

Antoni Tronina

"Per ecclesiam ad Mariam" : cztery biblijne kantyki zwycięstwa

Salvatoris Mater 4/3, 273-292

2002

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Najnowszy dokument Papieskiej Komisji Biblijnej (2002 r.)¹ wskazuje na potrójną relację pomiędzy Starym a Nowym Testamentem: ciągłość, brak ciągłości i postęp. *Brak ciągłości w pewnych punktach jest tylko negatywnym obliczem rzeczywistości, której pozytywne oblicze nazywa się postępem. Nowy Testament świadczy, że Jezus nie tylko nie sprzeciwia się Pismom izraelskim, ale w swojej osobie, w posłannictwie, a zwłaszcza w tajemnicy paschalnej doprowadza do ich wypełnienia. Prawdę mówiąc, żaden z wielkich tematów teologii Starego Testamentu nie wymyka się nowym promieniom chrystologicznego światła* (nr 65).

Idąc za tą myślą, która nie jest czymś nowym w Kościele, przyjrzymy się czterem postaciom kobiecym z biblijnej historii zbawienia. Chodzi nam zwłaszcza o cztery pieśni, przypisane przez tradycję tym kobietom, które staną się w egzegezie chrześcijańskiej figurami Kościoła i Maryi.

Postacie kobiece w Biblii nie zawsze muszą być prefiguracją czy typem, podobnie jak historia Izraela nie zawsze jest zwykłym prorocstwem o czasach mesjańskich. Choć są to osoby dnu-gorzędne, często mają do spełnienia rolę zapowiadającą i przygotowującą zbawienie².

Ks. Antoni Tronina

*Per ecclesiam
ad Mariam.*
Cztery biblijne
kantyki zwycięstwa

SALVATORIS MATER
4(2002) nr 3, 273-292

Po tych wstępnych wyjaśnieniach przejdźmy do prezentacji owych czterech kobiet oraz kantyków, które stały się literackim wzorcem dla *Magnificat*. Omówimy więc najpierw rolę Mariam, siostry Mojżesza, w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej (1). Następnie przejdziemy do epoki sędziów i prorokini Debory, kiedy to pojawia się w Izraelu świadomość narodowa (2). Nieco późniejszą postacią, mniej legendarną niż poprzednie, jest Anna, matka proroka Samuela, który wprowadzi Izraela w czasy monarchii i oczekiwań na przyszłego mesjasza (3). Wreszcie przejdziemy do pełnej symboliki Księgi Judyty, zakończonej wizją eschatologicznego królestwa Bożego (4).

¹ *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tł. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002, 124-127.

² O. DA SPINETOLI, *Maryja w Biblii*, tł. A. Tronina, Niepokalanów 1997, 27.

1. Mariam – pierwsza prorokini

Nowy Testament mocno podkreśla paralelizm pomiędzy Mojżeszem a Jezusem. Można więc również szukać analogii pomiędzy Matką Jezusa a siostrą Mojżesza. To samo imię obu bohaterów biblijnych („Wywyższona”)³ pozwalało od dawna zaliczać siostrę Mojżesza do biblijnych figur Matki Zbawiciela; obie zresztą wyśpiewały pieśń wyzwolenia (Wj 15, 20-21 i Łk 1, 46-55)⁴. Prawdziwą mariologię można budować na chrystologii i eklezjologii, interpretując biblijny plan zbawienia. Fakty minione, zachowując własne znaczenie, mogą wyjaśniać realizację planu Bożego nie tylko przez słowa objawione, ale i przez paralelne sytuacje. *Prefiguracja ma więc miejsce wówczas, gdy jakaś osoba, wydarzenie lub instytucja historyczna zajmuje w życiu wiary Starego Przymierza miejsce analogiczne do tego, jakie obecnie, w ocenie wiary chrześcijańskiej, zajmuje taki czy inny aspekt Chrystusowej tajemnicy w jej ziemskim urzeczywistnieniu, w jej uobeczeniu w Kościele lub w jej wypełnieniu w wieczności*⁵. Na szczególną uwagę zasługuje tu oczywiście tajemnica paschalna. Stary Testament stawia obok Mojżesza, pierwszego wybawcy, jego siostrę Mariam. Zapowiada w ten sposób jeszcze ważniejszą rolę Maryi w zbawieniu mesjańskim.

Typologia ta nie jest jeszcze rozwinięta w pismach Nowego Testamentu; nikłe są również świadectwa patrystyczne⁶. Należy więc sięgnąć do danych samej Biblii. Siostra Mojżesza, podobnie jak Matka Zbawiciela, pojawia się w szczególnych momentach historii ludu ocalonego z Egiptu. Jej poświęcenie i troskliwość ocaliły brata od niechybnej śmierci w dzieciństwie (Wj 2, 4-10). Gdy potem Mojżesz staje się wybawcą swego ludu, ona również pośrednio zasłużyła na ten tytuł. Biblia ukazuje zresztą jej czynną rolę u boku Mojżesza i Aarona. Tradycja prorocka stawia ją niemal na tym samym planie, co obu braci (Mi 6, 4). Inny szczegół wart podkreślenia to dziewictwo Mariam (Wj 2, 8 używa tu tego samego terminu co Iz 7, 14: *ha-‘almah*), nieakcentowane jednak w tradycji żydowskiej⁷.

³ O etymologii piszę szerzej w art. *Jeszcze o imieniu Maria(m)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 48(1990) 127-130.

⁴ Porównanie obu pieśni zob. U. GRZYMSKA, *Elementy paschalnej radości w Magnificat*, Kraków-Radom 1998, 66-67.

⁵ P. GRELOT, *Biblia i teologia*, w: *Tajemnica Chrystusa*, red. B. PRZYBYLSKI, Poznań [1969], 55.

⁶ Do najstarszych należy IRENEUSZ, *Adversus haereses* III, 10, 1.

⁷ F. ZORELL, *Maria, soror Mosis, et Maria, mater Dei*, „Verbum Domini” 6(1926) 257-263.

Tradycja akcentuje natomiast jej „oficjalne” miejsce w historii Izraela. R. Le Deaut⁸ opracował szczegółowo wątki legendarne, opierając się głównie na targumach. Przypomnę tu jego ustalenia, uporządkowane według podstawowych tematów. Pierwszym z nich jest dar prorocstwa Mariam. Biblia jej pierwszej spośród kobiet nadaje tytuł prorokini (Wj 15, 20: *ha-nebi'ah*). Według późniejszej tradycji miała ona zapowiedzieć narodziny Mojżesza: *Duch Boży zstąpił na Mariam w nocy i opowiedziała to rano rodzicom: Widziałam tej nocy, a oto stanął mąż w lnianej szacie i rzekł mi: Idź i powiedz swoim rodzicom: To, co się z was narodzi, zostanie rzucone w wodę, aby ją wysuszyć. Dokonam przez niego znaków i wybawię mój lud, a on będzie nim zawsze kierował. A gdy opowiedziała Mariam swój sen, rodzice jej nie uwierzyli*⁹.

Po tym zwiastowaniu ojciec jej przyjął znów małżonkę, uprzednio oddaloną z powodu dekretu faraona. Wszystkie komentarze znają ten epizod i łączą go bądź z prorocstwem Mariam, bądź też z naganą udzieloną jej ojcu. Za przykładem Amrama inni Hebrajczycy również przyjęli swe żony, i tak Mariam pośrednio przyczyniła się do tego, że naród wybrany nie wymarł.

Wczesny komentarz rabinacki nazywa Mojżesza zbawcą, podkreślając przy tym nadzieję i wiarę jego starszej siostry w spełnienie prorocstwa: *Skąd wiemy, że była prorokinią? Rzekła bowiem do ojca: Z ciebie zrodzi się syn, który wybawi Izraela (mošia' 'et-jisra'el) [...]. Rzekł jej: Córkko, na cóż twoje prorocstwo? Lecz ona trwała przy swym proroctwie... (Mekilta ad Ex 15, 20)*¹⁰.

