

Piero Stefani

Maryja, Córa Syjonu a hebrajskie korzenie Jezusa

Salvatoris Mater 9/1/2, 11-23

2007

Artykuł został 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.

Wyrażenie, które przedstawia Maryję jako „Córę Syjonu”, znalazło się w centrum uwagi wierzących przede wszystkim dzięki Soborowi Watykańskiemu II. Dokładniej rzecz ujmując, Sobór nawiązał do tego określenia w najważniejszej z wszystkich swoich konstytucji, tj. *Lumen gentium*: *Ona [Maryja] zajmuje pierwsze miejsce wśród pokornych i ubogich Pana, którzy z ufnością oczekują i dostępują od Niego zbawienie. Wraz z Nią wreszcie, wzniosłą Córą Syjonu, po długim oczekiwaniu na spełnienie obietnicy, przychodzi pełnia czasu i nastaje nowa ekonomia zbawienia, kiedy Syn Boży przyjął w Niej naturę ludzką, aby przez misteria swego ciała uwolnić człowieka od grzechu*¹.

Zastosowanie biblijnego tytułu „Córa Syjonu” (por. Mi 4, 10; So 3, 12nn) w znaczeniu mariologicznym jest nie tylko jednym z najwyraźniejszych znaków soborowej odnowy², lecz stanowi także próbę ścisłego powiązania postaci Dziewicy z nadzieją Izraela. Ta operacja dokonuje się, zgodnie ze wskazówkami *Lumen gentium*, poprzez umiejscowienie Maryi w relacji do spełnienia oczekiwań obecnych w historii biblijnej. Odwołanie się do tego tytułu służy zatem

przede wszystkim podkreśleniu, że obietnice zostały spełnione. Nie ma wątpliwości, że taka perspektywa jest podstawą dla kogoś, kto w obszarze chrześcijańskiego horyzontu zajmuje się tym tematem, jednakże, bez negowania tej perspektywy, można stwierdzić, iż określenie „Córa Syjonu” mogłoby także stać

się zachętą do ukazania sposobów, na które w Matce Jezusa przejawiają się niektóre elementy wiary biblijnej. Innymi słowy, ten maryjny tytuł może stać się zachętą do tego, by sprawdzić, jak rzeczywiście wyrażała się wiara Matki Jezusa. Czy też, jeszcze dokładniej, można zadać pytanie, czy wielokrotnie ostatnio prezentowane ponowne odkrycie hebrajskich korzeni Jezusa³ nie mogłoby zostać dodatkowo wzbogacone przez refleksję zwróconą w stronę „biblijno-żydowskiej” wiary Maryi.

Piero Stefani

Maryja, Córa Syjonu a hebrajskie korzenie Jezusa*

SALVATORIS MATER
9(2007) nr 1-2, 11-23

* P. STEFANI, *Maria figlia di Sion e le radici ebraiche di Gesù. Tracce per una ricerca*, „Marianum” 59(1997) 17-30.

¹ LG 55.

² Por. E.G. MORI, *Figlia di Sion e Serva del Signore. Nella Bibbia, nel Vaticano II, nel postconcilio*, Bologna, 1988.

³ Także w języku włoskim jest bogata bibliografia na temat Jezusa-Żyda. Jedynie tytułem przykładu przypominamy: S. BEN CHORIN, *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazareno*, Brescia 1985; R. CALIMANI, *Gesù ebreo*, Milano 1990; FRÈRE EPHRAÏM, *Gesù ebreo praticante*, Milano 1993; D. FLUSSER, *Jesus*, Brescia 1997; H. KÜNG, P. LAPIDE, *Gesù segno di contraddizione. Un dialogo ebraico-cristiano*,

Celem niniejszych refleksji nie jest krytyka dotychczasowych prób opracowania mariologii już nie tylko biblijnej, ale też bardziej zwróconej ku powrotowi do tradycji judaistycznych (szczególnie midraszowych i targumicznych), aby lepiej przedstawić postać Maryi⁴; nasze intencje są odmienne. Celem niniejszego opracowania jest zweryfikowanie (choć tylko poprzez zasygnalizowanie), czy, wychodząc od ewangelicznej opowieści Łukasza i poruszając się w obszarze zasadniczo narracyjnym, możliwe jest zauważenie związku łączącego *wiarę Maryi* ze sposobem, w jaki Biblia i tradycja żydowska przedstawiają *wiarę Izraela*. Niniejszy szkic nie będzie odwoływał się do wartości bezpośrednio chrystologicznych, które zresztą nie są sprzeczne z planowanym ujęciem zagadnienia.

Celem niniejszej pracy nie jest też wkład w rozwój dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Ten specyficzny rodzaj spotkania jest bez wątpienia jednym z wielkich spuścizn Soboru, jednakże, jak to podkreśla właśnie Sobór Watykański II, spotkanie to będzie tym bardziej owocne, w im większym stopniu jego założeniem będzie refleksja nad samą naturą rzeczywistości eklezjalnej, a ta perspektywa została dobrze wyrażona słowami, które rozpoczynają paragraf deklaracji *Nostra aetate*, dotyczący Żydów: *Zgłębiając tajemnicę Kościoła, ten święty Sobór pamięta o więzi, jaką został duchowołączony lud Nowego Przymierza z potomstwem Abrahama*⁵. Można zatem stwierdzić, że także badania na temat biblijno-żydowskiej wiary Maryi są związane przede wszystkim z tym rodzajem eklezjalnej samoświadomości.

