzależniona od założeń światopoglądowych. Zatem nie jest ona wynikiem doboru odpowiedniego aparatu krytycznego do analiz tekstów biblijnych. Interpretacja mariologicznych fragmentów Pisma Świętego musi więc wykroczyć poza ograniczenia filozoficznych aksjomatów i konfesyjnie uwarunkowanych przekonań.
4. Biblijne świadectwa o Maryi posiadają dla monachijskiego profesora wartość historyczną i zbawczą. W interpretacji mariologicznych tekstów biblijnych oraz w konstruowaniu twierdzeń dogmatycznych połączenie tych płaszczyzn z jednej strony umożliwia uniknięcia postawy skrajnego historycyzmu, z drugiej zaś – pozwala na przekroczenie wykładni jedynie symbolicznej, literackiej lub teologicznej. Dopiero w realnym zetknięciu się nadprzyrodzonej wszechmocy Boga z historycznie uwarunkowaną rzeczywistością człowieka, prawda maryjna nabiera pełnego znaczenia dla wiary Kościoła i życia poszczególnego chrześcijanina.
5. Z perspektywy niniejszej rozprawy można stwierdzić, że Leo Scheffczyk nie jest teologiem ograniczającym swoje naukowe spekulacje mariologiczne tylko do wąskiego grona wyspecjalizowanych odbiorców. Przedstawione przez niego historiozbawcze ujęcia biblijnych tytułów Maryi, nie służyły bowiem teoretycznej gloryfikacji Matki Jezusa, lecz miały na celu przygotowanie odpowiedniego gruntu dla poprawnego kultu maryjnego w Kościele katolickim. Ponadto Maryja ukazana jest nie jako wielkość sama w sobie i sama dla siebie, ale jako wzór i przykład dla każdego wierzącego człowieka. Stąd też u niemieckiego kardynała ortodoksja została zharmonizowana z ortopraksją.
6. Maryja posiada w historii zbawienia wyjątkową pozycję, której nie osiągnął dotychczas żaden inny człowiek. Odebranie jej tej uprzywilejowanej roli prowadzi do zrelatywizowania wielu prawd dogmatycznych Kościoła katolickiego. W sposób szczególny zostaje zagrożona nauka o grzechu pierwotnym oraz cielesnym zmartwychwstaniu w dniu ostatecznym. Uwzględniając wzajemne powiązanie prawd wiary niemiecki kardynał traktuje Maryję jako wykładnik prawowitej wiary katolickiej.

Po wszystkich podsumowujących opiniach i wnioskach warto jeszcze wspomnieć o problemach napotkanych w rozwiązaniu podjętego zagadnienia. Trudnością w pisaniu niniejszej rozprawy z pewnością nie było samo zgromadzenie materiałów źródłowych, ponieważ prawie wszystkie pozycje dostępne są w specjalistycznym archiwum dzieł Leo Scheffczyka w Bregenz w Austrii. Zasadnicze trudności sprawiała tematyczna kwalifikacja obszernego materiału źródłowego oraz analiza dotąd nie opracowanego dorobku – w dodatku znacznie zróżnicowanego treściowo i językowo.

W perspektywie przyszłości na podstawie problemów wyłaniających się z analiz przeprowadzonych w niniejszej rozprawie, możliwe jest wskazanie kierunków, w których powinny zmierzać dalsze badania. Studium egzegetyczno-dogmatyczne ograniczyło się do historiozbowczych ujęć biblijnych tytułów Maryi. W przyszłości można by wykazać, w jaki sposób zostały wyrażone „niebiblijne” tytuły Maryjne. Na szczególną uwagę zasługują dyskutowane we współczesnej teologii określenia Maryi jako „Współodkupicielki” i „Pośredniczki”. Niezwykle bogaty dorobek mariologiczny profesora z Monachium umożliwiłby także podjęcie oddzielnego studium na temat eklezjotypicznego wymiaru katolickich prawd maryjnych. W perspektywie ekumenicznej warto by również przebadać wzorczy wymiar osoby Maryi. W ujęciu niemieckiego kardynała wykracza on wyraźnie poza traktowanie Matki Jezusa jedynie jako naszej „siostry w wierze” czy „uczennicy Chrystusa”. Oddzielnym problemem pozostaje zainteresowanie się Scheffczyka kultem Maryjnym. W tej kwestii dalsze badania mogłyby się koncentrować zarówno na biblijnych podstawach poszczególnych aktów pobożności liturgicznej i ludowej, jak również na teologicznych ujęciach poszczególnych form chrześcijańskiego kultu Matki naszego Pana.

## Bibliografia

### 1. Źródła

#### 1.1. Publikacje Leo Scheffczyka

- *Adamnanus v. Hy*, ML I, 29.
- *Ado v. Vienne*, ML I, 33n.
- *Aufbruch oder Abbruch des Glaubens? Zum Buch H. Küngs „Christ sein“*, Aschaffenburg 1976.
- *Botschaften, marian.*, ML I, 545n.
- *Christus als Mitte der Mariengeheimnisse*, [w:] TENŹE, *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie*, Mariologische Beiträge, Regensburg 2000, 209-225.
- *Das biblische Zeugnis von Maria, Maria in der Heilsgeschichte*, Wien 1979.
- *Das Dogma von der leiblichen Aufnahme Marias im ganzen des Glaubens*, [w:] TENŹE, *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie*, Mariologische Beiträge, Regensburg 2000, 187-205.
- *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, Leipzig 1959.
- *Das Mariengeheimnis zwischen Apologie und Doxologie. Zum „Mariale“ des Petrus Canisius*, [w:] TENŹE, *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie*, *Mariologische Beiträge*, Regensburg 2000, 99-119.
- *Das „Marianische“ als Gestaltprinzip christlichen Glauben in der Neuzeit nach Romano Guardini (1885-1968)*, [w:] TENŹE, *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie*, *Mariologische Beiträge*, Regensburg 2000, 121-139.
- *Das Verhältnis von Marienlehre und Marienfrömmigkeit an Beispielen der deutschen Aufklärungstheologie*, [w:] *De cultu Mariano saeculis XVII-XVIII, Acta congressus Mariologici-Mariani Internationalis in Republica Melitensi anno 1983 celebrati*, Vol 2. Romae 1987, 277-303.
- *Der Gott der Offenbarung, Gotteslehre*, *Katholische Dogmatik*, Bd II, red. L. Scheffczyk – A. Zigenaus, Aachen 1996.
- *Der Sinn des Marienglaubens*, Wien 1980.
- *Der systematische Ort der Mariologie heute*, [w:] TENŹE, *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie*, *Mariologische Beiträge*, Regensburg 2000, 241-261.
- *Die „Unbefleckte Empfängnis“ im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, [w:] L. SCHEFFCZYK, *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie*, *Mariologische Beiträge*, Regensburg 2000, 159-185.
- *Die Entwicklung des Mariendogmas im Urteil protestantischer Dogmengeschichtsschreibung*, *MThZ* 15 (1964) 313-317.
- *Die Kirche und Maria. Die marianische Prägung der Kirche*, *Ut omnes unum* 46 (1983) 162-168.

- *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie, Mariologische Beiträge*, Regensburg 2000.
- *Die Mariologie als Aufgabe und Impuls der Ökumene*, [w:] TENŽE, *Ökumene. Der steile Weg der Wahrheit*, Siegburg 2004, 71-87.
- *Die theologische Grundlagen von Erscheinungen und Prophezeiungen*, Leutesdorf 1982.
- *Dziewicze Narodziny: Podstawy biblijne i trwałe znaczenie*, tl. L. Balter, *Communio* 5 (1983) 41-54.
- *Erlösung und Maria*, ML II, 384-388.
- *Exegese und Dogmatik zur virginitas post partum*, MThZ 28 (1977) 291-301.
- *Fulbert v. Chartres*, ML II, 561
- *Fundamentalprinzip*, ML II, 565-567.
- *Geboren aus Maria der Jungfrau, Die Jungfräulichkeit Mariens im Geheimnis Christi und der Kirche*, [w:] TENŽE, *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie, Mariologische Beiträge*, Regensburg 2000, 143-157.
- *Gedächtnis der Schmerzen Mariens. Dogmatische Grundlagen*, [w:] *Maria heute ehren, Eine theologisch-pastorale Handreichung*, red. W. Beinert, Freiburg – Basel – Wien 1977, 201-205.
- *Gedenktag Unserer Lieben Frau in Lourdes, Dogmatische Grundlagen*, [w:] *Maria heute ehren, Eine theologisch-pastorale Handreichung*, red. W. Beinert, Freiburg – Basel – Wien 1977, 170-172.
- *Gedenktag unseres lieben Frau in Jerusalem, Dogmatischen Grundlagen*, [w:] *Maria heute ehren, Eine theologisch-pastorale Handreichung*, red. W. Beinert, Freiburg – Basel – Wien 1977, 213-215.
- *Glaube in der Bewährung, Gesammelte Schriften zur Theologie III*, St. Ottilien 1991.
- *Gnostizismus*, ML II, 666n.
- *Grundlagen des Dogmas, Einleitung in die Dogmatik, Katholische Dogmatik*, Bd I, red. L. Scheffczyk – A. Zigenaus, Aachen 1997.
- *Guibert v. Nogent*, ML III, 58n.
- *Hochfest der Gottesmutter Maria, Dogmatische Grundlagen*, [w:] *Maria heute ehren, Eine theologisch-pastorale Handreichung*, red. W. Beinert, Freiburg – Basel – Wien 1977, 117-121.
- *Hochfest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria, B. Dogmatischen Grundlagen*, [w:] *Maria heute ehren, Eine theologisch-pastorale Handreichung*, red. W. Beinert, Freiburg – Basel – Wien 1977, 103-107.
- *Itinerarium Willibaldi*, ML III, 337.
- *Joschafat. II. Dogmengeschichte*, ML III, 435n.
- *Jungfrauengeburt: Biblischer Grund und bleibender Sinn*, *Communio* 7 (1978) 13-25.

