

PROFETYCZNY WYMIAR NIEPOKOJÓW ŚW. JÓZEFA

Hagiografia, podobnie jak wszelkie rodzaje biografii, występuje w różnych formach. Jako przedsięwzięcie *kronikarskie*, przybiera formę narracji, która opiera swą relację na informacjach, które pochodzą z określonego źródła. Kronikarska natura takiego podejścia czyni z tych informacji przesłankę wymaganą dla wszystkich dalszych refleksji, jak to ma miejsce w przypadku piśmiennictwa historycznego każdego rodzaju. Zaczyna się od krytycznej analizy źródeł w ich własnej treści oraz z punktu widzenia szerszego kontekstu, z którego się one wywodzą. Kronika osób czy wydarzeń wplata dowody w konkretny, chronologicznie uporządkowany, zapis. Wprowadza się znane fakty w nowy, krytyczny przekaz i proponuje pewne wariacje przyjętych już interpretacji. Może się to rozwinąć w poszukiwanie nowych dowodów i w odkrycie powiązanych faktów, które mogą zostać dodane do tych już znanych.

Drugi typ hagiografii koresponduje z pracą historyka jako specjalisty od społeczeństwa. Święty, jako przedmiot badania, jest wtedy rozpatrywany w obrębie systemu czy nawet zespołu systemów, które się przenikają i pozwalają tym samym lepiej wyjaśnić tę centralną postać. Dążąc do naświetlenia jednego szczegółu poprzez lepsze zrozumienie całości, *historyk*, jako badacz społeczeństwa, stosuje szereg filtrów, które pomagają lepiej naświetlić różne aspekty postaci centralnej. Filtry te opisują osobowe, duchowe, społeczne i polityczne konteksty, widziane jako strukturalne całości, które pozostają abstrakcyjną konstrukcją nawet wtedy, gdy sytuują konkretną osobę, świętego, w konkretnym systemie, w którym życie danej osoby jest zanurzone. Niezależnie od tego, czy systemy te należą do dalekiej czy bliskiej przeszłości, są one rozpatrywane ze względu na ich wewnętrzną

* Autor jest emerytowanym profesorem Starożytnego Bliskiego Wschodu oraz historii na Uniwersytecie Kalifornijskim, dyrektorem Międzynarodowego Instytutu Badań Mezopotamii, Mezopotamskiego Laboratorium Archeologicznego, kieruje również pracami archeologicznymi w Mozam/Urkesh.

spójność, niezależnie od tego, jak mogłyby wpływać na życie obserwatora. I tak na przykład ktoś może wyodrębnić pewien system wartości, który może być zdefiniowany przez głębszą analizę semiotyczną źródeł, bez względu na to, czy historyk jest otwarty na wpływ, jaki te wartości mogą wywierać na jego życie.

Z kolei trzecim typem badacza jest *humanista*, który stara się wykroczyć poza te filtry i sprawić, by przeszłość znów ożyła, ogarnąć życie poza systemem, uzgodnić główny trzon wartości, które zainspirowały konkretne, interesujące go, działania świętego. Nie ma nic niestosownego w takim podejściu do hagiografii, tak jak nie ma nic złego w humanistycznym badaniu, jako całości. Zaś to, że zdarzają się nieraz w takim podejściu duże przesadzenia, gdy całe fikcyjne passusy są przedstawiane jako hagiograficzna historia, nie powinno nas odstraszyć od prób dalszego kroczenia tą drogą, jednak w zgodzie z zasadami właściwej humanistycznej metody historycznej. Podejmowanie prób oddania mistycznego doświadczenia z przeszłości tak, by niosło ono za sobą oddźwięk i zakładało odpowiedź, jest bardziej niż uzasadnione – podobnie jak słowa zmarłego już poety współbrzmia z zainspirowanym przez nie pełnym doświadczeniem życia.

Sprawa Józefa, „męża Maryi” (Mt 1, 16-19), który „był uważany” za ojca Jezusa (Łk 3, 23; por. Łk 4, 22; Mt 13, 55; J 1, 45; 6, 42), zdaje się być odpowiednia do potraktowania jej jako hagiografii. Dostępne dowody są jednak zbyt szczupłe, by jakiegokolwiek podejście można było traktować jako historyczne w pełnym tego słowa znaczeniu. Jednak wbrew temu postaram się tego dokonać. Odnosząc się do *dowodów*, wykażę, że choć ograniczone i niejednoznaczne, moje podejście może dać więcej niż się zakłada, pozostając ciągle w obrębie parametrów precyzyjnej filologii. Tkwiąc w *historycznej* ocenie, zasugeruję możliwości ukazania, w jaki sposób nasze dowody, z całą ich dokumentarną delikatnością, odpowiadają spójnym zbiorom wzorów, głęboko zakorzenionym w źródłach. Z odniesieniem do pełnego bogactwa w sensie humanistycznym przedstawię, że Józef jest wyróżniającą się postacią na drabinie duchowych odpowiedzi, które powstają w konfrontacji z Wcieleniem, w sposób, który może posiadać przesłanie nawet wtedy, gdy konfrontacja ta wykracza poza swe pierwsze momenty i swe pierwsze oddziaływania.

Nie trzeba oczywiście nawet wspominać o tym, że tematy, które tutaj rozważam, były już wcześniej podejmowane w ogromnej literaturze przedmiotu. Choć jestem daleki od tego, by stwierdzać z przesa-

dą, że opanowałem tę część literatury, znam ją przecież na tyle wystarczająco, aby zdać sobie sprawę, że te kilka zagadnień, które podejmuję, jak również końcowe spojrzenie zostały przedstawione przez różnych autorów inaczej oraz że moje ogólne stanowisko staje w opozycji do obecnego dzisiaj niemal wszędzie krytycyzmu. Oczywiście, ramy tego artykułu nie pozwalają na podanie wielkiej ilości szczegółów, abym w ten sposób mógł podeprzeć się pełną argumentacją proponowanego przeze mnie stanowiska. Poza tym owocne może być także spojrzenie na dane i metody z szerszej perspektywy kogoś takiego jak ja, zaznajomionego z historią, archeologią i językami starożytnej Syro-Mezopotamii, kogoś, kto stara się uniknąć zbytniego skupiania na szczegółach, by nie utracić wizji całości. W tym podkreślaniu właściwych granic tego, co znane, i ukazywaniu adekwatności historiografii¹ w wychodzeniu poza te granice w poszukiwaniu głębszej historycznej rzeczywistości, mam nadzieję na zaproponowanie możliwej do przyjęcia alternatywy dla wizji, która dominuje dziś zarówno w egzegezie, jak i w pobożności² Hagiograficznie zakładam, że Mateusz odzwierciedla wczesno-apostolskie rozumienie wydarzeń, które miały

¹ Ważność takiego twierdzenia jest pośrednio zanegowana np. w: G. M. Soares Prabhu, *The Formula Quotations in the Infancy Narratives of Matthew. An Enquiry into the Tradition History of Mt 1–2*, *Analecta Biblica* 63 (1976), 12n: „Niewzruszona wiara wcześniejszych pokoleń” jest dziś zastąpiona przez naszą świadomość, że „teologia, nie zaś biografia, jest pierwszorzędym celem rodzaju literackiego, zwanego Ewangelią” Prawdą jest, że ten cel został określony w pewnym sensie przez naturę przed-redakcyjnej historii Ewangelii. Jednak wskutek tego rola „historycznego wycucia” uzyskuje tak wielkie znaczenie, że jakiegokolwiek skupianie się na starożytnym autorze, w celu szukania faktyczności wydarzeń, staje się wirtualnie niepotrzebne. A ponad to nowotestamentowe źródła odwołują się ciągle do roli, jaką posiada faktyczność, wbrew i ponad wszelkimi literackimi ambicjami. Zob. także R. E. Brown, *The Birth of the Messiah* (New York 1997), który pozbywa się „pobożnej uczuciowości w stosunku do rodziców Jezusa”, szczególnie obecnej wśród rzymskich katolików, jak również stanowiska „uczniów nastawionych uczuciowo do tej pobożności”, oraz sugeruje, że „tylko niektórzy chrześcijanie mogliby żyć z możliwością nieślubności” podczas gdy „dla wielu mniej wyrafinowanych wiernych nieślubność byłaby obrazą” (s. 530). Stanowisko utrzymujące, że Ewangeliści nie mieli na uwadze „historyczności” (zob. Brown, dz. cyt., s. 517 i 527), jest do podważenia (i wydaje mi się, że można to udowodnić), ale niezależnie od tego wydaje mi się, że przyczynia się do błędnego pominięcia zagadnienia ich centralnej troski o faktyczność. Zaś różnica jest tu istotna: zaprzeczenie historyczności (która może być jasno rozumiana jako udokumentowana faktyczność) staje się zaprzeczeniem faktyczności *tout court*. Dlatego wydaje się zaskakujące, kiedy autor taki, jak Brown, po przeciwstawieniu się historyczności, akceptuje w kilku słowach faktyczność: „Dziewicze poczęcie było cudem... Było niezwykłym działaniem boskiej mocy twórczej, tak wyjątkowym jak samo stworzenie...” (s. 530n). Mamy tu zatem do czynienia z tą samą „pobożną uczuciowością”, którą autor karcii w pozostałej części swej pracy.

² Spróbuję tego dokonać, chociaż literatura przedmiotu podaje bardzo wiele rozwiązań, różnych od mojego, przy czym wszystkie one wychodzą od tych samych danych. Przykład

związek z pochodzeniem Człowieka, którego Apostołowie znali tylko przez kilka lat w Jego dorosłości, oraz że Łukaszowe sprawozdanie odróżnia się od późniejszych, bardziej szkolnych wysiłków potraktowania tych samych wydarzeń.

Chociaż nie mogę podać tutaj szczegółowej argumentacji na poparcie mojego opierania się na Mateuszu i Łukaszu jako historiograficznie wiarygodnych źródłach, chciałbym wspomnieć o trzech zagadnieniach.

(1) Pojęcia *midrasz*, czy *hagada*, są czasami używane jako *mantra*, za którą się chowamy, gdy chce się nam zasugerować, że dana narracja odzwierciedla fantazję czy też typ późnej literackiej interpretacji, w której aktorzy są literackimi postaciami, a ich doświadczenia – konstrukcjami literackimi. Dlatego trzeba rozważyć dwa ważne zastrzeżenia obecne w takim traktowaniu tych pojęć. Po pierwsze, natura *midrasza*: jest nią to, co jest pierwsze ze wszystkiego, zgodnie z wyraźną intencją autora, którą jest przekazanie danej nauki poprzez wkładanie jej w ramy opowiadania. Autor pozostaje jednak świadomy rozdziału zachodzącego pomiędzy faktem i wyobraźnią, tym bardziej gdy zależą od tego istotne konsekwencje. Rozważmy podobne zagadnienie „przypowieści” (greckiej *parabolē*, odpowiadającej hebrajskiemu *māshāl* – „przysłowiu”) dobrze nam znanej z Ewangelii. Nikt nie może

całkowicie innego podejścia znajduje się u J. Schaberg, *The Illegitimacy of Jesus. A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*, San Francisco 1987, szczególnie s. 67: przesłaniem Mateusza jest stwierdzenie, że „istnienie dziecka nie jest niezamierzonym wypadkiem i przekleństwem. Maryja w stanie błogosławionym nie musi być karana”; a także s. 72: Mateuszowym problemem „było zbudowanie teologicznego znaczenia tradycji nielegalnego poczęcia”, który to problem rozwiązuje on poprzez opis tego, w jaki sposób Bóg staje „po stronie będącej w ciąży kobiety i jej dziecka” *Magnificat* jest zatem pieśnią wyzwolenia od poniżającego gwałtu (lub możliwości uwiedzenia). Na stronie 198 autor proponuje „alternatywną mariologię”, która okazuje się mariologią gwałtu... Absurdalnie Zwiastowanie staje się wtedy zapowiedzią gwałtu, który jest postrzegany jako potężne przyjście Ducha Świętego na Maryję, zaś jej *fiat* jest jego akceptacją! Schaberg dodaje, że jest to główna trudność w tej teorii, jednak uwzględnia tylko dwa nieistotne argumenty. Autorka uznaje siebie za „opornego czytelnika”, idącego „wbrew zamierzeniom” Mateusza i Łukasza poprzez to, że „wychwytuje” ich rzeczywiste „intencje” i zarazem pokazuje, że wiedzieli oni i akceptowali nieprawe poczęcie Jezusa, ale chcieli przekazać pewnego rodzaju „teologumen” zawierający możliwą do zaakceptowania interpretację tego „faktu” Drugim głównym absurdem, z którym już autorka się nie zmierzy, jest: (a) fakt, iż Ewangelie są dowodem na istnienie szeroko rozpowszechnionej przed-ewangelicznej tradycji nieprawego narodzenia, na którą to wystarczająco silna, by przywieść do śmierci Jezusa, opozycja kładła szczególny nacisk i pozostawiła jasne jej ślady (choć sama Schaberg stara się to udowodnić z nic nie mówiących wewnętrznych świadectw Ewangelii); oraz (b) przypuszczenie, że pierwsi chrześcijanie powinni odczuwać potrzebę ukrycia nielegalnego narodzenia, głosząc jednocześnie z całą mocą skandal Krzyża (jak również, choć w mniejszym stopniu, pochodzenie z Nazaretu). Schaberg stara się, aby jej wysiłek zawierał pozytywny wymiar uratowania Maryi dla feministycznej duchowości poprzez ukazanie Jej jako przykładu ofiary, która może być niesłusznie przymuszona do macierzyństwa. Przyznając

sensownie sugerować, że Jan miał na myśli samarytańską kobietę (J 4, 5-42) czy Łazarza brata Maryi i Marty (J 11, 1-45) w taki sam sposób, jak Łukasz myślał o dobrym Samarytaninie (Łk 10, 30-37) czy żebraku Łazarzu (Łk 16, 19-31) – choć opowiadania są tak żywo przedstawione u Łukasza, że obraz dobrego Samarytanina czy żebraka Łazarza może być instynktownie odbierany jako postać historyczna (jak to zdaje się sugerować sekwencja *In Paradisum*). W takim ujęciu nie ma, według mnie, wątpliwości, że Mateusz i Łukasz pisząc o Józefie mieli na myśli faktyczne informacje, a nie interpretujące spojrzenie *midrasza*. W gronie apostołskim istniała wielka troska o odróżnienie faktu od wyobraźni. Nie żyli oni w promieniach ujęcia *midraszowego*, gdzie granice rzeczywistości mieszają się i zamazują. Przeciwnie, mieli wyraźną świadomość tego rozgraniczenia i odnosili się do niego często i z naciskiem. Ta sama świadomość Mateusza i Łukasza ujawnia się, gdy mówią oni na temat Józefa oraz angażujących go wydarzeń. Sądzieli oni bowiem, że posiadają na temat tych faktów wiarygodne informacje. Szczupłość tych faktów powinna być traktowana jako zaleta, nie zaś jako wada. Była to *de facto* szczupłość informacji, które – choć godne zaufania – zostały stworzone w ich trzeźwym ujęciu.

(2) Jest jeszcze druga strona *midraszowej* monety. Wpływ *midraszowej* tradycji na pisanie Ewangelii może się przejawiać już w apostołskim samo-rozumieniu wydarzeń i ich reakcji na nie. Dokładnie mówiąc, w związku z szeroko rozpowszechnionym użyciem dobrze rozumianej funkcji *midrasza* można bez wielkich trudności stwierdzić, iż wpłynął on na Apostołów już w samych początkach ich refleksji. Wzrastali oni w całkowicie żydowskiej tradycji, postrzegali Jezusa jako ich „Rabbiego” oraz wyraźnie próbowali zharmonizować własne doświadczenia ze swoim rozumieniem tej tradycji. Dlatego jedynym sensownym rozwiązaniem wydaje się to, że całkowity proces kryształizacji ich pamięci dokonywał się w tym właśnie duchu. Rozmowa na drodze do Emaus jest tego emblematycznym przykładem (zwł. Łk 24, 27), jak również mowa Piotra w dniu Pięćdziesiątnicy (zwł. Dz 2,

się do wiary katolickiej i będąc ponadto profesorem Studiów Religijnych oraz Studiów nad Kobietą na jezuickim Uniwersytecie Detroit Mercy, autorka uważa, iż jej stanowisko może zostać uznane za zgodne z nauką Kościoła (s. 196n). Książka Schaberg była kilkakrotnie wznawiana i jej wnioski są często akceptowane w ramach chrześcijańskiego spojrzenia. Zob. np. Rita H. Williams, *An Illustration of Historical Inquiry: Histories of Jesus and Matthew 1,1-25*, w: *Handbook of Early Christianity. Social Science Approches*, red. A. Blasi, Altamira Press 2002.

29-31), apologia Szczepana (zwł. Dz 7, 37)³ czy „wyjaśnienie” Filipa (*ean me tis hodegesei me?: „jeśli ktoś nie poprowadzi mnie tą drogą?”* – Dz 8, 31) dla eunucha etiopskiego⁴, aby nie wspomnieć myśli Maryi na temat tego szczególnego wydarzenia, jakim było w Jej życiu Zwiastowanie, które pozostało w Jej i Józefa życiu faktem, który przypominał ciągle o najbardziej tajemniczej interwencji Boga (por. Łk 2, 51, oraz poniżej część 4). Jezusowe słowa skierowane do Filipa: „Tak długo jestem z wami, a jeszcze mnie nie poznałeś!” (J 14, 9) zapowiadają również naturalne ludzkie podejście, w którym istnieje potrzeba szczególnego uzewnętrznienia faktów i tkwiących w pamięci wydarzeń. Podstawowe, dominujące dzisiaj, rozumienie egzegetycznego procesu redakcji zakłada, iż redakcja dokonała się jako późny efekt pracy pisarskiej, kiedy to poszczególni członkowie określonych szkół, nie różniący się od współczesnych ich odpowiedników, ślęczeli nad spisаныmi źródłami oraz tradycjami i usystematyzowali wszystko w pojedynczym literackim czynieniu. Jednak wydaje się bardziej uzasadnione twierdzenie, iż konkretnym źródłem tej pisarskiej aktywności była bardzo pierwotna konfrontacja kręgów apostoelskich z ich własnym, przeżyтым doświadczeniem.

(3) Pewność siebie, z którą w ostatnich latach egzegeci stwierdzają tożsamość złożonych redakcyjnych warstw w ewangelicznych narracjach, jest – moim zdaniem – bardzo zwodnicza⁵. Wysuwa się przy tym często jasne stwierdzenie metodologiczne, że taka identyfikacja pojedynczych słów oraz całych perykop (tematów) jako należących do poszczególnych, wyraźnych i spójnych źródeł, jest jedynie sugestią.

³ Akcent położony w mowach Piotra i Szczepana na historię Izraela ma u podstaw ten sam motyw, który pobudzał powstanie wprowadzenia w postaci dwóch genealogii Jezusa u Mateusza i Łukasza.

⁴ Trzeba zauważyć, że tekst, który Filip wyjaśnia, pochodzi z Izajasza, proroka mającego wiele wspólnego z Mateuszowymi opisami dzieciństwa Jezusa.

⁵ Można w tym miejscu zacytować Laurentin’a z jego pracy *Les Evangiles de l'enfance du Christ*: „naiwność, której nie można utożsamić z błędem, redukująca te wspaniałe Ewangelie do przeciętności interpretatora” (s. 9). Swoistą rolą adwokata diabła jest to, co wykonują uczeni, gdy przykładają filtr krytycyzmu do konkretnych danych. Nie powinno się stosować krytycznego podejścia do zagadnienia, w przypadku którego zaprzeczenie służy jedynie zaprzeczeniu. Instynktownie wielu z tych, którzy skonfrontowali się z niezwykłymi wydarzeniami związanymi z osobą Jezusa, stosowali te same wyznaczniki i cofnęli się przed daniem ich wiary. Tomasz jest tutaj emblematycznym przykładem wątpliwości. Na drugim końcu znajdują się faryzeusze, którzy chcą uzyskać zaprzeczenie dla samego zaprzeczenia od ślepego od urodzenia (zob. J 9, 16. 24. 28-29. 34) i zostają pokonani w zdroworoządkowy sposób: „W tym wszystkim dziwne jest to, że wy nie wiecie, skąd pochodzi, a mnie oczy otworzył” (J 9, 30).

