

Wojciech Maciej Stabryła

"I poczęła z Ducha Świętego" : Mateuszowe opowiadanie o narodzeniu Emmanuela (Mt 1, 18-25)

Salvatoris Mater 10/4, 61-76

2008

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Pierwsi chrześcijanie musieli bardzo szybko zmierzyć się z pytaniem o to, kim był/jest Jezus*. Było to dla nich pytanie, którego nie mogli zaliczyć do sfery abstrakcyjnych zagadnień teologicznych nie tylko dlatego, że taki rodzaj abstrakcji był im całkowicie obcy, ale przede wszystkim dlatego, że wezwanie, które skierował do nich w czasie swojego ziemskiego życia Jezus, wezwanie, które przypieczętował On własną śmiercią, było na tyle konkretne, że wymagało od nich bardzo klarownej decyzji, która w konsekwencji wyrywała ich z religijnego kontekstu, w którym wyrosli. Starając się zrozumieć wielkość wyzwania, przed którym stanęli, wypada odłożyć na bok dwadzieścia wieków teologii chrześcijańskiej, która pogłębiała i wciąż pogłębia rozumienie misterium Jezusa z Nazaretu, misterium Jezusa Chrystusa.

Uznanie Boga w Jezusie, więcej, Jezusa *jako Boga*, było dla Żydów, dumnych ze swojego monoteizmu, krokiem odważnym i nowatorskim, było krokiem – patrząc po ludzku – nie do wykonania. Oznaczało dla nich przeorientowanie teologii ukierunkowanej politycznie¹, która nie tylko w I w. n.e. dominowała w łonie judaizmu, na teologię Boga bliskiego, Boga, który prawdziwie jest z ludźmi (por. Mt 1, 23).

Jako pierwszy w sposób „systematyczny” tego trudnego zadania podjął się Paweł, którego słusznie można uważać za ojca teologii chrześcijańskiej. Był on wykształconym Żydem, który nie tylko był świadom swojej nowej wiary², ale także doskonale znał dziedzictwo niosące ją korzenia (por. Rz 12, 17-18).

Także Mateusz, autor pierwszej kanonicznej Ewangelii, już na samym jej początku zaznajamia czytelników z tą szokującą prawdą wiary o Bogu-człowieku³. Po ukazaniu, że Jezus jest potomkiem Dawida (por.

Wojciech Maciej Stabryła

„I poczęła z Ducha Świętego”. Mateuszowe opowiadanie o narodzeniu Emmanuela (Mt 1, 18-25)

SALVATORIS MATER
10(2008) nr 4, 61-76

* Używane skróty: Ketuwot – Ket., Kidduszin – Qidd.

¹ Na przykład polityczne rozumienie mesjanizmu.

² Paweł podkreślał bardzo mocno, że wiarę tę otrzymał bezpośrednio od powołującego go Jezusa, a nie w wyniku przekazu apostołskiego (por. Ga 1, 1. 11-19).

³ Podania o bogu-człowieku znane były wcześniej, jednakże zasadnicza różnica polega na tym, że w tym przypadku Mateusz prezentuje Jezusa nie jako mitycznego bohatera, lecz jako postać historyczną.

Mt 1, 1-17)⁴, ukazuje, iż jest On Synem Bożym. Taki cel teologiczny przyświeca bowiem fragmentowi Mt 1, 18-25⁵. Pierwszy rozdział Mateuszowej Ewangelii ukazuje więc Jezusa jako człowieka i Boga.

Perykopa Mt 1, 18-25 jest ściśle związana z poprzedzającym ją kontekstem⁶. Ma ona na celu wyjaśnienie załamania rytmu, do którego doszło w genealogii Jezusa, zwanego Chrystusem. Mt 1, 16 odchodzi bowiem od regularnego rytmu genealogii skoncentrowanego na ojcostwie, podając: *Jakub (był) ojcem Józefa, męża Maryi, z której (koncentracja na matce) narodził się Jezus, zwany Chrystusem*. Taki zabieg nie mógł ująć uwadze czytelników, którzy wyraźnie musieli dostrzec, że Józef zostaje niejako odseparowany od Jezusa – nie jest Jego biologicznym ojcem⁷.