Inna tradycja ludowa nawiązuje do wzmianki o położnych Izraela, identyfikując je z Mariam i jej matką Jokebed (targum jerozolimski I i II). Biblia mówi dosłownie: *Ponieważ położne bały się Boga, uczynił im domy* (Wj 1, 20). Targum tak wyjaśnia ten zwrot: *Położne zdobyły dobrą sławę na pokolenia, a Słowo Pana wzniosło im dom królewski i dom arcykapłański*. Kodeks Neofiti dodaje nadto: *Mariam otrzymała koronę królestwa, a Jokebed otrzymała koronę arcykapłaństwa*. Piśmiennictwo rabinackie często poświadcza tę tradycję. Z Jokebed narodzi się lewita Mojżesz i Aaron, ojciec kapłaństwa. Mariam uważana jest za pramatkę Dawida: dostała za męża Kalebę, i z tego związku narodzi się „dom Dawida” (*Sota 11b; Exodus*

⁸ R. LE DEAUT, *Miryam, soeur de Moïse, et Marie, mère du Messie*, „Biblica” 45(1964) 198-219.

⁹ PSEUDO-FILON, *Liber Antiquitatum Biblicarum* IX, 10.

¹⁰ Podobnie i Filon nadaje imieniu Mariam sens symboliczny: Nadzieja (*elpis*) ze względu na jej postawę nad Nilem (*De somniis* II, 142).

Rabba 31, 2 i in.). Trudno powiedzieć, jak stare są te podania, by móc je zestawić z danymi Ewangelii. W każdym razie według żydowskiej tradycji Mesjasz ma pochodzić od Mariam.

Opowiadanie o roli Mariam w ocaleniu brata przytoczone jest u Józefa Flawiusza bez wyjaśnień (Ant. II, 9, 4n). Ezechiel Tragik (I wiek przed Chr.) dodaje tylko imię dziewczyny: *Mariam jego siostra stała z dala na czatach*. Nieco więcej można znaleźć w jeszcze starszej *Księdze Jubileuszów*: *Twoja matka nocą przychodziła cię karmić, a w ciągu dnia twoja siostra Mariam ochraniała cię przed ptactwem* (47, 5). Według haggady Mariam odgrywa aktywną rolę w historii dzieciństwa Mojżesza, i to z narażeniem życia. Jej poświęcenie dla brata i dla całego ludu rozwinął pięknie targum jerozolimski I do Lb 12, 12. Aaron modli się tam za siostrę, porównując ją do dziecka, które żyło dziewięć miesięcy w łonie matki po to, by miało umrzeć przy porodzie. Podobnie *Mariam, nasza siostra, widziała nasze wygnanie i niewolę w Egipcie, a teraz, gdy nadszedł moment wyjścia, by posiąść ziemię Izraela, ma nam być zabrana?*

Tradycja o studni (czy skale), towarzyszącej Izraelowi na pustyni (por. 1 Kor 10, 4), wywodzi się z epizodu, który targum włącza w listę etapów wędrówki (Lb 21, 16-18). Oto brzmienie tego tekstu w interpretacji Onkelosa, znanego z dokładności przekładu: *Od tego miejsca zostało im dane źródło [...]. A gdy zostało im dane, zstąpiło z nimi aż do rzek, i wstąpiło z nimi od rzek na wyżyny*¹¹. Tradycja tłumaczy nazwę Mattana jako „dar” Boży, który łączy się z osobą siostry Mojżesza. Odtąd „źródło Mariam” stale towarzyszy Izraelowi na pustyni. *Gdy Mariam umarła, źródło zniknęło* – stwierdził rabbi Jozue w końcu I wieku po Chr. (*Mekilta ad Ex* 16, 25). Tradycja jest jednak znacznie starsza, jak potwierdza Pseudo-Filon (LAB X, 7; XI, 5). Źródło znikło po śmierci Mariam, ponieważ Izrael okazał się niewierny Prawu (TgJer I ad Num 21, 20). Ukazana jest tutaj łączność pomiędzy źródłem wody żywej a Prawem, oparta na utożsamieniu nazwy Mattana z „darem Prawa” (*mattan Tora*) na Synaju¹². Podobnie wyjaśnia źródło wody żywej targum do Pnp 4, 15: *Wody Siloe płynące łagodnie* (Iz 8,6), *z resztą wód z Libanu zraszających ziemię Izraela. Bowiem zajmują się oni słowami Prawa, podobnymi do źródeł wód żywych, i z powodu wody wylewanej na ołtarz w świątyni jerozolimskiej, zwanej Libanem*.

¹¹ Nazwy własne zostały tu przetłumaczone: *Beer* – źródło; *Mattana* – dar; *Nachaliel* – rzeki Boże; *Bamot* – wyżyny.

¹² Już znany w Qumran *Dokument Damasceński* w nawiązaniu do Lb 21 interpretuje źródło jako Prawo: CD-A VI, 4; por. III, 16.

Nieco wyżej ten sam targum (Pnp 4,5) mówi wyraźnie o studni Mariam: *Dwaj zbawcy, mający się zbawić, mesjasz syn Dawida i mesjasz syn Efraima, podobni są do Mojżesza i Aarona, synów Jokebed [...], którzy karmili lud Izraela czterdzieści lat na pustyni manną, przepiórkami i wodą ze studni Mariam*. Izrael wyobrażał sobie przyszłe zbawienie mesjańskie na wzór pierwszego Wyjścia. Powtórzą się wówczas dawne cuda, dokonane na rzecz ludu wybranego. Pojawi się również manna i cudowna woda ze „studni Mariam”, ukryta po jej śmierci w pewnym miejscu nad jeziorem Galilejskim¹³.

Jednym z siedmiu tekstów biblijnych, mówiących o Mariam, jest Mi 6, 4. Targum do tego proroctwa streszcza tradycję, która ukazuje siostrę Mojżesza i Aarona jako przewodniczkę ludu pielgrzymującego: *Posłałem przed tobą troje proroków: Mojżesza, by przekazał naukę o sądach (Wj 18), Aarona, by dokonywał nad ludem obrzędu ekspiacji (Lb 7), i Mariam, by pouczała kobiety (Wj 15, 20n)*. Według targumów palestyńskich, trzy latorośle ze snu podczaszego (Rdz 40, 10) to wyobrażenia trojga pasterzy, przewodzących ludowi podczas Wyjścia. Syryjska *Apokalipsa Barucha* w wizji dziejów świata potwierdza tę tradycję (59, 1-2).

Na tle tej bogatej dokumentacji judaistycznej zastanawiający jest zupełny brak odniesień do postaci biblijnej prorokini w Nowym Testamencie. Ale już samo imię nadane przez rodziców Maryi świadczy o powszechnym kulcie siostry Mojżesza. Popularna egzegeza chętnie upiększała epizody kłopotliwe w sensie dosłownym, wydobywając z nich głębsze pouczenie.

Maryja w Ewangelii również reprezentuje cały lud Boży: jest córą Syjonu, uosobieniem całego Izraela (Łk 1, 26-56). W imieniu domu Jakuba otrzymuje od anioła zapowiedź zbawienia, a śpiewając *Magnificat*, wypowiada proroctwo w imieniu wszystkich zbawionych. Trzeba jej hymn wyjaśniać jako kantyk wyzwolenia, podejmujący tematy Wyjścia, a pieśń Mojżesza (Wj 15) jako daleką zapowiedź *Magnificat*¹⁴. Skoro Jezus dopełnia w sobie biblijny typ proroka Mojżesza, to nic dziwnego, że także Jego Matka dopełnia obrazu Mariam. Maryja jednak, podobnie jak Jezus, nie tylko wypełnia, ale i przekracza typ Starego Testamentu. Nie jest Ona „siostrą wodza”¹⁵, lecz „matką Jezusa” i Matką ludu Bożego.