- *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977.
- *Maria: Weg zur Vollendung des Glaubens. Zur Enzyklika „Redemptoris Mater“*, Praedica Verbum, Sonderheft (1988) 5-13.
- *Maria – Mittlerin des Heils*, Betendes Gottesvolk 4 (1984) 10n.
- *Maria – Mutter der Glaubenden*, Leutesdorf 1987.
- *Maria – Mutter und Mittlerin*, [w:] *Entscheidender Glaube – befreiende Wahrheit, Ein Gespräch über das Katholische und die Kirche mit Peter Christoph Düren*, Buttenwiesen 2003, 133-148.
- *Maria Assumpta - im Licht des Erlösungsgeheimnisses*, Sedes Sapientiae 4 (2000) nr 1, 45-70.
- *Mariä Geburt, Dogmatische Grundlagen*, [w:] *Maria heute ehren, Eine theologisch-pastorale Handreichung*, red. W. Beinert, Freiburg – Basel – Wien 1977, 160-162.
- *Mariä Heimsuchung, Dogmatische Grundlagen*, [w:] *Maria heute ehren, Eine theologisch-pastorale Handreichung*, red. W. Beinert, Freiburg – Basel – Wien 1977, 154-156.
- *Maria im Geheimnis menschlicher Existenz*, Klerusblatt 5 (1972) 112-114.
- *Maria im Glauben der Kirche, Maria in der Heilsgeschichte*, Bd. 2, Wien 1980.
- *Maria im ökumenischen Aspekt von Edmund Schlink*, [w:] TENZE, *Ökumene. Der steile Weg der Wahrheit*, Siegburg 2004, 215-231.
- *Maria in der Verehrung der Kirche, Maria in der Heilsgeschichte III*, Wien – St.Pölten 1981.
- *Maria Königin, Dogmatische Grundlagen*, [w:] *Maria heute ehren, Eine theologisch-pastorale Handreichung*, red. W. Beinert, Freiburg – Basel – Wien 1977, 190-193.
- *Maria und die Kirche in der Enzyklika „Redemptoris Mater“*, Marianum 51 (1989).
- *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, Augsburg 2003.
- *Marias Aufnahme in den Himmel, Glaubenswahrheit und Lebenswert*, Praedica Verbum 84 (1979) 305-312.
- *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa, Podręcznik mariologii*, tł. J. Tumielewicz, Kraków 2004.
- *Mirjam. Theologiegeschichte*, ML IV, 468n.
- *Mutterrechte Mariens*, ML IV, 559n.
- *Neue Impulse zur Marienverehrung*, St. Ottilien 1974.
- *Obietnica Pokoju. Rozważania teologiczne wokół orędzia fatimskiego*, tł. L. Biczak, Zakopane 1993.
- *Offenbarung (apokaluyij, revelatio)*, ML IV, 675-679.
- *Paulinus v. Aquileja. Dogmengeschichte*, ML V, 131.

- *Privatoffenbarungen*, ML V, 318-321.
- *Prophetin*, ML V, 324n.
- *Protoevangelium*, ML V, 343.
- *Pseudo-Augustinus*, ML V, 366-368.
- *Pseudo-Epiphanius*, ML V, 370.
- *Pseudo-Hieronymus*, ML V, 371
- *Pseudo-Melito. II Dogmengeschichte*, ML V, 373n.
- *Rhabanus Maurus*, ML V, 471-473.
- *Schöpfung als Heilseröffnung, Schöpfungslehre, Katholische Dogmatik*, Bd III, red. L. Scheffczyk – A. Zigenaus, Aachen 1997.
- *Sitz der Weisheit, Maria – Bild vollendeten Menschseins, Sedes Sapientiae* (Mariologisches Jahrbuch, hrsg. von J. Stöhr und G. Rovira) 1 (1998) 48-69.
- *Stabat mater. Theologische Entfaltung*, ML VI, 265n.
- *Tanner Adam*, ML VI, 356.
- *Tendenzen und Entwicklungslinien der Marienlehre im Mittelalter*, [w:] *Das Zeichen des Allmächtigen*, Hrsg. G. Rovira, Würzburg 1981, 118-139.
- *Theotokos*, ML VI, 390n.
- *Unbeflecktes Herz Mariä, Dogmatische Grundlagen*, [w:] *Maria heute ehren, Eine theologisch-pastorale Handreichung*, red. W. Beinert, Freiburg – Basel – Wien 1977, 218-220.
- *Verheissung des Friedens. Theologische Betrachtungen zur Botschaft von Fatima*, Wien 1985.
- *Verkündigung des Herrn. Dogmatische Grundlagen*, [w:] *Maria heute ehren, Eine theologisch-pastorale Handreichung*, red. W. Beinert, Freiburg – Basel – Wien 1977, 129-131.
- *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*, [w:] L. Küppers (red.), *Marienbild in Rheinland und Westfalen*, Essen 1968, 13-41.

## 1.2. Wydania Pisma Świętego

### 1.2.1. Teksty oryginalne

- *Biblia Hebraica Stuttgartiensis*, Editio funditus renovata, ed. K. Ellinger – W. Rudolph, Stuttgart 1997.
- *Biblia Sacra, Iuxta Vulgatam Versionem*, ed. R. Gryson, Stuttgart 1994.
- *Novum Testamentum Graece et Latine*, E. Nestle – K. Aland, Stuttgart 1984.
- *Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* edidit Alfred Rahlfs, Stuttgart 1979.

- *The Greek New Testament*, ed. K. Aland – M. Black – C. M. Martini – B. Metzger – A. Wikgren, Third Edition, Stuttgart 1983.

### 1.2.2. Tłumaczenia niemieckie

- *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, Stuttgart 1980.
- *Elberfelder Bibel, revidierte Fassung*, Wuppertal 1992.
- *Gute Nachricht Bibel, Revidierte Fassung 1997 der „Bibel in heutigem Deutsch“*, Stuttgart 1997.
- *Jerusalem Bible*, ed. D. Arenhoevel – A. Deissler – A. Vögtle, Freiburg – Basel – Wien 1974.
- *Lutherbibel, Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers in der revidierten Fassung von 1984*, Stuttgart 1985.
- *Münchener Neues Testament, Studienübersetzung*, Düsseldorf 1988.

### 1.2.3. Tłumaczenia polskie

- *Biblia Gdańska*, wyd. na CD w: Studio Biblijne dla Windows, Samsons Digital Systems s.c. 1998.
- *Biblia Warszawska*, wyd. na CD w: Studio Biblijne dla Windows, Samsons Digital Systems s.c. 1998.
- *Biblia Tysiąclecia*, opr. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań – Warszawa 1995.
- *Grecko-polski Nowy Testament, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tł. R. Popowski – M. Wojciechowski, Warszawa 1993.
- *Pięcioksiąg. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją oraz indeksem rdzeni*, opr. A. Kuśmirek, Warszawa 2003.
- *Pismo Święte Nowego Testamentu, przekład ekumeniczny na trzecie tysiąclecie*, Warszawa 2005.
- ROMANIUK K., *Synopsa polska czterech ewangelii*, Wrocław 1991.

## 1.3. Dokumenty Kościoła Katolickiego

- *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, opr. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2006.
- *Breviarium Fidei, Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa – I. Bieda, Poznań 2001.
- COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), DMKT 111-132.
- *De cultu Mariano saeculis XVII-XVIII, Acta congressus Mariologici-Mariani Internationalis in Republica Melitensi anno 1983 celebrati*, Vol 2. Romae 1987.



- DENZINGER H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, red. P. HÜNERMANN, Freiburg im B.-Basel-Rom-Wien <sup>37</sup>1991.
- *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I-IV, opr. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2002-2004.
- *Encykliki dogmatyczne o Matce Boskiej*, tł. S. Okoniewski, Olsztyn 1959.
- *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996.
- *Instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej w sprawie historyczności Ewangelii*, tł. A. Klawek [w:] R. BARTNICKI, *Ewangelie synoptyczne, geneza i interpretacja*, Warszawa <sup>3</sup>2003, 167-175.
- JAN PAWEŁ II, *Encyklika Redemptoris Mater o Błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996.
- *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, Dei Verbum*, 24, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1967.
- *La Madre del Signore, Memoria, Presenza Speranza, Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della b. Vergine Maria*, Città del Vaticano 2000.
- Leon XIII – *Providentissimus Deus* z 1893 r.
- *Mother of Christ, Mother of the Church, Documents on the Blessed Virgin Mary*, red. M.L. Trouvé, Boston 2001.
- *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000.
- PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Biblii w Kościele*, tł. R. Rubinkiewicz, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele, Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.
- PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tł. Bp K. Romaniuk, Poznań 1994.
- PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tł. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002.
- PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, tł. L. Ruppert – A. Schenker, Bonn <sup>2</sup>1996.
- PAWEŁ VI, *Adhortacja Apostolska Marialis Cultus*, wyd. CD w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego wersja 1.0*, Wydawnictwo M 2003.
- PIUS IX, *Konstytucja Apostolska o Niepokalanym Poczęciu „Ineffabilis Deus”*, [w:] *Encykliki dogmatyczne o Matce Boskiej*, tł. S. Okoniewski, Olsztyn 1959, 45-59.
- Pius XII, *Divino afflante Spiritu*, wyd. online: <http://www.vatican.va>
- PIUS XII, *Encyklika „Fulgens corona”* [w:] *Encykliki dogmatyczne o Matce Boskiej*, tł. S. Okoniewski, Olsztyn 1959, 63-74.
- PIUS XII, *Konstytucja Apostolska definiująca dogmat wiary o wzięciu Bogarodzicy Dziewicy Maryi z duszą i ciałem do chwały nieba*, tł. J. Woch, [w:] *Mariologia na*

*przełomie wieków, Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Niepokalanów, 27-28 października 2000 roku*, red. L. Balter – P. M. Lenart, Częstochowa – Niepokalanów 2001, 64-93.

- *The virgin Mary in intellectual and spiritual formation, Letter of the Congregation for Catholic Education, March 25, 1988*, [w:] *Mother of Christ, Mother of the Church, Documents on the Blessed Virgin Mary*, red. M. L. Trouvé, Boston 2001, 339-355.