Jednak sama identyfikacja, często dokonywana przy pomocy typograficznych narzędzi *clear-cut*, które przyporządkowują różne słowa do różnych źródeł, zaczyna w końcu żyć swoim własnym życiem. Z jej perspektywy „źródła” stają się „dokumentami”, choć są jedynie czystymi przypuszczeniami wysnutymi na podstawie prawie wyłącznie wewnętrznych danych; za redaktora uważa się tego, kto rozcina i klei dostarczone mu słowa i zdania, tak mechanicznie, jakby był napędzany jakimś słownym procesorem; konkretne środowisko, w którym miałby miejsce ten proces, jest postrzegane jako pewna grupa pisarzy, całkowicie zaabsorbowana swą własną zależnością od tekstów pisanych, uzgadnianych ze względu na nie same; czego rezultatem jest projektowanie rosnącej liczby chrześcijańskich wspólnot połączonych ze sobą literacką więzią, wpływającą w ten sposób na siebie nawzajem, że ludzie ci są w stanie żyć, a nawet nieraz umierać za cenę podtrzymania estetyki literackiej fikcji, jakby wszyscy byli dotknięci histerią Don Kichota. (Warto zauważyć, w jaki sposób te „chrześcijańskie wspólnoty”, które byłyby powodem kontekstualizacji najdrobniejszego procesu redakcyjnego, miałyby rozwinać spójny system wiary i myśli, przy założeniu przecież, że to, co spajało te wspólnoty, jeszcze nie istniało, gdyż powinno stanowić dopiero ich wytwór).

Na podstawie wewnętrznej analizy samego tekstualnego dowodu możliwe jest, jak się wydaje, odtworzenie sytuacji umiejscowionej wcześniej w apostołskiej tradycji, gdy kilka osób, trzymających się razem po klęsce ukrzyżowania oraz przeżyć związanych ze Zmartwychwstaniem, zaczęło zastanawiać się nad tym, kim był ten człowiek, który tak głęboko ich dotknął w czasie krótkiego przedziału czasu kilku lat (który rzeczywiście, patrząc chronologicznie, był krótki, mimo że musiał się wydawać wiecznością, jak to sam Jezus stwierdził w słowach skierowanych do Filipa, zapowiadając wspomniane wydarzenia). Osoby te, postawione wobec faktu definitywnego zniknięcia Jezusa, dały zewnętrzny wyraz swojej pamięci dotyczącej „dni ciała swego” (*en tais hemerais tes sarkos autoû* – Hbr 5, 7, lub „dni ciała”, jak mogłoby to brzmieć w semickim odpowiedniku). W sposób ograniczony wykroczyli oni poza własną pamięć. Dając bowiem jednocześnie wyraz dzielonej przez siebie trosce, ciągle podkreślanej w naszych źródłach, odróżniania faktu od fikcji, możliwe jest to, że zachowali taką samą postawę, uwiarygodniając wspomnienia innych ludzi. Znaczna część tych przed-apostołskich wspomnień, które umożliwiają wejrzenie w powstałe wtedy nowe problemy, odnosi się również do opisów dzieciństwa. Kontekstem, w którym takie wczesne wspomnienia mogły się

pojawić, jest odniesienie do tego, co znamy jako „pokój na górze” (Dz 1, 13), gdzie (wymienionych po imieniu) jedenastu przebywało „razem z niewiastami, Maryją, Matką Jezusa⁶, i braćmi Jego” (Dz 1, 14). Fakt, iż dostępne wielu osobom doświadczenie Wniebowstąpienia było częścią interpretującej tradycji od samego początku, nie czyni tego wydarzenia mniej prawdopodobnym. W każdym razie jest to historyograficzne założenie, od którego zaczynam⁷. Nie oznacza to, że – moim zdaniem – *Ewangelia św. Mateusza* jako dzieło takie, jak jest nam dzisiaj dostępne, zostało napisane w bezpośredniej bliskości Zesłania Ducha Świętego. Za możliwe jednak uznaję to, że w tamtym już czasie podjęto poważny i wyraźny wysiłek skierowany ku temu, aby skrytykalizować wspólne wszystkim wspomnienia, uzupełnić je, na ile było to możliwe, przez odniesienie do zewnętrznych informacji, stworzyć chronologiczne i pojęciowe ramy, do których te wspomnienia będą pasowały, oraz wtłoczyć wreszcie w to osobiste sądy, oparte na prywatnym doświadczeniu uczniów oraz swym podobieństwem do Starego Testamentu⁸.

⁶ Brown (*The Birth of Messiah*, s. 465) ciekawie interpretuje słowa Symeona, wypowiedziane do Maryi („a Twoją duszę miecz przeniknie” – Łk 2, 35), jako odnoszące się do faktu, że „ból Maryi, jak miecz boleści przesywający Jej duszę, będzie polegał na tym, że słowa Jezusa na temat Ojca Niebieskiego wykrócą poza jakiegokolwiek ludzkie więzi istniejące między Nim a Jego Matką” oraz że „oprócz powodowania osobistych boleści..., miecz przesywa duszę Maryi tak, że ukryte myśli wielu mogą zostać ujawnione”. Innymi słowy, Maryja pierzyna poprzez doświadczenie własnego życia poznaje najgłębsze tajemnice Jezusa oraz przekazuje Jego misję innym.

⁷ Odejście współczesnej egzegezy od odnoszenia się do tradycji jest dobrze unaocznione przez R. Laurentina w *Les Evangiles de l'enfance du Christ*. Opisy dzieciństwa postrzegane są jako projekcja wypracowanej później myśli oraz odrzucana jest możliwość, iż mogą one się opierać na sprawozdaniach dotyczących wydarzeń, które zostały podane przez aktualne źródła. Wbrew tej tendencji Laurentin rozwija w dużej części swojej książki podejście, które można zakwalifikować jako historyograficzne.

⁸ Rezultatem tego było, moim zdaniem, powstanie trzonu apostoelskiej tradycji, która uobecniła się w dwóch głównych formach: jednej związanej poprzez Marka głównie z Piotrem (jako cieszącym się największym autorytetem wśród Apostołów) i służącej jako faktyczna podstawa oraz drugiej związanej z Mateuszem (jako najlepiej wykształconym z tego grona), która zawarła w sobie dodatkowe informacje oraz bardziej wyraźne refleksje redakcyjne. Te dwa sposoby wyrażenia tej samej tradycji nie powinny być rozpatrywane jako następujące po sobie, a tym bardziej jako specyficznie pisemne w swej naturze, lecz raczej jako paralelne werbalizacje tej samej idei. Innymi słowy, traktuję późniejszą pracę redakcyjną, która ukształtowała Ewangelię w takiej formie, w jakiej dzisiaj je posiadamy i która była rzeczywiście skryptyurystyczna w swej naturze, jako mniej dominującą niż to się ogólnie przyjmuje, a zarazem trzon apostoelskiej tradycji jako dużo bardziej rozwiniętą i zwerbalizowaną. U podstaw takiego mojego podejścia tkwi wyraźnie inne dowartościowanie skryptyurystycznej rzeczywistości, pewnego aspektu formowania się Nowego Testamentu, który nie jest wystarczająco obecny, jak sądzę, w dominującym dziś krytycyzmie.

Jak najkrócej ujmując, moim zdaniem, Mateuszowe założenia oraz rozumienie wydarzeń związanych z Józefem może zostać przedstawione w następujący sposób⁹:

1. *Fiat* Maryi (które znamy na podstawie *Ewangelii św. Łukasza*, lecz obecne jest również u Mateusza) oznacza nie tylko przyjęcie wezwania, lecz również wiarę w natychmiastową realizację jego skutków, czyli poczęcia.

2. Świadoma swojej pozycji kobiety zamężnej, Maryja uznaje za swój obowiązek powiadomić legalnego męża o tym, co wiarą uznaje za rzeczywiste poczęcie (jest to podstawowe założenie, pośrednio wspierane przez ujęcie Łukasza, które najbardziej odróżnia moje spojrzenie od innych).

3. Józef wierzy w treść wiary Maryi, czyli w Jej wiarę w słowa anioła, i ulega w strachu („obawie”) wyższej sferze boskiej interwencji, od której nie otrzymał wezwania;

4. dlatego decyduje się na uwolnienie Jej od mocy małżeńskiego kontraktu, który wiąże Ją z nim; może się to dokonać w „tajemnicy”, ponieważ nie ma jeszcze pierwszych znaków ciąży;

5. jego nastawienie wypływa z głębokiego poczucia obowiązku względem nieprzewidywalnej Bożej woli („sprawiedliwości”);

6. anioł, który przychodzi do niego „podczas snu”, zmienia jego perspektywę patrzenia, podając powód, dla którego on, Józef, zostaje faktycznie wybrany, aby być częścią tej tajemnicy;

7. dlatego Józef podejmuje zgodnie dalsze kroki mające na celu formalizację małżeństwa przez „wzięcie do siebie małżonki” natychmiast po fakcie „bycia uświadomionym”, czyli zanim ciąża mogłaby się stać widoczna i przez to oczywista dla wszystkich;

⁹ Skupiam się tutaj na wydarzeniu narodzenia Jezusa, pomijając późniejsze epizody, z którymi miał związek św. Józef. Pełną i akademicką argumentacją jest stary już artykuł X. Léon-Dufoura, *L'annonce à Joseph*; w: *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, Paris 1958, s. 390-397. Autor uważa, iż przesłanie anioła potwierdza to, co Józef już wiedział. Wynika to ze zrozumienia przez niego przeciwstawnia *gar... de* (albowiem... bowiem) w Mt 1, 20-21. Można by to zdanie sparafrazować w następujący sposób: „Masz rację, nie wątpiąc, (*gar*) albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło, jest jednak wciąż coś, co możesz zrobić, bowiem (*de*) gdy się narodzi Syn, nazwiesz Go imieniem Jezus. W tym świetle akcent pada na „legalne narodzenie się Jezusa” Léon-Dufour podaje również, że strach Józefa należy rozumieć jako trwogę, nie zaś zażenowanie; że jego celem jest cofnięcie się, nie zaś publiczna kara („przysłówek *lathra* odwołuje akt, którego pierwszym skutkiem jest publiczne oświadczenie, że rozwiedziona kobieta może znów wyjść za mąż”) oraz że (na podstawie wypowiedzi św. Bernarda z Clairvaux) odpowiedź Józefa jest podobna do tej, jaką wypowiedzieli Bogu Mojżesz, Izaak, Elżbieta, centurion i Piotr.

8. prawdziwość Zwiastowania opiera się na jego odniesieniu do Maryi, z którą nie miał żadnych seksualnych kontaktów, mogących doprowadzić do poczęcia dziecka („nie poznał jej”);

9. aktualny stan ciąży oraz ostatecznie narodzenie są stałymi znakami przypominającymi o ważności Zwiastowania oraz snu, czyli niezrozumiałego zakresu Bożego działania, które nazywamy Wcieleniem;

10. pojedyncze i zapoczątkowujące wszystko wyjaśnienie anioła jest jedynym punktem oparcia dla uznania wpływu Maryi i Józefa na Wcielenie;

11. wydarzenia, które dzięki Maryi stały się wiadome małej grupie osób, zebranej razem po śmierci Jezusa, współbrzmiały z ich nowym rozumieniem Człowieka, którego znali przez krótki okres czasu, tak że Jego „pochodzenie” uznano za wartościowe do włączenia jako wstęp do krystalizujących się ich wspólnych wspomnień.

Taki zapis wydarzeń może się wydać dla wielu „romantyczny”¹⁰, jednak ufam, że przedstawione poniżej argumenty mogą zostać prześledzone w ich istotnej ważności i nie da się ich tak po prostu odrzucić, przyjmując za punkt wyjścia dominujące egzegetyczne stanowiska.

Istnieją dwa rzeczywiste, zbyt łatwo wymykające się uwadze zagadnienia, które – ponieważ zostaną rozwinięte w kilku szczegółach poniżej – wymagają teraz przynajmniej ogólnego zarysu. Pierwszym z nich jest to, co uważam za starotestamentalny „katechumenat”, czyli głębokie duchowe nastawienie, które zaistniało nawet w najprostszych ludziach, takich jak Maryja i Józef. W takim świetle Zwiastowanie nie jest pewnego rodzaju halucynacją opartą na wpływie jakiejś innej przestrzeni, lecz zrozumiałą epifanią tej rzeczywistości, która jest już znana i może zostać ujęta w pełne znaczeń pojęcie, choć pozostaje przysłonięta. Nawet wzmianka o Duchu Świętym nie powinna być traktowana jako anachroniczne przerzucenie dużo późniejszej teologicznej refleksji, lecz jako możliwy do przyjęcia opis specyficznego boskiego działania, które łatwo może zostać zrozumiane w swoim

¹⁰ „Romantyzm” można również zarzucić tym filologom, których praca jest zresztą bardzo zbliżona do pracy dzisiejszych egzegetów, a którzy z wielką uwagą starają się wycinać i wklejać różne teksty pisane, zarysować spójną literacką fantazję, stawiającą sobie za cel wyjaśnienie ich własnego wzrastającego przywiązania do postaci człowieka, którego nigdy osobiście nie spotkali, a której obecność tożsamość właśnie kształtują.

konkretnym odniesieniu¹¹ Drugim łatwo pomijanym zagadnieniem jest psychologiczny wpływ Zwiastowania oraz dziewiczego poczęcia. Można po prostu nie akceptować tego jako faktu i wtedy nie ma sensu nad tym się pochylać. Można jednak również, jak to właśnie czynimy, uznać z łatwością, że wyjątkowość tego zdarzenia wypaliła głębokie znamię oraz wpłynęła na osobowość Maryi oraz Józefa. Komentarze dopuszczają takie rozumowanie, jakby uznając to za oczywistość. Jednak wydaje mi się, że ci, którzy tak czynią, patrzą na opisywane wydarzenie z czysto intelektualnego dystansu, bez trudu eliminującego żywe doświadczenie wydarzeń.

1. „Początek”

Mateusz nie relacjonuje historii Zwiastowania, lecz sama jego istota i jego bezpośrednia konsekwencja, czyli poczęcie Jezusa, są obecne w jego opisie¹² Jego przedstawienie jest niemal tajemnicze, ale dokładne analizy dostarczają nieoczekiwanych logicznych związków. Jego zadeklarowanym celem jest opisanie „początku”¹³, czyli pochodzenia Jezusa, w sposób, w który ten wyjątkowy Człowiek (Jezus), którego Apostołowie zaczęli uznawać za Mesjasza (Chrystus), zaistniał: „Z narodzeniem (*he genesis*) Jezusa Chrystusa (*tou de Iesou Khristou*) było (*en*) tak (*houtos*)” (Mt 1, 18)¹⁴ Mateusz spogląda na to wydarzenie

¹¹ Ważne jest odróżnienie trafności literackich wzorów od sposobu, w jakim zostały one użyte. Bez wątplenia egzegetyczna świadomość literackiego wymiaru jest podstawą rozumienia jakiegokolwiek literackiego tekstu. Nie oznacza to jednak, że „aktorzy” występujący w tekście są jedynie literackimi postaciami. Raczej należy widzieć w aktorach jednostki, na które wpłynął etos Starego Testamentu w jego treści i literackich wyrażeniach. Nie tylko późniejszym wspólnotom chrześcijańskim zależało przecież na tym, aby stworzyć fikcyjne postacie, które byłyby ucieleśnieniem wartości wyrażonych przez starotestamentalne wzory. Bez wątplenia Maryja, Józef, a tym bardziej Jezus noszą na sobie znamię tej samej tradycji i niezależnie od siebie odpowiadają tej tradycji. Rzeczywiste wydarzenia, które stały się ich udziałem, mogły przybrać w ich odbiorze oraz pamięci formę literacką. Innymi słowy, nie ma potrzeby wykluczania możliwości wpływu wymiaru literackiego już na poziomie bohaterów, niezależnie jeszcze od redaktorów.

¹² Odrzuca to Brown, dz. cyt.

¹³ Znaczenie tego terminu jest dyskutowane. Zob. W. D. Davies i D. C. Allison, *A Critical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, Edinburgh, 1988, s. 149-155.

¹⁴ Zastosowany rodzajnik *toū* przed „Jezus Chrystus” jest wyjątkowy w porównaniu z całym Nowym Testamentem i musi posiadać szczególną siłę, równą zaimkowi wskazującemu „ten” Zob. Prabhu, dz. cyt., s. 177. Służy on wprowadzeniu punktu widzenia, podkreślającego, iż nie chodzi tyle o historię Maryi i Józefa, lecz o stwierdzenie na temat „tej” Osoby, którą Apostołowie, których pamięć Mateusz formułuje na nowo, znali tak dobrze od czasu ich zapoznania się z Nią jako dorosłym.

z perspektywy tych, którzy – znając Jezusa dorosłego i uznając w Nim Tego, za kogo się podawał (stąd szczególny tytuł: „Jezus Chrystus”, zamiast po prostu „Jezus”, oraz wskazujący determinant „ten” w pierwotnym stwierdzeniu Mateusza) – zaczęli po Jego śmierci patrzeć wstecz – do Jego początków. Wychodząc z takich założeń, odnosi się do Maryi jako Matki, zanim jeszcze wyjaśni, w jaki sposób stała się brzemienna. Dzieje się tak, ponieważ była Ona znana przez wszystkich jako po prostu „Jego” Matka – to było Jej określeniem i pozostało teraz tylko wyjaśnić początki Jej macierzyństwa: „Po zaślubinach Matki Jego, Maryi, z Józefem, w pierw w nim zamieszkali razem, znalazła się brzemienna (*heurete en gastri ekhousa*) za sprawą Ducha Świętego (*ek pneumatos hagiou*)” (Mt 1, 18).

To proste stwierdzenie posiada dwie głębokie implikacje dla rozumienia dalszej części Mateuszowego zapisu. Po pierwsze, pozwala nam rozpoznać, w jaki sposób poczęciu Jezusa zostaje przypisana boska interwencja. Rzuca nam się w oczy wyjątkowy fizyczny kierunek wyrażenia prawdy o poczęciu. „Znalazła się brzemienna”: zwrotna strona tego wyrażenia podkreśla fizyczny stan, będący skutkiem działania jakiegoś czynnika, który bezpośrednio tworzy dany efekt, bez udziału innych środków. Jego poczęcie dokonało się nie „przez” (*dia*) lecz „za sprawą” (*ek*) Ducha Świętego¹⁵. To nie Duch przygotował wszystko, aby zwyczajne poczęcie odbyło się przez jakiś inny czynnik, lecz raczej sam Duch był tym czynnikiem. Nie jest to najistotniejsze, lecz Mateusz rozumie poczęcie jako odbywające się poza naturalnym kanałem seksualnego współżycia, i dlatego nie ma tu mowy o jakiejś

¹⁵ Ten sam przyimek występuje w Mt 1, 16 i służy do opisu narodzenia Jezusa „z” Maryi (*ex hes egennethe Iesous*). Podobnie jest również używany w klasycznej grece, jako odnoszący się do pochodzenia od określonych rodziców – np. *Iliada* 6, 206. I chociaż powszechne tłumaczenie i rozumienie posiada „przez”, które nie jest dosłownym znaczeniem przyimka *ek*. Na przykład Brown, dz. cyt., s. 124n, bez odnoszenia się do różnic między *ek* i *dia*, pośrednio wspiera jego tłumaczenie „przez” (tak jakby w tekście było *dia*), mówiąc, że „nigdzie nie sugeruje się..., że Duch Święty jest męskim elementem w zjednoczeniu z Maryją w spełnianiu męskiej roli ojcostwa” i że „Duch Święty nie jest mężczyzną”. Jest to oczywiście prawdą, lecz nie pozwala odczytywać *ek* jako „przez” ani nie uprawomocnia wniosku, że Mateusz zrozumiął poczęcie jako wynik jakiegoś pośrednictwa, a nie jako rezultat bezpośredniego uczestnictwa boskiej sprawczości. Na temat użycia przyimka *ek* i roli Ducha Świętego zob. Laurentin, dz. cyt., s. 318 i 476n. Identycznie u Łukasza (1, 26) „anioł Gabriel” jest rodzaju męskiego. Wydaje mi się, że ta prawda nie została zagubiona w malowidłach renesansowych, które systematycznie umieszczają duży wertykalnie usytuowany element (kolumnę, kwiat, ambonę) między aniołem i Maryją w swych przedstawieniach sceny Zwiastowania, jakby chcąc podkreślić fizyczny dystans między nimi dwoma w chwili poczęcia, a przez to wyraźnie wykluczyć jakiegokolwiek seksualne nadinterpretacje.

teogamii, czyli – ujmując to innymi słowami – Bóg nie staje się biologicznym ojcem Jezusa¹⁶. Jego ujęcie jest dużo bardziej uderzające, jako że nie poświęca on temu zagadnieniu zbyt wiele uwagi ani przez opis (który znajdujemy u opisującego Zwiastowanie Łukasza), ani nie tworząc jakichś redaktorskich komentarzy (na temat cudownego wymiaru takiego wydarzenia, jak choćby czyni to Łukasz w *Magnificat*). Mateusz po prostu relacjonuje to, co uważa za fakt, a przez to afirmuje (*implicite*, choć w sposób nie do uniknięcia) dwa zbieżne ze sobą zagadnienia: Józef nie jest biologicznym ojcem (gdyż inna sprawczość jest wyraźnie tu ujawniona) i Maryja nie jest cudzołożnicą (gdyż sprawczość ta jest nadprzyrodzona)¹⁷

Druga ważna konsekwencja uważnego odczytania Mateuszowego opisu jest mniej oczywista, choć w moich oczach równie niemożliwa do pominięcia: Józef wiedział o ciąży Maryi zanim stała się ona fizycznie oczywista. Takie odczytanie Mateuszowego tekstu, które stanowi główną różnicę względem obecnych egzegez, opiera się na dwóch spostrzeżeniach: Pierwsze – to sposób, w jaki poczęcie zostaje obwieszczone. Surowe stwierdzenie: „znalazła się brzemienną za sprawą Ducha Świętego” (Mt 1, 18), z trudem mogłoby się odnosić do kobiety, której stan błogosławiony jest wyraźnie widoczny. Jeśli wykorzystamy informacje dostarczone przez Łukasza, to Mateuszowe stwierdzenie będzie brzmieć rzeczywiście dość dziwnie: ta młoda kobieta musiałaby być uznana za „brzemienną za sprawą Ducha Świętego” po powrocie do domu, widzialnie brzemienną po trzymiesięcznej nieobecności. Moim zdaniem, Mateuszowe podkreślenie spoczywa raczej na naturze i natychmiastowej skuteczności tej nadzwyczajnej sprawczości, która spowodowała ciążę, sprawczości, która nigdy nie mogłaby być zweryfikowana fizycznie. Nie jest tak, że w odniesieniu do będącej w ciąży Maryi przypuszczenie sprawiło, iż ciąża zakłada boską interwencję, lecz raczej zupełnie odwrotnie. To dzięki ogłoszeniu bezpośredniej interwencji boskiej sprawczości Maryja wierzy, bez jakiegokolwiek poparcia ze strony zewnętrznego fizycznego znaku, że jest w ciąży. Zatem Mateusz odnosi się do czasu, gdy obecność dziecka nie była w jakikolwiek fizyczny sposób weryfikowalna, gdy można było tylko wierzyć, że nadprzyrodzone Zwiastowanie zbiegło się z nadprzyrodzonym poczęciem. W taki sam sposób mówi

¹⁶ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 224; Brown, dz. cyt., s.124n; Davies – Allison, *A Critical and Exegetical Commentary*, s. 219-220.