Zatrzymajmy się teraz nad pieśnią dziękczynną „Mariam prorokini, siostry Aarona” (Wj 15, 20). Tak rozszerzony tytuł zdaje się

¹³ Zob. R. LE DEAUT, *Miryam, soeur de Moïse...*, 213.

¹⁴ Zob. TENZE, *La nuit pascale*, Rome 1963, 310.

¹⁵ Taki tytuł nosi Mariam u Józefa Flawiusza (*adelphe tou strategou*: Ant. III, 6, 1).

sugerować antytezę pomiędzy urzędem kapłańskim Aarona a charyzmatem prorockim jego siostry. O ile udział Aarona w kulcie złotego cielca (Wj 32) będzie zapowiedzią tendencji bałwochwalczych w Izraelu, o tyle natchniona modlitwa zainicjowana przez Mariam jest prototypem prawdziwego kultu. Nie przypadkiem historyczne dzieło Deuteronomisty kończy się wzmianką o „prorokini Chuldzie”, która udziela wskazań dworskim urzędnikom co do odnalezionej *Księgi Prawa* (2 Krl 22, 14). Być może Deuteronomista chciał połączyć całe dzieje Izraela, spinając je klamrą, która odsyła do przykładu kobiet obdarzonych duchem prorocstwa¹⁶. W każdym razie tytuł „prorokini” (*ha-nebi'ah*) jest wyrazem wielkiego szacunku dla charyzmatu. Etymologicznie oznacza ten termin kogoś, kto wzywa Boga¹⁷. Mariam jest więc prorokinią w najgłębszym znaczeniu, gdy na czele „wszystkich kobiet” (Wj 15, 20) intonuje pieśń uwielbienia Pana za wielkie dzieło zbawcze. Z jej pieśni rozwinię się z czasem kantytek „Mojżesza i synów Izraela” (15, 1-19). Nie miejsce tu na omawianie tego archaicznego dokumentu; zauważmy tylko za Norbertem Lohfinkiem¹⁸, że jest to utwór otwarty na wydarzenia przyszłe. Jako prawdziwe prorocstwo, kryje on „pod literą” zapowiedź dalszych dzieł zbawczych, aż po wypełnienie misterium paschalnego w Chrystusie. *Trzeba dzisiaj szanować i cenić egzegezę, która z wielkim oporem przyjmuje typologiczny sens w Starym Testamencie, ponieważ jest uczciwa i trzeźwa i często nie widzi, jak mogłaby do niego dotrzeć. Natomiast egzegeza, która z góry twierdzi, że w ogóle nie chce mieć do czynienia z typologią, jest po prostu ograniczona. Skąd bowiem wie, że właśnie metoda historyczna nie zmusi jej do wyrażenia zgody na typologię?*¹⁹ Ta wnikliwa uwaga wielkiego egzegety, wypowiedziana przed 40 laty, znalazła potwierdzenie w ostatnich dokumentach Papieskiej Komisji Biblijnej. Typologia, nieufnie traktowana w egzegezie ostatnich stuleci, wraca w kościelnej interpretacji Pisma na miejsce, które jej wyznaczyli natchnieni autorzy.

Kantytek Mariam obejmuje zaledwie dwa stychy, bogate w archaiczne słownictwo, rytmiczne (2+2) i lekko rymowane. Pieśń uwielbienia zwraca się ku Jahwe. Ten, który objawił się Mojżeszowi w krzewie ognistym, teraz *okazał swą potęgę, gdy konie i rydwany*

¹⁶ Zob. J.G. JANZEN, *Song of Moses, Song of Miriam: Who is seconding whom?*, „Catholic Biblical Quarterly” 54(1992) 211-220.

¹⁷ D.E. FLEMING, *The Etymological Origins of the Hebrew nabi': The One who Invokes God*, „Catholic Biblical Quarterly” 55(1993) 21-224.

¹⁸ N. LOHFINK, *Pieśń zwycięstwa nad Morzem Czerwonym (Wj 15, 1-18)*, w: TENŻE, *Pieśń chwały*, tł. J. Doktor, Warszawa 1982, 69-87.

¹⁹ TAMŻE, 86.

rzucił w morze. Język tej strofy przypomina bardziej staroaramejski niż klasyczny hebrajski. Trzeba pamiętać, że Izraelici mówili przed wejściem do Kanaanu językiem, który dopiero później podzielił się na dwie gałęzie: aramejską i kananejską. Słowo, tłumaczone tu jako „rzucił” (*ramah*), zawiera w sobie ideę podrzucenia w górę²⁰. „Morze” to obraz zaczerpnięty z mitologii, symbol zagłady. Ci, którzy chcieli zniszczyć Izraela, stali się lupem swych zgubnych planów. Mariam jest tu uosobieniem ludu Bożego. Imię Jahwe przewija się w całej pieśni aż dziesięciokrotnie, podczas gdy imię Izraela znalazło się tylko w wersetach okalających kantyki Mojżesza (Wj 15, 1 i 19). Sama pieśń dziękczynna skoncentrowana jest na zbawczej mocy Jahwe. „Lud Jahwe” pojawia się dopiero w końcowej części kantyku, wyznaczonej dwoma równoległymi określeniami: „lud, który wykupiłeś” (*‘am zu ga’alta*: w. 13) – „lud, który nabyłeś” (*‘am zu qanita*: w. 16).

Mariam personifikuje więc lud Boży, ale nie jest jeszcze „matką w Izraelu”; tak określi się dopiero Debora (Sdz 5, 7). „Prorokini Mariam” asystuje niejako przy narodzinach Izraela, jak to trafnie ujęła tradycja, widząc ją i jej matkę w postaciach położnych u kobiet hebrajskich (Wj 1, 15-21). Ale pieśń, którą zaintonowała Mariam, stanie się pieśnią wszystkich pokoleń Izraela. Jeszcze dziś Kościół słowami tej pradawnej pieśni wyraża paschalną radość z tryumfu Chrystusa nad śmiercią i szatanem.

2. Debora – matka Izraela

Zrozumiałe, że odczytując historię Debory, nie możemy już korzystać z tego bogactwa tradycji żydowskich, jakie było naszym udziałem w Pięcioksięgu. Targumy i midrasze wykazują znacznie mniejsze zainteresowanie tym wszystkim, co wydarzyło się po śmierci Mojżesza. Dlatego musimy się oprzeć wyłącznie na tekście biblijnym, by „pod literą” szukać ukrytej „alegorii”.

W historii Debory i Baraka (Sdz 4-5) o tyle łatwiej dopatrzeć się typologii, że przynajmniej druga z tych postaci wspomniana jest w Nowym Testamencie. Chodzi o wielką panoramę przykładów wiary z *Listu do Hebrajczyków*, gdzie pod koniec autor wymienia również Baraka (Hbr 11, 32). Jeśli traktujemy łącznie misję obojga z grona „sędziów”, to również dzieło Debory stanowi dla nas *sacramentum futuri*.

²⁰ Z tego samego rdzenia słownego wywodzi się imię Mariam, „Wywyższona”.

Podobnie jak w *Księdze Wyjścia*, tak i tu kantykt zwycięstwa (Sdz 5) poprzedzony jest opowiadaniem utrzymanym w formie prozaicznej (Sdz 4). Deuteronomistyczne ramy tego opowiadania (4, 1-3. 23-24), jak również uwaga chronologiczna na końcu poematu (5, 31b), świadczą o świadomym połączeniu przez redaktora obu tekstów, różniących się znacznie w szczegółach. Różnice te wynikają nie tylko z odstępu czasu, ale zwłaszcza z odrębnej perspektywy teologicznej, dzielącej archaiczną pieśń od jej włączenia w zbiór opowiadań o „sędziach”. Wśród dwunastu sędziów Izraela, Debora zajmuje wyjątkową pozycję jako jedyna kobieta obdarzona charyzmatem prorockim²¹. Mamy tu kolejne podobieństwo do dziejów Mariam, której prorocza pieśń stała się natchnieniem dla kantyktu Debory.