#### 1.4. Dokumenty ekumeniczne

- ANGLICAN-ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Mary: Grace and Hope in Christ, The Seattle Statement*, Seattle 2004.
- BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS, *Communio Santorum, Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn – Frankfurt am Main 2000.
- *Bóg Żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2001.
- CATHOLICA-ARBEITSKREIS DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS, *Maria – Evangelische Fragen und Gesichtspunkte. Eine Einladung zum Gespräch*, *Una Sancta* 3 (1982) 184-201.
- *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte Interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Bd. I-III, red. H. Meyer – D. Papandreou – H. J. Urban – L. Vischer, Paderborn – Frankfurt a. Main 1983-2003.
- EINE GEMEINSCHAFTSSTUDIE VON PROTESTANTISCHEN UND RÖMISCH-KATHOLISCHEN GELEHRTEN, *Maria im Neuen Testament, Eine ökumenische Untersuchung*, red. R. E. Brown – K. P. Donfried – J. A. Fitzmyer – J. Reumann, tł. U. Schierse, Stuttgart 1981.
- *Evangelischer Erwachsenen Katechismus*, in Auftrag der Vereinigten Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, Gütersloh 2001.
- GROUPE DES DOMBES, *Maria in Gottes Heilsplan und in der Gemeinschaft der Heiligen*, tł. G. Nolte, Frankfurt am Main – Paderborn 1999.
- *Księgi Wyznaniowe Kościoła Lutherańskiego*, Bielsko-Biała 2003.
- LUTHERANS AND CATHOLICS IN DIALOG, *The one Mediator, the Saints, and Mary*, ed. H. G. Anderson – J. F. Stafford – J. A. Burgess, Augsburg-Minneapolis 1992.

## 2. Opracowania i komentarze

- ABMEIER H.-L., *Katholischer Theologe aus Beuthen/Oberschlesien*, Kulturpolitische Korrespondenz 1102 z 15.02.2000, s. 8-9.
- BORNHAUSEN P. P., *Die Schönheit kirchlichen Glaubens*, DT nr 113 z 19.09.1996, 5.
- COURTH F., *Leo Scheffczyk zum 75. Geburtstag*, Klerusblatt 75 (1995) 40.
- *Das Marienlexikon ist abgeschlossen*, Bote von Fatima 52 (1994) 142-143 (nota redakcyjna).
- HAUKE M., *Ganz und gar katholisch*, Buttenwiesen 2003.
- *Kampf um die Catholica*, Theologisches 22 (1992) 481-482 (nota redakcyjna).
- KARGER M., *Der Glaube ist der Maßstab der Beurteilung subjektiver Erfahrung*, DT nr 73 z 19.06.1999, 15.
- KARGER M., *Ein Deuter der Taten Gottes inmitten der geschichtlichen Welt*, DT nr 21 z 19.02.2000, s. 6.
- Kathpress-Tagedienst nr 43 z 21.02.1995, s. 11n (nota redakcyjna).
- Kathpress-Tagedienst nr 44 z 23.02.2000, 12-13 (nota redakcyjna).
- Klerusblatt 80 (2000) 55 (nota redakcyjna).
- KRENN K., *Er verteidigt das Proprium der Theologie*, DT nr 22 z 19.02.1985, s. 4.
- LOCHBRUNNER M., *Die Glaubenswahrheit wird auf dem Boden der Heilsgeschichte reflektiert*, DT nr 6 z 11.01.1997, 4.
- MERTZ T., „*Undogmatische*“ *Dogmatik*, Academia 48 (2/1997) 42.
- MOLL H., *Weil der Glaube als Wahrheit schon Leben ist*, KNA-OKI 1/2 z 6.01.1993, 15-17.
- SCHAMONI W., *Scheffczyk contra Rahner*, Theologisches 91 (1977) 2549-2551.
- SCHENK R., *In der Überlieferung bewährt sich der Glaube*, DT nr 66 z 30.05.1992.
- TREIBER A., *Das aktuelle Buch* (recenzja: SCHEFFCZYK L., *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie*), Bote von Fatima 58 (2000) 75.
- *Veritatis Catholicae, Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag*, wyd. A. Ziegenaus – F. Courth – Ph. Schäfer, Aschaffenburg 1985.
- ZIEGENAUS A., *Der Tradition verleiht Leo Scheffczyk Leben*, DT nr 22 z 20.02.1990, 4.

### 3. Literatura pomocnicza

#### 3.1. Pomoce leksykalne i gramatyczne

- *An intermediate Greek-English Lexicon, founded upon the seventh edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, Oxford 2000.
- AUERBACH M. – GOLIAS M., *Gramatyka grecka*, opr. J. Rezler, Warszawa <sup>5/1</sup>2000.
- BAUER W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, red. K. Aland – B. Aland, Berlin – New York <sup>6</sup>1988.
- BRIKS P., *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999.
- *Das Stilwörterbuch*, Duden Bd. 2, red. M. Wermke i.in., Mannheim <sup>8</sup>2001.
- *Duden – Deutsches Universal Wörterbuch A-Z*, red. G. Drosdowski, Mannheim – Wien – Zürich <sup>2</sup>1989.
- *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz – G. Schneider, Bd. I - III, Stuttgart – Berlin – Köln <sup>2</sup>1992.
- FEYERABEND K., *Langenscheidts Taschenwörterbuch althebräisch-deutsch zum Alten Testament*, Berlin – München – Wien – Zürich – New York <sup>28</sup>2000.
- HOFFMANN E. G. – SIEBENTHAL H. v., *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, Riehen <sup>2</sup>1990.
- JOUGAN A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992.
- JUREWICZ O., *Gramatyka historyczna języka greckiego*, Warszawa <sup>2</sup>1999.
- KOEHLER L. – BAUMGARTNER W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, trans. M. E. J. Richardson, vol. 1-2, Leiden – Boston – Köln 2001.
- LUST J. – EYNIKEL E. – HAUSPIE K., *A Greek – English Lexicon of the Septuagint, Part I-II*, Stuttgart 1992.
- POPOWSKI R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.
- *Słownik grecko-polski*, t. I-II, opr. O. Jurewicz, Warszawa 2000.
- *Słownik łacińsko-polski*, t. I-V, red. M. Plezia, Warszawa 1999.
- SMYTH H.W., *A Greek grammar for colleges*, American Book Company 1920.
- ZERWICK M. – GROSVENOR M., *A grammatical analysis of the Greek New Testament*, Roma <sup>5</sup>1996.

### 3.2. Encyklopedie, słowniki, leksykony i komentarze teologiczne

- ALAND K. – ALAND B., *The Text of the New Testament, An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, tł. E. F. Rhodes, Michigan<sup>2</sup>1995.
- *Biblischer Kommentar Altes Testament*, wyd. S. Hermann – H. W. Wolff, Neukirchen-Vluyn<sup>2</sup>1980.
- *Bogowie – Demony – Herosi. Leksykon*, red. Z. Pasek, Kraków 1996.
- *Das Neue Testament Deutsch*, red. G. Friedrich – P. Stuhlmacher, Berlin 1983.
- *Encyklopedia Biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999.
- *Encyklopedia Kościoła*, t. 1-2, red. F. L. Cross – E. A. Livingstone, Warszawa 2004.
- *Erläuterungen zum Neuen Testament für die Geistliche Lesung*, wyd. W. Trilling, Leipzig 1962.
- *Evangelisch-Katholischer Kommentar Zum Neuen Testament*, red. J. Blank – R. Schnackenburg – E. Schweizer – U. Wilckens, Zürich – Düsseldorf 1989.
- *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. I-II, wyd. H. Fries, München 1963.
- *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Bd. I-X, Freiburg – Basel – Wien 2001.
- *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R. E. Brown – J. A. Fitzmyer – R. E. Murphy, Warszawa 2001.
- KEENER C. S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tł. Z. Kościuk, Warszawa 2000.
- *Leksykon Duchowości Katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002.
- *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm, Chrześcijaństwo, Islam*, red. A. Th. Khoury, tł. J. Marzęcki, Warszawa 1998.
- *Leksykon Religii*, wyd. F. König – H. Waldenfels, Warszawa 1997.
- *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin – Kraków 2002.
- *Lexikon der katholischen Dogmatik*, red. W. Beinert, Freiburg – Basel – Wien 1997.
- *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. I-X, wyd. W. Kasper, Freiburg – Basel – Rom – Wien<sup>3</sup>1999.
- *Mały Słownik Maryjny*, tł. K. Brodzik, Niepokalanów 1987.
- *Marienlexikon*, Bd. I-VI, red. L. Scheffczyk – R. Bäumer, St. Ottilien 1988-1991.
- METZGER B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart – New York<sup>2</sup>1994.
- *Neues Bibel-Lexikon*, Bd. I-III, red. M. Görg – B. Lang, Zürich – Düsseldorf 1995.

- *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Bd I-IV, wyd. P. Eicher, München 2005.
- *Nowy Komentarz Biblijny*, red. A. Paciorek, Częstochowa 2005.
- O'COLLINS G. – FERRUGIA E. G., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, tł. J. Ożóg – B. Żak, Kraków 2002.
- *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tł. T. Mieszkowski – P. Pachciarek, Warszawa 1994.
- RAHNER K. – VORGRIMLER H., *Mały słownik teologiczny*, tł. T. Mieszkowski – P. Pachciarek, Warszawa 1996.
- *Religia*, Encyklopedia PWN, wydanie CD, wersja 1.0, 2003.
- RIENECKER F. – MAIER G., *Lexikon zur Bibel*, Wuppertal <sup>5</sup>2005.
- ROMANIUK K. – JANKOWSKI A. – STACHOWIAK L., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1-2, Poznań – Kraków 1999.
- *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R. J. Coggins – J. L. Houlden, tł. B. Widła, Warszawa 2005.
- *Słownik Symboliki Biblijnej*, red. L. Ryken – J. C. Wilhoit – T. Longman III, tł. Z. Kościuk, Warszawa 2003.
- *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań <sup>3</sup>1990.
- *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice <sup>2</sup>1998.
- *Słownik Wiedzy Biblijnej*, red. B. M. Metzger – M. D. Coogan, Warszawa 1996.
- STERN D. H., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, tł. A. Czwojdrak, Warszawa 2004.
- STRACK H. L. – BILLERBECK P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1965.
- *The Collegeville Bible Commentary*, red. D. Bergant – R. J. Karris, Collegeville 1989.
- *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, red. E. Fascher, Berlin <sup>6</sup>1971.
- *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Bd I-II, wyd. L. Coenen – K. Haacker, Wuppertal 1997.
- *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. I-II, red. E. Jenni – C. Westermann, Gütersloh <sup>6</sup>2004.
- *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd I-X/2, red. G. Kittel – G. Friedrich, Stuttgart 1933-1979.
- VESEY G. – FOULKES P., *Filozofia, Słownik encyklopedyczny*, Wydawnictwo RTW 1997.
- WALTON J. H. – MATTHEWS V. H. – CHAVALAS M. W., *Komentarz historyczno-kuturowy do Biblii hebrajskiej*, tł. Z. Kościuk, Warszawa 2005.