¹⁷ Pojęcie sprawczości jest wyraźnie podjęte np. przez Browna, dz. cyt., s. 125, 137n, 140.

on o „Jego Matce, Maryi”, odnosząc się do momentu, gdy Maryja nie była jeszcze matką – a to dlatego, że spogląda z perspektywy kogoś, kto znał Jezusa jako dorosłego („ten Jezus Chrystus” – Mt 1, 18). Strony zwrotnej: „znalazła się”, nie można rozumieć w sensie „odnalezienia, odkrycia”, podkreślając jakby obecność jakiegoś nie wspomnianego wprost obserwatora, jakim mogłaby być jakaś kobieta z jej rodziny, która mogłaby zauważyć, że Maryja jest w ciąży, mimo że starała się to ukryć. W takim wypadku trzeba by też powiedzieć, że tekst uznaje, iż obserwator ten mógłby określić z fizycznego punktu widzenia, że poczęcie dokonało się drogą nadprzyrodzoną: „odkryto, że była brzemienna oraz że dokonało się to za sprawą Ducha Świętego” – weryfikacja taka (tego drugiego faktu) byłaby oczywiście absurdalna. Strona zwrotna (w oryginale greckim występuje oczywiście strona bierna, z racji występowania w tym języku tylko dwóch rodzajów stron) jest tu użyta po to, aby położyć akcent na podmiot, który następuje po niej i jest długim wyrażeniem rzeczownikowym: wydało się, że Maryja jest „tym-kto-posiada-dziecko-w-swoim-łonie-za-sprawą-Ducha-Swiętego”¹⁸. Pierwsza część tego wyrażenia rzeczownikowego¹⁹: „brzemienna” (*en gastri ekhousia*), oddaje dokładnie treść zdania, które Mateusz cytuje trochę poniżej z Izajasza: „Oto Panna/Dziewica pocznie (*he parthenos en gastri hewei*) i porodzi Syna” (Mt 1, 23). Cytat wprowadza inne wyrażenie rzeczownikowe, które posiada podobną konstrukcję również w hebrajskim i brzmi w naszych uszach jako imię własne: „porodzi Syna, któremu nadadzą imię Emmanuel” (Mt 1, 23). Mateuszowa troska o przetłumaczenie tego ostatniego słowa („to znaczy Bóg-z-nami” – Mt 1, 23) podkreśla znaczenie tego wyrazu i jego ponad wszystko semiotyczną odpowiedniość. Innymi słowy, Mateusz tworzy paralelę: „Maryja-znalazła-się-brzemienną-za-sprawą-Ducha-

¹⁸ Odpowiadająca temu głęboka struktura brzmiałaby: „posiada ona dziecko w swoim łonie za sprawą Ducha Świętego”, nie zaś: „posiada ona dziecko w swoim łonie; dziecko to jest od Ducha Świętego”. Innymi słowy: „za sprawą Ducha Świętego” jest podporządkowane bezpośrednio: „ona posiada”

¹⁹ Okolicznik *ek pneumatos hagiou* – „za sprawą Ducha Świętego” jest integralną częścią wyrażenia rzeczownikowego. W rezultacie na mocy bycia częścią nominalnej konstrukcji rządzonej przez *ekhousa*, okolicznik *ek pneumatos hagiou* zależy od *heurethe*, tak jak okolicznik *en gastri*. Wpływ nominalizacji można lepiej docenić poprzez wskazanie przez myślniki połączeń: „znalazła się brzemienna-za-sprawą-Ducha-Swiętego” (*heurethe en-gastri-ekhousa-ek-pneumatou-hagiou* – Mt 1, 18). Kolejność wyrazów jest również, według mnie, bardzo znacząca: pojawienie się najpierw *en gastri* i dopiero potem *ek pneumatos hagiou* tworzy bliskie połączenie obydwóch okoliczników z imiesłowem *ekhousia*. Podobnie o stronie biernej *heurethe* pisze Appian. Te gramatyczne rozważania przeciwstawiają się opinii, że *ek pneumatos hagiou* jest redaktorskim dodatkiem. Zob. Brown, dz. cyt., s. 124n.

Świętego”, a Jezus okazał się „tym-przez-którego-Bóg-jest-z-nami” Nie mam wątpliwości, że Mateusz nie miał zamiaru stwierdzać, że Maryja spostrzegła, iż jest w ciąży (dzięki jakimś fizycznym znakom) i następnie zracjonalizowała ten swój stan poprzez opowieść o Zwiastowaniu. Rozumienie wydarzeń, zaprezentowane przez Mateusza, jest zupełnie odmienne, a zarazem takie, jakie – według niego – było udziałem Maryi i Józefa: Zwiastowanie stoi na samym początku i dopiero na jego podstawie, bez weryfikowania, działają Maryja oraz – w konsekwencji – Józef.

Na korzyść stanowiska, że Józef posiadał wiedzę na temat Zwiastowania tuż po jego zaistnieniu, przemawia fakt, że Mateusz podkreśla decyzję Józefa, aby nie „upubliczniać” sprawy oraz oddalić Maryję „potajemnie” (Mt 1, 19). Gdyby błogosławiony stan Maryi był tak zaawansowany, że niemożliwe stałoby się jego ukrycie (nawet w ograniczonym gronie rodziny), nie miałyby sensu zabiegi Józefa, mające na celu chronienie tajemnicy, jak to opisuje Mateusz. Tak więc prowadzi to jednoznacznie do wniosku, że – w ujęciu Mateusza – Maryja powiadomiła Józefa, i tylko jego, o swojej rozpoczynającej się ciąży, zanim jeszcze stało się to fizycznie oczywiste dla niej samej lub dla kogokolwiek innego. Przekazała Józefowi treść Zwiastowania, którego konsekwencje (czyli poczęcie dziecka) nie były jeszcze poznawalne fizycznie. W pełni zaakceptowała to, co powiedział jej anioł, oraz przekazała to również Józefowi. Jeśli zaakceptujemy takie odczytanie Mateusza, które – według mnie – jest jedynym możliwym rozwiązaniem, to możemy dodać jeszcze nasz własny redakcyjny komentarz do tego, co Mateusz zostawił jako suchy szkielet. Zwiastowanie oraz przekazanie tego faktu Józefowi przez Maryję nie jest jedynie stwierdzeniem zgody (*fiat*), lecz uznaniem wiary obu tych osób (Zwiastowanie jest tu przyjęte ślepo i jednoznacznie jako poczęcie) oraz wzajemnego ich zaufania (między Maryją i Józefem).

Spojrzenie Łukasza raczej nie poprawia ujęcia Mateusza, lecz je rozjaśnia. Liczne są również punkty styeczne między nimi:

1. W genealogii Łukasz uznaje, że Jezus zaczął swoją publiczną działalność, gdy miał około trzydzieści lat; „był, jak mniemano, synem Józefa” (Łk 3, 23; por. Mt 1, 18, gdzie zostaje również wytłumaczone, dlaczego Józef nie jest ojcem Jezusa).

2. U Łukasza Maryja pyta: „jak” (Łk 1, 34), zaś Mateusz, jakby odpowiadając na to samo pytanie, stara się wytłumaczyć „sposób” (*autos* – Mt 1, 18) „pochodzenia” Jezusa.

3. W *Ewangelii św. Łukasza* Maryja mówi: „Nie znam męża” (Łk 1, 34), zaś Mateusz stwierdza, że Józef „nie zbliżał się do Niej” (Mt 1, 25).

4. Maryja była „zaręczona” z Józefem (*emneusteumene* – Łk 1, 27; 2,5; oraz *mnesteutheise* – Mt 1, 18),

5. ale była dziewicą (*parthénos* – Łk 1, 25; Mt 1, 23), gdy urodziła syna.

6. Poczęcie dokonuje się przez bezpośrednie działanie Ducha Świętego (Łk 1, 35: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i Moc Najwyższego osłoni Cię”; Mt 1, 18: „znalazła się brzemienną za sprawą Ducha Świętego”; Mt 1, 20: „z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło”).

7. Wiadomość o tym wydarzeniu wzbudza w Maryi (Łk 1, 30) i Józefie (Mt 1, 20) „strach”, „niepokój”

8. Konsekwencje Zwiastowania są opisywane z fizycznymi detalami: „Oto poczniesz” (Łk 1, 31); „znalazła się brzemienną” (Mt 1, 18).

9. Ewentualne nadanie imienia narodzonemu mężczyźnie zostaje uprzedzone (Łk 1, 31; Mt 1, 21).

10. Dziecku zostaje przepowiedziana niezwykła przyszłość (Łk 1, 32.35; Mt, 1, 21).

Jedną z ważnych różnic, która wpływa na nasz sposób wnioskowania, jest to, że Łukasz *wyraźnie* umiejscawia Zwiastowanie przed jakąkolwiek dotykającą realizacją jego fizycznych konsekwencji. Zwiastowanie oznacza dosłownie ogłoszenie czegoś, co wynika ze zgody Maryi oraz co będzie miało skutki, zależnie od tej zgody. Stąd powtarzające się użycie czasu przyszłego (zob. Łk 1, 31. 35) w odniesieniu do poczęcia Jezusa. Ponadto u Łukasza zawarty jest wyraźny redaktorski komentarz, który w dalszej części wzmacnia przekaz. Jest on wyrażony w formie błogosławieństwa, które Elżbieta kieruje do pozdrawiającej ją Maryi: „Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana” (Łk 1, 45). To błogosławieństwo można również odnieść do Józefa, i to nawet jeszcze w większym stopniu, ponieważ znajdował się on o stopień dalej od zapoczątkowanej wszystko zapowiedzi – uwierzył Maryi, która uwierzyła aniołowi.

Należy również zaznaczyć niezwykłą precyzję, z jaką Łukasz odnosi się do chronologicznych szczegółów, gdy podaje ogólne następstwo wydarzeń oraz wpływ wywierany przez taki sposób przekazywania wydarzeń, jaki wpłynął na rozumienie chronologii u Mateusza. W *Ewangelii św. Łukasza* anioł podaje Maryi, jako potwierdzenie wiarygodności swych słów, informację, że Jej starsza krewna Elżbieta

poczęła i „jest już w szóstym miesiącu” (Łk 1, 36). Ważność chronologii Łukasza zostaje dalej uwypuklona w dość dziwnym szczególe, że Elżbieta ukrywała swoją ciążę przez pięć miesięcy (por. Łk 1, 24): Łukasz chce w ten sposób pokazać, że Maryja nie wiedziała o ciąży Elżbiety i w ten sposób poinformowanie o tym Maryi przez anioła zyskuje rzeczywiście wartość znaku. Co on oznacza? Z pewnością podkreśla on moc Boga wkraczającego w normalny porządek rzeczy: „dla Boga bowiem nie ma nic niemożliwego” (Łk 1, 37). W takim świetle, zdziwienie Maryi poczynającej (w nadprzyrodzony sposób) dziecko, odpowiada, być może nawet paralelnie, zdziwieniu Elżbiety poczynającej (naturalnie) w późnym etapie życia. Jednak ten znak ma również inne znaczenie. Daje Maryi zewnętrzne potwierdzenie tego, że Zwiastowanie spełniło się w poczęciu, zanim jeszcze Ona sama mogła się o tym przekonać na podstawie fizycznych zmian w swym ciele. U Łukasza Zwiastowanie ma miejsce „w szóstym miesiącu” (Łk 1, 26. 37) ciąży Elżbiety. „W tym czasie” (Łk 1, 39 – czyli bezpośrednio po Zwiastowaniu) Maryja udaje się „z pośpiechem” do Elżbiety i pozostaje u niej „około trzech miesięcy” (Łk 1, 56), czyli do narodzin Jana w dziewiątym miesiącu ciąży Elżbiety. Gdy przybywa do swojej krewnej po kilku dniach po Zwiastowaniu, ciąża Maryi zostaje dostrzeżona (choć nie jest jeszcze fizycznie widoczna) przez Elżbietę. Zatem dokładna relatywna chronologia jest wzmiankowana przynajmniej pięć razy:

| | | |
|----|----------|--|
| 1. | Łk 1, 24 | Elżbieta „kryła się z tym przez pięć miesięcy” |
| 2. | Łk 1, 36 | Anioł mówi Maryi, że „jest już w szóstym miesiącu ta (Elżbieta), którą miano za nieplodną” |
| 3. | Łk 1, 39 | „W tym czasie (czyli w szóstym miesiącu ciąży Elżbiety) wybrała się i poszła z pośpiechem w góry, do pewnego miasta... Judy” |
| 4. | Łk 1, 56 | „Maryja pozostała u niej (Elżbiety) około trzech miesięcy (czyli do narodzenia Jana); potem wróciła do domu” |
| 5. | Łk 1, 57 | „Dla Elżbiety zaś nadszedł czas rozwiązania i urodziła syna” |

Nie ulega wątpliwości, że ujęcie Łukasza nie ma na celu przekonać, iż Elżbieta zdała sobie sprawę z ciąży Maryi na podstawie prostego spojrzenia na nią. Stwierdza on bowiem, że Elżbieta wyraziła swą radość nie „patrzac” lecz „słyszac” Maryję (Łk 1, 41). To „odkrycie” Elżbiety jest wynikiem poruszenia „dzieciątka w jej łonie” oraz „bycia napelnioną Duchem Świętym”, nie odnosi się więc do zewnętrznego wyglądu Maryi. Wszystko to uwypukla fakt, że w ujęciu Łukasza oraz Mateusza ciąża Maryi została faktycznie przyjęta i uznana przez Maryję, Józefa (u Mateusza) oraz (u Łukasza) przez Elżbietę i jej sześciomiesięcznego syna w jej łonie, zanim jeszcze stała się fizycznie jawna.

Patrząc na Mateusza w świetle Łukaszowego ujęcia, wydaje się jeszcze bardziej nieprawdopodobne, a nawet całkowicie absurdalne, to, by uświadomienie sobie przez Józefa ciąży Maryi miało się dokonać z opóźnieniem. Tak więc mamy u drugiego Ewangelisty następujące rozumienie wydarzeń: Zaraz po Zwiastowaniu Maryja idzie odwiedzić Elżbietę i pozostaje u niej przez mniej więcej trzy miesiące. Następnie wraca do domu i po tak długim czasie rozstania z Józefem, on (jak i inni) zaczyna(ją) zauważać, że jest Ona w ciąży. Józef wie tylko tyle, że nie było Jej przez trzy miesiące, a teraz jest w stanie błogosławionym. Maryja nie mówi nic do niego; tak więc zaczyna on, również nic nie mówiąc, rozważać możliwość uniknięcia Jej ukamienowania poprzez wręczenie Jej potajemnie oficjalnego listu rozwodowego, tak jakby utrzymanie sprawy w tajemnicy było możliwe dla kobiety w trzecim miesiącu ciąży. Jednak Józef ma sen anioła, który daje mu wyjaśnienie. I dlatego, gdy tylko wstaje (jak gdyby szybkość decyzji mogła wpłynąć na postrzeganie Maryi przez ludzi Ją otaczających), bierze Ją formalnie do swego domu, chociaż w tym czasie każdy już chyba wie, że podczas swej trzymiesięcznej nieobecności poczęła dziecko. Pomimo to przez całe swe życie Jezus jest powszechnie traktowany jako „syn Józefa” (Łk 3, 23; Łk 4, 22, Mt 13, 55; J 1, 45; 6, 42). Trzeba jednak zaznaczyć, że był On synem Józefa „jak mniemano”, co wskazuje na to, jakoby nie istniały w ogóle sygnały sugerujące przedmażeńskie pochodzenie Jezusa, chociaż każdy przecież mógł wyciągnąć jasny wniosek z powrotu Maryi w stanie błogosławionym z trzymiesięcznej nieobecności.

Moje spojrzenie jest jednak zupełnie niezgodne z takim ujęciem. Zaraz po Zwiastowaniu Maryja, której *fiat* nam mówi, że uwierzyła w wezwanie (Zwiastowanie) oraz jego konsekwencje (ciąża), wie, iż Jej mąż jest osobą najbardziej związaną ze skutkiem tego wydarzenia, i to w sposób bezpośredni (są oni przecież zaręczeni tak, że odwołanie

zaręczyn wymaga formalnego stwierdzenia separacji lub rozvodu; Józef jest już zatem faktycznie mężem Maryi). Chociaż słowa anioła odnoszą się wprost tylko do Niej samej, to ciąża wpływa przecież także na życie Józefa. Dlatego jedynym odpowiedzialnym posunięciem jest powiedzenie mu o tym. Józef, akceptując słowa Maryi, przyjmuje również rzeczywistość całej sytuacji i – nie będąc powołanym do udziału w tajemnicy – cofa się w strachu. Wizja anioła we śnie skierowuje go jednak w przeciwnym kierunku: staje się on powiernikiem tajemnicy, a jego zadaniem jest przyjąć Maryję bez zwłoki do siebie, dopełniając w ten sposób formalny akt małżeństwa. Robi on to natychmiast. Z punktu widzenia ludzi postronnych, jedynym elementem, który dokonał się w sposób nadzwyczajny, jest przesunięcie w czasie spełnienia drugiej części małżeństwa. To czasowe wyprzedzenie wydaje się jednak czymś naturalnym wobec faktu, że Maryja udaje się w podróż i będzie przebywać kilka miesięcy poza miejscem zamieszkania. I rzeczywiście Maryja tak czyni: idzie odwiedzić Elżbietę, jak gdyby Zwiastowanie zawierało w sobie wezwanie do tego. Gdy powraca, idzie „do domu” (Łk 1, 56), czyli do domu swego męża²⁰

2. Sprawiedliwość

W wyraźnym redaktorskim dodatku w *Ewangelii św. Mateusza* Józef zostaje uznany za *dikaios* (Mt 1, 19), co jest greckim odpowiednikiem hebrajskiego słowa *saddiq*. Termin ten odnosi się do osoby, którą charakteryzuje *dikaiosune*, hebrajskie *sedaqa*, bogate semantycznie pojęcie, którego znaczenie wykracza poza polską „sprawiedliwość”. W naszym bowiem odbiorze termin „sprawiedliwość” może budzić negatywne reakcje, jako dążenie do nieautentycznej zgodności z zasadami, a nawet hipokryzji. Wiąże się ono w naszym odbiorze z postawą faryzeuszki, często napiętnowaną przez Jezusa.