Często powtarzana maksyma w kontekście dialogu żydowsko-chrześcijańskiego (której autorem jest współczesny żydowski naukowiec Schalom Ben Chorin) brzmi: „Wiara Jezusa nas jednoczy, wiara *w* Jezusa nas dzieli”⁶; obecnie, bez zamiaru zaprzeczenia temu istotnemu stwierdzeniu, można dodać, że patrząc z perspektywy chrześcijańskiej, zdanie to może także prowadzić do refleksji nad tym, że *wiara Jezusa* była założeniem niezbędnym i pierwotnym do tego, aby mogła zrodzić się wiara *w Jezusa*. Pierwotne wspólnoty judeochrześcijańskie nie widziały bowiem żadnej

Brescia 1980; J. NEUSNER, *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù. Quale maestro seguire?*, Casale Monferrato 1996; G. VERMES, *Gesù l'ebreo*, Roma 1983.

⁴ Na ten temat por. A. SERRA, *Myriam Figlia di Sion. La Donna di Nazaret e il femminile a partire dal giudaismo antico*, Milano 1997.

⁵ SOBÓR WATYKANSKI II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, 4.

⁶ Zdanie to pochodzi z S. BEN CHORIN, *Fratello Gesù...*, 28. W sprawie dyskusji na temat oddźwięku tej wypowiedzi w obrębie dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, por. P. STEFANI, *Gesù: quale messianismo?*, w: *Chi dite che io sia? Gesù interpella l'ecumenismo e il dialogo interreligioso*. Atti della XXIX Sessione di Formazione ecumenica organizzata dal Segretariato Attività Ecumeniche (SAE), La Mendola (Trento) 27 luglio-4 agosto 1991, Roma 1992, 494-504.

sprzeczności pomiędzy wiarą i praktyką żydowską a przekonaniem o tym, że Jezus Chrystus jest Panem.

Powyższe spostrzeżenia nie miały wykazać, jakoby nigdy nie istniały rozłamy pomiędzy wiarą w Chrystusa a horyzontem judaistycznym, ani też nie próbują umniejszać wagi tzw. protoschizmy, która gwałtownie rozdzieliła Kościół i Synagogę⁷. Spostrzeżenia te mają jedynie na celu ukazanie, że coraz intensywniej ostatnio zauważany powrót do tzw. „żydowskich korzeni chrześcijaństwa” przynosi nowe i bardziej wolne postrzeganie żydowskiej *wiary Jezusa*, aż po uznawanie jej za jeden z pierwotnych warunków narodzin wiary *w Jezusa*. To, co zostało powiedziane na temat Jezusa, dotyczy w zasadzie także wiary i żydowskich dziejów Maryi: wybór, który doprowadził Dziewicę do wypowiedzenia słów *niech mi się stanie* (był to krok niezbędny, aby mogło nastąpić wcielenie, podstawowe założenie wszelkiej wiary w Jezusa), według ewangelicznej opowieści wypływał z Jej żydowskiej wiary. Ten zatem akt, opisany w sposób przywodzący na myśl postać Abrahama (ojca wierzących), stał się jednym z pierwotnych warunków rozłamu *wewnątrz* Izraela i aby mógł pojawić się ten *znak, któremu sprzeciwiać się będą* (por. Łk 2, 34), dzielący lud żydowski, a jednak wychodzący od jego wiary.

Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana (Łk 1, 45). Myśląc o tym wersecie i zestawiając go z innym, pozornie przeciwstawnym, św. Augustyn mówi: „*Owszem, ale przecież błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je* (Łk 11, 27-28)”. Dlatego *błogosławiona jest Maryja, która słuchała słowa Bożego i zachowała je. Swym umysłem zachowała prawdę bardziej, niż łonem ciało*⁸. W ramach niniejszych rozważań można by dodać, że drugi akt, czyli *zachowanie w łonie*, stał się możliwy tylko dlatego, że poprzedził go akt pierwszy: konkretne, posłuszne zachowanie słowa.

Nasz artykuł został podzielony na pięć tematów: punktem wyjścia do pierwszego jest wyrażenie „Pan z tobą”, drugi zajmuje się zdaniem „nic nie jest niemożliwe dla Boga”, trzeci nawiązuje do słów „oto ja”, czwarty komentuje słowa pochodzące z hymnu *Magnificat*: „Ujął się za sługą swoim, Izraelem...”; ostatni temat komentuje szczególny sposób, w jaki Łukasz przedstawia podporządkowanie się Józefa i Maryi prawu Mojżeszowemu, kiedy to przedstawili Jezusa w świątyni.

⁷ Na temat tzw. „protoschizmy” zob. C.M. MARTINI, *Izraele, radice santa*, Milano 1993, 45nn.

⁸ AUGUSTYŃ, *Sermo* 25, 7: PL 46, 937n.