### 3.3. Literatura pomocnicza mariologiczna

- *Akatyst ku czci Bogurodzicy, Starożytny liturgiczny hymn maryjny z dodatkiem oficjów towarzyszących*, tł. M. Bednarz, 1981.
- ASMUSSEN H., *Maria die Mutter Gottes*, Stuttgart 1950.
- AUER J., *Der Glaube Mariens*, Leutesdorf 1966.
- AUER J., *Kleine Katholische Dogmatik*, Bd. IV/1-2, Jesus Christus – Heiland der Welt, Maria – Christi Mutter im Heilsplan Gottes, Regensburg 1988.
- BALTHASAR URS VON H., *Maryja w nauce i pobożności Kościoła*, [w:] *Dlaczego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna*, tł. J. Adamska – W. Łaszewski, Warszawa 1991, 31-56.
- BARTNIK CZ. S., *Dogmatyka Katolicka*, t.2, Lublin 2003.
- BARTNIK CZ. S., *Matka Boża*, Lublin 2003.
- BASADONNA G. – SANTARELLI G., *Litania Loretańska*, tł. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 1999.
- BECKER K. M., *Immerwährende Jungfrau – eine biblische Betrachtung*, [w:] *Das Zeichen des Allmächtigen, Die jungfräuliche Gottesmutterchaft Marias in ihrer Verbindung für das christliche Leben*, red. G. Rovira, Würzburg 1981, 19-34.
- BECKER O., *Frau, parqenoj*, TBNT I, 484-486.
- BEINERT W., *Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung*, HMK I, 267-363.
- BEINERT W., *Drogi i bezdroża mariologii*, tł. J. Zychowicz, Warszawa 1993.
- BEINERT W., *Heute von Maria reden?, Kleine Einführung in die Mariologie*, Freiburg – Basel – Wien 1975.
- BLINZLER J., *Die Brüder und Schwester Jesu*, Stuttgart 1967.
- BOLEWSKI J., *Początek w Bogu. Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia*, Kraków 1998.
- BOLEWSKI J., *Teologiczne aspekty jawień maryjnych*, [w:] *Objawienia Maryjne. Drogi interpretacji*, red. K. Pek, Warszawa 1994, 52-68.
- BOLEWSKI J., *Zrodzenie z Boga i Maryi Dziewicy*, [w:] *Nosicielka Ducha – Pneumatofora*, Materiały z Kongresu Mariologicznego Jasna Góra 18-23 sierpnia 1996r., red. J. Wojtkowski – S. C. Napiórkowski, Lublin 1998, 115-130.
- BOUFLET J. – BOUTRY PH., *Znak na niebie, Objawienia Matki Bożej*, tł. A. Leszczyńska, Warszawa 2000.
- BOVON F., *Das Evangelium nach Lukas*, Bd III/I, Lk 1,1 – 9,50, Zürich – Düsseldorf 1989.
- BRANDENBURG A., *Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1965.
- BREUER W., *Legenden. 2. Mittelniederländische Marienlegenden*, ML IV, 64n.

- BROWN R. E., *The birth of the Messiah, A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1993 (updated).
- BROWN R. E., *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, New York – Paramus – Toronto 1973.
- BUBY B., *Mary of Galilee*, vol. I, *Mary in the New Testament*, New York 1994.
- BUDZIK S., *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Tarnów<sup>2</sup>1997.
- BULTMANN R., *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941.
- BURGHARDT W. J., *The Testimony of the Patristic Age Concerning Mary's Death*, Maryland<sup>2</sup>1961.
- BUXAKOWSKI J., *Maryja, Matka Boga i Matka Kościoła, Wykłady i pisma mariologiczne*, Pelplin 2004.
- CAZELLES H., *Córa Syjonu*, [w:] *Mały Słownik Maryjny*, tł. K. Brodzik, Niepokalanów 1987, 13.
- CAZELLES M. H., *Fille de Sion et théologie mariale dans la Bible*, Bulletin de la Société Française d'Études Mariales 21 (1964) 51-71.
- CHROSTOWSKI W., *Żydzi i religia żydowska a Maryja Matka Jezusa*, *Salvatoris Mater* 2 (2000) nr 1, 215-233.
- COURTH F., *Marianische Gebetsformen*, [w:] *Handbuch der Marienkunde*, red. W. Beinert – H. Petri, Bd 1, *Theologische Grundlegung – Geistliches Leben*, Regensburg<sup>2</sup>1996, 526-566.
- COURTH F., *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa*, [w:] *Podręcznik Teologii Dogmatycznej, Mariologia. Eklezjologia*, red. W. Beinert, tł. W. Szymona, Kraków 1999.
- COURTH F., *Mariologie*, [w:] *Lexikon der katholischen Dogmatik*, red. W. Beinert, Freiburg – Basel – Wien 1997, 361-363.
- CYRAN W., „*Duch Święty zstąpi na Ciebie*”. *Więź Maryi z Duchem Świętym według św. Łukasza*, [w:] *Duch Święty a Maryja, Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz oddział PAT w Częstochowie, 22-23 maja 1998 roku*, red. S.C. Napiórkowski – T. Siudy – K. Kowalik, Częstochowa 1999, 11-29.
- CZERSKI J., *Maryja w tajemnicy Wcielenia według Mt 1-2*, *Salvatoris Mater* 2 (2000) nr 1, 34-55.
- *Das Zeichen des Allmächtigen, Die jungfräuliche Gottesmutterchaft Marias in ihrer Verbindung für das christliche Leben*, red. G. Rovira, Würzburg 1981.
- DELIUS W., *Geschichte der Marienverehrung*, München – Basel 1963.
- DELLING G., *parqenoj*, TWNT V, 824-835.
- DIBELIUS M., *Jungfrauensohn und Krippenkind, Untersuchungen zur Geburtsgeschichte im Lukasevangelium*, 1932.
- *Die Seligpreisungen der Gottesmutter, Hymnus Akathistos, Das älteste Marienlob der Christenheit*, wyd. A. Guillet, Stein a. Rhein, 1977.



- DREWNIAK F., *Die mariologische Deutung von Gen. 3, 15 in der Väterzeit*, Breslau 1934.
- *Duch Święty a Maryja, Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz oddział PAT w Częstochowie, 22-23 maja 1998 roku*, red. S. C. Napiórkowski – T. Siudy – K. Kowalik, Częstochowa 1999.
- EBEL U., *Legenden. 4. Franz., ital. und span. Marienlegenden des MA*, ML IV, 67-71.
- *Enchiridion Marianum Biblicum Patristicum*, wyd. D. Casagrande, Roma 1974.
- ENGELKEN K., *Jungfrau/Jungfräulichkeit*, NBL II, 416-419.
- ENO R. B., *Mary and her Role in Patristic Theology*, [w:] LUTHERANS AND CATHOLICS IN DIALOG VIII, *The one Mediator, the Saints, and Mary*, ed. H. G. Anderson – J. F. Stafford – J. A. Burgess, Augsburg – Minneapolis 1992, 159-176.
- ERNST J., *Das Evangelium nach Lukas*, Leipzig 1983.
- FIORES DE S., *Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit*, HMK I, 99-266.
- FORTE B., *Maryja, Ikona Tajemnicy. Zarys mariologii symboliczno-narracyjnej*, tł. B. Widła, Warszawa 1999.
- GAECHTER P., *Maria im Erdenleben*, Innsbruck – Wien – München <sup>3</sup>1955.
- GAECHTER P., *Marjam, Die Mutter Jesu*, Einsiedeln 1981.
- GAMBERO L., *Mary and the fathers of the church*, trans. T. Buffer, San Francisco 1999.
- GAMBERO L., *Mary in the middle ages. The Blessed Virgin Mary in the Thought of Medieval Latin Theologians*, trans. T. Buffer, San Francisco 2005.
- GAMBERO L., *Objawienia maryjne w tradycji patrystycznej łacińskiej*, [w:] *Objawienia Maryjne. Drogi interpretacji*, red. K. Pek, Warszawa 1994, 69-84.
- GEWIEB J., *Die Marienfrage Lk 1, 34*, *Biblische Zeitschrift* 5 (1961) 123-163.
- GNILKA J., *Das Matthäusevangelium, 1, 1 – 13, 58*, HTKNT I/I, Freiburg – Basel – Wien 2001.
- GÖRG M., *Jungfrauengeburt*, NBL II, 419-420.
- GÖRG M., *Mirjam. I. Exegese. 1. AT*, ML IV, 467.
- *Gratia Plena, Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski, Poznań – Warszawa – Lublin 1965.
- GRILLMEIER A., *Maria Prophetin. Eine Studie zu einer Messianisch-Patristischen Mariologie*, [w:] *Mit ihm und in ihm, Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg – Basel – Wien <sup>2</sup>1978.
- GROCHTMANN H., *Unerklärliche Ereignisse, überprüfte Wunder und juristische Tatsachenfeststellung*, Langen <sup>4</sup>1991.
- GRUNDMANN W., *Das Evangelium nach Lukas*, THNT III, Berlin <sup>6</sup>1971.
- GRUNDMANN W., *Das Evangelium nach Matthäus*, THNT I, Berlin <sup>3</sup>1972.