Niewłaściwe byłoby jednak ograniczenie się do takich negatywnych ram. Dlatego, chcąc uchwycić pełny pozytywny sens tego słowa, powinniśmy rozważyć trzy momenty, w których Jezus do niego się odnosi. Gdy Jezus przychodzi do Jana, aby otrzymać chrzest, Jan najpierw odmawia (por. Mt 3, 14), ale sam Jezus przekonuje go poprzez użyte w pierwszej osobie liczby mnogiej: „bo tak godzi się nam

²⁰ Polski czytelnik, niestety, ani w tłumaczeniu BT, jak i w nowym tłumaczeniu Wydawnictwa św. Pawła, nie znajdzie dosłownie przetłumaczonego wersetu 56 tekstu greckiego, w którym wyraźnie Łukasz podaje: *oikon autes* (przyp. tłum).

wypełnić wszystko, co sprawiedliwe” (Mt 3, 15). W *Błogosławieństwach* Jezus uznaje wartość tych, którzy „łakną i pragną sprawiedliwości” (Mt 5, 6²¹). I wreszcie w wymianie zdań z „arcykapłanami i starszymi ludu” (Mt 21, 23; Mk 27; Łk 20, 1) Jezus przeciwstawia ich sposób postępowania zachowaniu Jana Chrzciciela, o którym mówi: „przyszłedł bowiem do was Jan drogą sprawiedliwości” (Mt 21, 32), ale oni pozostali nieczuli na jego przesłanie i sprawiedliwość. Te trzy momenty wyróżniają się z pozostałych tym, iż są one dramatycznie umiejscowione w toku działalności Jezusa, oraz wymagają bliższego przyjrzenia się im.

Błogosławieństwa prowadzą nas w stronę początków publicznej działalności Jezusa, na północ kraju i są manifestem w manifestie, rytmiczną proklamacją zasad zawartych w *Kazaniu na Górze*, w którym mają szczególnie uprzywilejowane miejsce. Patrząc na kontekst, stwierdzenie odnoszące się do sprawiedliwości jest scharakteryzowane przez jego przechodniość, ponieważ głód oraz pragnienie są tym, co wiąże się z aktywnym poszukiwaniem wartości. Przeciwnie zaś: bycie ubogim w duchu, łagodnym, zmartwionym – oznaczają jakości, które nieprzechodnio tkwią w podmiocie. Innymi słowy: ciekawe jest to, że podmiot błogosławieństwa nie zawiera się w nieprzechodniej kategorii zaopatrzonej w statyczną jakość. Jezus wypowiada raczej pewnego rodzaju głosę, mówiącą o tym, że błogosławieństwo dotyczy nie posiadania jakiejś jakości, lecz aktywnego i trudnego jej poszukiwania.

Drugie znaczenie oddaje konfrontację z ustalonymi autorytetami na temat podstawowych zasad władzy. Ma to miejsce pod koniec działalności Jezusa, na południu. Arcykapłani, starsi oraz uczeni w Piśmie (por. Mt 21, 23, Mk 11, 27; Łk 20, 1) podchodzą do Niego i zadają Mu kluczowe pytanie, które wynika z teologicznie zorientowanego podłoża: na podstawie jakiej władzy (*exousia*), czyli autorytetu, dokonuje On nadzwyczajnych czynów, których jesteśmy świadkami? (Warto zwrócić uwagę, że pytanie nie dotyczy tego, co mówi, ale tego, co czyni). Zawarta jest w tym pytaniu potencjalna dobra intencja, która pobrzmiewa w pytaniu innego „lidera”, Nikodema (zob. J 3, 2). Odpowiedź Jezusa zdaje się być wymijająca, ponieważ stawia On również pytanie (zob. Mt 21, 25; Mk 11, 30; Łk 20, 4): czy chrzest Janowy pochodził od człowieka, czy od Boga? Jednak w rzeczywistości pytanie Jezusa nie mija się z istotą zagadnienia, lecz dotyka

²¹ Odpowiada temu wersowi Łk 6, 21, który mówi jednak o fizycznym głodzie i pragnieniu.

samego sedna sprawy, mianowicie Jezus pyta: co jest na pierwszym miejscu epistemologiczną podstawą dla postawionej tezy? Jezus bowiem się odwołuje do tego samego dialektycznego narzędzia, co jego rozmówcy. Rzeczywista odpowiedź wynika z *Ewangelii św. Jana* i zawiera się w zrębie złożonego pojęcia „bycia świadkiem” (*martyreo*), które jest pierwszy raz wspomniane w związku z Janem Chrzcicielem (zob. J 1, 7-8. 32), a potem często odnoszone przez Jezusa do siebie samego. Kluczowa rola Chrzciciela pomaga wytłumaczyć odpowiedź Jezusa, wypowiedzianą do przedstawicieli instytucji: wskazuje On na Jana jako na model, ponieważ rozpoznanie autorytetu oznacza ostatecznie „być świadkiem”, zaakceptować.

U Mateusza istnieje pewna ciągłość konfrontacji z władzą, a to odnosi nas z powrotem do skupienia się na Józefie. Tekst *Ewangelii*, który – być może – odzwierciedla czasowe następstwo wydarzeń związanych z Jezusem, podkreśla tę konfrontację z władzą w przypowieści o dwóch synach, kończącej się innym nawiązaniem do Chrzciciela: podobnie jak syn, który podejmuje się wykonania właściwego czynu, mimo że nie wyraża od razu takiej decyzji, również i celnicy oraz nierządnicę będą pierwszymi w królestwie Niebieskim – przed religijnymi oraz duchowymi przywódcami, ponieważ: wyście mu nie uwierzyli (por. Mt 21, 23). Jan Chrzciciel, wielki przeciwnik legalistycznego formalizmu „zmijowego plemienia” (Mt 3, 7; Łk 3, 7), jawi się w oczach Jezusa jako mistrz „sprawiedliwości” i jest on, tak jak Józef, mężem „sprawiedliwym”

Ten związek Jana Chrzciciela ze „sprawiedliwością” widoczny jest również w dwóch fragmentach *Ewangelii św. Łukasza*. Pierwszy znajduje się w *Benedictus*, czyli hymnie Zachariasza, który – poniekąd tak jak mowy Tukidydesa – zawiera pewne specyficzne nastawienie, nasuwające się protagonistom wspomnianych wydarzeń: „Zachariasz, został napełniony Duchem Świętym i zaczął prorokować, mówiąc...” (Łk 1, 67). Tuż przed tym, jak Zachariasz nazywa nowonarodzonego Jana przyszłym prorokiem („A ty, dziecię, prorokiem Najwyższego zwać się będziesz” – Łk 1, 76), konkluduje pierwszą część swego hymnu, wielbiąc Boga za zapoczątkowanie nowego etapu historii, w którym jego lud będzie mógł „bez lęku służyć, w pobożności i sprawiedliwości przed Nim” (*en hosioteti kai dikaiosyne* – Łk 1, 74n). Oczywiście, nie jest łatwo przyporządkować semantyczne znaczenie legalistycznego rygoru konkretnemu użytemu tu słowu, mieszczącemu się w kontekście nasyconym poczuciem interwencji żywego Boga oraz odpowiadającej mu otwartości na wymiar prorocki. Drugi fragment znajduje się na

marginesie epizodu związanego z wysłańcami Jana, którzy mieli za zadanie zbadanie natury misji Jezusa (por. Mt 11, 2-6; Łk 7, 18-23). Po bezpośredniej odpowiedzi Jezusa następuje zestawienie różnych stwierdzeń dotyczących Jana Chrzciciela. Jedno z nich, obecne wyłącznie u Łukasza (zob. Łk 7, 29), głosi, że cały lud oraz celnicy „usprawiedliwili” („przyznawali słusność Bogu” – *edikaiosan*) Boga, ponieważ „przyjęli ten sam chrzest co Jan” Ich postawa została przeciwstawiona zachowaniu tych faryzeuszów i uczonych w Piśmie, którzy „udaremniłi zamiar (*boulen*) Boży względem siebie (*eis heautous*)”, ponieważ nie przyjęli chrztu. Dostać „usprawiedliwienia” przed Bogiem oznacza więc: pozostać wiernym względem tego zamiaru, zaś osoba „sprawiedliwa” usuwa na bok swoje własne dobro po to, aby utożsamić się głębiej z planem (*boule*) Boga, mimo że pozostaje on tajemnicą.

Zakres znaczeniowy słowa *dikaiosyne* jest zatem znacznie szerszy, aniżeli jego wąski odpowiednik w języku polskim. Może ono również oznaczać „religijność”, tym bardziej, że w języku greckim (ale też hebrajskim i aramejskim) nie ma takiego pojęcia²². I uważam za konieczne uznanie, że nazwanie przez Mateusza Józefa „sprawiedliwym” (*dikaios*) trzeba rozumieć w tym kontekście jako „głębokie przeniknięcie religijnym znaczeniem boskiej rzeczywistości” W przeciwnym bowiem razie popadniemy w pułapkę nominalizmu, którym przeniknięta jest współczesna nauka, zamiast właściwie odtworzyć sytuację przedstawioną przez ewangelicznego pisarza. Nie jest możliwe rozumienie „sprawiedliwości” Józefa w sensie legalistycznym, który sprowadza się do egoizmu, ponieważ powoduje on skrywanie się za ustalonymi kanonami, w celu uniknięcia odpowiedzialności, tak jak czynili to przedstawiciele „zmijowego plemienia”, którym Jan urągał. „Sprawiedliwość” rozumiana była natomiast jako wyzwalająca, a nie zniewalająca, siła.

3. Dyskrecja

Jeśli przyjąć (co – moim zdaniem – jest błędem), że *dikaios* odnosi się przede wszystkim do osoby kierującej się legalizmem, to intencja Józefa, aby „nie narazić jej na zniesławienie” (*me thelon auten deigmatissai* – Mt 1, 19), musiałaby być interpretowana jako sposób na

²² Takie terminy jak: *threskeia*, *ausebeia*, *theosebeia*, *deisidaimonia*, choć mieszczą się w obrębie znaczenia „religijności”, to odnoszą się raczej do aktów religijnego posłuszeństwa niż do wewnętrznej dyspozycji człowieka.

chronienie samego siebie. Prowadziłoby to również do wniosku, że Józef wierzył, ale w winę Maryi²³ Aby „prostolinijność” Józefa, rozumiana jako wierność prawu, ujawniła się w pełni, powinien był on wydać Maryję, aby Ją ukamienowano. On jednak, kierowany miłosierdziem, poszedłby wbrew prawu i ocalił Maryję, co w konsekwencji stanęłoby w całkowitej sprzeczności z legalistycznym rozumieniem jego „prostolinijności”, dając nam do myślenia, dlaczego Mateusz wypuklił tę cechę Józefa na pierwszym miejscu. (Dlaczego nie nazwał go „miłosiernym”?). Jedynym rozsądnym rozwiązaniem dla Józefa byłoby w tej sytuacji „oddalić ją potajemnie” (*lathrai apolysai auten* – Mt 1, 19). Jednak uratowane w ten sposób dobre imię nie byłoby imieniem Maryi, lecz Józefa, ponieważ ciąża Maryi mogła być już dostrzeżona. Józef pozostałby bez zarzutu, ponieważ działał natychmiast, dowiedziawszy się o jej stanie. Działając „sekretnie”, unikałby całkowicie kłopotliwego zamieszania. W rezultacie to, co mogłoby wyglądać jako wyraz współczującego nastawienia Józefa, uzdalniającego go do postępowania wbrew legalistycznej sprawiedliwości, której miałby być doskonałym przykładem, okazałoby się ostatecznie jedynie płytkim i prostym wypełnieniem narzuconego sobie ideału prostolinijności. Jaki miałby być zatem cel Mateusza w nakreślaniu takiej „niesmacznej” postaci?

Głębsze spojrzenie na kontekst pozwala, moim zdaniem, odnaleźć alternatywną interpretację. Bezpośredni kontekst wskazuje bowiem bardziej na kontrast między wiedzą publiczną z jednej strony (*deigmatisasi*) a prywatnością z drugiej (*lathra*), aniżeli między wstydem a współczuciem. Bezpośrednim przedmiotem troski Józefa była ciąża Maryi. Ale czy ujawnienie lub ukrycie jakiegoś aspektu tego stanu było w mocy Józefa? Dlaczego jego decyzja, zgodnie z komentarzem redaktorskim Mateusza, została zdominowana przez jego głębokie przeświadczenie o poddaniu się woli Boga (*dikaio syne*)? Są to dwa istotne pytania, które musimy rozważyć oddzielnie.

Po pierwsze, w odniesieniu do ciąży Maryi i sposobu, w jaki oddziaływała ona na sytuację Józefa. Myśl, że pierwszą i jedyną reakcją Józefa było uwierzenie w pozamałżeńskie związki Maryi, nie mieści się w ogólnych ramach przedstawiania historii przez Mateusza, jak również tych dotyczących samego Józefa, czemu jawnie przeciwstawia się stwierdzenie, że Józef dążył na pierwszym miejscu do ochrony własnego

²³ Wyraźny przykład takiej interpretacji znajdujemy bardzo wcześnie, bo w *Dialogu z Żydem Tryfonem* św. Justyna, w rozdziale 78.

dobrego imienia. Oczywiście, Józef nie mógł sam z siebie zdać sobie sprawy z podstawowego szczegółu, jakim rozpoczyna się cała historia (mianowicie, że Maryja poczęła z Ducha Świętego), a o którym wspomina się w następującym później śnie. Jest również prawdą, że jego osobista wiedza na temat Maryi mogła być ograniczona, ale nie ma żadnych podstaw, aby sądzić, że zupełnie jej nie było. Faktycznie bowiem, jak to wykazałem powyżej, historia opowiedziana przez Mateusza ma tylko wtedy sens, gdy się przyjmie, iż Józef wiedział o początkowym stanie ciąży, zanim stała się ona fizycznie rozpoznawalna, a więc wiedział o tym od samej Maryi, która z kolei polegała (zgodnie z przekazem Łukasza) wyłącznie na słowie anioła, a nie na dostrzeżeniu zmian fizycznych w swoim ciele. Nawet pomijając chronologię, której broniłem, niespójne z logiką opowiadania jest uznanie, że Józef tak mało znał Maryję, że mógł natychmiast dojść do wniosków prowadzących do decyzji o oddaleniu Jej jako cudzołożnicy. Przeciwnie zaś, prywatność, której Józef bronił, zgodnie z logiką tekstu, była czymś godnym uznania wobec nie dającego się zgłębić wydarzenia (stąd konieczność snu jako wyjaśnienia). Józef odczuwał, że działa coś większego od niego, co wyklucza jego samego i z czym nie mógł sobie poradzić.

Dlatego Mateusz ukazuje Józefa jako *dikaios*, a to znów odsyła nas do drugiego zagadnienia, które musimy rozważyć: dlaczego Mateusz, aby wyjaśnić postępowanie Józefa, uznaje go za „sprawiedliwego”? W tradycyjnej interpretacji, Mateusz ma na celu przeprosić za postępowanie Józefa: musiał on bowiem coś zrobić z cudzołóstwem, ponieważ do tego zobowiązywało go Prawo. Jednak, jak już widzieliśmy, *dikaios* nie odsyła w Nowym Testamencie do pełnego przywiązania do treści Prawa. Raczej opisuje stan dynamicznego napięcia, jakie możemy obserwować u niezwykle proroka, jakim był Jan Chrzciciel. Zatem przymiotnik użyty przez Mateusza dotyczy otwartości, z jaką Józef podchodził do tajemnicy. Był on *dikaios* w sposób równy prorokom, otwarty, a nie zamknięty, czujny wobec nieprzewidywalnego, a nie mistrzem konwencjonalności.

Dlatego alternatywną, proponowaną przez mnie interpretacją, jest uznanie, że Józef, akceptując w wielkim zaufaniu ujawnienie przez młodą dziewczynę faktu, że zaszła w ciążę za sprawą boskiej interwencji, doświadczył tak wielkiej trwogi, iż odczuł, jakby konfrontował się z samym Bogiem, wobec Którego powinien się usunąć w cień i ukryć swoją nicość. Łukasz takie same uczucie przypisuje Elżbiecie, która jako pierwsza rozpoznaje cud („Błogosławiona jesteś między niewias-

tami i błogosławiony jest owoc Twojego łona” – Łk 1, 42), a potem wzdraga się przed tajemnicą („A skądże mi to, że Matka mojego Pana przychodzi do mnie?” – Łk 1, 43). Taka była również reakcja Józefa. Jediną różnicą jest to, że Józef wolał przybrać postawę dyskrecji, zaś Elżbieta „wydała okrzyk” (Łk 1, 42), ponieważ jej relacja z Maryją była zupełnie inna: dla Józefa inne jego zachowanie po zwierzeniu się Maryi byłoby zarozumiałstwem. Dodatkowo: zanim jeszcze Maryja udała się do domu Elżbiety, zamieszkała już u Józefa (zgodnie z moją interpretacją) i dlatego nie było potrzeby dyskrecji. Ale gdy Józef pierwszy raz dowiedział się o ciąży (obwieszczonej i przyjętej z wiarą), była to rzeczywiście tajemnica, tajemnica ich samych. Ze względu na surowość stylu, Mateusz czuje się zmuszony do określenia, że reakcja Józefa wynikała z *dikaiosune*. Józef akceptuje relację Maryi na temat poczęcia i dlatego, będąc dalekim od zgorszenia wynikającego z dopatrywania się cudzołóstwa, zachowuje głęboki szacunek względem działania Boga, które najwyraźniej mieści w sobie również jego rolę jako męża. Ulega, a nie sprzeciwia się. Bierze do siebie (*parelaben*) Maryję, a nie oddała Jej (*apolysai*).

Trzeba również zauważyć, że dyskrecja dotyczy również Elżbiety i jej bycia w stanie błogosławionym: „Elżbieta poczęła i kryła się z tym przez pięć miesięcy” (Łk 1, 24). Powodem tego nie był raczej wstyd, lecz naturalna dyskrecja, związana z prawem, które wymagało odłączenia się od wspólnoty po urodzeniu dziecka. Faktycznie Łukasz komentuje to poczęcie jako nie mające nic wspólnego ze wstydem, a wręcz przeciwnie jako pokonujące wstyd. Czytamy o tym w *Magnificat*: „Tak uczynił mi Pan wówczas, kiedy wejrzał łaskawie, by zdjąć ze mnie hańbę wśród ludzi” (Łk 1, 25). Autor tych słów nie ma jednak na celu podawać czytelnikowi psychologicznego spojrzenia na postawę dyskrecji Elżbiety, lecz buduje w ten sposób logikę opowiadania, które później się rozwinie. To zaś prowadzi do wniosku, że Maryja nie była świadoma, iż Elżbieta jest w szóstym miesiącu w czasie Zwiastowania, a to nie byłoby możliwe, gdyby Elżbieta nie ukrywała swojej ciąży.

Sekret trwał przez cały czas życia Józefa i Jezusa, a teoria, że szeroko rozpowszechnione było twierdzenie o nielegalnym narodzeniu Jezusa, nie znajduje, moim zdaniem, potwierdzenia. Tylko w dwóch miejscach zapis pokazuje, że rąbek tajemnicy został odsłonięty, czyli że z dziewiczego poczęcia mogły wynikać pewne zauważalne wnioski, ale ich rozpoznanie było ograniczone jedynie do kręgu trzech osób. Pierwszą z nich jest sam Jezus, który jako nastolatek, w przytoczonym przez Łukasza epizodzie, pozostaje bez wiedzy rodziców w świątyni.