1. Pan z tobą

Pierwsze świadectwo powołania, wobec którego objawia się wiara Maryi, to Jej reakcja na słowa, które wypowiada archanioł Gabriel wraz z wezwaniem do radowania się: Χαίρε, κεχαριτωμένη, i chodzi tu o określenia, które jednocześnie uzasadniają i czynią trudnym to wezwanie: ὁ, κύριος μετὰ σοῦ (Łk 1, 28). Słowa, które niemal wręcz nakazują radowanie się komuś, kto zyskał łaskę (*chesed*) Bożą, kończą się obietnicą: „Pan z tobą”. Pierwsza część zdania łączy Maryję z hymnami skierowanymi do ludu Judy: „Wysławiaj [LXX, χαίρε], Córo Syjońska! Podnieś radosny okrzyk Izraelu! Ciesz się i wesel z całego serca, Córo Jeruzalem (So 3, 14; por. Za 9, 5); druga część natomiast umiejscawia powołanie Maryi w jeszcze dawniejszej historii, sięgającej epoki patriarchalnej. To samo wyrażenie: „Pan jest z tobą” charakteryzuje bowiem powołanie Izaaka (Rdz 26, 24), Jakuba (Rdz 28, 15), Gedeona (Sdz 6, 2) i Jeremiasza (Jr 1, 8). Spośród wszystkich biblijnych epizodów, związanych z podobnym wyrażeniem, wyróżnia się jednakże powołanie Mojżesza przy gorejącym krzewie.

Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: „*Ehjah ‘asher ‘ehjah*”. I dodał: „*Tak powiesz synom Izraela: Ehjah posłał mnie do was*” (Wj 3, 14). Wystarczy tylko kilka słów związanych z tym znanym wyrażeniem⁹, aby stwierdzić to, z czym obecnie zgadzają się wszyscy: zdanie to nie jest ujawnieniem się „Boskiej istoty”, nie jest to tekst o charakterze ontologicznym. I to nie tylko dlatego, że ukazuje się ono jako wyjaśnienie imienia (por. Wj 3, 13), a nie już definicja Boga, ale także i przede wszystkim dlatego, że to zdanie wchodzi w obszar obietnicy. To *‘ehjah ‘asher ‘ehjah* – które, jak wiadomo, można także tłumaczyć w czasie przyszłym: „Będę, który będę” – jest niczym innym, jak tylko innym sposobem wyrażenia tego, co już zostało powiedziane: *‘ehjah ‘immakh* („będę z tobą”) (Wj 3, 12) przez Boga Mojżeszowi jako obietnica bycia blisko niego. Od tego czasu te dwie perspektywy zbiegają się: powołanie wspierane jest przez zobowiązanie Boga do bycia blisko tego, którego wzywa, a z drugiej strony przyjęcie tych słów pozwala Bogu roztoczyć swą zbawczą bliskość. Dotyczy to Mojżesza i dotyczy Maryi. Zespolenie się tych dwóch perspektyw ukazuje jednak obecność Boga pod znakiem tego, co poprzedza ostateczne wyzwolenie. Jak mówi psalm, Pan jest obecny także w udręce (Ps 91, 15): *Ja będę z nimi w tym nieszczęściu. To ja będę z nimi w nieszczęściu, w które wpełzną ich inne królestwa*¹⁰. Dla

⁹ Por. E. JENNI, C. WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell’Antico Testamento*, t. 1, Torino 1978, 419n.

¹⁰ Por. *Berakhot*, 9b, tl. wł. *Il trattato delle Benedizioni (Berakhot) del Talmud babilonese*, red. S. CAVALLETTI, Torino 1968.

Mojżesza, dla Maryi i wszystkich innych powołanych bliskość nie jest tylko obietnicą, lecz jest także w samej obietnicy.

2. Dla Boga nie ma nic niemożliwego

Zmieszanie Maryi wobec słów anioła jest oznaką Jej świadomości dotyczącej pochodzenia powołania i związanych z nim trudności. Zarówno pełną wątpliwości reakcję Zachariasza na pojawienie się anioła w świątyni, jak i posłuszną odpowiedź Maryi, Łukasz stawia pod znakiem „zmieszania”, co więcej – w tym drugim przypadku stosuje nawet wzmocnienie jako środek wyrazu (τάρασσω, Łk 1, 12; διατάρασσω, 1, 29, *hapax* w pismach starotestamentowych). To wzmocnienie, w powiązaniu z odmienną przyczyną reakcji dwojga bohaterów, służy podkreśleniu większej świadomości Maryi w porównaniu z Zachariaszem w odpowiadaniu na całą serię wezwań skierowanych ku nim przez Boga, a mających swe korzenie aż w epoce patriarchalnej.

