

dań nad antykiem przeniósł Casel w krąg problematyki liturgicznej i to jest chyba specyfiką jego badań i jego publikacji. Następnie ks. doc. Kopecz podkreślił, że o ile przed Caselem zwracano uwagę na piękno liturgii w klasztorach i katedrach, to liturgista ten pragnął uczynić liturgię fundamentem życia. W tym kierunku działał także u nas ks. M. Kordel, zwracając uwagę na wartości duchowe liturgii i pragnąc je przenieść w życie parafii.

Z kolei O. dr Franciszek Małaczyński OSB z Tyńca podkreślił, że misterium Chrystusa w liturgii dokonuje się w znakach. Nie istnieje liturgia abstrakcyjna. Jeżeli nie ma znaków zmysłowych, to nie ma liturgii.

Ks. dr Stefan Cichy z Katowic skierował do gościa z Rzymu pytanie: czy sakramentalia są liturgią, ponieważ spotkał się z twierdzeniem, że pogrzeb względnie obrzędy związane z życiem zakonnym nie są liturgią.

W odpowiedzi ks. prof. Triacca zwrócił uwagę na rozróżnienie między czynnościami liturgicznymi a nabożeństwami (*pia exercitia*), o których mówi art. 13 Konstytucji o liturgii. Nabożeństwa nie są liturgią, ale wypływają z ducha liturgii i do niej przygotowują. Droga Krzyżowa, różaniec są pobożnymi praktykami, ale nie są czynnościami liturgicznymi, nie można ich włączać w samą celebrację liturgiczną. Natomiast pogrzeb, śluby zakonne są czynnościami liturgicznymi. Wiązą się one z Eucharystią, są sprawowane w ramach Eucharystii.

Przewodniczący sesji popołudniowej podziękował prelegentom, a szczególnie ks. prof. Triacca za odpowiedzi na głosy w dyskusji. Prosił on gościa z Rzymu o przekazanie pozdrowień profesorom i studentom z Papieskiego Instytutu Liturgicznego św. Anzelma od uczestników sympozjum.

Na koniec przemówił ks. prof. dr hab. Wacław Świerżawski dziękując wszystkim uczestnikom sympozjum, którzy ułatwili przeprowadzenie tego spotkania, zwłaszcza władzy Seminarium Krakowskiego. Jednocześnie zaprosił wszystkich do udziału we Mszy św. koncelebrowanej w kolegiacie św. Anny.

O godz. 18.00 w kolegiacie św. Anny Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył i homilię wygłosił ks. prof. dr hab. Wacław Świerżawski. W czasie Mszy świętej chorał gregoriański wykonywali klerycy-studenci Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie pod kierownictwem p. adiunkta Mariana Machury.

Katowice

KS. STEFAN CICHY

REFLEKSJE I MATERIAŁY

Ks. Jan Łach

JEZUS ZRODZONY Z MARYI DZIEWICY

Literatura tycząca zagadnień maryjnych, mających związek także z tekstami biblijnymi jest bardzo bogata. Jest to dowód, że tematy mariologiczne są aktualne i to — wbrew naszym przechwałkom — nie tylko na terenie Polski. I gdzie indziej chrześcijanie oddając cześć

Matce Jezusa szukają w Piśmie świętym bezpośrednich o Niej wiadomości dotyczących Jej codziennego życia w konkretnych warunkach kraju palestyńskiego, Jej udziału w życiu narodu wybranego, możliwości rozumienia przez Nią tego, co przekazywała nauka teologów starotestamentalnych o wyczekiwaniu Mesjasza-Zbawcy, Jej przysposobienia do bezpośredniego wejścia w krąg wydarzeń zbawczych, widzenia Jej jako Matki Mesjasza, Bożej Rodzicielki, Jej udziału w powstaniu Kościoła apostołskiego, Jej osobistej świętości i przymiotów ducha. O tym wszystkim staramy się autorytatywnie nauczać jako katecheci, jako głosiciele homilii, jako organizatorzy różnych bractw i stowarzyszeń maryjnych, zakonów, wspólnot, jako organizatorzy świąt, procesji i pielgrzymek.

O Maryi Pismo święte mówi bardzo mało. Tym bardziej nie możemy pominąć żadnego szczegółu, który Biblia na Jej temat zawiera, a zarazem nie mieszać tych szczegółów, lub przynajmniej dobrze odróżniać to, co jest w Piśmie świętym, a co tylko jakimś jego komentarzem, próbą odgadnięcia tajemnic nie rejestrowanych, niejednokrotnie interpretowanych błędnie, zwłaszcza w literaturze apokryficznej.