Gdy miał dwanaście lat (Łk 2, 42), został w świątyni i trzy dni pełnych niepokoju zajęło „Jego Rodzicom” (*hoi goneis autou*) poszukiwanie, aby Go odnaleźć wreszcie siedzącego i słuchającego oraz zadającego pytania rabinom (zob. Łk 2, 46). Na pełne bólu pytanie matki: „Synu, czemuś nam to uczynił? Oto ojciec Twój i ja z bólem serca szukaliśmy Ciebie” (2, 48), Jezus odpowiada, wyraźnie podkreślając, że *Jego ojciec* nie jest tożsamy z Józefem („Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?” – 2, 49). Istnieje w tej relacji jawne napięcie, co podkreśla Łukasz poprzez swój redakcyjny komentarz: „Oni jednak nie zrozumieli tego, co im powiedział” (2, 50). Faktycznie jednak można by się spodziewać, że rozumieją oni to przeciwstawienie dwóch ojców, bo przecież dziewicze poczęcie stało u początku ich wspólnego życia. Zaskoczenie *rodziców* Jezusa (zob. Łk 2, 48) oraz ich brak zrozumienia musi się więc odnosić do szerszej rzeczywistości: nieoczekiwane zniknięcie Jezusa oraz Jego brak skruchy wobec bólu rodziców, Jego zdolność do porozumiewania się z dorosłymi z miasta, wykraczającymi daleko poza wiejski krąg rodziny, oraz zainteresowanie Jezusa zagadnieniami naukowymi, do którego nie usposabiał Go ani młody wiek, ani pochodzenie z Nazaretu. Ponadto epizod z Jerozolimy nie wyznacza żadnej cezury w ich życiu: Łukasz podkreśla jedynie fakt, że po powrocie do Nazaretu, Jezus „był im poddany” (Łk 2, 51). Ewangelista dodaje również, że „Matka Jego chowała wiernie wszystkie te sprawy (*panta ta remata*) w swym sercu” (Łk 2, 51). Pewne wyjaśnienie wniesć może tutaj kolejny komentarz Łukasza, który następuje zaraz po tych słowach: „Jezus zaś czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi” (2, 52). Życie Jezusa, zapoczątkowane w niezwykle sposób, teraz biegnie zupełnie spokojnie poprzez regularny rozwój i tylko jakieś wyjątki od tej regularności, jak właśnie pielgrzymka do Jerozolimy, pozwalają nam dostrzec Jego wyjątkowość.

Drugi raz sama Maryja ujawnia swą wiedzę na temat wyjątkowych właściwości Jezusa, gdy na godach w Kanie, jakby pokonując wahanie się Syna, rozpoczyna ciąg wydarzeń zapoczątkowujących publiczne Jego życie. Mówi o tym *Ewangelia św. Jana*. Maryja inicjuje całą sytuację, zwracając uwagę Jezusa na trudną z punktu widzenia społecznego sytuację: „Nie mają już wina” (J 2, 3). Jezus upomina Matkę w sposób, który brzmi dość ostro: „Czy to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto” (J 2, 3), przy czym „niewiasta” nie jest słowem pogardliwym, jak może to brzmieć w dosłownym tłumaczeniu, lecz raczej pełnym czci i przypominającym renesansowe „madonna” Podaje

również argument wykluczający wszelkie dalsze naciski: „Czy jeszcze nie nadeszła godzina moja?” (J 2, 4). A jednak Maryja dalej nalega, i to z dobrym skutkiem, stając się przyczyną pierwszego cudu (por. J 2, 11), jakby w ten sposób dowodząc, że Jezus się mylił (wydaje się bowiem, że Jego godzina jednak nadeszła...). Żadna ilość matczynego zdeterminowania nie jest w stanie wytłumaczyć takiego, przytoczonego przez Jana (który był prawdopodobnie jednym ze świadków tego wydarzenia, ponieważ mówi, że zaproszono na wesele „Jezusa i Jego uczniów” – J 2, 2) zachowania się Maryi. Wydaje się raczej, że może je uzasadniać pewna wiedza – taka, jaką dokładnie miała Ona od czasu Zwiastowania oraz dziewiczego poczęcia.

Kiedy oraz dlaczego została ona ujawniona? Jeśli nie ulegniemy przekonaniu, że Mateusz oraz Łukasz całkowicie wymyślili historię „początków” Jezusa i jeśli nie odrzucimy możliwości wpływu na sytuację czegoś, co można nazwać dyskrecją, wtedy źródłem tej wiedzy może być tylko Maryja. Sytuacja, w jakiej się dokonało jej przekazanie, przypominała prawdopodobnie tą przedstawioną jako Pięćdziesiątnica (zob. Łk 1, 14), gdy Apostołowie zaczęli zastanawiać się nad historią, która poprzedziła okres ostatnich ponad dwóch lat, tak ważny w ich życiu. Są dwa powody, które sprawiają, że taki obraz rzeczywistości współgra z wewnętrzną logiką najstarszych wspólnot chrześcijańskich:

1. Opisana w *Dziejach Apostolskich* (1, 14; 2, 1-14) Pięćdziesiątnica stanowi pojedyncze wydarzenie, przepełnione pełnym mocy i wyrażonym rozlaniem się łaski, której towarzyszyły namacalne i widzialne zjawiska. Nadejście Ducha Świętego zostało przepowiedziane przez Jezusa w jasnych słowach (ostatni raz: Dz 1, 8) i wpłynęło na zwerbalizowanie przez Apostołów tego, co rzeczywiście zaszło w Wieczerniku. W takim kontekście wspomnienia Maryi z wydarzenia Zwiastowania znaczyły bardzo wiele, a zapamiętane przez Nią słowa anioła²⁴ zyskały zupełnie nowe naświetlenie.

²⁴ Jeśli chodzi o zarzuty dotyczące późniejszego pochodzenia wyrażenia „Duch Święty” to jako wyjaśnienie można by przytoczyć pojęcie „Niepokalane Poczęcie”, usłyszane przez Bernadetę Soubiroux w Massabielle. Choć było to wyrażenie techniczne, którego młoda dziewczyna nie rozumiała, mogło padać z ust mieszkańców nawet tak niedostępnej wioski jak Lourdes, ponieważ zostało podane w wyrażeniu dogmatycznym trzy lata wcześniej. Dlatego też, choć pojęcie „Duch Święty” wraz z racjonalnymi implikacjami trynitologicznymi należy do języka czasu późniejszego niż Zwiastowanie, to jednak nie wykracza tak zupełnie poza Stary Testament, żeby jego użycie przez anioła miało być bezcelowe. Uważam ponadto, że Maryja oraz Józef posiadali większe zrozumienie rzeczywistości trynitarniej niż inni ludzie.

2. Powodem dyskrecji nie było chronienie reputacji Maryi, lecz wiązała się ona z szerszą duchową perspektywą, taką samą, z jaką mamy do czynienia w przypadku tak zwanego mesjańskiego sekretu. Znaczące jest to, co się wydarza po Przemienieniu: u Mateusza (17, 9) oraz Marka (9, 9) wyraźnie zostaje zaznaczone, że wydarzenie, którego trzej Apostołowie byli świadkami, nie może być rozprowadane aż do czasu Zmartwychwstania, a Łukasz po prostu stwierdza, że „w owym czasie” nic o tym nie mówili (Łk 9, 36). Dyskrecja jest więc wyrazem szacunku wobec tajemnicy, tak ze strony trzech Apostołów – względem Przemienienia, jak również Maryi i Józefa – w odniesieniu do Zwiastowania. Przestała ona obowiązywać po Zmartwychwstaniu, a tym bardziej w dzień Pięćdziesiątnicy, kiedy otworzyła się zupełnie nowa perspektywa, umożliwiająca uchwycenie tajemnicy we właściwym ujęciu. Wtedy dyskrecja przekształca się w prawo do głoszenia publicznie, „ewangelizowania” Łukasz mówi, że po Przemienieniu trzej Apostołowie „nic nie oznajmili o tym (*audeni apengeilan*), co widzieli” (Łk 9, 36). Jednak po Zmartwychwstaniu „dobre” głoszenie (to *euangelion*, bliskie *apengeilan* z wspomnianego Łk 9, 36) zakorzenione w wydarzeniu, które miało miejsce, gdy byli zebrani razem na obchodzeniu Pięćdziesiątnicy, stało się ich określonym celem. Głównym udziałem Maryi w dzielonych wspomnieniach było przekazanie relacji ze Zwiastowania.

Z filologicznego punktu widzenia interpretacja znaczenia tajemnicy opiera się w dużej mierze na semantycznym bogactwie dwóch czasowników: *deigmatisai* oraz *apolysai*: „nie chciał narazić Jej na zniesławienie” (*me thelom auten deigmatisai* – Mt 1, 19), „zamierzał [Józef] oddalić Ją potajemnie” (*lathrai apolysai auten* – Mt 1, 19).

Pierwszy z nich (*deigmatisai*) jest bardzo rzadki, bo znajduje się tylko w dwóch miejscach Nowego Testamentu²⁵ i nigdy w wielkiej części literatury greckiej²⁶, a jedynie kilka razy na greckich papirusach. Występuje w *Liście do Kolosan* (2, 15), gdzie odnosi się do ukazania się zwycięskiego Chrystusa. Pochodzi on etymologicznie od *deiknumi* – „pokazać, wytknąć”, a bardziej bezpośrednio od *deigma* – „dowód, przykład” Podstawowym znaczeniem jest „spowodować widowisko” i w formie nieprzechodniej oznacza on: „pojawić się” Trochę częściej

²⁵ Łaciński odpowiednik, użyty w Wulgacie: *traducere*, występuje częściej i posiada pozytywne lub neutralne („ujawnić”) oraz negatywne znaczenie („wyśmiać”).

²⁶ Stwierdzenie jest oparte na przeszukaniu prawie 5 milionów słów w Perseus (<http://www.perseus.tufts.edu>).

występującym słowem z nim związanym jest *paradeigmatizo*, etymologicznie związane z polskim słowem „paradygmat”, które oznacza „sprowadzić do przykładu”. Pojawia się ono w *Liście do Hebrajczyków* (6, 4), gdzie odnosi się do Apostołów, którzy „w sobie” krzyżują Jezusa i „wystawiają Go na pośmiewisko”. Kilka manuskryptów *Ewangelii św. Mateusza* stosuje *paradeigmatizo* w Mt 1, 19, co oznacza, że kopiści dawali pierwszeństwo interpretacji, według której Józef zakładał, że Maryja dopuściła się cudzołóstwa, oraz rozważał możliwość dania dobrego przykładu poprzez publiczne Jej oskarżenie. Jednak to wyjątkowe użycie bardziej dosłownej formy zamiast *lectio difficilior* oznacza, iż prostsza i rzadsza forma *deigmatisai* nie była wystarczająco silna, aby przyczynić się do negatywnego odczytania tekstu. Możemy więc śmiało powiedzieć, że zarówno neutralne, jak i negatywne, znaczenie *deigmatisai* znajdują podstawę we fragmencie Mateusza: „ogłaszając” stan Maryi, czyli ujawniając Jej sekret, Józef (aczkolwiek mimowolnie) „wysmiałby” Ją wobec ludzi, albowiem kto poza nim uwierzyłby w Jej wersję wydarzeń.

Podstawowe znaczenie drugiego z rozważanych tutaj czasowników – *apolysai*: „pozwolić wydostać się”, jest używane w znaczeniu „uwolnić” oraz „zwolnić” (np. ze służby wojskowej lub długu). Nie używa się go w klasycznej grece na oznaczenie „rozwodzenia się”, na oznaczenie którego używa się mocniejszego czasownika: *ekballo* – „wyrzucić”, lub *ekpempo* – „odesłać”. Z drugiej strony u Mateusza jest to pierwszorzędny czasownik na oznaczenie „oddalenia [żony]”, tak jak ma to miejsce w Mt 5, 31 i Mt 19, 7, gdzie oznaczane działanie jest wyraźnie związane z wręczaniem pisemnego listu rozwodowego. Występuje on również, i to częściej, w znaczeniu: „pozwolić odejść, wypuścić”, tak jak ma to miejsce wtedy, gdy uczniowie nalegają na Jezusa, aby „nakazał tłumom rozejść się” (Mt 14, 15), czy też gdy mówią: „odpraw ją [kobietę kananejską], bo krzyczy za nami” (Mt 15, 23) lub u Łukasza w kantyku Symeona *nunc dimittis* (*nun apolyeis* – Łk 2, 29). W naszym kontekście techniczne znaczenie „oddalić” (Mt 1, 19) pojawia się w związku z pojęciem „zaślubiny”, występującym u Mateusza (1, 18), które wpływa istotnie na znaczenie tego słowa. Józef, będąc już zaślubiony z Maryją, mógł Ją oddalić tylko formalnie, zrywając ich związek. Moim zdaniem, Mateusz zakłada, że formalne oddalenie byłoby konieczne, by Józef zrzekł się przypuszczalnych praw na rzecz tej wyższej mocy, która – zgodnie ze słowami Maryi – interweniowała w Jej życiu; oraz że Józef, nie wiedząc nic na temat dalszego rozwoju wydarzeń i czując lęk przed opowiedzianymi przez Maryję

wydarzeniami, był przeświadczony, iż wymagane jest od niego to, by strzegł tajemnicy; dlatego dochodzi on do wniosku, że powinien oddalić żonę formalnie (rozwód), lecz potajemnie. Podobnie jak Maryja uważała za swój obowiązek powiadomić Józefa o swoim stanie, tak Józef czuł się zobowiązany pozwolić Maryi odpowiedzieć w wolności na Boże wtargnięcie w ich związek. Innymi słowy, „rozwód” nie ma na celu prawowiernego oddalenia „cudzołożnicy”, lecz chodzi w nim o odsunięcie się męża, który pochyła się przed tajemnicą. Józef nie uważał, że jest wezwany do udziału w tajemnicy i dlatego był gotowy się usunąć.

4. Niepokoje i rozterki

Przesłanie wypowiedziane we śnie przez anioła Józefowi ma na celu zapewnić go o tym, że rzeczywiście jest on wezwany, aby uczestniczyć w tej tajemnicy, którą zaczęto nazywać „Wcieleniem”. Anioł potwierdza to, co Józef już wie od Maryi, ale centralnym motywem snu nie jest poinformowanie go o tym wydarzeniu. Główne przesłanie snu mieści się w słowach: „nie powstrzymuj się z powodu lęku”²⁷ (*me phobethis*), oraz w możliwości wglądu w tajemnicę, która staje się dla Józefa wezwaniem do uczestnictwa. Czego jednak Józef miał się nie obawiać, jaki niepokój rodził się w sercu Józefa, skoro anioł starał się go zmniejszyć?

Współczesna interpretacja nasuwa wniosek, że obawiał się on skandalu, w który byłby się uwikłał. Jak mógłby zachować swoją prawowierność, gdyby wyszło na jaw, że Maryja była cudzołożnicą, a on nic z tym nie zrobił? Prowadzi to również, jak już widzieliśmy, do stwierdzenia, że Józef nie wierzył w niewinność Maryi i że uważał Ją za kłamcę, jak również cudzołożnicę. Wystarczył więc sen, aby – wbrew temu – zapewnić go o niewinności Maryi. Przesłanie anioła z wysoka (które jest niemal równie długie, jak cała pierwsza część opisu tego epizodu) pojawia się w takiej perspektywie niemal jako freudowskie samousprawiedliwienie się Józefa, który przekonuje sam siebie poprzez odwołanie się do chwalebnej (lub raczej chępliwej) perspektywy mesjanizmu. W takiej interpretacji Józef boi się więc zażenowania, jakie może spowodować ewentualne ujawnienie ciąży Maryi.

²⁷ Tak brzmi właściwe tłumaczenie greckiej formy aorystu.

Moim jednak zdaniem, nie było utratą honoru to, że – jak Mateusz podaje – Józef się lękał²⁸ Zamiast strachu rozumianego jako niespokojne zakłócenie dobrostanu, strach Józefa był raczej drżeniem w sensie pełnej lęku konfrontacji z boskim cudem. Był to więc „strach przed Bogiem”, dar Ducha, jak to wyraża klasyczna formuła z *Księgi Izajasza*: „Upodoba sobie w bojaźni Pańskiej” (Iz 11, 3)²⁹ Jest to ten sam strach, który Mateusz przypisuje trzem uczestnikom Przemienienia – „upadli na twarz i bardzo się złękli” (Mt 17, 6; Mk 9, 6³⁰) oraz dwóm Mariom, pierwszym świadkom następstw Zmartwychwstania (zob. Mt 28, 5; Mk 16, 6 i Mt 28, 8; Mk 16, 8³¹). Strach pada również na Zachariasza, gdy – w relacji Łukasza – zwiastowane mu zostaje narodzenie Chrzciciela (*phobos epesen ep'auton* – Łk 1, 12), oraz – co jeszcze bardziej szczególnie – strach Maryi stara się usunąć sam anioł (*me phobou* – Łk 1, 30)³².

Szczególnym przedmiotem naszego zainteresowania jest reakcja, jaką strach może spowodować, mianowicie oddalenie od przedmiotu budzącego strach w poczuciu głębokiej niegodności. Dwa klasyczne miejsca takiego nastawienia można odkryć w opisach Mojżesza znajdującego się wobec płonącego krzaka oraz Piotra na Jeziorze Geneza-

²⁸ Nie ma nic nowego w dwóch alternatywnych rozumieniach odpowiedzi Józefa: jako „lęk (strach)” i jako „podejrzenia”; zob. Brown, dz. cyt., s. 127n; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, w: *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament vol. 1*, Zürich-Neukirchen 1985, s. 103n. Jednak większość interpretacji przychyliła się na rzecz „podejrzenia”

²⁹ W j. hebrajskim pojęcie to pojawia się na liście darów Ducha Pańskiego (Iz 11, 2), jednak w greckiej *Septuagincie* zostaje wyrażone jako „pobożność”

| | Hebrajski | Grecki (LXX) |
|------|--|--|
| 11,2 | <i>ruah...yir'at Yhwh</i> „duch bojaźni Jahwe” | <i>pneûma... eusebeias</i> „duch pobożności” |
| 11,3 | <i>yir'at Yhwh</i> (bez <i>ruah</i>) „strach Yahweh” | <i>pneûma... phobou theoû</i> „duch strachu przed Bogiem” |

³⁰ Ciekawy jest dobór słów, zastosowany przez Marka, który zdaje się stosować pojęcie *phobos* w ramach glosy. W miejsce Mateuszowego: „nie lękaj się” (*me phobeisthe*), Marek pisze: „nie dziw się”

³¹ U Mateusza strach jest związany z radością, *meta phobou kai haras*. Również tutaj Markowy dobór słów jest interesujący. Zamiast *phobos* oraz *khara* używa on pojęć *tromos* („trzęsąc się”) i *ekstasis* („ekstazyjne zdumienie”).

³² Z możliwością odniesienia tego pojęcia „strachu” do naszego kontekstu zgadzają się ci sami autorzy, którzy uważają, że Józefowe uświadomienie jest rezultatem zaawansowanej ciąży Maryi (np. Cantwell, *The Parentage of Jesus*, s. 309-311; Gamba, *Vangelo di San*

ret. W *Księdze Wyjścia* (3, 6) ciekawość Mojżesza zostaje poddana próbie przez Boga, który nakazuje mu zdjąć sandały i w ten sposób wskazuje, że płonący krzak jest niezwykłą epifanią, przed którą Mojżesz „zasłonił twarz, bał się (*yare*) bowiem zwrócić oczy na Boga” Natomiast po cudownym połowie ryb, opowiedzianym jedynie przez Łukasza, Piotr „przypadł Jezusowi do kolan i rzekł: «Odejdź ode mnie, Panie, bo jestem człowiek grzeszny». I jego bowiem, i wszystkich jego towarzyszy w zdumienie wprawił połów ryb, jakiego dokonali” (Łk 5, 8-9).

Taki właśnie jest – moim zdaniem – strach, jaki opanował Józefa. Był to *phobos* w znaczeniu *tromos* oraz *thambos*, *ekstasis* i *khara*, czyli instynktowne zdumienie, chociaż pełne radości, dystansujące się od doświadczanego tajemniczego zdarzenia, zapowiadającego boską interwencję ponad i obok podmiotowej możliwości normalnej ludzkiej kontroli.