To samo wezwanie wypływa ze słów wypowiedzianych przez Gabriela w odpowiedzi na wahania Maryi, kiedy przeciwstawiała Ona fakt swego dziewictwa obietnicy poczęcia Syna. Słowa anioła nie tylko odwołują się do Ducha i do działania mocy Najwyższego, która zstąpi na Maryję, ale też dodają: *A oto również krewna twoja, Elżbieta, poczęła w swej starości syna i jest już w szóstym miesiącu ta, która uchodzi za nieplodną. Dla Boga bowiem nie ma nic niemożliwego* (ἀδυνατέω) (Łk 1, 36-37). Jak w przypadku obietnicy „Pan jest z tobą”, to jedyne w swoim rodzaju i wyjątkowe powołanie skierowane do Maryi jest związane z całą serią poprzednich powołań (ten związek w żadnym razie nie ujmuje mu oryginalności), tak teraz zapowiedzi bezprecedensowego poczęcia towarzyszy nawiązanie do innego poczęcia, które, również obdarzone cechami wyjątkowości, nie jest jednak porównywalne z macierzyństwem Maryi. W swym wezwaniu Bóg, choć zachowuje „odrębność” od człowieka, obiecuje, że będzie przy nim. W poczęciu Maryja, choć przez sam jego fakt uzyskuje pozycję wyjątkową, jest jednak związana z Elżbietą, tak jak wcześniej Jej świątobliwe zmieszanie było związane ze zdecydowanie mniej szlachetnym – tym, którego doświadczył Zachariasz.

Co więcej – odpowiedź anioła przywołuje nie tylko współczesną historię Elżbiety, ale również dawniejsze zdarzenie (chciałoby się rzec „źródłowe”), będące tak jak w przypadku Zachariasza pod znakiem zarówno cudownej interwencji Bożej, jak i niepewnej ludzkiej odpowiedzi. Słowa Gabriela są w rzeczywistości bezpośrednim cytatem fragmentu Księgi Rodzaju z odpowiedzią na wątpliwość i niedowierzający śmiech

Sary, kiedy zostało jej przepowiedziane bardzo późne i niewytłumaczalne macierzyństwo: *Rzekł mu: „O tej porze za rok znów wrócę do ciebie, twoja zaś żona Sara będzie miała wtedy syna”*. Sara przysłuchiwała się u wejścia do namiotu za Abrahamem. Abraham i Sara byli w bardzo podeszłym wieku. Toteż Sara nie miała przypadłości właściwej kobietom. *Uśmiechnęła się więc (tizchaq) i pomyślała: „Teraz, gdy przekwitam, mam doznawać rozkoszy, i mój mąż starzec?”* Pan rzekł do Abrahama: *„Dlaczego to Sara śmieje się i myśli: ‘Czy naprawdę będę mogła rodzić, gdy już się zestarzałam?’ Czy jest coś, co byłoby niemożliwe [LXX, ἄδυνατόν] dla Pana?¹¹ Za rok o tej porze wrócę do ciebie i Sara będzie miała syna”*. Wtedy Sara zaparła się mówiąc: *„Wcale się nie śmiałam” – bo ogarnęło ją przerażenie. Ale Pan powiedział: „Nie. Śmiałaś się!”* (Rdz 18, 10-15). Śmiech Sary, od którego pochodzi imię Izaak (Ischaq) (por. Rdz 21, 6) jest oznaką niedowierzania: Boża odpowiedź w tym przypadku ukazuje się zatem jako obalenie ludzkiej niepewności. Aby rozwiać wahania Maryi, również nawiązuje się do tego samego cytatu. Na drodze do odkupienia wiara Maryi zostaje nierozzerwalnie powiązana z niepewnością Sary.

Naginając nieco tę hipotezę, można by twierdzić, że to pośrednie nawiązanie do Sary pełni u Łukasza funkcję w pewnym sensie podobną do tej, jaką w genealogii Mateuszowej pełni wymienione tam pięć kobiet „nietypowych”: Tamar, Rachab, Rut, żona Uriasza i Maryja (Mt 1, 1-16) (są to kobiety, których Łukasz świadomie nie wymienia w swej genealogii wstępującej Łk 3, 23-28). W jednym i drugim przypadku „normalność” (genealogie z samej swej natury są normalizujące i upewniające) i „wyjątkowość”, „wiara” i „niedowierzanie”, „bezpłodność” i „płodność” są etapami niezbędnymi do tego, aby trudna droga odkupienia mogła wreszcie osiągnąć spełnienie.

W tym znaczeniu także Paweł, podając przykład aktu wiary, wskaże wiarę w możliwość poczęcia, absurdalnego z punktu widzenia prawa natury. Abraham, w Pawłowym horyzoncie (pomijając różne inne znaczenia, przypisywane tej postaci w Liście do Galatów i w Liście do Rzymian), jest przedstawiany w sposób podobny do tego, jaki zawarty jest w Księdze Rodzaju, jako że dla niego przedmiot wiary (*fides quae*) polega właśnie na wierze w możliwość zrodzenia, wbrew wszelkiemu ludzkiemu pojęciu, tylko mocą woli Bożej: *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*

¹¹ Hebrajski oryginał odnosi się do rdzenia *pl'* (Rdz 18, 14), który ma znaczenie nie tyle niemożności ontologicznej, co *mirabilia Dei*.

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. Dlatego też poczytano mu to za sprawiedliwość (Rz 4, 19-20).