- GRYGLEWICZ F., *Ewangelia według Św. Łukasza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań – Warszawa 1974.
- GUITTON J., *Maryja*, Warszawa 1956.
- GUNKEL H., *Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas*, in: *Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. von Harnack zum 70. Geburtstag dargebracht*, Tübingen 1921, 43-60.
- *Handbuch der Marienkunde*, red. W. Beinert – H. Petri, Bd 1, Theologische Grundlegung – Geistliches Leben, Regensburg<sup>2</sup>1996, 16-84.
- HAREŹGA S., *Dziewictwo Maryi w Nowym Testamencie*, *Salvatoris Mater* 4 (2002) nr 1, 11-26.
- HERRMANN T., *Tajemnica Maryi. Zarys teologii maryjnej*, Warszawa 1999.
- HIERZENBERGER G. – NEDOMANSKY O., *Księga objawień maryjnych od I do XX wieku*, tł. K. Górski – B. Kujawa, Warszawa 2003.
- HOFRICHTER P., *Hochzeit zu Kana. 1. Exegese*, ML III, 217-219.
- HOFRICHTER P., *Jungfräulichkeit. 4. Johannesevangelium*, ML III, 468n.
- HOFRICHTER P., *Nicht aus Blut, sondern monogen aus Gott geboren. Textkritische, dogmatische und exegetische Untersuchung zu Joh 1, 13-14*, Würzburg 1978.
- HOMERSKI J., *Ewangelia według Św. Mateusza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań – Warszawa 1979.
- JANKOWSKI A., *Bliżej Bogarodzicy, Studia z mariologii biblijnej*, Kraków 2004.
- KARLINGER F., *Legenden. 3. Romanische Volkslegenden*, ML IV, 65-67.
- KAUT T., *Befreier und befreites Volk. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Magnifikat und Benediktus im Kontext der vorlukjanischen Kindheitsgeschichte*, Frankfurt a.M. 1990.
- KIJAS Z. J., *Ty co ogarniasz Nieogarniętego. Maryja w zamiarach Boga i w życiu ludzi*, Kraków 2004.
- KIRSCHSCHLÄGER W., *Magnifikat. 1. Exegese*, ML IV, 235n.
- KLEINHEYER B. – JILEK A., *Maria in der Liturgie*, HMK I, 469-525.
- KNOCH O., *Maria in der Heiligen Schrift*, HMK I, 15-92.
- KOKOT M., *Magnificat w świetle psalmów*, [w:] GRYGLEWICZ F., *Studia z teologii św. Łukasza*, Poznań – Warszawa – Lublin 1973, 80-87.
- KOWALIK K., *Wejrzał na nicość swojej służebnicy. Teologiczno-ekumeniczne studium Komentarza Dr. Lutra do Magnifikat*, Lublin 1995.
- *Kościół czci Matkę Swojego Pana*, praca zbiorowa, Przemyśl 2003.
- KRASZEWSKI Z., *Udział Matki Bożej w dziele odkupienia*, [w:] *Gratia Plena, Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski, Poznań – Warszawa – Lublin 1965, 277-301.
- KRÓLIKOWSKI J. – KUPIEC K., *Matka Zbawiciela, Mariologia, Część II*, Tarnów 2000.

- KRÓLIKOWSKI J., *Maryja w pamięci Kościoła, Mariologia, Część I*, Tarnów 1999.
- KUDASIEWICZ J., *Biblijna droga pobożności maryjnej, Z Księdzem Profesorem Józefem Kudasiewiczem rozmawia Danuta Mastalska*, Kielce 2002.
- KUDASIEWICZ J., *Biblijne spojrzenie na Matkę Jezusa w ujęciu Katechizmu Kościoła Katolickiego*, [w:] *Maryja w Katechizmie Kościoła Katolickiego, Materiały z sympozjum zorganizowanego przez dominikańskie Kolegium Filozoficzno-Teologiczne w Krakowie, w dniach 6-7 października 1995 roku*, red. S. C. Napiórkowski – B. Kochaniewicz, Kraków 1996, 21-31.
- KUDASIEWICZ J., *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991.
- KUMALA J., *Objawienia maryjne w tradycji chrześcijańskiego Wschodu*, [w:] *Objawienia Maryjne. Drogi interpretacji*, red. K. Pek, Warszawa 1994, 85-110.
- KÜPPERS L. (red.), *Marienbild in Rheinland und Westfalen*, Essen 1968.
- LANGKAMMER H., *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wielkopolski 1991.
- LÄPPLE A., *Cudowne uzdrowienia w Lourdes. Sprawozdania – Fakty – Dowody*, tł. U. Ruczko, Wrocław 1997.
- LAURENTIN R., *Matka Pana, Krótki traktat teologii maryjnej*, tł. Z. Proczek, Warszawa 1989.
- LAURENTIN R., *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, Stuttgart 1967.
- LAURENTIN R., *Współczesne objawienia Najświętszej Maryi Panny*, tł. C. Bogdali, Gdańsk 1995.
- LEIS H., *Erscheinungen*, ML II, 395-398.
- LEMMER M., *Legenden. I. Deutsche Marienlegenden im MA*, ML IV, 59-64.
- LOHFINK N., *Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen*, Stuttgart 1990.
- LOHMEYER E., *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1967.
- ŁACH J., *Dziecię nam się narodziło, W kręgu teologii Ewangelii dzieciństwa Jezusa*, Częstochowa 2001.
- MAJEWSKI J., *Błogosławić mnie będą, Nowotestamentalny obraz Matki Pana według katolicko-luterańskiego dialogu w USA*, Lublin 1997.
- MAJEWSKI J., *Mariologia Ewangelii Marka w świetle współczesnej biblistyki*, *Salvatoris Mater* 1 (1999) nr 2, 235-267.
- MALONEY G. A., *Maryja – Łonem Boga*, tł. W. Łaszewski, Warszawa 1993.
- *Maria heute ehren, Eine theologisch-pastorale Handreichung*, red. W. Beinert, Freiburg – Basel – Wien 1977.
- *Maria im Gespräch*, red. E. Prause, Leipzig 1978.
- *Mariologia na przełomie wieków, Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Niepokalanów, 27-28 października 2000 roku*, red. L. Balter – P. M. Lenart, Częstochowa – Niepokalanów 2001.

- *Mariologia. Teksty teologiczne*, opr. F. Courth, red. pol. E. Adamiak, Poznań 2005.
- *Maryja w Katechizmie Kościoła Katolickiego, Materiały z sympozjum zorganizowanego przez dominikańskie Kolegium Filozoficzno-Teologiczne w Krakowie, w dniach 6-7 października 1995 roku*, red. S. C. Napiórkowski – B. Kochaniewicz, Kraków 1996.
- *Maryja w tajemnicy Chrystusa*, red. S. C. Napiórkowski – S. Langosz, Niepokalanów 1997.
- MCHUGH J., *Maryja w Nowym Testamencie*, tł. A. Czarnocki, Niepokalanów 1998.
- MCMANUS J., *Błogosławioną zwać mnie będą...*, tł. B. Widła, Warszawa 2004.
- MEDICA G. M., *Maryja – Żywa Ewangelia Chrystusa*, tł. T. Siudy, Niepokalanów 1993.
- MELOTTI L., *Maryja i jej misja macierzyńska, Zarys teologii maryjnej*, tł. T. Siudy, Kraków 1983.
- MELOTTI L., *Maryja Matka Żyjących, Zarys mariologii*, tł. T. Siudy, Niepokalanów 1993.
- MENKE K.-H., *Fleisch geworden aus Maria, Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche*, Regensburg 1999.
- MIGUENS M., *The virgin Birth, An Evaluation of Spiritual Evidence*, Boston <sup>2</sup>1981.
- MÜCKSHOFF M., *Die mariologische Prädestination im Denken der franziskanischen Theologie*, Franziskanische Studien 39 (1957) 288-502.
- MÜLLER G. L., *Gottesmutterchaft*, [w:] TENZE, *Maria – Die Frau im Heilsplan Gottes*, Regensburg 2002, 231-250.
- MÜLLER G. L., *Was bedeutet Maria uns Christen? Die Antwort des Konzils*, Wien 1994.
- MÜLLER G. L., *Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria?, eine theologische Deutung*, Freiburg-Basel-Wien 1989.
- MÜLLER P.- G., *Lukas-Evangelium*, Stuttgart <sup>4</sup>1990.
- MUBNER F., *Der Galaterbrief*, HTKNT IX.
- MUBNER F., *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, St. Ottilien 1993.
- NAPIÓRKOWSKI S. C., *Christotokos i Theotokos. W sprawie rehabilitacji Nestoriusza*, [w:] *Maryja w tajemnicy Chrystusa*, red. S. C. Napiórkowski – S. Langosz, Niepokalanów 1997, 40-44.
- NAPIÓRKOWSKI S. C., *Mariologia franciszkańska*, Niepokalanów 2004.
- NAPIÓRKOWSKI S. C., *Mariologia i jej problemy w naszym wieku*, [w:] TENZE., *Matka mojego Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Opole 1988, 118-128.
- NAPIÓRKOWSKI S. C., *Maryja w Misterium Wcielenia. Perspektywa katolicka*, [w:] TENZE, *Matka Pana*, Niepokalanów 1998, 187-195.
- NAPIÓRKOWSKI S. C. – USIĄDEK J., *Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II*, Niepokalanów 1992.

- NAPIÓRKOWSKI S. C., *Matka mojego Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Opole 1988.
- NAPIÓRKOWSKI S. C., *Matka Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Niepokalanów 1998.
- NAPIÓRKOWSKI S. C., *Pierwsza chrześcijanka i przewodniczka pielgrzymującego ludu*, [w:] *Kościół czci Matkę Swojego Pana*, Przemyśl 2003, 137-148.
- NAPIÓRKOWSKI S. C., *Służebnica Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Lublin 2004.
- NAPIÓRKOWSKI S. C., *Spór o Matkę, Mariologia jako problem ekumeniczny*, Lublin 1988.
- NAPIÓRKOWSKI S. C., *Trudne dojrzewanie mariologii soborowej*, [w:] S. C. Napiórkowski – J. Usiadek, *Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II*, Niepokalanów 1992, 11-182.
- NIKOLAOU Th., *Akathistos Hymnos*, ML I, 66n;
- NICOLAS A. – DĄBROWSKI E., *Życie Maryi Matki Bożej*, Warszawa – Rzeszów<sup>2</sup>2005.
- *Nosicielka Ducha – Pneumatofora*, Materiały z Kongresu Mariologicznego Jasna Góra 18-23 sierpnia 1996r., red. J. Wojtkowski – S. C. Napiórkowski, Lublin 1998.
- *Objawienia Maryjne. Drogi interpretacji*, red. K. Pek, Warszawa 1994.
- OEPKE A., *Der Brief des Paulus an die Galater*, THNT IX, Berlin<sup>3</sup>1973.
- PACIOREK A., *Bóg zesłał Syna swego narodzonego z niewiasty, Implikacje mariologiczne Ga 4, 4-5*, *Salvatoris Mater* 1 (1999) nr 2, 94-112.
- PACIOREK A., *Ewangelia według Świętego Mateusza, rozdziały 1 -13, Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, NKB I/1, Częstochowa 2005.
- PESCH R., *Das Markusevangelium*, HTKNT II/I.
- PETRI H., *Marienerscheinungen*, HMK II, 31-59.
- PINDEL R., *Zwiastowanie narodzin Jezusa. Egzegeza Łk 1, 26-38 i przykłady oddziaływania tekstu*, Poznań 2002.
- POTTERIE DE LA I., *Maryja w tajemnicy Przymierza*, tł. A. Tronina, Częstochowa – Warszawa 2000.
- POTTERIE DE LA I., *Zapowiedź Maryi w Starym Testamencie*, *Communio* 6 (2000) 3-20.
- PRÉVOST J. P., *Magnificat*, [w:] *Mały Słownik Maryjny*, tł. K. Brodzik, Niepokalanów 1987, 46n.
- RADKIEWICZ J., *Auf der Suche nach einem mariologischen Grundprinzip. Eine historisch-systematische Untersuchung über die letzten hundert Jahre*, Konstanz 1988.
- RÄISÄNEN H., *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, Helsinki 1969.
- RAHNER K., *Maria Mutter des Herrn*, Freiburg – Basel – Wien<sup>5</sup>1965.