W listach św. Pawła Maryja jako matka Jezusa nie została wprost nazwana. Jedynie trzy albo cztery teksty można uznać jako nawiązujące do tematu. Ma to miejsce tam, gdzie czytamy o narodzeniu Jezusa. Są to Ga 1, 19 i 4, 4—5 („Spośród innych, którzy należą do Apostołów, widziałem jedynie Jakuba, brata Pańskiego...”). „Gdy jednak nadeszła pełnia czasów, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod prawem”; Rz 1, 3—4 (Jest to ewangelia o Jego Synu, pochodzącym według ciała z rodu Dawida...); Fil 2, 6—7 („On istniejąc w naturze Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, ale ogołocił samego Siebie, przyjąwszy naturę sługi, stawszy się podobnym do ludzi...”).

W ewangelii Markowej Maryja jest wspomiana wprost tylko w jednym miejscu. Jest to tekst 3, 31—35, gdzie nazwana Ona została Matką Jezusa. Mówi też o Niej ten autor w tekście 6, 1—6, określając Jezusa Synem Maryi. W 15, 40.47 można się tylko domyślać o Niej wzmianki

W ewangelii Mateuszowej są dwa rodzaje tekstów, które nazwać możemy maryjnymi. Pierwszy rodzaj to grupa tekstów, w których mówi o Niej tylko Mateusz; należy tu tzw. ewangelia dziecięctwa paralelę do ewangelii Markowej (Mt 12, 46—50 — par. Mk 3, 31—35 oraz Mt 13, 53—58 — par. Mk 6, 1—6a).

W ewangelii Łukaszej temat mariologii rozwinięty został głównie w tzw. ewangelii dziecięctwa (Łk 1—2). Analogicznie też do ewangelii Mateuszowej zaczerpnął Łukasz wzmianki zachodzące w Ewangelii Markowej. Ten sam autor wspomina Ją jeszcze w związku z wydarzeniami popaschalnymi, gdy mówić będzie o modlitewnej wspólnocie Apostołów w wieczniku (Dz 1, 14).

Ewangelia dziecięctwa Jezusa według Mateusza ma charakter apologetyczny. Mateusz stara się dowiedzieć, że Jezus jest Mesjaszem, a przeciwstawia się w ten sposób sądom, że pochodzenie Jego jest „nieprawe”, że nie pochodzi On z Betlejem, że nie jest Synem Dawida. Tym poglądom się przeciwstawiając, wspomina przy okazji Matkę Jezusa. Z genealogii według układu Mateuszowego wynika, że Jezus prawnie jest synem Dawida, ale faktycznie jest On z ciała Maryi, którą z tego właśnie powodu zalicza do trzeciej czternastki męskich przodków Mesjasza. Wiersz 16 genealogii tak został sformułowany, iż świadczy on o przekonaniu jej autora, że Jezus narodził się z dziewicy Maryi. Mocno podkreślił autor tej ewangelii dziewicze narodzenie Jezusa w opowiadaniu o zwiastowaniu narodzenia Józefowi (Mt 1, 18—25), gdy mówił o tym, że mające się narodzić dziecko jest z Ducha Świętego (w. 18). Tenże Mateusz wyraźnie również nazywa Maryję dziewicą, gdy przytacza cytat z Iz 7, 14. W tym też tekście (w. 25) jest mowa, że Józef „nie poznał jej”, a wyrażenie to jest, jak wiadomo, umowne, na określenie cielesnego współżycia małżonków.

Jeśli to, co zawiera Mt 1, 18—25 pochodzi — jak sądzą chyba słusznie uczeni — z przedmateuszowego źródła, to przekonanie o dziewiczym narodzeniu Mesjasza jest tym bardziej godne podkreślenia, a wiarygodność historyczna takiego przekazu jest oczywiście również większa.

W ewangelii dziecięctwa Jezusa w ujęciu Łukaszkowym dopatrywać się można kilku wątków myślowych dotyczących mariologii. Są one z pewnością znane słuchaczom. Na czoło wysuwa się wątek dziewiczego narodzenia Jezusa w opisie zwiastowania (1, 26—38) oraz wątek macierzyństwa.

Również ewangelia dziecięctwa według Łukasza w znacznej mierze wywodzi się z jakiegoś wcześniejszego źródła. Podobnie więc jak mariologia prezentowana w dwu pierwszych rozdziałach ewangelii Mateuszowej i ta wypracowana była wcześniej, niż przystępowano do redakcji trzeciej ewangelii.