Także tradycja żydowska przypomina w wielu miejscach całą listę kobiet, występujących w historii zbawienia, które w cudowny sposób stały się płodne. W jednej z takich list dodaje się ostatnie imię, symboliczne i konkretne: Syjon. „*Ten, co nieplodnej każe mieszkać w domu jako pełnej radości matce synów*” (Ps 113, 9; por. Iz 54, 1). *Siedem jest nieplodnych: Sara, Rebeka, Rachela, Lia, żona Manoacha (Sdz 12, 2), Anna, Syjon*¹². W zwiastowaniu Maryi, Córy Syjonu, „gwarancją” powołania jest ten właśnie łańcuch kobiet, u którego początku są właśnie Abraham i Sara (gdzie niepewność jest postawą kobiety), a najbliższym jego ogniwem są Zachariasz i Elżbieta (gdzie niepewność cechuje mężczyznę).

3. Oto ja

Dosłowne brzmienie zdania, które anioł skierował do Maryi, jest następujące: *Dla Boga nie ma bowiem żadnego słowa (ῥῆμα) niemożliwego* (Łk 1, 37); a taka była odpowiedź Maryi: *Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa (ῥῆμα)* (Łk 1, 38). W tym zastosowaniu terminu ῥῆμα („słowo”) pobrzmiewa polisemia właściwa hebrajskiemu *dabar*: słowo, rzecz, czyn, zdarzenie. Nie będzie zatem błędem zauważenie w tej opcji aluzji do takiej wiary, która rodzi się dzięki zaufaniu „słowu-obietnicy”, a nie opiera się na opisie faktów.

To „oto ja” (ἰδοὺ) Maryi nawiązuje do wielu poprzedników: jednego bliskiego w czasie, innych bardziej odległych. Ten pierwszy to porównanie z epizodem z Zachariaszem w roli głównej, w świątyni, gdzie nieprzypadkowo to słowo nie jest ludzką odpowiedzią, lecz napomnieniem ze strony anioła. Wobec niedowierzania męża Elżbiety, że będzie on jeszcze w stanie doprowadzić do poczęcia, Gabriel odpowiada: *A oto będziesz niemy i nie będziesz mógł mówić aż do dnia, w którym się to (ταῦτα) stanie* (Łk 1, 20). Niemożność mówienia, spowodowana brakiem wiary, podkreśla przede wszystkim brak odpowiedzi, brak dialogu, czyli brak w słowach Zachariasza tego ἰδοὺ („oto”, „oto ja”). Fakt, że słowo to zostało wypowiedziane przez Gabriela, jeszcze bardziej uwydatnia brak tych słów w ustach Zachariasza.

Dużo bardziej liczne i zgodne są odwołania do Starego Testamentu. Wśród nich ponownie najbardziej znamienitym przykładem jest opo-

¹² *Pesiqta' de Rav Kahana*, 141a.

wieść o Mojżeszu przy krzewie. Księga Wyjścia w opisie słynnej „wizji” przejawia najwyższą dbałość o wyznaczenie drogi, która rozpoczyna się w sytuacji okazania ciekawości, opisanej przez czasowniki związane z widzeniem, a kończy powołaniem, w całości skupionym na słuchaniu i dialogu. Widzenie jest drogą, a nie celem: *Wtedy ukazał mu się Anioł Pański w płomieniu ognia, ze środka krzewu* (Wj 3, 2). Mojżesz ujrzał, że krzew płonął, ale nie spalał się. Zdecydował się zatem podejść bliżej, *żeby przyrzeć się temu niezwykłemu zjawisku (mareh)* (Wj 3, 3). *Gdy zaś Pan ujrzał, że Mojżesz podchodził, żeby się przyrzeć – przyrzeć, a nie słuchać – zawołał Bóg do niego ze środka krzewu: „Mojżeszu, Mojżeszu!”*. *On zaś odpowiedział: „Hinni”* (oto jestem) (Wj 3, 4).

Decydujący zwrot następuje w momencie, gdy Bóg wzywa Mojżesza po imieniu, a ten odpowiada mu słowami *hinni* (LXX nie oddaje tego precyzyjnie, optując za problematycznym $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\upsilon\nu^{13}$), które już w sposób pośredni ukierunkowuje rozmowę na objawienie ze strony Pana, pojmowanego jako Boga ojców, a które wkrótce zostanie spełnione: *jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba* (Wj 3, 6). Mojżesz natomiast odpowiada głosowi z krzewu tymi samymi słowami, które pojawiły się na ustach Abrahama, kiedy został wezwany do najtrudniejszej z prób, czyli złożenia ofiary z syna Izaaka. *A po tych wydarzeniach Bóg wystawił Abrahama na próbę. Rzekał do niego: „Abrahamie”*. *A gdy ten odpowiedział: „Hinni”* (Rdz 22, 1). Wyrażenie *to oznacza poddanie i gotowość*¹⁴. Mojżesz nie odpowiada w sposób, który można by przewidzieć po ludzku: „Kim jesteś?”, „Czego chcesz?”, ale mówi „Oto jestem (*hinni*)” (por. Rdz 27, 1; 34, 11; 1 Sm 3, 4; 22, 12; odpowiedź Boga por. Iz 52, 6; 65, 1). W tym jednym słowie mieści się konkretny znak otwarcia na powołanie. Nie jest nadużyciem stwierdzenie, że *idou* wypowiedziane przez Maryję jest świadomym nawiązaniem do wielkiej roli, jaką ta odpowiedź odegrała w całej historii Izraela.