Imię Debory zwykło się tłumaczyć jako „pszczoła”, podobnie jak imię jej poprzedniczki z epoki patriarchów (Rdz 35, 8). Zapewne też powiązanie obu opowiadań sprawiło, że tradycja prozaiczna lokalizuje jej czynności sędziowskie *pod palmą Debory, między Rama i Betel w górach Efraima* (Sdz 4, 4). Autor biblijny jednak wiąże jej imię z rdzeniem słownym *DBR*, „mówić”, wypowiadać natchnione słowa (Sdz 5, 12: *pieśń zaśpiewaj*). Debora służy charyzmatem słowa, zachęcając do walki zbrojnej Baraka z *Kedesz w pokoleniu Neftalego* (4, 6). W rzeczywistości akcja zwycięskiej walki toczy się w Galilei, pod górą Tabor, w pobliżu miejsca, gdzie po wiekach Słowo stanie się Ciałem.

Przekłady nazywają Deborę „żoną Lappidota”, chociaż zwrot hebrajski *'ešet lappidot* może po prostu określać „płomienną kobietę”, lub „płomień ognia” (Rdz 15, 6: *lappid 'eś*). W każdym razie jej mąż nie jest nigdzie dalej wspomniany²². Tradycja biblijna nazywa Deborę nie tylko prorokinią, ale i „sędziwą” (*šofetah*). Postanowiła ona zorganizować koalicję pokoleń galilejskich i centralnych do walki z królem Jabinem, a raczej jego generałem Siserą. Na wodza świętej wojny wyznaczyła Baraka. Kiedy ten wyrażał wahanie, odpowiedziała: *Pójdę więc z tobą, lecz chwala nie okryje drogi, po której pójdziesz: przez ręce kobiety Pan wyda Siserę* (Sdz 4, 9). Dopiero, kiedy Debora przybyła do Kedesz, zdecydował się Barak zwołać do walki pokolenie Zabulona i Neftalego. Druga część opowiadania (Sdz 4, 11-22) wprowadza wątek dodatkowy: śmierć Sisery z ręki innej kobiety, Jaeli. Obydwa te wątki literackie odnajdziemy znacznie później w *Księ-*

²¹ Hebr. *'iššah nebi'ah*, „kobieta – prorok” (4, 4), to określenie deuteronomistyczne, podobnie jak *'iš nabi* (6, 8).

²² Średniowieczni komentatorzy utożsamiają go z Barakiem, ze względu na podobne znaczenie imienia (hebr. *baraq*, „błyskawica”).

dze *Judyty*. Już tutaj jednak zarysowuje się myśl o spełnieniu proctwa z tradycji jahwistycznej: potomstwo „niewiasty” zmiażdży głowę nieprzyjaciela (Rdz 3, 15).

Sama pieśń Debory jest jednak starsza od dzieła jahwisty: można ją datować niemal współcześnie z wydarzeniami, które opiewa. Racje filologiczne, jak i treściowe wskazują na koniec XII wieku przed Chr. Kantyki Debory wymienia sześć pokoleń Izraela, które wzięły udział w walce z najeżdżącą: Efraim, Benjamin, Makir, Zabulon, Issachar i Neftali. Pięć innych (Ruben, Galaad, Dan, Aszer i Meroz) otrzymuje naganę za opieszałość i brak solidarności. Brak na tej liście pokoleń Judy, Symeona i Lewiego, natomiast kilka imion nie zgadza się z tradycyjnymi nazwami pokoleń Izraela. Wszystko to wskazuje, że pieśń powstała na długo przed „zjednoczonym królestwem” Dawida.

Nazwa „Izrael” występuje w kantyku jako synonim „ludu Jahwe” i oznacza konfederację plemion, z których najbardziej wysuniętym na południe był Benjamin. Ciekawe, że określenie „Izrael” pojawia się – i to aż ośmiokrotnie – tylko w pierwszej części kantyku (5, 2-11); dalsza jego część wymienia poszczególne pokolenia. Cała pieśń składa się z wątków niespójnych pod względem formy i treści. Zasadą jedności utworu są dwa przeciwstawne sobie pojęcia: Izrael i jego wrogowie.

Nie Izrael jednak stoi w centrum uwagi Debory, lecz Jahwe, Bóg Izraela. Pieśń rozpoczyna się wezwaniem do sławienia Boga (ww. 2-3), powtórzonym w podobnej formie w wersach końcowych części pierwszej (9-11). Te dwa wezwania stanowią zatem ramy dla umieszczonej między nimi antytezy. Antyteza pomiędzy teofaniami czasu Wyjścia (ww. 4-5) a krytyczną sytuacją Izraela w chwilach jego niewierności (ww. 6-8) wyraża prawdę, że naród jest bezpieczny tylko dzięki więzi z Bogiem. Ci, którzy dobrowolnie oddali się zwierzchnictwu Jahwe, stanowią Jego lud.

Skoro Jahwe jest „Bogiem Izraela”, to Izrael może się nazywać „ludem Jahwe” (w. 11c i 13b). Relacja wzajemnej więzi opiera się na podstawach religijnych, zwłaszcza na „ochotnym oddaniu”, o którym mówi pierwsza część utworu. Natomiast końcowa część pieśni ukazuje konsekwencje zaniechania tej postawy. Mieszkańcy Meroz zostali wykluczeni ze społeczności Izraela za brak udziału w świętej sprawie (w. 23). A wrogowie Izraela są zarazem wrogami Jahwe, gdyż pozbawiają się Jego miłości (w. 31).

Momentem istotnym dla narodzin Izraela jest wystąpienie Debory. Słusznie nosi tu ona zaszczytny tytuł „matki w Izraelu” (w. 8),

skoro to jej interwencja sprawiła, że odrębne dotąd jednostki etniczne połączyły się w żywy organizm narodowy. Najstarsza w dokumentach egipskich wzmianka o Izraelu pochodzi z końca XIII wieku przed Chr. Jest to sławna stela faraona Merenptacha, który chełpi się tym, że podczas jego wyprawy do Kanaanu *Izrael został zniszczony i nie ma w nim więcej nasienia*²³. Dane „steli Izraela” zgodne są z innymi dokumentami egipskimi. Świadczą one, że u schyłku epoki brązu i na początku wczesnego żelaza pojawiły się w Syrii i Palestynie nowe organizmy polityczne, których wzajemna solidarność oparta była na więzi krwi.

Pieśń Debory jest cennym wyrazem tej świadomości u samych początków długiego procesu jednoczenia się pokoleń Izraela. Miejsce, jakie epepeja Debory zajmuje w *Księdze Sędziów*, dowodzi wyjątkowej pozycji „matki Izraela” w najstarszej tradycji ludu Bożego. Debora zasłużyła na ten tytuł przez „ochotne oddanie” (w. 2 i 9) sprawie jedności pokoleń w obliczu śmiertelnego zagrożenia. To do niej najlepiej pasują słowa, sławiące po wiekach legendarną bohaterkę: *nie szczędziłaś swego życia, gdy naród nasz był upokorzony, ale przeciwstawiłaś się naszej zagładzie* (Jdt 13, 20). Debora, jak później Judyta, stała się symbolem społeczności Izraela u samych początków jego państwowości. Stąd też jej kanytyk zwycięstwa cieszył się zawsze ogromną popularnością. Z liturgii synagogałnej trafił rychło do kultu wczesnochrześcijańskiego. Według Orygenesusa, kościół aleksandryjski używał tej pieśni już w II wieku, obok innych psalmów i kanytyków biblijnych. O jej zastosowaniu w liturgii północno-afrykańskiej świadczą *Cantica Ecclesiastica* biskupa Werakundusa (VI wiek). Dopiero średniowiecze usunęło tę pieśń z liturgii Kościoła. Mimo to pozostaje ona jednym z najstarszych w Biblii przykładów zjawiska, które współcześni nazywają „osobowością zbiorczą” (*corporate personality*)²⁴.