Zapewnienie anioła tłumaczy Józefowi, jaka będzie jego rola. W tekście Mateusza dokonuje się to w ten sposób, że anioł proklamuje wyraźną edytorską paralelę w stosunku do Starego Testamentu, a konkretnie do Izajaszowej zapowiedzi młodej kobiety, dziewicy, która pocznie nazwane szczególnym imieniem dziecko. Jak zobaczymy poniżej, chodzi tutaj o dziewictwo matki. W przypadku zaś Józefa zasadne wydaje się stwierdzenie, iż Mateusz wprowadza również paralelę między nim a postacią Mojżesza³³ W *Księdze Wyjścia* (3, 7-10) Pan zapowiada Mojżeszowi wyjście na wolność. U Mateusza (1, 21) anioł zapowiada Józefowi mesjańskie uwolnienie z grzechu. W obydwu przypadkach zapewnienie to nie dokonuje się w kategorii psychologicznego poklepania po plecach, lecz jest raczej wyjaśnieniem, dlaczego cudowne zdarzenie było konieczne – płonący krzak w przypadku Mojżesza, niepokalane poczęcie w przypadku Maryi i Józefa. Odsunięcie się w strachu w tych dwu przypadkach jest uzasadnione (Mojżesz ukrywający swoją twarz, Józef planujący odsunąć Maryję

Matteo, s. 96, 98, 100). Jak jednak bez pewnych wyjaśnień ze strony Maryi mógł Józef sam dojść do wniosku o boskiej interwencji? (Cantwell wyjaśnia to w odniesieniu do demonicznego wątku małżeństwa, zarysowanego w *Księdze Tobiasza*, którą Józef mógł znać). Albo Józef dowiedział się od Maryi o Zwiastowaniu zanim ciąża stała się widoczna (w takim wypadku tajemnica ma sens), albo uświadomił sobie błogosławiony stan Maryi, gdy stało się to fizycznie oczywiste i w takim wypadku przypuszczał, że przyczyna jest naturalna.

³³ Szczegółowe podsumowanie wszystkich paralel tradycji związanej z Mojżeszem, w tym późnej literatury rabinackiej, zawiera komentarz Davies – Allison, *A Critical Exegetical Commentary*, s. 192n.

w kontekście tajemnicy), lecz musi zostać przewyciężone przez podjęcie misji, której odpowiedzialność zostaje teraz właśnie przyjęta.

Odpowiedź Józefa na wiadomość przekazaną przez anioła dostarcza niebezpośredniego lecz stanowczego potwierdzenia faktu, że świadomość Józefa odnośnie do błogosławionego stanu Maryi musiała poprzedzać zaistnienie jakiegokolwiek fizycznego znaku ciąży. Anioł przynosi bowiem wezwanie do zaakceptowania przez Józefa swojej roli w tej tajemnicy i natychmiastowego podjęcia drugiej części obrzędu zaślubin, polegającej na formalnym wzięciu żony do swojego domu: „nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej Małżonki” (*me phobetheis paralabein Marian ten guniaka sou* – Mt 1, 20). Dlatego „zbudziwszy się ze snu, Józef (...) wziął swoją małżonkę do siebie” (*parelaben* – Mt 1, 24).

Użycie tutaj tego szczególnego czasownika (*paralambano*) w specyficznym sensie „przeniesienia się do domu męża” czyni jeszcze bardziej jasnym przedmiot strachu Józefa. Anioł nie sugeruje, że Józef powinien nie zajmować się pochodzeniem ciąży (kto był męskim sprawcą?), jej podstawą (czy Maryja uległa?) czy konsekwencjami (skandalem). W takim bowiem przypadku wiadomość brzmiałaby inaczej: „nie martw się tym, co stało się z Maryją”³⁴, lub: „nie martw się skandalem, jaki może powstać” Zamiast odnoszenia się do duchowego stanu Józefa, anioł odnosi się do szerszych konsekwencji takiego biegu rzeczy. Józef „lękał się przyjąć do siebie Maryję”, ale jego prawa zostały uznane przez nadprzyrodzoną interwencję. Tym zaś, czego „się lękał”, było stanięcie wobec Dziecka, które miało być rezultatem takiej interwencji. Odnosząc się do tego podwójnego *strachu*, anioł usiłuje przekonać Józefa, aby się nie bał przyjąć tego ciężaru (ale i przywileju) bycia formalnie odpowiedzialnym za młodą kobietę będącą teraz, o czym już wie, matką. Józef nie powinien również bać się tego, by stać się człowiekiem formalnie odpowiedzialnym za Dziecko, które jest tak nieskończenie poza jego własnym psychicznym zasięgiem. Jasne jest więc, moim zdaniem, że wiadomość anioła nie zakłada, przekazanej mu przez Maryję, uprzedniej wiedzy Józefa na temat poczęcia. Skupia się ona na powstrzymaniu wzbraniającej reakcji Józefa w stosunku do jego roli w tej sprawie. Nie powinien bać się podjąć dopełnienia drugiej

³⁴ Na przykład: *me merimneis Ti epelthen epi Marian*. Podobne zastosowanie czasownika *merimno* można spotkać u Mateusza: „nie martwcie się o to, jak i co macie mówić...” (10, 19). Czasownik *phobeo* może być również użyty w normalnym znaczeniu jako „bać się” jak w Mt 2, 22, gdzie się stwierdza, że Józef „bał się tam iść” (*ephobethe ekei apelthein*).

części małżeństwa. I nie powinien bać się wziąć odpowiedzialności za Dziecko, która, jak wskazuje anioł, przejawia się w nadaniu Mu imienia przez Józefa³⁵

Mamy więc tutaj do czynienia z opisem bardzo rzeczywistej sytuacji, która powoduje stanięcie twarzą w twarz nie tylko z mocną psychologiczną reakcją lecz również konkretną formalną odpowiedzialnością. Maryja i Józef są zaręczeni w sensie niedopełnionego małżeństwa, czyli legalnego związku, który powinien zostać tylko sfinalizowany przez przyjęcie panny młodej do domu męża. Gdy Maryja przyjmuje zwiastowanie anioła, zaczyna wierzyć również w faktyczną realizację treści Zwiastowania – że jest w ciąży, mimo że nie posiada jakichkolwiek fizycznych oznak swojego nowego stanu. Pierwszym krokiem w ciągu wydarzeń, które są określone stojącymi przed Maryją i Józefem obowiązkami, jest dla Maryi powiedzenie Józefowi: jestem zamężna, chociaż ciągle jeszcze w fazie bez wspólnego zamieszkiwania („Nie znam męża”, *andra ou ginosko* – Łk 1, 34). Jej Dziecko wpływa bezpośrednio na Jej obowiązki i będzie Ona dzieliła ze swoim mężem to obwieszczenie oraz swoją wiarę w jego faktyczną (choć nadal ukrytą) realizację. Drugim krokiem jest odpowiedź Józefa. Nie otrzymał on wezwania, aby opiekować się Dzieckiem, i dlatego – w jego rozumieniu – musi to oznaczać, że powinien ustąpić. Jego formalną odpowiedzialnością jest, jak uważa, uwolnić Maryję od ich wzajemnego zobowiązania, zgodnie z którym przyjąłby Ją w niedalekiej przyszłości do swojego domu. Wiadomość przekazana we śnie przez anioła wzywa Józefa do innej odpowiedzi, i to stanowi trzeci krok: jego odpowiedzialność nie polega na formalnym akcie oddalenia, lecz raczej na natychmiastowym przyjęciu. Przesłanie ukazuje, że godny uznania i szacunku strach Józefa był tu jak najbardziej na miejscu i ciągle pobudzał go do działania w obrębie sytuacji, a nie z zewnątrz – jako jedynie kogoś stojącego obok. Wraz z nowo uformowanym na podstawie udziału w tajemnicy (*lathrai*) związkiem, jaki ich łączy, Maryja i Józef przyspieszają ceremonię wprowadzenia pod dach męża i podejmują się planowanego małżeństwa, które jest teraz jednak głęboko odmienione w swoim podstawowym znaczeniu poprzez całkowicie nieoczekiwaną i budzącą lęk boską interwencję.

³⁵ Komentarze rozważają ten akt jako ustanowienie legalnej podstawy dla tytułu Jezusa: „Syn Dawida” (poprzez Józefa). Jest to istotne rzeczywiście zagadnienie. Jednak równie istotny wydaje się mi psychologiczny wpływ, jaki wywarło to wezwanie na Józefa: został wezwany do czegoś, czego nikt inny nie mógł zrobić.

5. Dziewictwo

Główny cel narracji Mateusza na temat narodzenia Jezusa jest niedwuznacznie podany na początku: „Z narodzeniem Jezusa było tak (*houtos*)” – Mt 1, 18; nie zaś: „to (*toiaute*) było...” To drugie bowiem sformułowanie odnosiłoby się po prostu do zdarzenia w jego faktyczności, zaś użycie „tak” (*houtos*) podkreśla wielość możliwości procesu³⁶, wyjaśnioną zarówno w narracji jak i komentarzach, jakich dostarcza Mateusz. Narracja mówi nam dwa razy, że poczęcie dokonało się przez Ducha Świętego: najpierw jako stwierdzenie faktu („za sprawą Ducha Świętego” – Mt 1, 18), potem zaś jako proklamacja anioła („z Ducha Świętego” – Mt 1, 20). Komentarz Mateusza zawiera cytat z Izajasza, włożony w usta anioła: „Dziewica pocznie i porodzi Syna” (Mt 1, 23 = Iz 7, 14). Bez względu na właściwe znacznie Izajaszowego *'alma*, istnieje wątpliwość, czy Mateusz rozumiał *parthenos* jako „dziewicę”, chociaż chciał on z pewnością wzmocnić dwa razy powtarzane stwierdzenie, że poczęcie dokonało się „przez Ducha Świętego”³⁷

Istnieje jednak inny aspekt narracji, który podkreśla to samo zagadnienie. Narracja kończy się stwierdzeniem, że „Józef... wziął swoją Małżonkę do siebie, lecz nie zbliżał się do Niej aż porodziła Syna” (Mt 1, 24n). Dominująca dziś interpretacja podkreśla łącznik „aż” (*heos hou*), jak gdyby zamiarem Mateusza było poinformowanie, że po narodzeniu Chrystusa Józef nie był już dłużej związany jakąś formą zobowiązania, które ograniczało go przed narodzinami. Nie zawiera to wiele sensu, ponieważ nie ma wskazówek ani celowości w takim zakładanym zobowiązaniu, od którego Józef byłby uwolniony. Mateusz skupia się na tym, „jak” dokonywał się „początek”, czyli na fakcie, że była to boska interwencja. Jak to już udowodniłem, oczywiście jest, że Zwiastowanie nie spowodowało natychmiastowego widocznego skutku i że poinformowanie o tym Józefa przez Maryję nie wystarczyło, aby wykazać, że zaszła Ona w ciążę. Mateusz – moim zdaniem – ma na celu wykluczyć myśl, że Maryja i Józef, akceptując najpierw przesłanie Zwiastowania, zakwestionowali potem jego ważność, będąc nawzajem w takiej relacji, która mogłaby stanowić realną przyczynę

³⁶ Co ciekawe, Mateuszowemu *houtos* – „tak” odpowiada Łukasze *pos* – „jak”: „jak się to stanie skoro nie znam męża?” (Łk 1, 34). Podkreślić należy również związek: „nie znam męża/mężczyzny” u Łukasza z „(Józef) nie zbliżał się do niej” u Mateusza (1, 25).

³⁷ Niektóre późne manuskrypty *Ewangelii św. Mateusza* wprowadzają do genealogii Jezusa określenie *parthenos* w stosunku do Maryi (Mt 1,16).

poczęcia³⁸ Gdyby bowiem tak sprawa wyglądała, znalazłoby się jakieś słowo Maryi o tym mówiące. Akcent pada więc nie na „aż” jako wyznacznik czasu, gdy sprawy wyglądały już inaczej, lecz raczej na okres czasu, podczas którego normalne ludzkie relacje mogły wziąć górę nad przyjęciem boskiej interwencji w postaci narodzenia Chrystusa³⁹

Phobos, tromos, thambos, ekstasis i khara – czyli pełne zdumienia i radości rozpoznanie dynamizmu Bożej interwencji w ludzką sferę – jednym słowem: „strach przed Bogiem” jako dar Ducha Świętego – nie mogły opuścić Józefa i Maryi. Aktualny rozwój ciąży Maryi był stałym przypomnieniem oraz weryfikacją tego, o czym razem oraz oddzielnie Józef i Maryja wiedzieli. „Sekretność” rozprzestrzeniała się nie tylko poprzez ciążę ale za pomocą wszystkich dróg poprzez życie Jezusa aż do śmierci, po której powstało zainteresowanie pochodzeniem Jezusa (Jego *genesis* w terminologii Mateusza – Mt 1, 1-18). Daje to nową jakość wszystkiemu, co odnosi się do przysłówka „tajemniczo” (*lathra*), który tak dobrze charakteryzuje wyjątkową więź łączącą Maryję i Józefa.

W takim ujęciu powinniśmy podejść do pytania o dziewictwo nie jako ograniczonej czasowo sytuacji lecz jako stanu życia. Mateusz i Łukasz w swoich opisach dzieciństwa skupiają się na *genesis* Człowieka, którego dobrze znali – nie zaś na historii Józefa, którego nigdy nie znali, ani nawet Maryi, która stała w samej Jego podstawie. Znali oni Jezusa i zaakceptowali Go jako Chrystusa, który (w ujęciu Jana) mówił: „na to przyszedłem na świat” (J 18, 37, zob. również: 3, 19; 16, 28), zainteresowali się więc tym, „jak” przyszedł On na świat. W ten sposób dotknęli strunę, która zaczęła brzmieć głośnym echem we wspólnocie chrześcijańskiej od samego początku, mianowicie: dziewictwo jako stan życia. Gdzie jest między tym związek? Właściwe rozumienie tego pytania odniesionego do Maryi i Józefa pomoże ustawić we właściwej perspektywie wyjątkową istotę chrześcijańskiego dziewictwa – jako całkowicie oryginalną i odmienną postawę duchową.

Radykalny motyw wyjątkowości chrześcijańskiego dziewictwa znajduje się w *ontologicznej* motywacji dziewiczego poczęcia Chrystusa

³⁸ Skupienie się Łukasza na chronologicznych szczegółach podkreśla również to, że Józef i Maryja byli osobno przez pierwsze trzy miesiące ciąży.

³⁹ *Heos* pojawia się tylko w znaczeniu: „tymczasem” (Mt 26, 36; Mk 14, 32): „Usiądźcie tutaj, Ja tymczasem będę się modlił” Gamba w komentarzu *Vangelo di San Matteo*, s. 104, odnosi to zdanie do 2 Sm 6, 23, gdzie Mikal nie miała dziecka „aż do czasu (*heos* w *Septuagincie*) swej śmierci” co nie oznacza oczywiście, że potem miała dzieci!

tusa⁴⁰ Wbrew faktowi bycia niesamowitą tajemnicą, można stwierdzić w prostych słowach: jako istniejąca odwiecznie Osoba Trójcy Jezus nie mógł *stać się osobą*⁴¹ Pozwolę sobie lekko rozwinąć ten punkt. Zawsze ludzkie poczęcie łączy się z powstaniem nowej osoby. Zgodnie z tym, podstawowy status Jezusa jako odwiecznej Osoby Trójcy Świętej (jako *Logosu* w terminologii Jana) czyni ontologicznie niemożliwym, aby został On poczęty tymi samymi środkami, które dają początek nowej osobie. Dlatego dziewicze poczęcie w żaden sposób nie jest skutkiem wstrętu względem płciowości, lecz raczej zachwyty nad jej rolą: ze względu na skutki zwykłego ludzkiego poczęcia, dokonanego poprzez seksualne współżycie, może ono być postrzegane jako (mimo że niejasno) analogiczne w swych skutkach do dania początku boskiej Osoby. Proces ten nie może być odniesiony do Jezusa, ponieważ, będąc już Osobą, nie mógł się stać osobą w ten sposób, co my⁴².

Maryja i Józef byli pierwszymi świadkami tej rzeczywistości. Nie znaczy to, że mogli, czy też potrzebowali, przeprowadzać takie rozumowanie. Było to bowiem nieskończenie bardziej przejmujące dla nich: po pierwsze, wierzyli w zwiastowanie dziewiczego poczęcia, poza tym widzieli jego skutki w błogosławionym stanie Maryi i w narodzeniu

⁴⁰ Ostatnio uznano, że celibat nie był – jak to kiedyś uważano – czymś rzadkim w przedchrześcijańskim życiu Żydów, chociaż motywy jego podejmowania nie obejmowały oczywiście wcieleniowego wymiaru obecnego, jak to tutaj proponuję, w chrześcijaństwie. Były one natomiast głównie eschatologiczne i dualistyczne (zbliżające się do misogynizmu). Zob. P. W. van der Horst, *Celibaty in Early Judaism*, Review Biblique 109 (2002), 390-402, który stwierdza, że dawny motyw eschatologiczny zbliża się do motywu inkarnacyjnego, co szczególnie jest widoczne w przypadku Mojżesza i tylko Mojżesza – jako rezultat konfrontacji z żyjącym Bogiem w epizodzie płonącego krzaku (s. 396n). Jednym z powodów, dla którego celibat nie ugruntował się w judaizmie, było dążenie do stworzenia wyraźnego kontrastu względem chrześcijaństwa (s. 401), jak również to, że judaizm, w odróżnieniu od chrześcijaństwa, pozostał głęboko etnicznie i demograficznie ograniczony (stąd też zawierał wewnętrzną potrzebę podkreślania prokreacji w obrębie swojej grupy). Jednak jeszcze istotniejszym motywem jest inkarnacyjna świadomość, do której się odwołuję.

⁴¹ Może to wydawać się niezgodne z podstawowym argumentem J. Ratzingera z jego *Wprowadzenia w chrześcijaństwo*, że dziewicze narodzenie nie jest „podstawą do stwierdzenia rzeczywistej boskości Jezusa, Jego «Boskiego Synostwa»” (s. 274) i że „doktryna Jezusowej boskości nie zostałaaby wruszona, gdyby Jezus był owocem zwykłego ludzkiego małżeństwa” (s. 274n; zob. Brown, dz. cyt., s. 529). Jednak ten argument Ratzingera jest skierowany w innym kierunku: dziewicze narodzenie nie stanowi konstytutywnego czynnika boskości Jezusa, czyli Jezus nie „stał się” Bogiem poprzez to, że narodził się z dziewicy. Takie stwierdzenie służy przeciwstawieniu się idei, że dziewicze narodzenie powinno być traktowane jako teogamia, która równa się mitycznemu rozumieniu rzeczywistości (s. 275). Dlatego Ratzinger podkreśla fakt, że dziewicze narodzenie nie „należy bezpośrednio do nauki o boskim synostwie Jezusa” (s. 277; słowo „bezpośrednio” pojawia się dwa razy na tej samej stronie). Trzeba by również określić treść kryjącą się pod wyrażeniem: „normalne

Jezusa, a wreszcie żyli *lathra*, czyli w dostępnej tylko dla nich przez wiele lat sekretności i tajemniczości. Czy mogli w ogóle zapomnieć o Zwiastowaniu? Czy mogli chociaż na moment pomijać szczególny status niemowlęcia, dziecka, młodzieńca, dorosłego, o którego się troszczyli⁴³? Była to dla nich ciągła konfrontacja z niemożliwym po ludzku zagarnięciem przez boską rzeczywistość ich ludzkiego świata. Było to naprawdę najboleśniejse starcie się twarzą w twarz z Trójcą Świętą, jakiego ktokolwiek z ludzi kiedykolwiek doświadczył. Byli oni świadomi trynitarnej rzeczywistości w sposób nieosiągalny dla jakiegokolwiek mistycznego wglądu, a tym bardziej dla mniej subtelnego poszukiwania teologicznego. To, co Apostołowie odkrywali powoli i w ciągu relatywnie długiego okresu czasu (jak w przypadku wyznania Piotra: Mt 16, 16), to, czego doświadczył niewidomy w przeciągu jednej chwili („«A któż to jest Panie, abym w Niego uwierzył?»... «Wierzę, Panie!» – i oddał Mu pokłon” – J 9, 36-38), z tym Maryja i Józef spotkali się jak z tajemnicą, która nadeszła jak wybuch i następnie rozwijała się w ciągu ich najbardziej zwykłego i pozbawionego tajemnic życia. Tajemnica poczęcia Jezusa była dla nich i tylko dla nich jakby ciągłą zapowiedzią paschalną – na długo przed nowym wybuchem Zmartwychwstania. Jeśli istniał kiedykolwiek moment, w którym najwyższe uzewnętrznienie się „ekonomicznej” Trójcy nie zostało uchwycone jako całkowicie funkcjonalne⁴⁴; w którym zewnętrzna „misja” trynitarzna została odebrana jako w pełni zgodna z wewnętrznymi trynitarными „ruchami”; w którym – innymi słowy – głęboka patrystyczna i scholastyczna refleksja została doświadczona w autentycznym życiu, był to moment, w którym Maryja i Józef przyjęli Wcielenie wiarą (poprzez ich podwójne i indywidualne *fiat*); i był to zarazem każdy późniejszy moment ich życia, każdy raz, gdy konfrontowali się z dynamicznym rozwojem Wcielenia. Tylko takie podejście,

ludzkie małżeństwo”, skoro poczęcie Jezusa miało być niepokalane, jak w przypadku Maryi. Moim zdaniem, ludzka para daje początek osobie, nie zaś tylko embrionowi. Z tą prawdą, wydaje mi się, związana jest zarówno nauka o grzechu pierwotnym jak i opowiadanie się Kościoła przeciw aborcji.