4. *Ujął się za sługą swoim, Izraelem*

Maryja, jak Abraham, znalazła łaskę u Pana (Rdz 15, 2; 18, 3; Łk 1, 30), poczęła Syna dzięki mocy Pana (Łk 1, 34-37; Rdz 18, 4) i znalazła się u początku narodu wierzących (Łk 1, 48-49; 54-55; Rdz 12, 3; 18, 18; 28, 18; 26, 4; 28, 14): można zatem stwierdzić, że konkretyzuje się w Niej Abrahamowe powołanie, a dowodem na to jest pieśń, przez Nią wygłoszona.

¹³ Bardzo trafne jest natomiast tłumaczenie *Wulgaty: Adsum*.

¹⁴ *Commento alla Genesi*, wstęp i tl. L. Cattani, Casale Monferrato 1985, 170.

W skomplikowanej tkaninie biblijnych odniesień hymnu *Magnificat*, najbardziej widoczna nić to pieśń Anny (1 Sm 2, 1-10), jednak to, co najbardziej odróżnia słowa Maryi od jej poprzedniczki (zbliża natomiast do pieśni *Benedictus*, Łk 1, 67-79) to wspomnienie obietnicy złożonej Abrahamowi, do którego nie ma bezpośredniego odniesienia w hymnie wygłoszonym przez matkę Samuela: *Ujął się za sługą swoim, Izraelem, pomny na miłosierdzie swoje – jak przyobiecał naszym ojcom – na rzecz Abrahama i jego potomstwa na wieki* (Łk 1, 54-55).

Początek hymnu *Magnificat* (Łk 1, 46-47) ukazuje zdolność duszy do „uczynienia wielkim” swego Pana: jest to możliwe tylko dlatego, że poprzednio Bóg spojrział w dół (Łk 1, 48). Uwielbianie Pana, czyli zdolność do wychwalania Boga, opiera się na Bożej umiejętności pokornego uniżenia się i schodzenia tam, gdzie znajdują się Jego słudzy¹⁵; wszystkie „odwrócenia” zawarte w *Magnificat* zależą w gruncie rzeczy właśnie od tego początkowego odwrócenia, które można wyrazić, cytując prawie ostatnie słowa hymnu: *Ujął się za sługą swoim, Izraelem* (Łk 1, 54). Zdanie to w rzeczywistości oznacza, że Pan oddaje się na służbę swemu słudze: *Ty zaś, Izraelu, mój sługo, Jakubie, którego wybrałem sobie, potomstwo Abrahama, mego przyjaciela!* (Iz 41, 8).

Ten szczególny rodzaj „odwrócenia ról” dobrze znany jest żydowskiej tradycji; wystarczy tu przypomnieć midraszowe fragmenty, w których mowa jest o tym, że Bóg nie jest taki jak ludzie, bowiem w ludzkiej społeczności to sługa pracuje, ubiera i obuwa swego pana; z Bogiem natomiast sprawy mają się na odwrót, bowiem to On umył, ubrał i obuł swego sługę Izraela (por. Ez 16, 9-10). Wśród ludzi, gdy pan śpi, jego sługa stoi obok; o Bogu, wprost przeciwnie, zostało powiedziane: *Oto nie zdrzemnie się ani nie zaśnie Ten, który czuwa nad Izraelem* (Ps 121, 4)¹⁶. *Ταπεινωσις*, czyli ciemna, niska kondycja, upokorzenie (nie pokora jako cnota moralna) Jego służebnicy, którą rozpoczyna się *Magnificat* (Łk 1, 48) po raz kolejny ukazuje się jako wezwanie do życia naznaczonego pomocą Pańską, udzielaną słudze Izraelowi. Pomoc, jakiej Pan udziela swoim sługom (Izraelowi, Maryi) zawsze ukazuje się jako przypomnienie o Jego miłosierdziu.

Wszystko to, rozważane uważnie, ukazuje także, że godne wdzięczności wsparcie ze strony Pana ma swą nieuchronną przeciwwagę w zapomnieniu. Nie tylko wołanie Psalmisty (por. np. Ps 44), ale też sama kondycja upokorzenia jest obiektywnym potwierdzeniem tego

¹⁵ Temat jest szczególnie drogi M. Lutrowi, który w swym komentarzu rozwija go w sposób godny podziwu. Zob. *Il Magnificat tradotto in tedesco e commentato*, w: *Scritti religiosi*, red. V. VINAY, Torino 1986, 431-512.

¹⁶ *Esodo Rabbà*, 25,6.

„zapomnienia” przez Boga: dopóki Izrael nie jest odkupiony, znajduje się w sytuacji *jakby* zapomnienia przez Pana. *Dlaczego jednak Maryja mówi, że On przypomniał sobie o swym miłosierdziu, zamiast powiedzieć, że o nim pomyślał? Ponieważ je obiecał, co potwierdza następny werset. Ale przez długi czas kazał na nie czekać, aż zaczęło się wydawać, iż o nim zapomniał, tak jak wszystkie Jego dzieła są takie, jakby o nas zapomniał. Jednak kiedy przybył, przypomniał sobie, że nie zapomniał, ale nieustannie zamierzał doprowadzić je do spełnienia*¹⁷.