3. Anna – zapowiedź pomazańca

Historia matki proroka Samuela stała się dla św. Łukasza inspiracją w spisaniu „ewangelii dzieciństwa” Jezusa (Łk 1-2). Szczegól-

²³ Interpretację tego tekstu podaję w pracy *Bóg przybywa ze Synaju*, Lublin 1989, 120n.

²⁴ Szerzej na temat kanytyku zob. mój art. *Rekonstrukcja tekstu „Pieśni Debory”* (Sdz 5), w: *Studium Scripturae anima theologiae*, red. J. CHMIEL, T. MATRAS, Kraków 1990, 329-339.

nie zaś w kantyku Anny (1 Sm 2,1-10) odnajdujemy te same myśli, a nawet zwroty, które spotkamy włożone w usta Maryi w hymnie *Magnificat*. Z tego też względu możemy i tutaj mówić o pewnej formie typologii, chociaż nie w tym wąskim znaczeniu, jakie nadał się temu pojęciu w biblistyce.

Ostatnio temat ten został szczegółowo opracowany przez amerykańską biblistkę, Joan E. Cook²⁵. Jej praca zawiera dogłębną analizę nie tylko tekstu 1 Sm 1-2, ale także jego reinterpretację judaistyczną (Pseudo-Filon i targum) i nowotestamentową (Łk 1-2). Tutaj wystarczy się skupić na tych elementach opowiadania, które czynią z Anny prefigurację Matki Zbawiciela.

Zauważmy najpierw, że i w tym przypadku kantyk został poprzedzony narracją deuteronomisty, opartą na starszych źródłach literackich. Opowiadanie spisane prozą przedstawia cudowne poczęcie i narodziny Samuela. Anna, ukochana żona Elkany, wycierpiała wiele upokorzeń ze strony swej rywalki (1 Sm 1, 1-8). Podczas pielgrzymki do sanktuarium w Szilo gorąco modliła się o syna, pragnąc go ofiarować Bogu (ww. 9-11). Umocniona przez Helego słowem Jahwe, wróciła z mężem do Rama (miejsce znane już z historii Debory, Sdz 4, 5). Jej modlitwa została wysłuchana. *Anna poczęła i po upływie dni urodziła syna, nazywając go imieniem Samuel, bo: uprosiłam go od Jahwe* (1, 20). Po wykarmieniu dziecka Anna ofiarowała je w świątyni na służbę Bogu (1, 24-28). Cudowna interwencja Jahwe w jej życiu, które doznało teraz radykalnej odmiany, skłoniła Annę do wyśpiewania pieśni uwielbienia. Ta właśnie pieśń (2, 1-10) uważana jest powszechnie za prototyp *Magnificat* (Łk 1, 46-55).

Już dawno zauważono, że św. Łukasz w swym opisie dzieciństwa Jezusa korzysta obficie z biblijnej historii Samuela²⁶. Liczne paralelizmy scen wskazują na literacką zależność i typologię zamierzoną przez Łukasza. I tak Elkana i Anna, po uproszeniu narodzin Samuela, udali się do sanktuarium w Szilo, aby oddać swe dziecko na służbę Panu (1 Sm 1, 19-28); podobnie udają się Józef i Maryja do Jerozolimy, by złożyć w ofierze Dziecię Jezus, poczęte z Ducha Świętego (Łk 1, 35; 2, 22-24. 27). Heli pobłogosławił rodziców Samuela, gdy pojawili się w świątyni z doroczną ofiarą (1 Sm 2, 20); podobnie Symeon pobłogosławił Rodziców Jezusa (Łk 2, 34a). W Szilo były kobiety posługujące u wejścia do namiotu spotkania

²⁵ J.E. COOK, *Hannah Desire, God's Design. Early Interpretations of the Story of Hannah*, Sheffield 1999.

²⁶ E. BURROWS, *The Gospel of the Infancy and other Biblical Essays*, London 1940, 1-58.

(1 Sm 2, 22); podobnie prorokini Anna (zbieżność imion!) *nie rozstawiała się ze świątynią, służąc Bogu w postach i modlitwach* (Łk 2, 37). Wreszcie *mlody Samuel rósł i coraz bardziej podobał się Bogu i ludziom* (1 Sm 2, 26), *Dziecię zaś [Jezus] rosło i nabierało mocy, napelniając się mądrością, a łaska Boża spoczywała na Nim* (Łk 2, 40). Oczywiście, obok tych zbieżności Łukasz notuje istotną różnicę: podczas gdy Elkana i Anna wrócili sami do Rama, zostawiając swe dziecko w świątyni (1 Sm 2, 11), to Józef i Maryja *wrócili do Galilei, do swego miasta Nazaret* (Łk 2, 39) nie sami, lecz razem z Jezusem, który objawia się stopniowo jako żywa świątynia. Teologia świątyni u Łukasza wykazuje więc znamienity postęp, gdyż pojawia się w niej nowy element chrystologiczny²⁷.

Łukasz jest jednak także Ewangelistą Maryi. Można więc w jego wykorzystaniu obrazu Anny, matki Samuela, szukać intencji budowania zrębu późniejszej eklezjologii i mariologii. Zakończeniem dialogu między Anną a kapłanem Helim są słowa: *Oby służebnica twoja znalazła łaskę w twoich oczach* (1 Sm 1, 18). Ten prosty zwrot grzecznościowy ma dla Łukasza wielkie znaczenie, gdyż dobrze ilustruje prawdę o szczególnej łasce (hebr. *chen*, gr. *charis*), jaką została obdarzona Matka Pana. To nie tylko nawiązanie do etymologii imienia Anna (*channa*, „obdarzona łaską”); to przede wszystkim zapowiedź niezwykłego tytułu, jakim Gabriel przywita Maryję: *Bądź pozdrowiona, Obdarowana łaską* (gr. *chaire kecharitomene*)²⁸.

Radość mesjańska, przenikająca kantyk Anny, znalazła żywy oddźwięk w hymnie Maryi. Wiele już napisano na ten temat i nie ma potrzeby zestawiać tu dokładnie obydwu utworów, aby wykazywać oczywiste zbieżności literackie²⁹. Zwróćmy tylko uwagę na ogólny wydźwięk tego hymnu, który wyraża nadzieję ubogich Jahwe na wyzwolenie mesjańskie. Pieśń przypisana jest ubogiej, nieplodnej i wzgardzonej służebnicy, która z łaski Pana stała się matką proroka. Z tego też względu kantyk Anny nadawał się szczególnie dobrze do wyrażenia uczuć Maryi, pokornej służebnicy Pańskiej, która została Matką Mesjasza. Poprzez zestawienie wielkich dzieł Bożych obie te

²⁷ Zob. M. MIKOŁAJCZAK, *Teologia świątyni w dwudziele św. Łukasza*, Lublin 2000, 67n.

²⁸ Tak słusznie tłumaczy nowy przekład ekumeniczny *Pismo Święte Nowego Testamentu* (Warszawa 2001), trzymając się ukrytej w tekście greckim figury etymologicznej.

²⁹ Czynią to np. M. THURIAN, *Maryja Matka Pana, figura Kościoła*, tł. E. Ogiński, Warszawa 1990, 101-103; J. HOMERSKI, *Starotestamentowe reminiscencje w tekstach maryjnych Łukaszowej Ewangelii dzieciństwa*, w: *U boku Syna. Studia z teologii biblijnej*, red. J. SZLAGA, Lublin 1984, 75-84, zwł. 81n.

modlitwy pokazują sposób działania Boga, tak bardzo odmienny od postępowania ludzkiego. Bóg wywyższa i poniża, dokonuje cudów łaski i zarazem niweczy przewrotne plany pyszałków.