Trudno tu podejmować wszystkie wątki mariologii jakie zawiera ją ewangelia dziecięctwa Jezusa w ujęciu obu ewangelistów: Mateusza i Łukasza, dlatego skupię moją uwagę na temacie dziewiczego narodzenia Jezusa przez Maryję. Temat ten wyrazić można również słowami kolędy: „Zrodziła, Maryja Dziewica Boskiego Syna, bez Rodzica, Boskiego Syna bez Rodzica...”. Stawiam sobie więc pytanie: Dlaczego akurat temat dziewiczego narodzenia Jezusa podjęli obaj ewangelisci? Skąd zaczerpnęli oni tę ideę? Nie można wszak tych treści wydobywać z tekstów starotestamentalnych, ani ze zwyczajów i sposobu myślenia międzytestamentalnego. Nie można tej treści wydobywać wprost z tekstu Iz 7, 14, gdzie *hā-’almāh* oznaczać może młode dziewczę, które w przyszłości jest zdolne w sposób naturalny, stać się matką dziecka. Takie też znaczenie ma zasadniczo grecki wyraz *parthenos* w przekładzie LXX, oznaczający osobę nieżoną

w przeciwieństwie do tej, która ma męża lub żonę. Dopiero w tekście Mt 1, 18—25, w który wkomponowano cytaty wzięty z Izajasza 7, 14 *parthenos* określa nie tylko młodą dziewczynę, ale i dziewicę. Wiadomo też, że obaj ewangeliści, Mateusz i Łukasz wyraźnie mówią właśnie w ewangeliiach dziecięctwa o dziewiczości Maryi i mimo różnych usiłowań komentatorów, zwłaszcza protestanckich, nie da się tego faktu zaprzeczyć i twierdzić, że jest to jedynie prawda teologiczna, mająca swe paralele w świecie pogańskim, gdzie znane były mity o boskim pochodzeniu znacznych osobistości. Takie myślenie jest tak bardzo odległe myśleniu starotestamentalnemu i tak heterodoksyjne, iż jest wprost nie do przyjęcia twierdzenie, że pod tym wpływem pozostawał pierwotny Kościół i ideę tę starał się wpoić sine fundamento in re swoim wyznawcom. Jest to niemożliwe tym bardziej, że przecież Mateuszowa ewangelia miała cel apologijny, a Łukaszowa miała dowodzić prawdy o „dokonaniu się zdarzeń”, jakie miały miejsce „pośród nas”. Uważam więc, że nie należy uciekać się za wszelką cenę do tych wybiegów, które miałyby ową prawdę tłumaczyć potrzebą teologiczną. Po prostu — było o tym wiadomo od świadków, może nawet od Jezusowej rodziny, która tę nadzwyczajną rzeczywistość zachowała w pamięci. Gdyby taki fakt nie zaistniał, nie utrudniałby sobie zadania ani Mateusz, ani Łukasz, prezentujący w swych opisach osobę Jezusa.

Skoro trzeba się było liczyć z faktem dziewictwa i dziewiczego narodzenia Jezusa, należało to naświetlić teologiczną refleksją. Ta refleksja powstała w oparciu o wypowiedzi starotestamentalne o Mesjaszu, oraz o Bogu zachowującym zawsze zawarte przymierze z Izraelem.

Najwyraźniej te elementy uzasadnienia teologicznego faktu dziewiczych narodzin występują w opowiadaniu o zwiastowaniu narodzin Jezusa w ewangelii Łukaszej (Łk 11, 26—38). Autor opisu zakłada prawdę historyczną, że Maryja jest dziewicą i jako dziewica urodziła Jezusa. Podkreślił to, używając dwukrotnie wyrażenia *parthenos* w w. 27. Określenie to użyte zostało, jak już powiedzieliśmy, przez Mateusza (1, 23) w cytacie wziętym z Iz 7, 14. W obu tych przypadkach zaskakuje zestawienie wyrazu *parthenos* z kontekstem. U Mateusza czytamy bowiem o dziewicy... mającej w łonie, a u Łukasza — o dziewicy... poślubionej mężczyźnie. Takiego zestawienia nie spotykamy w żadnym innym tekście nowotestamentalnym. W starotestamentalnym tekście Izajaszowym pojęcie *parthenos* zastosowano w odniesieniu do młodej kobiety, zdolnej do małżeństwa. Z Mateuszowego kontekstu tego wyrazu wynika niedwuznacznie, że chodzi tu o co innego: o tę, która poczęła z Ducha Świętego, nie z powodu mężczyzny.

W nowotestamentalnych tekstach, w których występuje ten wyraz, nigdzie nie porusza się tej kwestii (por. Mt 25, 1.7.11; Dz 21, 9; 2 Kor 11, 2; Ap 14, 4). Nie podejmuje tej sprawy św. Paweł, gdy mówi o problemie dziewic i ewentualnym ich małżeństwie (por. 1 Kor 7, 25.28.34.36.37.38).

Co stanowi uzasadnienie teologiczne faktu dziewiczego narodzenia Jezusa przez Maryję? Według ujęcia Mateuszowego jest nim znak dany Achazowi (władcy Judy w latach 734—728 prz. Chr.): młoda kobieta poczęła i porodzi syna. Autor nowotestamentalny, jak wiadomo, odczytał tę wypowiedź wbrew intencji autora starotestamentalnego, jednoznacznie w ten sposób, że wyrażenie greckie LXX: *parthenos* — będące odpowiednikiem *hā-‘almāh* przyjął jako zapowiedź o narodzeniu dziewiczym, odnosząc ją oczywiście nie do żony Achaza, lecz do żony sprawiedliwego Józefa.