⁴² Rozwinałem tę myśl pełniej w *Religious Vows and the Structure of Love*, *Communio* 23(1996), 570-572. Przeciwstawne stanowisko przyjmuje np. W Pannenberg w *Jesus, God and Man*, Philadelphia 1968, s. 143.

⁴³ Wzruszenie mogło być analogiczne do tego wypowiedzianego w 1 J 1, 1: „cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzelśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce”

⁴⁴ Niebezpieczeństwo, przed którym ostrzega H. de Lubac, *The Christian Faith. An Essay on the Structure of the Apostles' Creed*, San Francisco 1986, s. 92.

męczące swym zbytym opieraniem się na intelektualistycznym teoretyzowaniu, doprowadziło do rozumienia Maryi i Józefa bardziej jako literackiego toposu.

Użyte przez anioła zawołanie: „pełna łaski” (*kekharitomene*) oddaje w pełni tę sytuację. Łaska jest swoistym ustosunkowaniem się człowieka do naszego świata; jest specyficzną interakcją tego, co absolutne, z tym, co względne, nieskończonego ze skończonym, niewidzialnego i niedotykalnego z konkretnym. Najbardziej konkretna realizacja tego procesu dokonuje się w Maryi: jest „łaska pełna”, ponieważ w Niej łaska staje się Łaską, ciało staje się Ciałem. Józef, chociaż w sposób pochodny, również jest pełen łaski. Maryja i on przeżyli w pełni dotykającą konfrontację z najbardziej ze wszystkich fizycznym wymiarem Łaski. Wszyscy doświadczamy momentów Wcielenia, gdy w pewien szczególny sposób odczuwamy ingerowanie Boga w nasz osobisty świat skończoności i fizyczności. Jesteśmy nieustannie podtrzymywani przez Łaskę; są jednak chwile, gdy możemy ją poczuć, dotknąć ją. Dla Maryi i Józefa każda chwila był tego rodzaju chwilą, ponieważ ich codzienna konfrontacja z Jezusem nigdy nie była niezależna od ich początkowej konfrontacji z tym wyjątkowo oślepiającym momentem, z którym się zmierzili na początku, momentem, w którym Ten, który mógł nie mieć początku, w rzeczywistości go posiadał. To właśnie, co nieskończenie wykracza poza jakiegokolwiek próby argumentacyjnego wytłumaczenia, stanowiło ich doświadczenie i stało się przedmiotem w pełni świadomego ich przyzwolenia.

Zaakceptowane przez nich wzajemne dziewictwo było ich odpowiedzią na tę konfrontację. *Phobos* – niepokój we wszystkich swoich szczegółach – okrył na początku ich odpowiedź i choć nie został udokumentowany w ciągu następnych lat, mógł tylko dalej okrywać ich życie: sytuacja, która spowodowała go nna początku (dziewicze poczęcie), oddziaływała na nich nadal poprzez swoje skutki (konkretna, trwała obecność owocu tego poczęcia). Dlatego ich dziewictwo nie wyrażało w żaden sposób jakiegoś negatywnego stwierdzenia, jakby na temat jawnej nieczystości. Całkiem przeciwnie, było proklamacją nowego porządku bytu, Wcielenia, a wraz z nim: trynitarnego wymiaru świata. To, do czego odnosimy się tutaj jako do „ukrytego” życia Jezusa, współgrało z sekretnością, z jaką Maryja i Józef pokornie i wiernie strzegli swojej świadomości Wcielenia, sekretnością, która stała się jeszcze bardziej przejmująca, gdy owoc tego Wcielenia, Jezus, dorastał w najbardziej normalny sposób, tak że inicjujący to wszystko cud mógłby być zapomniany. Sama Maryja stała się świadkiem

dojrzewania tej tajemnicy drogami, których nigdy prawdopodobnie sobie nie wyobrażała (pomimo zapowiedzi Symeona: Łk 2, 25-33), prowadzącymi do całkowicie niewyobrażalnego zakończenia na Krzyżu. I nadal zachowywała swój sekret, pokornie i wiernie. Duchowość *lathrai*, która się pojawiła, gdy po raz pierwszy powiedziała Józefowi o Zwiastowaniu, pozostała w Niej nawet wtedy, gdy Jezus zdawał się Jej unikać. Jej „sekret mesjański”, czyli sekret dziewiczego poczęcia, miał w przypadku Apostołów na celu odciągnąć ich uwagę od możliwych niewłaściwych interpretacji. W ciągu swego ziemskiego życia najwyższą pozycją, jaką Jezus osiągnął, stał się Krzyż. Dopiero w dniu Pięćdziesiątnicy Maryja poczuła się uwolniona od sekretu dotyczącego tajemnicy i mogła o nim powiedzieć tym, którzy znali rozkwit, lecz nie znali tego, jakie były tego wszystkiego początki.

W takim świetle wydaje się możliwe, że dziewictwo Maryi i Józefa wyrosło jako konsekwencja Zwiastowania i nie było zakorzenione we wcześniejszym względem ich małżeństwa zobowiązaniu. Słowa Maryi, zapisane w *Ewangelii św. Łukasza*: „jakże się to stanie (*pos estai touto*), skoro nie znam męża (*egei andra ou ginoko*)” – Łk 1, 34, na pierwszy rzut oka dostarczają głównego powodu, aby myśleć inaczej, ponieważ zastosowany został czas przyszły („stanie”). Są jednak – moim zdaniem – dwa inne powody wpływające z podanej przeze mnie interpretacji. (1) Krytyczne miejsce, w którym trzeba się doszukiwać czasu przyszłego, nie jest pierwszym lecz drugim czasownikiem i dlatego zdanie mogłoby brzmieć w ten sposób: „skoro nie będę znała (*ou gnosomai*) męża” (2) Słowo „mąż” (*aner*) należy w pierwszej kolejności rozumieć w kontekście Mateuszowej i Łukaszowej narracji dzieciństwa – jako „mąż”, nie zaś jako „mężczyzna” (tak jak *gune* w Mt 1, 20 oznacza „małżonkę”, a nie „kobietę”). Dlatego zdanie w Łk 1, 34 nie oznacza: „Nie znam mężczyzny” w sensie: „Nie mam (z zasady) stosunków seksualnych” (a tym bardziej w przyszłości: „Nie będę miała [z zasady] stosunków seksualnych”). Oznacza raczej „Nie znam (konkretnego, mojego) męża” w sensie: „Nie zamieszkałam (jeszcze) z moim mężem”, „moje małżeństwo nie osiągnęło jeszcze formalnego stanu, abym była wprowadzona do domu męża”

Możemy zatem rozumieć odpowiedź Maryi jako zapoczątkowaną w Zwiastowaniu, którego pierwsze przesłanie anioła odnosiło się, w uszach Maryi, do najbliższej przyszłości. Odpowiedź Maryi przekazuje więc dokładnie tę treść: czy oznacza to, że moje małżeństwo powinno się natychmiast dopełnić? Odpowiedź anioła, skierowana jest właśnie do tej uwagi, ponieważ wyjaśnia, że poczęcie dokona się

niezależnie od małżeństwa. Ujęcie Mateusza odpowiada⁴⁵ tutaj Łukaszowemu w tym, że pokazuje, jak to samo wydarzenie wpłynęło również na Józefa. Aby przyglądać się jeszcze raz temu, co już zostało powiedziane, powtórzmy: Józef wie od Maryi, że niewidoczna ciąża jest faktem, ponieważ, jak Ona mówi, pochodzi z bezpośredniej interwencji Ducha Świętego; a wierząc zarówno Jej, jak i tej wiadomości, czuje się wezwany do odwołania, dającego mu szczególne prawa, kontraktu małżeńskiego, które teraz – w jego odczuciu – zostały w sposób budzący lęk przejęte przez kogoś innego. Przekazana mu w śnie wiadomość mówi mu jednak, że powinien zmierzać w przeciwnym kierunku: poczęcie miało miejsce poza małżeństwem, ale za sprawą boskiego czynnika, i małżeństwo musi zostać wypełnione do końca, aby dostarczyć kanału, poprzez który konsekwencje niezwyklego poczęcia mogą ujawnić się w normalnym biegu rzeczy. Byłaby to więc konfrontacja z niezwykłą naturą tego poczęcia, która pchnęła Maryję i Józefa do pewnego rodzaju wcieleniowego dziewictwa, które opisałem. A jeśli tak, to dziewictwo nie byłoby dla nich ascetycznym wyborem, pochodzącym z ludzkiego zaangażowania w surowe samozaprzeczenie siebie, lecz raczej rezultatem ich profetycznego rozumienia i proklamacji tajemnicy – niezmierzonej tajemnicy historycznego Wcielenia Jezusa, rozumianego w ich codziennym doświadczeniu na podstawie doskonale przejrzystej niejasności wiary w tajemnicę, jaką jest Wcielenie Boga.

Wpływ tej ich wiary był ogromny. Poza ich *dziewictwem*, czyli dziewictwem Maryi i Józefa, konfrontacja z Wcieleniem znalazła się u podstaw zupełnie nowego nastawienia do tego nowego stanu życia, który rozwinął się we wczesnym chrześcijaństwie i miał pozostać charakterystyczny dla niego przez wieki. Śluby dziewictwa w innych tradycjach religijnych wyrastają w swych początkach z czystości, ascetyzmu i służby społecznej. Te trzy czynniki są obecne również w tradycji chrześcijańskiej i każdy z nich stał się, moim zdaniem, niesłusznie dominujący w czasie, gdy czystość jest (czy też była)

⁴⁵ Jeśli przyjmiemy, jak to czynię, że Maryja jest źródłem informacji rozumianych przez Mateusza i Łukasza jako odnoszące się do faktycznych wydarzeń i – co więcej, że Mateusz oddaje pierwotne apostołskie rozumienie wydarzeń, a Łukasz poszerza je na podstawie osobistych poszukiwań – to okaże się, że wcześniejszy przekaz (apostołski, oddany przez Mateusza) kładzie nacisk na Józefa, a nie na Maryję, i że specyfika Jej roli pojawiła się tylko na podstawie późniejszych dodatków (u Łukasza). Jeśli chodzi o aktualną kolejność zdarzeń, Zwiastowanie Maryi jest pierwsze. Jednak w relacjonowaniu tych wydarzeń, Maryja mówiła najpierw o roli Józefa i tylko w oparciu o wynikające z tego zwrócenie uwagi – o sobie.

pojmowana w ten sposób, że nie tylko seks, ale nawet małżeństwo, są nieodłącznie nieczyste; gdy ascetyzm rozumie się jako obsesyjne skupienie się na panowaniu nad sobą jako ostatecznym celu⁴⁶; a służbę tak, jakby dziewictwo nie było niczym więcej niż uwolnieniem od pęt małżeńskiego życia. Chociaż i te czynniki są istotne we właściwej proporcji, to jednak same w sobie i z siebie są ostatecznie jałowe i nie dają możliwości wytłumaczenia żywotności i wewnętrznej mocy chrześcijańskiej, a szczególnie katolickiej, tradycji życia dziewiczego. Natomiast wydaje mi się, że tłumaczy ją egzystencjalna sytuacja, której doświadczyli pierwszy raz Maryja i Józef: zadziwiająca konfrontacja z Wcieleniem. Ten inkarnacyjny i dlatego trynitarny wymiar dziewictwa spotykamy wyłącznie w chrześcijaństwie. Mówi on o dziewictwie opartym na spotkaniu, a nie oddaleniu. Sekret prawdziwie cudownej tradycji chrześcijańskiego dziewictwa zaczyna się i kończy wraz z kontemplacją Wcielenia, widzianego jako trynitarny wybuch.

W takim sensie dziewictwo jest profetyczną proklamacją. Głosi ono tajemnicę, że Jezus narodził się dziewiczo, ponieważ jest pre-egzystującym *Logosem*, odwieczną Osobą, która stała się człowiekiem, i chociaż zatrzymała w pełni swe boskie kapłaństwo, była i jest Osobą bez początku, ale z *genesis*. Dlatego dziewictwo głosi całą Trójcę Świętą. Historycznym miejscem tego wydarzenia jest przyjęcie przez Maryję i Józefa tego niewyobrażalnego wtargnięcia. Przyjęli je oni w swoim życiu nie dlatego, że potrafili myśleć abstrakcyjnie na temat teologii *Logosu* oraz Trójcy Świętej, ale ponieważ każdy pojedynczy dzień, odkąd zgodzili się na dzieloną wspólnie tajemnicę Zwiastowania, stanowił dla nich konfrontację z tajemnicą człowieka poczętego dziewiczo. A proroctwo jest właśnie proklamacją takich niezwykle wtargnięć, takich niewypowiedzianych tajemnic. Chrześcijańska tradycja dziewictwa idzie więc śladem Maryi i Józefa. Dziewictwo proklamuje, nie poprzez argumenty, ale poprzez świadectwo doświadczenia, że Bóg przyszedł do nas jako Osoba, zarazem jednak bez *stawania* się osobą. Nie został On poczęty z ludzkiego nasienia: jest to mocny punkt wyjścia, jakiego doświadczyli w swoim codziennym życiu Maryja i Józef dla uznania płodnego wymiaru ich wspólnego dziewictwa. Tutaj znajduje się też fundamentalny wpływ Maryi i Józefa na

Laurentin (dz. cyt., s. 497) prawidłowo pokazuje, że problemem przed-współczesnej katolickiej wizji dziewictwa było to, iż czczono je jako „un privilège et un prodige, sans en évaluer le sens” Właściwe podejście do wyjątkowego wymiaru chrześcijańskiego dziewictwa, jakie zostało tutaj podane, pomogłoby przewyciężyć to niewłaściwe podejście.

chrześcijańską tradycję dziewictwa: dają mu oni podstawowe zakotwiczenie nie w oparciu o jakąś dyskursywną narrację, której nie posiadamy (i w którą oni by się nie zaangażowali), ale na podstawie tej prostej wiedzy, jaką posiadamy na temat ich nieustannej kontemplacji owocu Zwiastowania. Odnosi się do niej Łukasz, zwracając się wprost do Maryi: „Matka Jego chowała wiernie (*dieterēi*) wszystkie te wspomnienia (*panta ta remata*) w swym sercu” (Łk 2, 51). Nie może więc być wątpliwości, że początkowa akceptacja Zwiastowania rozkwitła w stałe kontemplacyjne nastawienie tak u Maryi jak i Józefa. Nieprzerwana tradycja chrześcijańskiego dziewictwa jest poruszana tym samym duchem kontemplacji i przesycona tą samą duchowością *lathrai*.

W świetle tego profetycznego, inkarnacyjnego wymiaru ujawnia się oblubieńczość i duchowa płodność jako wyraźne cechy chrześcijańskiej dziewiczości, które odróżniają ją od wszystkich innych tradycji dziewictwa, ponieważ stają się one w ten sposób czymś pozytywnym, a nie negatywnym (powstrzymaniem się od stosunków seksualnych). Oblubieńczość jest wyrażeniem oznaczającym wyjątkową (w znaczeniu: zgodną) osobową relację: chrześcijanin żyjący w dziewictwie jest oblubieńcem Chrystusa, ponieważ on (lub ona) utożsamia się w sposób wyjątkowy z Jezusem poczętym dziewiczo, Wcielonym *Logosem*. A duchowa płodność jest rezultatem profetycznej proklamacji: jako stan życia, dziewictwo ogłasza inkarnacyjną tajemnicę, i to świadectwo daje możliwość zrozumienia rzeczywistości, która wykracza daleko poza wpływ jakiegokolwiek werbalnej komunikacji.

6. Wymiar profetyczny

Bardziej niż przejaw czystości, ascetyzmu czy służby, dziewictwo daje wyraz świadectwu, „męczeństwu” W języku greckim nie istnieje rzeczownik „świadek” lecz wyłącznie czasownik: „świadczyć” (*martyreo*) oraz abstrakcyjny „dowód dany jako zeznanie” (*martyrion, martyria*). Rzeczownik: „świadek”, pojawia się w łacinie (*martyr*) na oznaczenie osoby, która daje świadectwo tajemnicy poprzez cierpliwe znoszenie największych niebezpieczeństw aż do śmierci. Związek dziewictwa z męczeństwem uwidocznił się przez dramatyczny wymiar cierpienia: tak jak „męczennik” cierpi aż do śmierci, tak „dziewica” cierpi nieodłączne wyzbycie się aktów seksualnych jako ascetyczną praktykę. Jest to jednak zupełnie negatywne spojrzenie, które z trudem dotyka istoty zagadnienia. Zamiast tego dostrzegam zdecydowanie pozytywną relację między dziewictwem a męczeństwem, a mianowicie

konfrontację z tajemnicą obecną zarówno w tych dwóch rzeczywistościach, która to konfrontacja wzywa do bezwarunkowego przyzwolenia i świadectwa, niezależnie od konsekwencji, jakie może mieć w naszym życiu.

W takim ujęciu, zarówno męczeństwo jak i dziewictwo są zakotwiczone w profetycznym etosie, tak głęboko zakorzenionym w tradycji Starego Testamentu. Trzeba jednak tutaj pozbyć się płytkiego i nominalistycznego rozumienia pojęcia prorocstwa jako wyłącznie „przepowiadania”. Choć prawdą jest, że aspekt ten wchodzi również w skład postaci proroka, to jednak nie jest sam w sobie pierwszorzędny. Prorok jest raczej najbardziej bezpośrednim świadkiem żyjącego Boga, kimś, kto wyczuwa Jego obecność i przekazuje ją innym. Prorok jest mistykiem, lecz można powiedzieć: jeszcze bardziej publicznym mistykiem; poprzez proroka tajemnica zostaje przekazana innym. Podczas gdy mistyk jest dotykany przez Boga w szczególnym natężeniu i bezpośredniości, prorok jest tak bardzo dotykany, że może dotykać innych. Ten jego przekaz nie może nigdy pozostać statyczny, ponieważ stałby się natychmiast bezowocny. Prorocstwo jest zawsze nasycone dynamicznym znaczeniem nieprzewidywalności, która jest czymś nieodłącznym w życiu. W ten sposób prorocstwo daje dostęp do Bożej woli, która pozwala wnikać w to, co ma się stać. Stąd przepowiadanie tego, co jest nieprzepowiadalne (*the prediction of the unpredictable*). Nie jest to nigdy skostniałe przepowiadanie, ponieważ nigdy nie oznacza komunikowania czystych faktów, lecz raczej komunikowanie tajemnicy Bożej woli, ukrytej pod tymi faktami. Prorok staje przed przyszłością, ponieważ przyszłość – to Bóg. W tym znaczeniu Abraham jest prorokiem i Jan Chrzciciel jest także prorokiem.

W tym znaczeniu również Maryja jest prorokiem i Józef jest prorokiem. Stali się oni bowiem w najbardziej wyjątkowy sposób świadkami Bożej ingerencji, zwanej przez nas Wcieleniem. Możemy powiedzieć, że dla nich Wcielenie (jako pojęcie teologiczne pisane przez duże „W”) było zawsze wcieleniem (jako konkret, pojęcie biologiczne). Obydwoje uwierzyli w Zwiastowanie, zobaczyli jego owoce w postaci ciąży, narodzin i długiego ludzkiego dojrzewania zupełnie zwykłej i pospolitej ludzkiej istoty. Jednak boskie pochodzenie całego łańcucha wydarzeń nie mogło nigdy ani na moment uciec ich zastanawiającej się uwadze. Dlatego byli oni zawsze świadomi oraz doświadczali boskiego wymiaru tej przeciętnej na pozór i tak zwykłej ludzkiej istoty. Będąc wystawieni na oddziaływanie Wcielenia, stali się świadkami Wcielenia. A więc również, pomijając wszystkie subtelności termino-

logiczne, byli pierwszymi świadkami Trójcy Świętej, przed którą stanęli twarzą w twarz w nieuniknionej konsekwencji boskiego uwięzienia, obecnego w ich życiu na poziomie życia codziennego.