Ostatni werset kantyku Anny nawiązuje do jego początku i kończy się zapowiedzią Mesjasza-Króla: *Jahwe osądza krańce ziemi, On daje potęgę królowi, wywyższa moc swego pomazańca* (2, 10b). „Pomazaniec” (gr. *Christos*) jest tutaj królewskim tytułem, nawiązuje do czynności namaszczenia władcy czy to przez lud (2 Sm 2, 4; 5, 3), czy przez samego Boga (1 Sm 10, 1; 16, 13). Jest również tytułem kapłana z rodu Aarona (Kpł 4, 3 i Wj 28, 41). Pomazańcami Jahwe, choć w sensie duchowym, są wreszcie prorocy. Psalmista łączy w jednym szeregu postaci największych pomazańców Jahwe sprzed epoki monarchii: *Wśród Jego kapłanów są Mojżesz i Aaron, i Samuel wśród tych, co wzywali Jego imienia* (Ps 99, 6).

Idąc śladem tego zestawienia, tradycja apokryficzna ciekawie rozwija wątek biblijny z 1 Sm 1-2. Oto przykład z *Księgi starożytności biblijnych* Pseudo-Filona, współczesnej pismom Nowego Testamentu. Gdy Izraelici wybierają losem przyszłego króla, los pada na Elkanę z Ramataim. Bóg jednak oświadcza, że to nie on przejmie władzę nad pokoleniami Izraela, *lecz jego syn, który mu się urodzi, będzie nad wami wodzem i prorokiem*. Na pytanie ludu, który z synów Elkany ma zjednoczyć Izraela, pada odpowiedź: *Żaden z synów Peninny nie może kierować ludem; dopiero syn nieplodnej, którą mu dałem za żonę, będzie przede Mną prorokiem. Będę go miłował jak umiłowalem Izaaka, a jego imię przetrwa u Mnie na zawsze!* (LAB 49, 7-8). Następne rozdziały parafrazują historię dwu żon Elkany, cudownych narodzin Samuela i oddania go na służbę Panu. Anna po złożeniu ofiary przedstawia swe dziecko Helemu, mówiąc, że jest to ten chłopiec, o którego się niegdyś modliła. Kapłan Heli odpowiada jej wówczas w słowach: *Nie tylko ty się modliłaś: również lud modlił się o niego. Nie tylko przez ciebie jest on wyblagany; już wcześniej został obiecany pokoleniom. Przez niego twe łono zostało oczyszczone tak, iż mogłaś pokoleniom dać proroka, a mleko twoich piersi stało się źródłem życia dla dwunastu pokoleń* (51, 2).

Widać, jak bliski – nie tylko czasowo, ale również ideowo – jest ten dokument tradycji żydowskiej wobec tej myśli, którą św. Łukasz chciał wyrazić we wstępie do swej Ewangelii. Maryja również została ukazana jako reprezentantka całego Izraela, a słowa starca Symeona (Łk 2, 25-35), podobnie jak kapłana Helego, ujmują w szerokiej perspektywie los Dziecka łącznie z losem Matki. Kantyk Anny

cieszy się więc w Kościele zrozumiałym poważaniem, jako proroc-
two o Mesjaszu³⁰.

4. Judyta – uosobienie ludu Bożego

Tytuł tego opowiadania, które przetrwało jedynie w greckim kanonie Biblii: Judyta=Żydówka (żeńska forma imienia Juda), zapowiada jego szczególny rodzaj literacki: jest to symboliczna historia ocalenia narodu żydowskiego, przedstawiona za pomocą powiązania wielu wydarzeń i tekstów biblijnych w jedną spójną akcję (styl antologiczny). Księga dzieli się na dwie istotne części, które można odpowiednio zatytułować: „Upokorzenie Izraela” (rozdz. 1-7) i „Wywyższenie Jeruzalem” (rozdz. 8-16). W ramach tych dwu części dadzą się wyodrębnić mniejsze jednostki tematyczne, świadczące o artyzmie dzieła literackiego. Kolejne warstwy redakcyjne i uzupełnienia fabuły utrudniają jednak odtworzenie pierwotnego zamysłu kompozycji utworu. Hebrajski tekst oryginalny zresztą zaginął; zachowały się, nie zawsze zgodne ze sobą, starożytne przekłady. Brak oryginału hebrajskiego wyjaśnia fakt, że *Księga Judyty* uważana jest przez żydów i protestantów za księgę apokryficzną; Kościoły prawosławne natomiast i katolicki od początku włączały ją do swego kanonu (już w końcu I wieku św. Klemens Rzymski wskazuje „błogosławioną Judytę” jako wzór męstwa: 1 Kor 5, 4)³¹.

Liczne nieścisłości historyczne i geograficzne w tekście Księgi każą w niej widzieć przede wszystkim treść dydaktyczną. Prawdopodobnie jednak u podstaw narracji leży fakt historyczny z epoki perskiej czy też machabejskiej. Na ogół datuje się ostateczną redakcję opowiadania na koniec II wieku przed Chr. Autor hebrajskiego prototypu Księgi jest nieznan; tłumacz grecki wykorzystał istniejący już zbiór ksiąg *Septuaginty*, włączając w swój przekład całe frazy wcześniejszych tekstów natchnionych. W ten sposób dochodzi do głosu zasada hermeneutyczna, obowiązująca do dziś w Kościele: Biblia tłumaczy Biblię. Grecki tekst Księgi świadczy, że anonimowy adaptator znał dobrze kanoniczną literaturę Starego Testamentu i był świadom jej roli „budującej” wiarę i moralność czytelników. W czasach zmagania machabejskich wykorzystał on przykład, zacerpnięty

³⁰ Zob. bliżej H. SCHNEIDER, *Die biblischen Oden im christlichen Altertum*, „Biblica” 20(1949) 28-65. Por. piękną refleksję Jana Pawła II na temat kantyku Anny („Niedziela” 2002 nr 13, 3).

³¹ Szerzej zob. S. BAKSIK, *Księga Judyty*, Poznań 1963, 164n.

ze zbiorowej pamięci narodu, aby zachęcić rodaków do wytrwania w wierności religii ojców, świętym prawom i jerozolimskiej świątyni. Znaczące imię bohaterki opowiadania stało się symbolem narodu i wezwaniem do oporu w obliczu zagrożeń hellenizacji.

Rodzaj literacki *Księgi Judyty* nie ma dokładnego odpowiednika we współczesnej literaturze. Nie jest to na pewno dokument historyczny z dziejów Izraela, ani nawet powieść historyczna, wplatająca wątek fabularny dla zaciekawienia czytelnika. Chodzi tu raczej o rodzaj *midraszu*, zgodnie z etymologią tego hebrajskiego słowa (czasownik *darasz* wyraża tu czynność poszukiwania, badania tekstu natchnionego przez zestawienie z innymi, a zatem interpretacji wewnątrz-kanonicznej). Jądro opowiadania może być realne, podlega jednak swobodnemu opracowaniu, stopniowemu uzupełnieniu przez elementy fikcyjne, a nade wszystko naświetleniu licznymi aluzjami do tekstów biblijnych. Autor kanonicznej *Księgi Judyty* wykorzystał znajomość różnych wydarzeń z dziejów Izraela, jak np. podstęp Tamar wobec Jakuba (Rdz 38), zabójstwo Sisery przez Jaelę (Sdz 4-5), walka Dawida z Goliatem (1 Sm 25), a zwłaszcza motyw nocy paschalnej (Wj 15). Na kanwie tych faktów rozwinął on własną refleksję nad przewodnimi ideami objawienia biblijnego, w celu pouczenia o zbawczym dziele Boga i o konieczności posłuszeństwa wiary. Taką technikę przekazu można nazwać *przy-powieścią*, pamiętając jednak, że punktem wyjścia jest tu historia święta, a nie sama chęć zobrazowania prawd wiary. Niektórzy dopatrują się w opowiadaniu gatunku apokaliptycznego: demoniczny atak na Izraela i cudowne ocalenie można odnieść do ostatecznej walki mocy ciemności przeciwko ludowi Bożemu. Autor biblijny nie wyklucza takiej perspektywy; końcowa pieśń zwycięstwa (Jdt 16, 1-17) przedstawia wstrząsy kosmiczne towarzyszące definitywnej klęsce wrogów. Nie jest to jednak myśl przewodnia całego utworu, w którym brak interwencji nadprzyrodzonych mocy. Ostatnie zdanie (Jdt 16, 25) świadczy raczej, że autor chciał przedstawić konkretny przykład zbawczej opieki Boga nad swym ludem. Treść opowiadań przejętych z tradycji wykorzystał natchniony autor dla pouczenia o Bożych rządach widocznych w ludzkiej historii.