Łukasz natomiast znacznie bardziej rozwinął uzasadnienie teologiczne tego faktu. Pierwsze to uzasadnienie mieści się w słowie, będącym niejako drugim imieniem Maryi, z którym do Niej zwraca się Boży wysłannik. Jest to słowo: *kecharitomene* — obdarowana łaskawością — a znajduje się ono w znanym kontekście pozdrowienia zwanego anielskim — „Bądź pozdrowiona, która doznałaś łaskawości, Pan z Tobą”. Cała ta wypowiedź została szeroko skomentowana w encyklice Jana Pawła II *Redemptoris Mater*. W tej to encyklice dostrzec można głęboką, filozoficzno-teologiczną interpretację tego pozdrowienia; nie można pominąć egzegetycznie celnych wypowiedzi Ojca świętego.

Zgodna jest opinia biblistów, że zdanie przypisane Bożemu wysłannikowi należy rozumieć jako pozdrowienie. Jest to więc najprzód zwykłe powitanie. Jego treść, zwłaszcza pierwszego jego słowa (*chaire*), zgodna jest z powitaniami stosowanymi przez Żydów tego okresu (*szalom*), a także znana jest w literaturze greckiej klasycznej i hellenistycznej. Zastosowano tę formułę w tekstach NT (por. Mt 26; 49; 27, 29; 28, 9; Dz 15, 23; 23, 26; zob. też: 1 Mch 10, 18, 25; 11, 30, 32; Tb 7, 1).

Treść *kecharitomene* oznacza nie rzeczywistość mającą na względzie subiektywną wielkość otrzymaną od Boga jako dar, ale raczej podmiot działania na zewnątrz, a więc działanie Boże, będące Jego darem. Stąd też łacińskie „*gratia plena*” i polskie „łaski pełna” nie jest adekwatne do wyrażenia greckiego, warto wszakże pamiętać, że przez wieki właśnie przekład łaciński stnowił podstawę refleksji teologicznych Ojców i Pisarzy Zachodu chrześcijańskiego. Widziano w tym określeniu naukę o najdoskonalszym wyposażeniu Maryi we wszelkie dobro, jakie Ją dysponuje do stania się Matką Mesjasza (zbawienie, usprawiedliwienie, chwała).

Autor trzeciej ewangelii nie miał jednak na względzie tego wszystkiego, co później zostało w teologii określone zwrotem „*gratia sanctificans*”. Raczej w wyrażeniu tym zawarł przekonanie, że chodzi o przywilej bycia Matką Jezusa z racji na obietnice dane Izraelowi. Doszukiwanie się natomiast w tym określeniu wszystkich darów, które przypisują Maryi teologowie dogmatycy, jest z pewnością uzasadnione, ale wynikają one z wnioskania, nie zaś z twierdzenia, że autor ewangelii o nich myślał, gdy użył słowa *kecharitomene*.

Określenie *kecharitomene* łączy się z tym, co zawierają hebrajskie określenia *hen* (*hanan*) oraz *hesed*. Te terminy, jak wiadomo, zostały uwzględnione w encyklice Jana Pawła II *Dives in misericordia*, w odnośnikach do III rozdziału, poświęconego tematyce miłosierdzia w ST. Wyjaśniono w nich pokrótce zakres znaczeniowy tych pojęć i odniesiono do zagadnień poruszanych w encyklice. Ojciec święty powrócił do tego zagadnienia w tejże encyklice, gdy mówił o Matce Miłosierdzia.

Pojęcia te są więc znane czytelnikom. Pragnę tutaj więc tylko podkreślić, że głównie określenie *hen* należy odnosić do znajdującego się w pozdrowieniu Maryi słowa *kecharitomene*. W słowie *kecharitomene* mieści się jednak drugie określenie — *hesed*. Jak to zaznaczają egzegeci, ani wyrażenie *hen*, ani *hesed* nie odpowiadają ściśle słowu, jakie przypisane zostało Bożemu wysłańcowi. Dopiero łączne ich rozumienie pozwala bliżej określić treść wyrazu greckiego, który zresztą w rzeczownikowej formie brzmi *charis*, a my je przekładamy przez — „łaska”.