- RATZINGER J., *Córa Syjonu, Maryja w refleksji Kościoła*, tł. B. Widła, Warszawa 1997.
- RATZINGER J., *Ty jesteś pełna łaski, Elementy pobożności maryjnej*, tł. F. Mickiewicz, *Communio* 6 (2000) 138-151.
- RATZINGER J., *Wzniosła Córa Syjonu, Rozważania mariologiczne*, tł. J. Królikowski, Poznań 2002.
- RUSECKI M., *Kryteria „objawień prywatnych”*, [w:] *Objawienia Maryjne. Drogi interpretacji*, red. K. Pek, Warszawa 1994, 35-51.
- SALIJ J., *Matka Boża – Aniołowie – Święci*, Poznań 2004.
- SCHARBERT J., *Tochter Zion*, *ML* VI, 436.
- SCHEELE P.-W., *Maria in der Gemeinschaft und Geschichte Israels*, *Catholica* 2/3 (1975) 92-113.
- SCHELKLE K. H., *Maria, Mutter des Herrn, Ihre biblische Gestalt*, Leipzig<sup>3</sup> 1959.
- SCHILDENBERGER J. - SCHARBERT J., *Bundeslade*, *ML* I, 615-616.
- SCHMAUS M., *Katholische Dogmatik*, Bd. V, Mariologie, München<sup>2</sup> 1961.
- SCHMIDT P., *Maria und das Magnifikat, Maria im Heilshandeln Gottes im Alten und Neuen Gottesvolk*, *Catholica* 2/3 (1975) 230-246.
- SCHNACKENBURG R., *Das erste Wunder Jesu, Johannes 2, 1-11*, Leipzig 1955.
- SCHNACKENBURG R., *Das Johannesevangelium 1- 4*, *HTKNT* IV/1, Freiburg – Basel – Wien 2001.
- SCHNACKENBURG R., *Das Johannesevangelium 13-21*, *HTKNT* IV/3, Freiburg – Basel – Wien 2001.
- SCHNEIDER G., *Der Brief an die Galater*, Leipzig 1964.
- SCHNEIDER G., *Die Apostelgeschichte*, *HTKNT* V/1, Freiburg – Basel – Wien 1980.
- SCHNEIDER G., *Maria / Mariam*, *EWNT* II, 951-957.
- SCHREINER K., *Maria. Leben, Legenden, Symbole*, München 2003.
- SCHÜRMAN H., *Das Lukasevangelium 1,1 – 9,50*, *HTKNT* III/I, Freiburg – Basel – Wien 2001.
- SCHÜRMAN H., *Das Lukasevangelium 9,51 – 11,54*, *HTKNT* III/2, Freiburg – Basel – Wien 2001.
- SCHWEIZER E., *Das Evangelium nach Lukas*, *DNTD* III, Berlin 1983.
- SIUDY T., *Służebnica Pańska*, Niepokalanów 1995.
- SIMA J.L., *Nasza Pani Efeska i Jej dom w Meryem Ana*, Niepokalanów 1997.
- SMITMANS A., *Maria im Neuen Testament*, [w:] *Maria im Gespräch*, red. E. Prause, Leipzig 1978.
- SÖLL G., *Mariologie*, [w:] *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. III/4, red. M. Schmaus – A. Grillmeier – L. Scheffczyk, Freiburg – Basel – Wien 1978.

- SOTOWSKI W., „*Maryja przechowywała wszystkie te słowa w sercu swoim*” (*Łk 2,19.51b*), [w:] F. Gryglewicz, *Studia z teologii św. Łukasza*, Poznań – Warszawa – Lublin 1973, 88-104.
- SPINETOLI DA O., *Maryja w Biblii*, tł. A. Tronina, Niepokalanów 1997.
- STAROWIEYSKI M., *Najstarszy opis mariofanii*, *Vox Patrum* 8/15 (1988) 735-744.
- STEFANIAK L., *Interpretacja 12 rozdziału Apokalipsy Św. Jana w świetle historii egzegezy*, Poznań 1957.
- STOCK K., *Maria, die Mutter des Herrn, im Neuen Testament*, Wien (bez daty wydania).
- STÖHR J., *Mariologie*, ML IV, 320-326.
- STRUBE S.A., *Maria*, NHTG III, 22-34.
- SUENENS L.-J., *Kim jest Ona? Synteza mariologii*, Warszawa 1988.
- SZWARC U., *Tajemnica Wcielenia i Maryja. Perspektywa starotestamentowa*, *Salvatoris Mater* 2 (2000) nr 1, 11-27.
- *Teksty o Matce Bożej*, t. I – XII, red. S. C. Napiórkowski, Niepokalanów 1981-2000.
- THURIAN M., *Maryja Matka Pana Figura Kościoła*, tł. E. Ogiński, Warszawa 1990.
- TRILLING W., *Das Evangelium nach Matthäus*, ENTGL 1/1, Leipzig 1962.
- UNNIK W. C. VAN, *Die rechte Bedeutung des Wortes treffen. Lukas II 19*, [w:] TENZE, *Sparsa collecta I*, Lei 1973, 72-91.
- USIĄDEK J., *Błogosławiona w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Studium mariologicznego rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele Soboru Watykańskiego II*, [w:] S. C. Napiórkowski – J. Usiądek, *Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II*, Niepokalanów 1992, 183-290.
- WĘCŁAWSKI T., *Kiedy widzenie staje się teologią*, [w:] *Objawienia Maryjne. Drogi interpretacji*, red. K. Pek, Warszawa 1994, 15-26.
- WILLMES B., *Protoevangelium*, [w:] NBL III, 203.
- WINIARSKI K., *Matka Najświętsza w Piśmie Św.*, [w:] *Gratia Plena, Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski, Poznań – Warszawa – Lublin 1965, 31-58.
- WŁODARCZYK S., *Niewiasta-Maryja w „pełni czasu” (Ga 4, 4-5)*, *Salvatoris Mater* 2 (2000) nr 1, 28-33.
- ZIEGENAUS A., *Jungfräulichkeitsgelübde*, ML III, 481-483.
- ZIEGENAUS A., *Maria in der Heilsgeschichte, Mariologie*, *Katholische Dogmatik*, Bd. V, red. L. Scheffczyk – A. Ziegenaus, Aachen 1998.
- ZIEGENAUS A., *Mariengestalt und ihre Verehrung als Gradmesser gläubigen Lebens*, *Der Fels* 6 (2005) 168-172.
- ŻYCIŃSKI W., *Maryja Matka Pana w Tajemnicy Zbawienia w świetle objawienia w Jezusie Chrystusie i objawień prywatnych nie zatwierdzonych przez Kościół*, [w:] *Nosicielka Ducha – Pneumatofora, Materiały z Kongresu Mariologicznego*

Jasna Góra 18-23 sierpnia 1996r., red. J. Wojtkowski – S. C. Napiórkowski, Lublin 1998, 149-159.

### 3.4. Pozostała literatura pomocnicza

- ALBERTZ R., alP – pl' – *wunderbar sein*, THAT, 413-420.
- ALBERTZ R. – WESTERMANN C., *X<sup>W</sup> - rū<sup>a</sup>h - Geist*, THAT II, 726-753.
- ALEXANDER PH. S., *Midrasz*, [w:] *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R. J. Coggins – J. L. Houlden, tł. B. Widła, Warszawa 2005, 572-580.
- ALTMAN R. I. S., *Raport końcowy na temat ossuarium Jakuba*, [w:] *Ossuarium Jakuba, brata Jezusa, Odkrycie, które podzieliło uczonych*, red. Z. J. Kapera, Kraków 2003, 89-101.
- *Apokryfy Nowego Testamentu I/1-2 i III*, red. M. Starowieyski, Kraków 2005.
- *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa <sup>2</sup>2000.
- BARTH H.-M., *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*, Gütersloh <sup>2</sup>2002.
- BARTNICKI R., *Ewangelie synoptyczne, geneza i interpretacja*, Warszawa <sup>3</sup>2003.
- BARTNICKI R., *Ewangelie w analizie strukturalno-semiotycznej*, Warszawa 1992.
- BARTNICKI R., *Przesłanie Ewangelii*, Warszawa 1996.
- BAUER J. B., *Apokryphen*, NBL, 132-134.
- BEAUCHAMP P., *Prorok*, [w:] *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań <sup>3</sup>1990, 783-792.
- BECKWITH R. T., *Kanon. Kanon Biblii hebrajskiej a Stary Testament*, [w:] *Słownik Wiedzy Biblijnej*, red. B. M. Metzger – M. D. Coogan, Warszawa 1996, 288-290.
- BERG W., *Jesaja, Exegese*, ML III, 370-372.
- BERGER K., *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung*, Heidelberg 1977.
- BERGER K., *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, Tübingen-Basel 2005.
- BERNARDINO DI A., *Apokryfy chrześcijańskie i ich znaczenie*, [w:] *Historia Teologii, t. I, Epoka Patrystyczna*, red. A. di Bernardino – B. Studera, Kraków 2002, 291-323.
- BIETENHARD H., *kurioj*, TBNT I, 926-933.
- BLACK M., *An aramaic approach to the Gospel*, Oxford 1954.
- BÖHL F., *Midrasch*, NBL II, 804n.
- BORNKAMM G., *Jesus von Nazareth*, Berlin <sup>11</sup>1977.
- BOUYER L., *Syn Przedwieczny*, tł. W. Dzieżga – P. Rak, Kraków 2000.