Jest to jeden z podstawowych tematów teologicznych, naszkicowanych w tym krótkim opowiadaniu. Gdy Izraelici grzeszą niewiernością wobec swego Boga, stają się łupem nieprzyjaciół. Niezłomna wierność Prawu Bożemu wyzwala ich jednak z największych opresji. Taką lekcję wydobywa z historii ammonicki wódz Achior, a Judyta powtórzy ją Holofernesowi (5, 5-21 i 11, 5-19). Obie mowy

odgrywają kluczową rolę w strukturze księgi. Centrum narracji zajmuje przemówienie Judyty zwrócone do dowódców obrony Betulii (8, 11-27). W przekonaniu głównej bohaterki utworu, nawet najcięższe próby, jakie zsyła Bóg na swoich wybranych, mają charakter czasowy. Należy Mu za to dziękować, że doświadczenia historii oczyszczają wiarę Izraela. Oczekując z ufnością na Jego zbawczą pomoc, należy modlić się i pościć, a nie upadać na duchu. Boży plan zbawienia jest bowiem niezgłębiony dla ludzkiego rozumowania (8, 14).

Księga Judyty ukazuje nadto w sposób obrazowy, że Bóg posługuje się w realizacji swego planu słabą „ręką kobiety”. Zwrot ten przewija się wielokrotnie w drugiej części utworu, poczynając od pokutnej modlitwy Judyty (9, 9n) aż do jej kandydatury na zwycięstwą (16, 5). Literacki motyw odcięcia głowy Holofernesa został zapewne przejęty z historii zwycięstwa Judy Machabeusza nad Nikanorem (1 Mach 7 i 2 Mach 15). Fakt ten jednak wyraża stały sposób postępowania Boga; św. Paweł wyrazi to dobitnie w nawiązaniu do zbawczego dzieła Chrystusa: *Bóg wybrał właśnie to, co [...] niemocne, aby mocnych poniżyć* (1 Kor 1, 27). Od tej myśli łatwo przejść do ukazania Judyty jako biblijnego „typu” Matki Zbawiciela, która od Protoewangelii (Rdz 3, 15) współuczestniczy w Jego walce z mocami zła, aż do starcia głowy węża.

Trzeba jeszcze podkreślić rolę, jaką w opowiadaniu pełni Achior, „typ” nawróconych z pogaństwa, którzy otrzymają swoje miejsce w Kościele. Achior, zapewne literacki sobowtór Achikara, jest świadom obecności Boga w dziejach ludu wybranego. Widząc zbawcze dzieło dokonane ręką kobiety, składa wyznanie wiary w jedyne Boga i wchodzi do wspólnoty Izraela. Tym sposobem autor natchniony stwierdza uniwersalizm zbawienia, dostępnego także dla pogan. Nic dziwnego, że nauka *Księgi Judyty* znajdzie oddźwięk w uniwersalistycznym przesłaniu Nowego Testamentu, zwłaszcza u św. Łukasza.

Przyjrzyjmy się zatem treści opowiadania, aby zrozumieć, dlaczego tradycja Kościoła tak chętnie widzi w nim biblijny typ Maryi. Główną przyczyną tego jest zapewne fakt wykorzystania greckiej wersji *Księgi Judyty* w Łukaszowej Ewangelii dzieciństwa³². Podobnie jak widzieliśmy to w innych kandydaturach zwycięstwa, trzeci Ewangelista chętnie ilustruje tajemnicę Kościoła i Maryi za pomocą wydarzeń z życia bohaterskiej Judyty. Zwracam uwagę na te paralele w swoim komentarzu, wydany ostatnio w serii „Biblii Lubelskiej”³³.

³² Również inni autorzy Nowego Testamentu nawiązują mniej lub bardziej wyraźnie do jej treści. Indeks biblijny w wydaniu Nestlego i Alanda (*Loci citati vel allegati*) wylicza kilkanaście takich przykładów.

³³ *Księga Tobiasza - Księga Judyty - Księga Estery*, Lublin 2001.

Tutaj chciałbym się zatrzymać na tekście samego kantyku Judyty, umieszczonego na końcu księgi. Można go potraktować jako zamknięcie całej narracji i teologiczne *credo* autora natchnionego.

Można tę końcową scenę podzielić na trzy odłony: gratulacje złożone Judycie (15, 8-13), jej pieśń dziękczynna (15, 14-16, 17), uroczystości w Jerozolimie (16, 18-20). Sam arcykapłan wraz ze starszą ludu (por. 4, 4-6) przybywa z Jerozolimy, aby na miejscu ocenić sytuację po zwycięstwie. Judyta, która w krytycznym momencie wezwała do siebie starszą Betulii (8, 10), przejmując inicjatywę we własne ręce, obecnie przyjmuje gratulacje duchowych przywódców narodu. Autor natchniony chciał w ten sposób podkreślić jej tożsamość z ludem Bożym. Judyta odbiera cześć nie jako osoba zasłużona dla Betulii, lecz jako „wywyższenie Jeruzalem” i chluba całego narodu (w. 9). Liturgia chrześcijańska odnosi z łatwością tę pochwałę do Matki Zbawiciela, prawdziwej „Córy Syjonu”. Paralela staje się bardziej oczywista, jeśli uwzględni się fakt, że Judyta personifikuje lud Boży w jego walce z potęgą anty-Boską. Ponownie wraca tu motyw „ręki” (w. 10): Nabuchodonozor poprzysiął „własną ręką” (2, 12) zemścić się na narodach; Bóg zniweczył jego przysięgę ręką kobiety. Autor nadal posługuje się kontrastami, spinając już zakończenie Księgi z jej początkiem. Ludy Wybrzeża witały niedawno Holofernesa *wieńcami, tańcem i muzyką* (3, 7); teraz lud Izraela w podobny sposób wita zwycięską Judytę (w. 12n). Armia asyryjska oblegała Betulię przez 34 dni (7, 20); Judyta, po spędzeniu czterech dni w obozie wroga (12, 10), pozostanie w nim jeszcze 30 dni, by dopełnić tryumfu wśród zbierających łupy. Namiot Holofernesa, który miał być miejscem jej hańby, stanowi główne trofeum wojenne Judyty (11). Taniec tryumfalny przypomina orszak, jaki towarzyszył Dawidowi po jego zwycięstwie nad Goliatem (1 Sm 18, 6n), a zwłaszcza pieśń zwycięstwa nad Morzem Czerwonym (Wj 15, 20). Wzmianka o „gałązkach” (gr. *thyrsois*) w rękach Judyty i kobiet wskazuje znów na okres hellenistyczny (por. 2 Mch 10, 7). Cały opis przypomina żywo relację o pokonaniu przez Judę Machabeusza armii Nikanora (1 Mch 7, 44-50): *Zabrano łupy i to, co tamci zrabowali, głowę zaś Nikanora i jego prawą rękę, którą tak hardo wyciągnął, obcięli, zaniesli do Jerozolimy i zawiesili obok miasta*. Pamiętką tych wydarzeń jest święto *Chanukka*, podczas którego do dziś czytana jest *Księga Judyty*.