Co więc oznacza *hen*? Aby na to odpowiedzieć, najlepiej byłoby przyrzeć się wszystkim 67 przypadkom w ST, w których rzeczownik ów występuje. Okazuje się, że wyraz ten zasadniczo ma dwa znaczenia podstawowe: powab, wdzięk, coś co robi wrażenie na innych oraz: zyczliwość, łaska, łaskawość, względy. W tym drugim przypadku chodzi też o cechy człowieka wyrażające się w pozytywnym nastawieniu do drugiego. Może tu chodzić o „dostrzeganie”, „zwracanie uwagi” na drugiego (por. Przp 28, 23; Lam 4, 14). Najczęściej spotykany zwrot: „znalazłem łaskę w twoich oczach” jest ulubionym określeniem w tradycji jahwistycznej i jak świadczy kontekst tego zwrotu, chodzi w nim zwykle o Bożą łaskawość objawiającą się w świadczonym dobru dla człowieka. Nic dziwnego, że ten zwrot pojawia się w modlitwach proszących: „obym znalazł łaskawość w oczach twoich (Est 7, 3; zob też 5, 8; 8, 5). Zamiast „w oczach twoich” pojawia się też: oblicze, twarz (= znaleźć łaskę przed obliczem Jahwe). *Hen* określa pozytywne więc ustosunkowanie się, poświadczane jakimiś czynami w stosunku do osoby, czy wspólnoty proszącej (por. Ps 25, 16; 86, 16; 119, 132; zob. też 2 Krl 13, 23). Okazać zaś oblicze, to nic innego, jak usposobić się dobrze do kogoś. Nie jest to tylko upodobanie sobie kogoś, czy w kimś choć i to ma miejsce niejako na początku tej drogi w świadczeniu łaskawości, a wyraża się to w zwrocie: rozjaśnić wobec kogoś swoje oblicze. My teraz po prostu mówimy: „ktoś się do nas uśmiechnął” i często w związku z tym oczekujemy uśmiechu od innych, czyli oczekujemy upodobania i świadczenia dobra. Pięknie ten aspekt wyraża Psalm 84, 12: „Bo słońcem i tarczą jest Jahwe, Bóg, Jahwe udziela łaski i chwały. Nie odmawia dobra dla tych, którzy postępują nienaganie”. Nic dziwnego, że po takim stwierdzeniu następuje przejmujący

okrzyk kończący cały Psalm: „Jahwe Zastępów, szczęśliwy człowiek, który Tobie ufa”. (w. 13). Mamy w tych zdaniach wyrażoną całą rzeczywistość określaną słowem *hanan* — *hen*. Jest więc mowa o upodobaniu obranego przedmiotu — osoby, jest mowa o chronieniu, czyli zabieganiu o dobro osoby, jest następnie wzmianka o obdarowywaniu bogactwem tego, kto się zwrócił z prośbą, jest mowa o przekazaniu godności, którą ma w sobie obdarowujący. Trzeba tylko spełnić warunek, który zostaje postawiony: ten, kto pragnie *hen*, winien być nienaganny, czyli winien pełnić nakazy Pańskie.

Znamienne jest to, że autorzy biblijni próbują to Boże ustosunkowanie do ludzi określić wyrażeniem: *Jahwe hanum* = Jahwe jest łaskawością (Wj 34 6; Joz 2, 13; Jon 4, 2; Ps 86, 15; 103, 8; 111, 4; 116, 5; 145, 8; Ne 9, 17. 31; 2 Krn 30, 9). Tak więc ten, który jest i samą pięknością, i samą życzliwością przez swego wysłannika, wyrażającego moc Bożą (Gabriel) wskazuje na Maryję, która jest *kecharitomene*, tzn. uszczęśliwiona przez tego, który jest samą pięknością i samą życzliwością.

Wyrażone *hesed*, wchodzące również, jak powiedzieliśmy, w zakres znaczeniowy greckiego *charitos* — *charis* (a więc *kecharitomene*) precyzuje bardziej niż poprzednie określenie, przymiot Boga, który uszczęśliwia człowieka. Co wyraża *hesed*? Jak wyjaśnia autor encykliki w przypisie 52, *hesed* wskazuje na swoistą postawę dobroci. „Jeśli taka postawa cechuje dwie osoby wówczas one nie tylko obdarzają się życzliwością, ale są sobie także wierne na zasadzie wewnętrznego zobowiązania, a więc także — każda z nich — na zasadzie wierności sobie samej”. Jeżeli *hesed* oznacza także łaskę czy miłość, to właśnie w oparciu o taką wierność. W dalszej części wyjaśnienia wskazano na specyfikę Bożej *hesed*. I tak — powiada autor encykliki — *hesed*, czyli łaska i miłość zobowiązuje Boga niejako z racji wierności do jej świadczenia, mimo że naruszone zostały przez ludzi warunki przymierza. „Tym samym ustały i zobowiązania. Ale właśnie wtedy gdy to się dzieje, *hesed*, przestając być zobowiązaniem prawnym, odsłania swoje głębsze oblicze: okazuje się być tym, czym była od początku to znaczy obdarowującą miłością potężniejszą niż zdrada nie przestrzegających przymierza i łaską mocniejszą niż grzech”.