- BREUNING W., *Gotteslehre*, [w:] *Lexikon der katholischen Dogmatik*, red. W. Beinert, Freiburg – Basel – Wien 1997, 229-231.
- BROWN R. E. – SCHNEIDERS S. M. – WOJCIECHOWSKI M., *Hermeneutyka Biblijna*, [w:] *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R. E. Brown – J. A. Fitzmyer – R. E. Murphy, Warszawa 2001, 1786-1817.
- CARPENTER H., *Jezus*, tł. R. Piotrowski, Warszawa 1999.
- CLIFFORD R.J., *Księga Rodzaju*, [w:] *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R. E. Brown – J. A. Fitzmyer – R. E. Murphy, Warszawa 2001, 11-45.
- CONGAR Y., *Wierzę w Ducha Świętego*, t. I, tł. A. Paygert, Warszawa 1997.
- CONZELMANN H., *carij. D. Neues Testament*, TWNT IX, 381-390.
- CZERSKI J., *Księgi narracyjne Nowego Testamentu, Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne*, Opole 2003.
- *Das Neue Testament und Frühchristliche Schriften*, tł. i opr. K. Berger – Ch. Nord, Frankfurt a. M. – Leipzig <sup>6</sup>2003.
- DĄBEK T. M., *Sensy Pisma Świętego w świetle dokumentu Interpretacja Biblii w Kościele*, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele, Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, 178-195.
- DELLING G., *plhrwma*, TWNT VI, 297-304.
- DEMBIŃSKA-SIURY D., *Platon*, [w:] *Religia*, Encyklopedia PWN, wydanie CD, wersja 1.0, 2003.
- *Die Mischna*, tł. D. Correns, Wiesbaden 2005.
- DOHMEN C., *Wiara. II. W ST i w judaizmie*, [w:] *Leksykon Religii*, wyd. F. König – H. Waldenfels, Warszawa 1997, 507n.
- DONFRIED K. P., *Wiara*, [w:] *Encyklopedia Biblijna*, op.cit., 1327-1331.
- DRĄCZKOWSKI F., *Patrologia*, Pelplin-Lublin 1998.
- DUPLACY J., *Wiara*, [w:] *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań <sup>3</sup>1990, 1025-1034.
- EWERT D., *Teksty, przekłady, rękopisy, wydania*, [w:] *Encyklopedia Biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, 1240-1259.
- FITZMYER J. A., *kurioj*, EWNT II, 811-820.
- FLAWIUSZ J., *Dawne dzieje Izraela*, tł. Z. Kubiak – J. Radożyński, Warszawa 2001.
- FLAWIUSZ J., *Wojna Żydowska*, tł. J. Radożycki, Warszawa 2001.
- FLIS J., *Krytyka tekstu Nowego Testamentu*, [w:] *Metodologia Nowego Testamentu*, red. H. Langkammer, Poznań 1994, 51-83.
- FLUSSER D., *Chrześcijaństwo religią żydowską, Esseńczycy a chrześcijaństwo*, tł. M. Wodnar, Warszawa 2003.
- FLUSSER D., *Jesus*, Reinbek bei Hamburg <sup>3</sup>2002.
- FOERSTER W., *kurioj. D. Herr im Spätjudentum*, TWNT III, 1081-1085.

- FOERSTER W., *kurioj. E. kurioj im NT*, TWNT III, 1085-1095.
- FOHRER G., *sofia, B. Altes Testament*, TWNT VII, 477-483.
- FOHRER G., *uiòj. B. Altes Testament*, TWNT VIII, 340-354.
- FOHRER G., *Zion-Jerusalem im Alten Testament*, TWNT VII, 292-318.
- FRIES H., *Fundamentaltheologie*, Leipzig 1985.
- FÜGLISTER N., *Prophet*, [w:] *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. II, wyd. H. Fries, München 1963, 350-372.
- GADECKI S., *Wstęp do ewangelii synoptycznych*, Gniezno<sup>2</sup>1999.
- GIESEN H., *Eschatologie. NT*, NBL I, 591-594.
- GIESEN H., *skandal izw*, EWNT III, 592-594.
- GNILKA J., *Jesus von Nazaret, Botschaft und Geschichte*, Freiburg – Basel – Wien<sup>6</sup>2000.
- GOETZMANN J. – KREUZER S., *Weisheit/Torheit*, TBNT II, 1878-1883.
- GÓRNY J., *Patrologia, Literatura patrystyczna w zarysie*, Olsztyn 2002.
- GRYGLEWICZ F., *Studia z teologii św. Łukasza*, Poznań-Warszawa-Lublin 1973.
- HAHN F., *uiòj*, EWNT III, 912-937.
- *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. III/4, red. M. Schmaus – A. Grillmeier – L. Scheffczyk, Freiburg – Basel – Wien 1978.
- *Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4, Traktat Theologische Erkenntnislehre*, red. W. Kern – H. J. Pottmeyer – M. Seckler, Tübingen – Basel<sup>2</sup>2000.
- HÄUSL M., *Prophetin*, NBL III, 200n.
- HEGERMANN H., *sofia*, EWNT III, 616-623.
- HEID ST., *Epiphanius v. Salamis*, ML II, 375-376.
- HERRMANN K., *Haggada*, [w:] NBL II, 10-12.
- *Historia Dogmatów*, t. I-IV, red. B. Sesboüé, tł. P. Rak, Kraków 1999-2003.
- *Historia Teologii, t. I, Epoka Patrystyczna*, red. A. di Bernardino – B. Studera, Kraków 2002.
- HOFIUS O., *sunbał lw*, EWNT III, 683-685.
- HOSSFELD F.-L., *Propheten. II. Biblisch*, LThK VIII, 628-632.
- HOSSFELD F.-L. - REUTER E., *Prorok. I. W ST i judaizmie*, [w:] *Leksykon Religii*, wyd. F. König – H. Waldenfels, Warszawa 1997, 360-363.
- HÜBNER H., *lalew*, EWNT II, 828n.
- HÜBNER H., *plhrwma*, EWNT III, 262-264.
- IRSIGLER H., *Weisheit – AT.*, NBL III, 1076-1084.
- JANKOWSKI A., *Dopowiedzenia chrystologii biblijnej*, Poznań 1987.

- JEREMIAS J., *aybiī' - nābī' - Prophet*, THAT II, 7-26.
- KAHL W., *Wunder - qauma*, TBNT II, 1966-1970.
- KAPERA Z. J., *Wprowadzenie do problematyki badań nad tzw. Ossuarium Jakuba Syna Józefa brata Jezusa*, [w:] *Ossuarium Jakuba, brata Jezusa, Odkrycie, które podzieliło uczonych*, red. Z.J. Kapera, Kraków 2003, 40-51.
- KASPER W., *Bóg Jezusa Chrystusa*, tł. J. Tyrawa, Wrocław 1996.
- KAUCHA K., *Immanencja*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin – Kraków 2002, 529-531.
- KITTEL G., *abba*, TWNT I, 4-6.
- KNAUER S., *Tochter Zion*, [w:] NBL III, 884-885.
- KÖHLER W., *para*, EWNT III, 28-31.
- KRÄMER A., *profhthj. A. Die Wortgruppe in der Profangrazität*, TWNT VI, 783-795.
- KUDASIEWICZ J., *Biblia-Historia-Nauka, Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1986.
- KUDASIEWICZ J., *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986.
- KUDASIEWICZ J., *Ewangelie synoptyczne*, [w:] *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, 40-273.
- KULISZ J., *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*, Kraków 1995.
- KÜNG H., *Christ sein*, München-Zürich <sup>4</sup>1974.
- KÜNG H., *Credo. Apostolskie wyznanie wiary objaśnione ludziom współczesnym*, tł. I. Bokwa, Warszawa 1995.
- KUTSCH E., *tyrB.- b<sup>e</sup>rit - Verpflichtung*, THAT I, 339-352.
- LANG B., *Prophet. (I) AT*, NBL III, 172-184.
- LANG B., *Reisen*, NBL III, 334-340.
- LANG B., *Wie wird man Prophet in Israel? Aufsätze zum Alten Testament*, Düsseldorf 1980.
- LANGKAMMER H., *Metoda historii redakcji*, [w:] *Metodologia Nowego Testamentu*, red. H. Langkammer, Poznań 1994, 189-203.
- LANGKAMMER H., *Metoda historii tradycji*, [w:] *Metodologia Nowego Testamentu*, red. H. Langkammer, Poznań 1994, 111-127.
- LANGKAMMER H., *Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1992.
- LANGKAMMER H., *Współczesna interpretacja Nowego Testamentu*, [w:] *Metodologia Nowego Testamentu*, red. H. Langkammer, Poznań 1994, 33-49.
- LECHNER G.M., *Tempel*, ML VI, 367-369.
- LEITH M. J. W., *Mądrość*, [w:] *Słownik Wiedzy Biblijnej*, red. B. M. Metzger – M. D. Coogan, Warszawa 1996, 504-505.