W tym miejscu umieszcza hagiograf hymn wdzięczności, nazwany dalej (16, 13) „pieśnią nową” (por. Ps 96 i 98). Werset wprowadzający, spisany prozą, nawiązuje do obrazu Miriam, siostry Mojżesza,

śpiewającej z kobietami pieśń zwycięstwa (Wj 15, 20n). Pieśń Judyty przypomina także inne zwycięskie pieśni dawnego Izraela, zwłaszcza kantyk Debory (Sdz 5) i Anny, matki Samuela (1 Sm 2). Formalnie hymn składa się z trzech części: dziękczynienie (ww. 1-2), właściwy kantyk zwycięstwa (ww. 3-12) i uwielbienie „pieśnią nową” Pana wszechświata, który kieruje historią. Wstępne dziękczynienie nazywa Jahwe „Bogiem, który niszczy wojny” (w. 2). Podobnie jak we wcześniejszej lamentacji (9, 7) jest to śmiała reinterpretacja dawnego obrazu Boga Izraela (Wj 15, 3; por. Ps 44, 10; 68, 31; 76, 4). Izrael zawdzięcza swe zwycięstwo niewidzialnej obecności Jahwe „pośród swego ludu”. Przenośnia obozu Bożego (Wj 26, 45; Kpł 26, 11n) odnosi się, zgodnie z teologią deuteronomisty, do świątyni w Jeruzalem. Judyta jest tu uosobieniem całego narodu: „wyrwał mnie” oznacza więc ocalenie Izraela.

Kolejne strofy obejmują właściwy kantyk zwycięstwa. Zawiera on najpierw opis inwazji wojsk nieprzyjacielskich (3-4), dzielnego czynu Judyty (5-9), wreszcie ucieczki i rzezi wrogów Izraela (10-12). „Asyryjczyk” to personifikacja wszystkich historycznych wrogów ludu Bożego. Przeciwwstawienie brutalnej przemocy wroga i słabości kobiety (5) streszcza drugą część księgi (Jdt 8-15) w mocnym obrazie epickim, rozwiniętym przez dalsze wersety. Autor nie waha się użyć terminów zaczerpniętych z mitologii greckiej (w. 6), przywołując dla ilustracji obraz walki olbrzyma Goliata z Dawidem (1 Sm 17; 2 Sm 21, 16n). „Moi ubodzy” (w. 11) to znowu świadectwo, że Judyta utożsamia się całkowicie z udręczonym Izraelem. Dochodzi tu do głosu temat „ubogich Jahwe”, który znajdzie wypełnienie w Nowym Testamencie.

Końcowe wersety (13-16), nazwane tu „nową pieśnią”, są jakby antologią cytatów zaczerpniętych z różnych miejsc Psałterza. Faktycznie tworzą one nową pieśń, której tematem nie jest już historia Izraela, lecz opis sądu ostatecznego, poprzedzony wspaniałym obrazem słowa Bożego (w. 14): stwarza ono świat i podtrzymuje go w istnieniu (por. Rdz 1, 1; Ps 33, 6; 104, 29n; 148, 5). Na koniec autor przypomina naukę proroków, którzy ponad formalizm kultu ofiarniczego stawiali wewnętrzną postawę serca, otwartego na służbę Bożą (Iz 1, 10-17; Am 5, 21-24; Ps 51, 8-13). Ostatni wers kantyku (17) to obraz karzącego sądu, jaki czeka wrogów narodu wybranego. Historia Judyty jest ilustracją tego sądu, a głowa Holofernesa to symbol ostatecznej klęski pyszałków (por. Sdz 5, 31; Iz 66, 24; Jl 4, 1-4; Syr 7, 19).

Trzecia odsłona tej długiej perykopy końcowej (ww. 18-20) ukazuje liturgiczną celebrację zwycięstwa w Jeruzalem. Po oczy-

szczeniu ze wszelkiej skazy legalnej (w. 18) lud składa Bogu ofiary, a Judyta poświęca Mu swój łup (w. 19); radość wspólnego świętowania trwa trzy miesiące (w. 20). Ewangelista Łukasz posłuży się tą sceną, mówiąc o pielgrzymce Maryi do Elżbiety tą samą trasą liczącą ponad sto kilometrów (Łk 1, 39-56). Ukazuje w ten sposób Matkę Mesjasza jako uosobienie ludu Bożego obydwu Testamentów.

* * *

Wszystkie cztery pieśni zwycięstwa (Mariam, Debory, Anny i Judyty) znalazły miejsce w liturgii Kościoła właśnie ze względu na ich proroczy charakter, wskazujący na typologię wspólnoty zbawienia (*synagoga et ecclesia*). Najstarsze przykłady „mariologii eklezjotypicznej” spotykamy u Ojców zachodnich od IV wieku. Jeszcze św. Hieronim widział w postaciach kobiet, wybawiających swój lud, figury Kościoła³⁴. Św. Augustyn stopniowo na tę interpretację eklezjalną nakłada maryjną. Maryja bowiem należy do Kościoła jako jego najznamienitszy członek³⁵. Augustynowe *Objaśnienia do Psalmów* są ilustracją jego teorii „Chrystusa totalnego”, obejmującego Głowę i członki mistycznego Ciała³⁶. Oto próbka z jego wyjaśnienia Ps 127[128], 3 („Małżonka twoja jak płodna winorośl...”): *W słowach Pańskich spotykamy, że Jego Kościół to Jego bracia i siostry, a nawet Jego matka [...]; ponieważ stali na zewnątrz, byli obrazem. Kto obrazem matki? Synagoga [...]. Maryja bowiem jest przy boku Jego, i Jego powinowaci ze strony Maryi, którzy w Niego uwierzyli, po bokach Jego domu. Nie ze względu na powinowactwo cielesne, ale w zależności jak słuchali słowa Bożego i wypełniali je [...]*³⁷.

W tym samym czasie, na przełomie IV i V wieku, w sztuce chrześcijańskiej pojawia się motyw harmonii obu Testamentów, wyrażany w „scenach ułożonych typologicznie”³⁸. Ta forma ilustrowanej typologii osiągnie szczyt w XIV wieku w formie *Biblia pauperum*, gdzie cały Stary Testament traktuje się jako proroctwo o Chrystusie. Nieco póź-

³⁴ HIERONIM, *Commentarium in Sophoniam, prologus*: PL 25, 1337.

³⁵ Por. R. LAURENTIN, *Maria als Urbild und Vorbild der Kirche*, w: *Mysterium Salutis*, t. IV/4, Einsiedeln 1973, 316-336.

³⁶ Zob. bliżej A. TRONINA, *Psalterz chrześcijański. Chrystus i Kościół*, w: TENŻE, *Teologia Psalmów*, Lublin 1995, 123-133.

³⁷ AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów*, t. J. Sulowski, w: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. XLII, z. 1, Warszawa 1986, 47.

³⁸ CH. DOHMEN, G. STEMBERGER, *Hermeneutik der Jüdische Bibel und Alten Testament*, Stuttgart 1996, 167.

niej znajdzie ona specyficzny wyraz w *Godzinkach o Niepokalanym Poczęciu NMP*³⁹.

Ks. prof. dr hab. Antoni Tronina
Katolicki Uniwersytet Lubelski (Lublin)

ul. Św. Barbary 41
PL - 42-200 Częstochowa

Per ecclesiam ad Mariam. I quattro cantici di vittoria

(Riassunto)

L'autore segue la lettura tipologica dei cantici dell'Antico Testamento ascritti alle quattro profetesse bibliche: Mariam, Debora, Anna e Giuditta. Egli mostra, che l'ermeneutica ecclesiale dei sudetti cantici tende sempre più verso l'esegesi mariologica. Nel Medioevo la „Bibbia dei poveri”, e poi la „Liturgia delle ore” francescana danno testimonianza della lettura tipologica dei cantici. Il saggio presenta una nuova proposta della lettura spirituale della Bibbia, ciò che suggerisce il nuovo documento della Pontificia Commissione Biblica (2002).

³⁹ Zob. A. TRONINA, *Zawitaj Pani świata. Obrazy i symbole biblijne w Godzinkach o Niepokalanym Poczęciu NMP*, Niepokalanów 1995, 5-10.