Wiele jest tekstów w ST, gdzie występuje to pojęcie. Rzeczownik *hesed* zachodzi w 245 przypadkach, z czego na psalmy przypada aż 127. Wyliczono także, że na 245 tekstów, w których użyto tego wyrazu, jedynie w 63 przypadkach został on użyty w znaczeniu świeckim. Wielka, pozostała reszta tyczy główniej relacji Bóg — człowiek. Najczęściej przekładano ów wyraz w LXX przez *eleos* (= miłosierdzie aż 213 razy), a tylko 2 razy przez *charis* (= łaska). Należy jednak i w tym fakcie dopatrywać się ideowego pokrewieństwa tych pojęć. Nic dziwnego, że w określeniu czasownikowym jakie zachodzi w opi-

sie zwiastowania: *kecharitomene*, zamyka się w jakiś sposób owa idea, którą tak mocno stara się podkreślić autor encykliki *Dives in misericordia*. Najwyraźniej związek ten zachodzi w fakcie zastępowania przez Maryję całego Izraela, który sprzeniewierzył się przymierzu. Autor ewangelii skwapliwie wkomponował owe określenie do oświadczeń Bożej łaskawości skierowanych do Maryi, która przyjęła rolę i powinności ludu, z którego wyszła. Tak też zobowiązania wobec przymierza zostają wypełnione zgodnie z oczekiwaniami. Maryjna *hasid*-pobożność jest więc odpowiedzią na Bożą *hesed*. W Niej zaś daje pozytywną odpowiedź także cały naród i cała ludzkość.

Niejako paralelny do treści, jaką mieści w sobie określenie *kecharitomene* — obdarowana łaskawością, jest dalszy człon wypowiedzi Bożego wysłańca: „Pan z tobą”. Zaczerpnięty on został z opisów powołań znanych ze ST, a należy do nomenklatury określającej wybranie i powierzenie przez Boga specjalnych zadań-misji. Wyrażenie „Pan z tobą” zachodzi ok. 50 razy w Biblii. Najczęściej występuje w tekstach, które zawierają relacje o inwestyturze wybrania (por. Wj 3, 12; 4, 12; Pwt 31, 23; Joz 1, 59; 3, 7; Sdz 6, 12. 16; 2 Sm 7, 9 itd.), kiedy indziej znów w tekstach, które mówią o asystencji Boga w odniesieniu do pojedynczych osób (Rdz 26, 24; 31, 3; 1 Krl 11, 38; Dz 18, 10) lub całego narodu (Iz 41, 10; 43, 2. 5; Jr 30, 10 n.; 42, 11; 46, 18). W innych jeszcze przypadkach chodzi o wypowiedzi ludzi czy samych hagiografów, pouczających o obecności Boga i Jego działaniu wobec poszczególnych ludzi lub narodu (por. Pwt 20, 1; Joz 1, 17; 1 Sm 10, 7; 17, 37; 1 Krn 22, 11. 16; 28, 20). Tylko w niektórych tekstach wyrażenie to zastosowano jako zwykłe pozdrowienie (Rut 2, 4) czy pożegnanie (2 Sm 14, 17). Nie możemy pominąć wzmianki o tym że ową formułę pozdrowienia spotykamy także w odniesieniu do Jezusa (Dz 10, 38; J 3, 2), zwłaszcza gdy zwracano uwagę na to, że Jezus pozostaje w ścisłym związku z Ojcem i odwrotnie (por. J 8; 29; 16, 32).

Z tego, co powiedzieliśmy, wnioskować można o zakresie treściowym pojęcia „Pan z tobą”. Chodzi w nim o uspokojenie przejętej od Boga misją, przeświadczeniem, że On sam dokonuje nadzwyczajnego dzieła i że jest On z Maryją wybraną do podjęcia misji Dziewicy-Matki, Matki Zbawiciela. Nic więc dziwnego, że w pozdrowieniu Maryi mogło się znaleźć to właśnie pozdrowienie. Trzeba tu podkreślić, że wyrażenia „Pan z tobą” nie można rozumieć w żadnym wypadku jako oświadczenia o prawdzie poczęcia z Boga. Takie interpretacje pojawiały się jednak wśród egzegetów. Warto też tutaj zauważyć, że zwrot „Pan z tobą” nie był nigdy kierowany do kobiet wspomnianych w Biblii, co też świadczy o nadzwyczajnej roli Maryi i jej wyjątkowości w stosunku do wszystkich ludzi.

Drugim uzasadnieniem teologicznym faktu dziewiczego narodzenia Jezusa przez Maryję jest wskazanie na jego pochodzenie z rodu Dawi-

da i tym samym realizowanie się treści wyroczni Natana, zawartej w 2 Sm 7, 8—16. Ta właśnie wyrocznia, której relatura dokonywana jest nieustannie w dziejach narodu wybranego, o czym świadczą zwłaszcza Pss 89, 4—5. 20—38; 132, 10—12; 1 Krn 17, 8—15; Iz 7, 14; 9, 6—7; 11, 1nn.; Jr 23, 5; 33, 4—16; Ez 34, 23 itd. została zacytowana, przytoczona przez autora opisu zwiastowania. Interesujące jest to, że we Florilegiach 4Q174 (ww. 10—13) wypowiedź tę aplikuje się wyraźnie do Mesjasza. Nie należy zapominać, że teksty qumrańskie były redagowane na przełomie czasów. To samo odnosi się do słynnego apokryficznego Psalmu Salomona 17, w którym niedwuznacznie zapowiedź Natana rozumiana jest w sensie mesjańskim.