Profetyczny świadek, „męczennik” nigdy nie jest jedynie informacyjnym świadkiem, kimś, kto komunikuje wydarzenia (choć może być nim również pośrednio). Prorok wie z doświadczenia i komunikuje nie tyle faktyczność wydarzenia, którego jest świadkiem, ale samą istotę doświadczenia, jakie przeżył w pierwszej osobie. Tak było w przypadku *lathrai* wymiaru ich życia, którego byli świadkami, nawet w swojej ukrytej odpowiedzi. Maryja dokonała werbalizacji swojego doświadczenia, gdy Apostołowie zaczęli się zastanawiać nad „jak” – na temat *genesis*. Jednak przed jakąkolwiek werbalizacją na zewnątrz, Maryja i Józef dzielili między sobą w ciągu swego życia świadectwo tajemnicy, którego początki znali i względem którego pozostali pokorni i wierni, nigdy nie zapominając o tym, czym była ta *genesis* – jak mogli bowiem zapomnieć Zwiastowanie? Gdy litania mówi o Maryji jako „Królowej proroków” i „Królowej męczenników”, wynika to nie tylko ze składanego Jej przez nich hołdu (tak jak przez aniołów czy patriarchów, których jest również Królową), lecz z tego, że jest Ona sama w najwyższym stopniu Prorokiem i Męczennikiem (jak w przypadku uznania Jej za „Królową dziewic”). I podobne stwierdzenie odnosi się również do Józefa.

Sen Józefa (zob. Mt 1, 20-21) jest reminiscencją snu Jakuba (zob. Rdz 28, 11-19). Jakub widzi drabinę łączącą niebo z ziemią i Jahwe ponad nią, który odnawia obietnicę daną Abrahamowi na temat potomstwa zamieszkującego całą ziemię. Józefowi anioł przekazuje, że owocem Zwiastowania będzie chłopiec, który „zbawi swój lud od jego grzechów” (Mt 1, 21). A redaktorski komentarz Mateusza łączy przesłanie anioła z prorocstwem Izajasza o młodej kobiecie, dziewicy rodzącej syna, który będzie nazwany i stanie się spełnieniem prawdy, że „Bóg jest z nami” (*Emanuel* – Mt 1, 23). Zatem Józef zostaje wtajemniczony nie tylko w dynamikę Zwiastowania i boskiego poczęcia, lecz również w zakres i znaczenie boskiej interwencji. Będzie tego świadkiem w obrębie swego sekretnego związku z Maryją.

Interesujące jest to, że Łukasz wkłada słowa *Benedictus* (1, 68-79) w usta Zachariasza, a nie Józefa, i że skupia się na Chrzcicielu (1, 76-79), a nie na Jezusie⁴⁷ Jan zostaje wyraźnie nazwany „proro-

⁴⁷ W rezultacie zbytniego zainteresowania paralelizmem niektóre późne manuskrypty wkładają Magnificat w usta Elżbiety, zob. Laurentin, dz. cyt., s. 13-22.

kiem” (1, 76): jego rola była fundamentalna dla Apostołów jako punkt połączenia (Dz 1, 22) pomiędzy ich starotestamentalną duchowością a przyjęciem przez nich Jezusa. Świadectiono Jana nie dotyczyło *genesis* Jezusa, ale uzasadnienia Jego obecności. Apostołowie, uczniowie, tłumy – nie szły za Jezusem dlatego, że cokolwiek wiedziały na temat Jego narodzenia (co dzisiaj jest niemal centralne dla naszej wiary), ale wynikało to z ich postawy/odpowiedzi względem dorosłego Jezusa. Wierzyli w Niego jako Jezusa, zanim uwierzyli w Niego jako Chrystusa, lub raczej: wierzyli w Niego jako Chrystusa, ponieważ wierzyli w Niego jako Jezusa. Innymi słowy: wynikało to z magnetycznego przyciągania Jego osobowości, z przynaglającego wezwania do ludzkiej przyjaźni z Tym, który stopniowo otwierał ich serca, jeśli nie oczy, na Niego (ich oczy i umysły będą pełniej otwarte w dniu Pięćdziesiątnicy). Józef jest jakby drugą stroną medalu. Wierzył w Jezusa tylko z powodu Jego *genesis*, ponieważ nie poznał tego, co Jezus głosił o Sobie w ciągu swego dorosłego życia, że jest boskim Chrystusem. Podczas gdy Maryja była świadkiem pełnego zakresu Jezusowego początku, życia i śmierci, jak również początku Kościoła, Józef był tylko, można tak powiedzieć, prorokiem Zwiastowania i Wcielenia.

7. Wnioski: zgodność oraz werbalizacja

Czy Józef był „sprawiedliwy” w prorockim duchu Jana Chrzciciela, czyli pełen bojaźni wobec tajemnicy, z którą musiał się zmierzyć, czy też raczej był sprawiedliwy w duchu Kajfasza, gotowy podnieść kamień i cisnąć w Maryję, osądzoną o cudzołóstwo? Czy był on kimś, kto poszukuje sprawiedliwości, która ukazuje dynamiczną obecność żywego Boga, czy też kimś, kto zostaje ubezwłasnowolniony przez moralny kaftan sprawiedliwości? Taka potencjalna dychotomia narzuca się wówczas, gdy uważnie czyta się tekst Mateusza i Łukasza. Parafraza ewangelicznej historii z punktu widzenia legalistycznego wygląda następująco: Józef, widząc, że Maryja jest w ciąży i dochodząc natychmiast do wniosku, iż popełniła cudzołóstwo (a ponadto jest kłamcą, gdyż usprawiedliwiała się Zwiastowaniem) oraz będąc jednocześnie wyczulonym na prawo i nie chcąc, aby Maryja, a jeszcze bardziej on sam, byli powodem skandalu, który z pewnością wyniknąłby z wczesnego ujawnienia stanu Maryi, zdecydował się odesłać Ją w tajemnicy (choć ciąża w rzeczywistości już przeciwstawiła się skrytości całej sprawy), aby w ten sposób (choć bez nadziei) zachować twarz (swoją). Z punktu zaś profetycznego widzenia (Jana Chrzciciela):

Józef, dowiedziawszy się od Maryi o Zwiastowaniu, gdy tylko miało ono miejsce, czyli przed możliwością zaistnienia jakiegokolwiek oznaki nowego stanu Maryi i będąc człowiekiem o głębokim wyczuleniu na sprawy Boże oraz odznaczając się bojaźnią Bożą, która wyklucza wyjawianie głębin tajemnicy, zdecydował usunąć się ze sceny wydarzeń jako niegodny tego, by być publicznie kojarzonym z tym, co niezgłębione. Egzegetyczne aspekty tych dwóch interpretacji podsumowuje następująca tabela, w której umieszczam obok siebie dwa dopuszczalne tłumaczenia oryginału Mateusza (z pośrednim uznaniem dla wersji Łukasza):

Dopuszczalne interpretacje

| | 1. Józef zakłada boską interwencję | 2. Józef zakłada cudzołóstwo |
|---|--|---|
| <i>eurethe en gastri ekhousa ek pneu- ma t o s hagiou</i> | Maryja stała się brzemienna przez Ducha Świętego (odwołanie się do Ducha Świętego jest integralną częścią opowiadania i ma na celu ukazanie, że Józef był świadom istoty Zwiastowania) | Maryja stała się brzemienna przez Ducha Świętego (odwołanie się do Ducha Świętego jest dodatkiem redakcyjnym) |
| <i>dikaios</i> | Wyczulony na Boga | Legalistycznie uwrażliwiony |
| <i>deigamti-sai</i> | Ogłosić | Zniesławić |
| <i>lathrai</i> | W tajemnicy (chronić przekazaną tajemnicę) | Cicho (unikać zenujących uwag innych ludzi) |
| <i>apolusai</i> | Pozwolić odejść | Rozwieść się |
| <i>me pho- betheis</i> | Nie być ubezwłasnowolnionym (przez strach wobec tajemnicy) | Nie lękać się (zenującej sytuacji) |
| <i>ouk egi- nosken auten he- os hou e te ken huion</i> | W czasie, który trwał aż do narodzin, nie miał z Nią żadnych stosunków (które mogłyby doprowadzić do poczęcia dziecka) | Nie miał z Nią stosunków, aż urodziła syna (lecz mógł mieć je później) |

Oczywiście, moim zdaniem, jedynie pierwsza z podanych interpretacji jest dopuszczalna na gruncie egzegetycznym. (Trzecią możliwością byłoby jeszcze odrzucenie źródeł, takich, jakie mamy dzisiaj, oraz zapomnienie w ogóle o całym opowiadaniu). Opowiedzenie się za drugą interpretacją pociąga za sobą konieczność akceptacji wszystkich związanych z nią wniosków – a mianowicie, że Józef był w praktyce pospolitym i prostym „łotrem”

Istnieje ponadto jeszcze inny aspekt egzegetycznego wymiaru tekstu, o którym nie wolno zapomnieć. Podstawą dla historycznej interpretacji jest bowiem utożsamienie subtelnej i często ukrytej zgodności faktów, postaw, stwierdzeń występujących w różnym czasie i różnych miejscach. W naszym przypadku możemy wskazać na dwa elementy takiej zgodności, jakie przynależą do postaci Józefa. Pierwszym jest ciąg nieoczekiwanych korelacji między Mateuszem i Łukaszem, które ukazywałem w tym artykule. Dowodzi to, że wspólne źródła, które wyrażają pierwotny przekaz nie zawsze w taki sam sposób, posiadają jasny obraz wydarzeń, a różnice, spójne w swojej różnorodności, dotyczą głównie szczegółów i wynikają raczej z pytań, na które były odpowiedzią. Źródła, według mnie, wskazują na to, że to Maryja stoi u ich początku oraz że możliwość dotarcia do Jej wspomnień powstała w czasie bezpośrednio następującym po ukrzyżowaniu oraz Zmartwychwstaniu. Nasze źródła wspominają, choć bardzo subtelnie, w jaki sposób Maryja oraz inne kobiety porozumiewały się z Apostołami. Brak jakiegokolwiek redakcyjnej wstawki stanowi część zawartej w tekstach, ale ukrytej zgodności. Dlatego Mateusz i Łukasz dają nam, choć bezwiednie, odpowiednik oficjalnego przesłuchania Maryi.

Druga uwaga, jaką można poczynić w związku z historyczną zgodnością tekstu, odnosi się do kontekstualizacji głównych tematów. Pojęcia sprawiedliwości, strachu, etosu prorockiego zawierają się w szerokich znaczeniowych ramach, które obejmują całe religijne doświadczenie starożytnego, biblijnego Izraela, którego historia została poddana najbardziej krytycznej konfrontacji, wynikającej z twierdzenia, że żywy Bóg objawił się w ciele. Formalizm myślenia niektórych osób doprowadził je do przekonania, że Wcielenie jest niemożliwe, nawet w świetle wypowiedzianych słów (słowo *Yahweh* nie mogło być przecież wypowiedziane przez ludzkie usta), otwartość zaś innych stworzyła podbudowę dla sensowności konfrontacji z żywym *Yahwe*, którego działania nie można przewidzieć. Wcześniejszego twierdzenia nie da się pogodzić z prorockim etosem: sami oni spowodowali, że ujawniona wcześniej tajemnica nie mogła do nich przemówić. Stali się

fundamentalistami w takim znaczeniu, że strach przed zmianą zdominował ich nastawienie i czuli się oni dobrze tylko w zależności od ugruntowanych konwencji. Natomiast ci, którzy pozostali wrażliwi na tajemnicę, mogli odpowiedzieć w tym samym duchu, jaki kształtował odpowiedzi należących do ich własnej tradycji wcześniejszych proroków. Co to wnosi do naszych rozważań nad Józefem? Teksty, jakie do niego się odnoszą, mimo swego małego rozmiaru, wydają się doskonale wpisywać w tę prorocką tradycję oraz tradycję związaną z tymi, którzy – tak jak Józef – byli jej obrońcami, czyli w szczególności z Maryją oraz Janem Chrzcicielem. Jest to ta szersza zgodność postaci oraz tematów, która dodaje szczególnego znaczenia do interpretacji i tak już podpartej analizą egzegetyczną.

Ta głębsza zgodność jest tym bardziej znacząca, że nie jest wprost wskazana, czyli nie rzuca się w oczy czytelnika ani nie jest wprowadzona przez jakikolwiek redakcyjny komentarz w źródła. Źródła poświadczają rzeczywistość, którą opisują tak, a nie inaczej, przez to, co zawierają, jak również przez to, czego w nich brak. Dlatego sytuacja historyka przypomina trochę rolę obrońcy, który zadając pytania świadkowi, bez jego wiedzy, ma na celu rzucić nowe światło na różne perspektywy tych samych faktów. Jednak inaczej niż osoba występująca w roli świadka, źródła milczą i nie artykułują faktów w jakiś nowy sposób. Mimo to zadaniem historyka jest rozplątać cienką nić, która spaja jak niewidzialne włókno rozwijające się wydarzenia, charakter postaci, naturę sytuacji, wynikającą z wyraźnych stwierdzeń, jak i wbrew nim. W konsekwencji może się ukazać głębsza historyczna przyczynowość, na którą będą się składać fakty, same w sobie nie przedstawiające niczego więcej niż niepowiązane zdarzenia. Ta głębsza struktura, którą można dostrzec, jest w stanie „wytłumaczyć” zewnętrzną warstwę wydarzeń.

Ze swej strony możemy stać się niewolnikami wartości artykulacji, jak gdyby była ona w stanie zastąpić samą rzeczywistość oraz jakby zgodność słów była ważniejsza od zgodności egzystencjalnej. Tak więc w przypadku pojęcia „Trójca Święta”, które ma obecnie ustalone terminologiczne znaczenie, może nas kusić chęć wnioskowania, iż wiemy więcej na Jej temat niż na przykład Maryja czy Józef, dla których pojęcie to było całkiem obce. Tak jednak postępując, pominielibyśmy bez żadnych skrupułów ten istotny fakt, że byli oni świadkami epifanii tej Rzeczywistości, niezależnie od tego, jak ją nazywali. Jeśli nawet nie potrafili ubrać jej w słowa, byli z pewnością świadomi, że to, co nazywamy obecnie Trójcą Świętą, stało się fenomenem

namacalnie obecnym w ich życiu w formie konkretnej ciąży, w tym niezwykłym Dziecku. Bardziej niż z werbalizacją, mieli oni do czynienia, by się tak wyrazić, z „fenomenalizacją”. A nieoczekiwana i głęboka zgodność, na którą mogli w sposób cudowny odpowiedzieć, opierała się na związku między ciągiem realnych wydarzeń, w których uczestniczyli, oraz wcześniejszym objawieniem się Boga, którego znali ze Starego Testamentu. Bez powodowania rozdarcia, konfrontacja z Trójcą doprowadziła ich do dania pełniejszej odpowiedzi Yahwe, którego znali z wcześniejszego doświadczenia.

Rozumując w odwrotny sposób: tylko dlatego, że pojęcie „Duch Święty” otrzymało szczególne teologiczne znaczenie w późniejszych wiekach, nie ma podstaw, aby sądzić, że jeśli nawet nie pojęcie, to przynajmniej sam termin musi pochodzić z tych późnych lat. Moim zdaniem, nic nie stoi na przeszkodzie z punktu widzenia historiografii, aby traktować źródła jako wyraz żywego doświadczenia przez Maryję tego samego „Ducha Świętego”, którego znamy z późniejszych teologicznych analiz. Jeśli Pięćdziesiątnica była poświadczonym i ukazanym jako związane z terażniejszością wydarzeniem oraz namacalnym fenomenem, do którego Jezus odnosił się już wcześniej, używając terminu „Duch”, oraz jeśli Zwiastowanie było również wydarzeniem, w którym nastąpiło zwerbalizowanie innego przyszłego wydarzenia, które stało się weryfikowalne w postaci prawdziwej ciąży oraz prawdziwego Dziecka, to nie ma żadnych szczególnych powodów, aby z góry odrzucić możliwość, że ta wczesna werbalizacja mogła rzeczywiście zawierać odniesienie do tego samego Ducha oraz że w świetle wydarzenia, które miało miejsce w „sali na górze”, gdzie była Maryja z Apostołami, Maryja usłyszała znów wśród nagłego szumu słowa, które odmieniły Jej życie około trzydzieści lat wcześniej i wreszcie, że poczuła się wezwana do tego, aby zrelacjonować swoje własne doświadczenie tej wcześniejszej Pięćdziesiątnicy, kiedy to Duch nie pojawił się ani jako gołębica, ani jako płomyki ognia, lecz jako Sprawca konkretnej fizycznej Jej ciąży.

W takim właśnie świetle starałem się ukazać różne podejścia do postaci Józefa, uważanego za ojca Człowieka (zob. Łk 3, 23), którego Mateusz oraz Apostołowie mogli poznać osobiście, aczkolwiek przez krótki okres czasu, w ciągu kilku lat Jego dorosłego życia. Gdyby takie analizy znajdowały się *explicite* w źródłach, nie byłoby potrzeby prowadzenia dalszych analiz. Z drugiej jednak strony, dokonywanie *ad hoc* ekstrapolacji na podstawie pojedynczych zdań musi być skazane na trudności w argumentacji oraz na beznadziejną w pewnym stopniu

fantastykę. Zaproponowane przeze mnie podejście ukazuje natomiast obraz, który może, lecz nie musi, być zaakceptowany, chociaż posiada historyczne podstawy. Jest to obraz ciągu wydarzeń możliwych do oceny w nieoczekiwany sposób, w oparciu o pogranicza źródeł. Nade wszystko jest to obraz osobowości Józefa, zupełnie zgodny w swych głębszych warstwach z zarysem innych postaci (począwszy od Maryi, poprzez Jana Chrzciciela, kończąc na Apostołach i Nikodemie), którym dane było zmierzyć się z pozornie absurdalnymi i bluźnierczymi twierdzeniami, ale niepokonalnie autentycznymi i przekonującymi tych, którzy potrafilo dotrzeć do ich głębszych korzeni.

W obrębie postaci prorockich, można bez trudności widzieć w Józefie tego, kto przelamuje wyjątkowość tych postaci. Stał on twarzą twarz z początkiem. Starotestamentalny „katechumenat” dał mu podstawę do dania odpowiedzi w inny sposób niż to zrobiła Maryja oraz inni. W głębszej duchowości Starego Przymierza zawierała się bowiem proklamacja potrzeby stanięcia przed żywym Bogiem, która przygotowała protagonistów Nowego Testamentu do przyjęcia tej całkowicie nowej boskiej interwencji w ich ludzki świat. Spośród nich Józef był pierwszym, który miał stanąć wobec Zwiastowania, o którym powiedziała mu Maryja. Otrzymał on bardzo mało, ale wystarczająco dużo, aby otworzyć okno na transcendentálny wymiar, znany mu z jego starotestamentalnych korzeni. W odpowiedzi na słowo Maryi, przyjął on, nie wiedząc do końca, co akceptuje, że Zwiastowanie jest Wcieleniem. Wobec tej rzeczywistości uważał się za godnego tylko tego, by jak Mojżesz zasłonić twarz. Potem się ukazał namacalny owoc Wcielenia: samo-manifestująca się ciąża, narodzenie, dzieciństwo, dojrzewanie. Po początkowej obietnicy (anioł we śnie, pasterze, mędracy), nic ponad to pełnego niezwykłego splendoru nie zdarzyło się w jego życiu, nic, co mogłoby pokazać, że Wcielenie było rzeczywiście Wcieleniem. Józef musiał więc patrzeć na wcielenie jako na Wcielenie. Musiał również ożywić wiarę Abrahama. Stary Testament nauczył go bowiem, że Abraham był zdolny oddać swojego naturalnego syna wbrew obietnicy niezliczonego potomstwa. Józef, silny tym przykładem (nie tylko w aspekcie teoretycznym), nie wymagał pogodzenia tego, co nadzwyczajne (dziewicze poczęcie), z tym, co zwyczajne (dzieciństwo oraz dojrzewanie Jezusa). W ten sposób stał się prorokiem Wcielenia, poświadczonego najpierw jako wcielenie, bez jakiegokolwiek jego konsekwencji, które ujawniły się dopiero w późniejszych latach.

W tym kontekście znajduje się ważny powód uznawania Józefa za patrona Kościoła. Dzielił on z nami niemożliwość pełnego zrozumienia

boskiej rzeczywistości, pogodzenia nadzwyczajności ze zwyczajnością, łaski z historią, czy też wreszcie doświadczanie bez żadnego oparcia absurdalnego cudu boskiej interwencji w świecie – oraz wezwanie do akceptacji strachu, niepokoju. My również, jako Kościół, jesteśmy wezwani, aby być prorokami rodzenia się w ukryciu autentycznego zmartwychwstania po życiu.

tłum. Wojciech Sadłoń SAC