- LELLA DI A. A., *Mądrość Syracha (Eklezjastyk)*, [w:] *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R. E. Brown – J. A. Fitzmyer – R. E. Murphy, Warszawa 2001, 573-592.
- LOHFINK N., *Bund*, NBL I, 344-348.
- LOHSE E., *uiòj. C. Palästinisches Judentum*, TWNT VIII, 358-363.
- LÜDEMANN G., *uŷyistoj*, EWNT III, 980.
- MASTEJ J., *Przymierze. 2. Teologia Nowego Przymierza*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin – Kraków 2002, 982-983.
- MASTEJ J., *Wiara*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin – Kraków 2002, 1323-1328.
- MCCREESH T. P., *Księga Przysłów*, [w:] *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R. E. Brown – J. A. Fitzmyer – R. E. Murphy, Warszawa 2001, 523-537.
- MCNEIL B., *Typologia*, [w:] *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R. J. Coggins – J. L. Houlden, tł. B. Widła, Warszawa 2005, 894n.
- *Metodologia Nowego Testamentu*, red. H. Langkammer, Poznań 1994.
- METZGER B. M., *The canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, New York 1997.
- MICHEL O. – HACKER K., *Glaube, pistij*, TBNT I, 786-797.
- MÖDE E., *Hokma*, ML III, 235.
- MUCHOWSKI P., *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Chewer*, Kraków 2000.
- MÜLLER G. L., *Katholische Dogmatik, Für Studium und Praxis der Theologie* Freiburg – Basel – Wien <sup>2</sup>1995.
- MÜLLER K., *Archelaus*, NBL I, 161-163.
- MURPHY R. E., *Mądrość*, [w:] *Encyklopedia Biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, 726n.
- NEUNER P., *Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis*, [w:] *Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4, Traktat Theologische Erkenntnislehre*, red. W. Kern – H. J. Pottmeyer – M. Seckler, Tübingen – Basel <sup>2</sup>2000, 23-36.
- *Ossuarium Jakuba, brata Jezusa, Odkrycie, które podzieliło uczonych*, red. Z. J. Kapera, Kraków 2003.
- PACIOREK A., *Q – Ewangelia Galilejska*, Lublin 2001.
- PANNENBERG W., *Systematische Theologie*, Bd. II, Göttingen 1991.
- PARKINS PH., *Wyrocznia*, [w:] *Encyklopedia Biblijna*, op.cit., 1355n.
- PAURITSCH K., *Prorok*, [w:] *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tł. T. Mieszkowski – P. Pachciarek, Warszawa 1994, 1057-1062.
- PETER M., *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań – Warszawa <sup>3</sup>1978
- POTOCKI S., *Księgi Mądrościowe ST*, [w:] *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 383-489.

- POTOCKI S., *Rady mądrości, Przewodnik po mądrościowej literaturze Starego Testamentu*, Lublin 1993.
- POTTERIE DE LA I., *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, tł. T. Kukułka, Kraków 2006.
- PREUB H. D. – BERGER K., *Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments, Teil 2: Neues Testament, Register der biblischen Gattungen und Themen, Arbeitsfragen und Antworten*, Tübingen-Basel<sup>6</sup>2003.
- PROCKSCH O., *ągioj. E. ągioj im Neuen Testament*, TWNT I, 101-112.
- PROCKSCH O., *legw. C. Wort Gottes im AT*, TWNT IV, 89-100.
- PYTEL J. K., *Objaśnienie sensu biblijnego w Kościele, Hermeneutyka*, Gniezno 1996.
- QUELL G., *kurioj. C. Der at.liche Gottesname*, TWNT III, 1056-1080.
- RAD VON G., *Teologia Starego Testamentu*, tł. B. Widła, Warszawa 1986.
- RATZINGER J., *Śmierć i życie wieczne*, tł. M. Węclawski, Warszawa 1986.
- RENDTORFF R., *profhthj. aybil" im Alten Testament*, TWNT VI, 796-813.
- RENGSTORF K.H., *doul oj*, TWNT II, 264-283.
- REVENTLOW H., *Epochen der Bibelauslegung*, t. 1-4, München 1990-2001.
- RIESENFELD E. H., *para*, TWNT V, 724-733.
- ROMANIUK K., *Morfokrytyka i historia redakcji, czyli Form- i Redaktionsgeschichte*, Warszawa 1983.
- ROMANIUK K., *Soteriologia Św. Pawła*, Warszawa 1983..
- RUBINKIEWICZ R., *Historia egzegezy*, [w:] Wstęp ogólny do Pisma Świętego, red. J. Szlaga, Poznań – Warszawa 1986, 276-287.
- RUBINKIEWICZ R., *Nowe aspekty egzegezy biblijnej w świetle dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej O Interpretacji Biblii w Kościele*, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele, Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, 101-116.
- RUSECKI M., *Immanentyzm*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin – Kraków 2002, 531-535.
- SAHLIN H., *Der Messias und das Gottesvolk, Studien zur protolukanischen Theologie*, Uppsala 1945.
- SÆBØ M., *~kh - hkm – weise sein*, THAT I, 557-567.
- SCHARBERT J., *Propheten*, ML V, 323n.
- SCHMID J., *Apokryphen. I. Exegese*, ML I, 193-195.
- SCHMIDT W. H., *arB – br' – schaffen*, THAT I, 336-339.
- SCHNIDER F., *profhthj*, EWNT III, 442-448.
- SCHREINER J., *Teologia Starego Testamentu*, tł. B. W. Matysiak, Warszawa 1999.

- SCHWEIZER E., *uiòj. D. Neues Testament*, TWNT VIII, 364-395.
- SEEBASS H. – GRÜN WALDT K., *heilig/rein, aǵioj*, TBNT I, 887-892.
- SESBOÜÉ B., *Bóstwo Syna i Ducha Świètego (IV wiek)*, HDSes I, 211-249.
- SESBOÜÉ B., *Chrystologia i soteriologia. Efez i Chalcedon (IV – V wiek)*, HDSes I, 301-365.
- SESBOÜÉ B., *Treść tradycji: reguła wiary i symbole (II-V wiek)*, HDSes I, 63-120.
- SEWERYNIAK H., *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001.
- SJÖBERG E., *pneuma, pneumatikoj. C III. X<sup>W</sup> im palästinischen Judentum*, TWNT VI, 373-387.
- STACHOWIAK L., *Księga Izajasza I. 1-39. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1996.
- STACHOWIAK L., *Ogólna charakterystyka proroków*, [w:] *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 238-270.
- STAROWIEYSKI M., *Wstęp ogólny do apokryfów Nowego Testamentu*, ANT I/1, 19-59.
- STERN M., *Co to jest judaizm? Odpowiedzi na najczęściej stawiane pytania*, tł. M. Ruta, Kraków 2003.
- STOLZ F., *!Aci – Sijjōn – Zion*, THAT II, 543-551.
- SUTER D.W., *Mądrość Syracha*, [w:] *Encyklopedia Biblijna*, op.cit., 727n.
- SYNOWIEC J. ST., *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1990.
- SYNOWIEC J. ST., *Na początku, Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987.
- SYNOWIEC J. ST., *Oto twój król przychodzi, Mesjasz w pismach Starego Testamentu*, Kraków 1992.
- SYNOWIEC J. ST., *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków 2001.
- SYNOWIEC J. ST., *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków <sup>2</sup>1995.
- SZLAGA J., *Hermeneutyka biblijna*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świètego*, red. J. Szlaga, Poznań – Warszawa 1986, 184-220.
- SZLAGA J., *Krytyka literacka i historyczna Nowego Testamentu*, [w:] *Metodologia Nowego Testamentu*, red. H. Langkammer, Poznań 1994, 85-110.
- SZYMANEK E., *Środowisko Nowego Testamentu*, [w:] *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, 13-35.
- SZYMANEK E., *Wykład Pisma Świètego Nowego Testamentu*, Poznań 1990.
- THEIßEN G. - MERZ A., *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen <sup>3</sup>2001.
- TOMCZAK R., *Tytuły chrystologiczne*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin – Kraków 2002, 1280-1287.
- VAUX DE R., *Instytucje Starego Testamentu*, tł. T. Brzegowy, Poznań 2004.

- VAWTER B., *Wprowadzenie do literatury prorockiej*, [w:] *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R. E. Brown – J. A. Fitzmyer – R. E. Murphy, Warszawa 2001, 593-613.
- VETTER D., *Prorok. I. Judaizm*, [w:] *Leksykon podstawowych pojęć religijnych, Judaizm, Chrześcijaństwo, Islam*, red. A. Th. Houry, tł. J. Marzęcki, Warszawa 1998, 819-823.
- VETTER D., *Wiara. I. Judaizm*, [w:] *Leksykon podstawowych pojęć religijnych, Judaizm, Chrześcijaństwo, Islam*, red. A. Th. Houry, tł. J. Marzęcki, Warszawa 1998, 1129-1133.
- VIVIANO P. A., *Genesis*, [w:] *The Collegeville Bible Commentary*, red. D. Bergant – R. J. Karris, Collegeville 1989, 35-78.
- WEBER O., *Grundlagen der Dogmatik*, Bd. II, Leipzig <sup>5</sup>1964.
- WEISER A., *δουλειω*, EWNT I, 844-852.
- WEIMAR P., *Jahwist*, [w:] NBL II, 268-271.
- WEISER A., *πιστευω*, *B. Der at.liche Begriff*, TWNT VI, 182-197.
- WESTERMANN C., *db*, [- 'æbæd - Knecht, THAT II, 182-200.
- WHYBRAY R. N., *Prorocy. Starożytny Izrael*, [w:] *Słownik Wiedzy Biblijnej*, red. B. M. Metzger – M. D. Coogan, Warszawa 1996, 628-630.
- WILCKENS U., *σοφια*, *Von der griechischen Frühzeit bis zum philosophischen Gebrauch in der Spätantike*, TWNT VII, 467-475.
- WILDBERGER H., *!ma – 'mn – fest, sicher*, THAT I, 178-209.
- WILDBERGER H., *Jesaja*, BKAT X/1, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1980.
- WITCZYK H., *Prorocy*, [w:] *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice <sup>2</sup>1998, 461-464.
- WRIGHT A. G., *Księga Mądrości*, [w:] *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R. E. Brown – J. A. Fitzmyer – R. E. Murphy, Warszawa 2001, 553-572.
- WOJCIECHOWSKI M., *Apokryfy z Biblii Greckiej*, Warszawa 2001.
- *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996.
- *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990.
- *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań – Warszawa 1986.
- ZAWISZEWSKI E., *Księgi Proroków, Wstęp szczegółowy i egzegeza wybranych fragmentów*, Pelplin 1995.
- ZIEGENAUS A., *Jesus Christus, Die Fülle des Heils*, Katholische Dogmatik, Bd. IV, red. L. Scheffczyk – A. Ziegenaus, Aachen 2000.
- ZIEGENAUS A., *Schriftsinn*, ML VI, 75-78.
- ZIMMERLI W., *παίη qeoul A. Der hwhydb*, [im AT, TWNT V, 655-676.
- ZIMMERMANN H., *Neutestamentliche Methodenlehre, Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Leipzig 1967.