Co jest treścią Natanowej wyroczni? Problem to szeroki.

Są więc argumenty biblijne, których niepodobna zignorować, gdy się chce wyjaśnić nadzwyczajną rzeczywistość historyczną: dziewicze narodzenie Jezusa z Maryi.

Po ich przypomnieniu, najprzód, w nadzwyczajnym pozdrowieniu Maryi, a potem w przytoczonym proroctwie-wyroczni Natana, autor relacji o zwiastowaniu przechodzi do bezpośredniego objaśnienia tego faktu. Następuje ono po postawionym przez Maryję pytaniu: Jakże się to stanie, skoro nie znam męża, gdzie formuła „nie znam” określa jednoznacznie cielesne współzycie mężczyzny z kobietą. Objasnienie brzmi: „Duch Święty zstąpi na ciebie i moc Najwyższego osłoni ciebie, dlatego to, co się z ciebie narodzi, nazwane będzie Synem Bożym”. W odpowiedzi tej ważne są dwa wyrażenia: *eperchesthai* i *episkiasei soi*. Pierwsze znaczy: zstąpić, przyjść, nawiedzić, dokonać, spełnić, drugi zaś: zaciąć, okryć (płaszczem) osłonić zewsząd. Pierwszym określeniem autor nawiązuje niejako do dzieła stwarzania. Duch Boży dający życie lub wspierający ludzkie siły dokonuje też czegoś absolutnie nowego, jak w momencie stwarzania z niczego. On zacięcia lub lepiej: osłania zewsząd osobę wybraną, obdarowaną łaską ze względu na wierność, jaką przyrzekł Izraelowi, i sprawia, że z niej narodzi się Dawidowy potomek, ale w sposób niezwykły. Zstąpienie Ducha i osłonięcie zewsząd osoby Maryi nie jest jednak wcale wyrażeniem eufemistycznym oznaczającym współzycie seksualne, a więc — że Duch Święty niejako pełni rolę mężczyzny, choć tak błędnie sądzili niektórzy komentatorzy, ale działa On w taki sposób, jak o tym czytamy w 2 Kor 4, 4; Kol 1, 15 i Hbr 1, 3, gdzie jest mowa o odbiciu obrazu Ojca. Chrystus więc, o którym mowa w anielskiej zapowiedzi, jako odbicie Ojca wstępuje do ciała Maryi. Chociaż interpretacja powyższych czasowników w taki właśnie sposób jest dość stara, to przecież nie sprzeciwia się ona w niczym biblijnemu myśleniu. Autor wypowiedzi starał się w ten sposób podkreślić prawdę, że w Maryi znajdzie swoją siedzibę płód, który jest odbiciem Ojca niebios. Sam Bóg jest w swym Duchu sprawcą, czyli stwórcą owego płodu w łonie Maryi. Taki sposób mówienia przypomina bardzo ową tajemniczą

chmurę, okrywającą arkę Bożą, o czym czytamy w Lb 10, 34 (zob. też 9, 18. 22). Nic przeto dziwnego, że to właśnie, co się urodzi, jak dalej czytamy w wyjaśnieniu — nazwane będzie Synem Bożym.

W ten to sposób autor ewangelii wyraża swe przekonanie o nadprzyrodzonym przyjściu na świat Mesjasza. Nie jest On dziełem ludzkim, ale Boga samego. Dzieło to jest tak wielkie, że trudno je przyjąć bez towarzyszącego znaku. O tym znaku czytamy w dalszej części tej „trzeciej” wypowiedzi Bożego wysłańca. Jest nim oczekiwanie potomstwa przez tę, która straciła na nie nadzieję. Jest nią żona Zachariasza, Elżbieta, która ma porodzić syna w starości, gdyż u Boga nie ma rzeczy niemożliwej (Łk 1, 37).

Wszystkie te trzy racje, według autora zapisu, skłaniają Maryję do uznania się za włączoną w nadzwyczajne działanie zbawcze Boga. To uznanie zawiera się we włożonej w Jego usta wypowiedzi, tzw. *fiat* Maryi: „Otom ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa” (Łk 1, 38).