5. Jak nakazuje Prawo Pańskie

Hymn *Magnificat* wysławia „odwrócenia” dokonane przez Pana; w opowieści Łukasza pojawiają się jednak również inne typy odwróceń, tym razem powiązane ze sposobem respektowania Prawa przez Maryję i Józefa. Słusznie podkreślono, że według biblijnego klucza kondycja „ubogich w duchu” związana jest także z respektowaniem w życiu zasad objawionych przez Boga: *W nawiązaniu do prawa Mojżeszowego możemy powiedzieć, że dla Maryi było ono bezpośrednim punktem odniesienia, aby wejść w kontakt z wolą Bożą. Rzeczywiście: sześć razy Łukasz notuje, że Maryja i Józef dopełniali swych obowiązków wobec Dzieciątka: „tak bowiem jest napisane w Prawie Pańskim”, „zgodnie z przepisem Prawa Pańskiego”, „według zwyczaju Prawa”, „według Prawa Pańskiego” (Łk 2, 23. 24. 27. 39. 41. 42). [...] W ekonomii Starego Przymierza [...] ubóstwo w duchu polegało na absolutnej wierności prawu Mojżeszowemu, które było Prawem Pańskim*¹⁸.

Pokrótkie przeanalizujemy tylko jedno z tych nawiązań, to najbardziej znaczące, aby zobaczyć, jak Łukasz, począwszy od respektowania (a raczej w samym jego wnętrzu) umiejętnie wprowadza nowe znaczenia, nie zrywając jednocześnie nici ciągłości: tak samo, choć na innej płaszczyźnie, działo się w poprzednio omawianych przypadkach; to właśnie brak rozłamu uwydatnia wyjątkowość tego ostatniego wydarzenia. Czytamy u Łukasza: *Gdy potem upłynęły dni ich oczyszczenia według Prawa Mojżeszowego, przynieśli Je do Jerozolimy, aby Je przedstawić Panu. Tak bowiem jest napisane w Prawie Pańskim: „Każde pierworodne dziecko płci męskiej będzie poświęcone Panu” (Wj 13, 12). Mieli również złożyć w ofierze parę synogarlic albo dwa młode gołębie (Kpł 12, 8), zgodnie z przepisem Prawa Pańskiego (Łk 2, 22-24).*

¹⁷ M. LUTER, *Il Magnificat...*, 502.

¹⁸ A. SERRA, *Myriam Figlia di Sion...*, 148. 153

Sposób przestrzegania przepisów, według tego fragmentu Ewangelii Łukasza, jest nietypowy, ponieważ nakłada na siebie, przynajmniej w sposób aluzyjny, dwie odmienne praktyki: oczyszczenie matki po porodzie, które w przypadku chłopca powinno zostać dokonane czterdzieści dni po porodzie (Łk 12, 1-8) (i to na podstawie tej praktyki ustalono, że liturgiczna data wspomnienia tego epizodu przypada na 2 lutego) oraz wykup pierworodnego (zwane *pidjon*) (Wj 13, 11-15; 34, 20; Lb 18, 15-16), który zgodnie ze zwyczajem następuje 30 dni po narodzinach. Podstawą tego rytuału jest fakt, że każdy pierworodny płci męskiej, zarówno człowiek, jak zwierzę, jest poświęcony Panu, musi zatem zostać wykupiony, aby móc prowadzić „normalne” życie. Oczywiście można także założyć, zgadzając się z różnymi komentarzami w tym zakresie, że przedstawienie Jezusa w świątyni nie odbyło się w tym samym czasie, co właściwa ceremonia wykupienia, i że chodziło tu raczej o zwykły dodatkowy akt pobożności; lub uznać, mniej delikatnie, że Łukasz nieświadomie dokonał nieprecyzyjnego zapisu. Nie brakuje tu jednak przesłanek do tego, by przypisać dokładne znaczenie tej opowieści, łączącej dwa tak odmienne akty.