Wypowiedź ta jest rzeczywiście uznaniem Bożej woli, gdyż wypełnienie obietnic łączy się z posłuszeństwem, oddaniem się do wyłącznej a zarazem pełnej dyspozycji Pana. Nie chodzi tu nawet o zbyt wyolbrzymiany „consensus” Maryi. Działanie Boże nie zależy od woli ludzkiej, chociaż jej nie znosi. Raczej zwrócić tu trzeba uwagę na akt wiary, który wyraża Maryja w odniesieniu do tego wszystkiego, kim miała się stać, a zarazem — ściśle się z wiarą łączy, akt miłości Boga i Jego wierności przymierzu, zawartemu z narodem. Jest to odpowiedź dana w miejsce tej odpowiedzi, którą winien dać naród izraelski. Stał się on niestety niewierny, wszeteczny, przystający do obcych bogów i dlatego odrzucony. „Otom ja służebnica = niewolnica...” jest aktem wiary i miłości, ale przede wszystkim zrozumienia zbawczej woli Bożej. Treść tej woli mieści się we wszystkich trzech słowach wysłańca Bożego, które to słowa objaśniają i uzasadniają tajemnicę dziewiczego narodzenia Jezusa z Maryi. To, co mieści się w „Magnificat”, jest niczym innym, jak wychwalaniem nadzwyczajnych dzieł zbawczych Boga, w tym także darowanego dziewictwa: „uczynił mi wielkie rzeczy ten, który jest możny i święte jest Jego Imię”.

Jak z powyższego wynika, obaj ewangelisci przyjęli prawdę o narodzeniu Jezusa przez Maryję dziewicę jako rzeczywistość nie podlegającą dyskusji. Obaj jednak, mimo że nie było to łatwe zadanie, podjęli się tę rzeczywistość objaśnić teologicznie, korzystając z wcześniejszych refleksji na ten temat wypracowanych przez pierwszą gminę chrześcijańską. Najdokładniej wyjaśnienie teologiczne faktu zostało wypracowane przez Łukasza w opowiadaniu o zwiastowaniu rodzin. Zawiera się ono w dwóch argumentach biblijnych: Bóg łaskawy i wierny; Bóg zapowiedział narodziny Mesjasza oraz w jednym

argumentie — odpowiedzi na postawione pytanie Maryi dotyczące stanu dziewictwa.

Uważam, że w tym właśnie opowiadaniu mieści się wspaniałe uzasadnienie teologiczne historycznej prawdy, którą tak trudno było pojąć ówczesnym i nam również.

Warszawa

KS. JAN ŁACH

O. Hugolin Langkammer OFM

PISMO ŚWIĘTE W ENCYKLICE JANA PAWŁA II „REDEMPTORIS MATER”

Encyklikę *Redemptoris Mater* Ojciec św. Jan Paweł II ogłosił 25 marca 1987 r., a więc w uroczystość Zwiastowania Pańskiego, w dziewiątym roku swego Pontyfikatu. Dzieli się ona na trzy części. Całość jest zaopatrzona obszerniejszym wprowadzeniem oraz krótkim zakończeniem. Poszczególne części dzielą się na trzy tematyczne podczęści. W języku polskim wydała encyklikę Libreria Editrice Vaticana. Na tym polskim wydaniu mam zamiar oprzeć także niniejsze spostrzeżenia zakreślone w temacie. Najpierw jednak kilka słów o całości, o zamierzeniach encykliki, o jej podziale oraz o ogólnej treści.

Papież rozpoczyna „Wprowadzenie” do encykliki znamienym stwierdzeniem: „Matka Odkupiciela zajmuje ściśle określone miejsce w planie zbawienia...”. Następuje cytat Ga 4, 4—6, którym Sobór Watykański II rozpoczyna swój wykład o Błogosławionej Maryi Dziewicy w *Lumen Gentium* 52, w rozdz. VIII zatytułowanym: „Błogosławiona Maryja Dziewica Boża Rodzicielka w Tajemnicy Chrystusa i Kościoła”. W tym nawiązaniu już można ujrzyć intencję Ojca św. — mianowicie kontynuowania, pogłębiania i rozwinięcia podstawowych myśli mariologicznego rozdziału. W „Konstytucji o Kościele” wybór tekstu Pawłowego Ga 4, 4—6 Papież uzasadnia następująco: „Są to bowiem słowa, które sławią zarazem miłość Ojca, posłannictwo Syna, Dar Ducha Świętego, Niewiastę, z której narodził się Odkupiciel, oraz nasze Boże synostwo w tajemnicy«pełni czasu»”. Po wyjaśnieniu, co znaczy „pełnia czasu”, patrząc przez pryzmat Maryi, Ojciec św. przystępuje do wyjaśnienia, na czym polega pielgrzymka Kościoła, który „kroczy śladami wędrowki odbytej przez Maryję Dziewicę”, która „szła naprzód w pielgrzymce wiary i utrzymała wiernie swe zjednoczenie z Synem aż do Krzyża” (*Lumen Gentium* 58).

Kontynuowanie myśli Soboru oraz myśli Pawła VI wyrażone w encyklice *Christi Matri* oraz w adhortacjach apostoelskich *Signum*