Z powodu współczesnej tendencji do oceniania zjawisk religijnych poprzez pryzmat moralny, bardzo trudne staje się zrozumienie, co Biblia rozumie przez określenie „czysty” i „nieczysty”. Ten dwumian wcale nie jest odpowiednikiem „dobrego” i „złego”. Wystarczy tu przypomnieć, że najbardziej rozpowszechnione prawa odnośnie do czystości dotyczą kontaktu ze zmarłym (Lb 19), menstruacji, stosunków małżeńskich oraz porodu (Kpł 12, 1-8; 15, 16-24). W żadnym z tych przypadków stan nieczystości nie wynika z pogwałcenia jakiegoś przepisu. Zajmowanie się zmarłym zawsze było uważane za obowiązek religijny, dlatego też w rodzinie, gdzie zdarza się śmierć, konieczne jest ograniczenie nieczystości związanej z obecnością zwłok. Stosunki małżeńskie oraz poród to rzeczy dobre, menstruacja zaś jest zwyczajnym stanem fizjologicznym. We wszystkich tych przypadkach nabycie nieczystości jest aktem albo moralnie neutralnym, albo, gdy dokonuje się pochówku zmarłego, aktem wręcz etycznie godnym pochwały. W przypadku tego szczególnego obszaru należy podkreślić, że najważniejsze źródła nieczystości są związane odpowiednio z początkiem ludzkiego życia (sfera seksualności) i ze śmiercią, czyli ostateczną granicą istnienia. W tych przypadkach zatem nieczystość dotyczy krańcowych punktów ludzkiego bytu, tam gdzie, można powiedzieć, jesteśmy najbliżej Boskości. Bez wątplenia, im bliżej sfery *sacrum*, tym bardziej rygorystyczne stają się reguły czystości. Dlatego też najostrzejsze zasady dotyczyły kapłanów w świątyni (to z tego powodu późna, wymowna wypowiedź rabinistyczna, określając

kanoniczność pewnego tekstu, stwierdzała, że jest to księga, „która czyni dłonie nieczystymi”¹⁹.

Oczyszczenie matki i wykup pierworodnego ukazują się zatem jako akty „normalizujące”: pierwszy określa powrót do normalnej kondycji tej, która dała początek nowemu życiu; drugi z kolei pozwala temu, który powinien należeć tylko do Pana, aby żył normalnym, ludzkim życiem.

To tło ukazuje sens dokonanych przez Łukasza „odwróceń”, których punktem wyjścia jest praktyka mająca na celu przywrócenie osób do stanu wspólnego wszystkim ludziom, aby przez to ukazać całkiem szczególnie „poświęcenie” temu, do czego zostali powołani zarówno Matka, jak i Dziecko: akty „normalizujące” podkreślają w ten sposób ich wyjątkowość. Nie przez przypadek ewangeliczna opowieść tak stara się ustanowić ścisły związek pomiędzy decyzją o dostosowaniu się do ogólnego prawa a stwierdzeniem bycia w sytuacji absolutnie nowej, nieporównywalnej, co ukazują słowa Symeona, który, *za natchnieniem [...] Ducha przyszedł do świątyni. A gdy Rodzice wnosili Dzieciątka Jezus, aby postąpić z nim według zwyczaju Prawa, on wziął Je w objęcia, błogosławił Boga i mówił: „Teraz, o Władco, pozwól”* (Łk 2, 27). To *Nunc dimittis*, wraz z jego zapowiedzią *zbawienia przygotowanego wobec wszystkich narodów* (Łk 2, 31; por. Iz 25, 6-9; 46, 13; 52, 10), obecnie spełnioną, wyrasta z łona posłuszeństwa Prawu. „Normalne” zastosowanie przepisów jest, tak samo jak ramiona rodziców, ochroną dla Dziecka, które zostało powołane, by przynieść „zbawienie” (Łk 2, 30) i jest *znakiem, któremu sprzeciwiać się będą* w Izraelu (Łk 2, 34). Wobec tego w słowach Symeona, mówiących o mieczu, który przeniknie duszę Maryi (Łk 2, 35) zechcemy odczytać nie tylko prorocstwo śmierci Syna, ale także aluzję do rozłamu, który nastąpi w Izraelu i który z kolei zostanie uznany przez Pawła za akt zbawienia dla narodów: *Pytam jednak: Czy aż tak się potknęli, że całkiem upadli? Żadną miarą! Ale przez ich przestępstwo zbawienie przypadło w udziale poganom, by ich pobudzić do współzawodnictwa. Jeżeli zaś ich upadek przyniósł bogactwo światu, a ich pomniejszenie – wzbogacenie poganom, to o ileż więcej przyniesie ich zebranie się w całości!* (Rz 11, 11-12).

Piero Stefani

Via Borgo di Sotto, 17
44100 Ferrara
Italia

¹⁹ W kwestii zagadnień związanych z czystością, zob. P. SACCHI, *Il sacro e il profano, l'impuro e il puro*, w: *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, Torino 1994, 415-449.

Maria figlia di Sion e le radici ebraiche di Gesù.

(Riassunto)

L'espressione che presenta Maria "figlia di Sion" è stata posta al centro dell'attenzione dei credenti soprattutto a partire dal Vaticano II. L'intento dell'autore consiste nel vedere se, partendo dalla narrazione evangelica lucana e continuando a muoversi entro un ambito sostanzialmente narrativo, possano emergere le linee del rapporto che lega la fede di Maria al modo in cui la Bibbia e la tradizione ebraica presentano la fede di Israele.

La ricerca è articolata su cinque temi: il primo prende lo spunto dall'espressione "Il Signore è con te", il secondo si occupa della frase "nulla è impossibile a Dio", il terzo si riferisce alla parola "eccomi", il quarto commenta l'espressione, tratta dal Magnificat, "Ha soccorso Israele suo servo"; l'ultimo commenterà il modo particolare in cui Luca presenta il conformarsi alla Legge di Mosè da parte di Giuseppe e Maria quando "presentarono" Gesù al tempio.