W artykule niniejszym podejmiemy się studium tekstu, który mówi o narodzeniu Emmanuela (Mt 1, 18-25), co zostało podkreślone w podtytule. Pierwsza część tytułu „I poczęła z Ducha Świętego” została zaczerpnięta ze średniowiecznej modlitwy Anioł Pański celebrującej Tajemnicę wcielenia, ze względu na to, że doskonale oddaje ona teologię Mateusza, mówiącego o narodzeniu Jezusa za sprawą Ducha Świętego (por. Mt 1, 18. 20).

W paragrafie pierwszym zostanie podjęta próba wyjaśnienia frazy „zanim zamieszkali razem” w świetle badań filologicznych oraz w kontekście ówczesnych zwyczajów związanych z zaręczynami i ceremoniami weselnymi (1). Paragraf drugi będzie studium okoliczności związanych z poczęciem „za sprawą Ducha Świętego” oraz próbą wyjaśnienia reakcji Józefa na zaistniałą sytuację i jej roli w tekście (2). W trzecim paragrafie podejmiemy się próby wyjaśnienia frazy „nie zbliżał się do niej, aż porodziła” oraz postaramy się ukazać to, co rzeczywiście zamierzał poprzez nią wyrazić Mateusz (3). Ostatni paragraf będzie natomiast studium roli cytatu refleksyjnego w teologicznej argumentacji perykopy (4).

1. „Zanim zamieszkali razem”

Maryja, Matka Jezusa (tytuł ten Mateusz podkreśla już na samym początku perykopy), zostaje ukazana jako Małżonka Józefa (por. Mt 1, 18

⁴ Studium tego tekstu przeprowadzam w artykule „*Z niej został zrodzony Jezus, zwany Chrystusem*” (Mt 1, 16). *Rola Maryi w Mateuszowej genealogii Jezusa*, „*Salvatoris Mater*” 9(2007) nr 1-2, 24-48.

⁵ Na temat kompozycji Mateuszowej Ewangelii Dzieciństwa zob. TAMŻE, 24-31.

⁶ Zob. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza (rozdziały 1-13)* (NKB NT I/1), Częstochowa 2005, 89.

⁷ Szerzej zob. W.M. STABRYŁA, „*Z niej został zrodzony Jezus, zwany Chrystusem*”..., 36. 44-45; A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza (rozdziały 1-13)*..., 91.

[μνηστεύσεις = po zaślubinach]; 19 [ὁ ἀνὴρ = mąż]; 20. 24 [ἡ γυνή = małżonka]). Pewien problem interpretacyjny perykopy stanowi fraza πρὶν ἢ συναλθεῖν αὐτοῖς. Użyty w niej czasownik συνέρχομαι rozumiany był przez Jana Chryzostoma i Hieronima, a za nimi przez wielu egzegetów, jako odnoszący się do stosunku seksualnego, a więc fraza ta miałaby podkreślać, że między Maryją a Józefem nie nastąpiło jeszcze zbliżenie seksualne⁸. Rzeczywiście termin ten pozwala na taką interpretację⁹, jednakże większość współczesnych interpretatorów nie doszukuje się jej tutaj. Autorzy odwołują się raczej do żydowskich zwyczajów odnoszących się do zaręczyn i małżeństwa. Zgodnie z nimi mężczyzna udawał się do ojca lub prawnego opiekuna dziewczyny, którą chciał poślubić, i prosił oficjalnie o jej rękę¹⁰. Jeśli propozycja została zaakceptowana¹¹, to następowały zaręczyny (אַרְוִסִין, 'erusin¹² zwane też קִדּוּשִׁין, kidduszin)¹³, które nie skutkowały jednak przejściem kobiety do domu narzeczonego. Pozostawała ona bowiem w domu ojcowskim i pod władzą ojca aż do dnia zaślubin. Zaręczyny w judaizmie miały bardzo wysoki status prawny, gdyż już po nich kobieta potrzebowała oficjalnego dokumentu rozwodowego, jeśli chciała poślubić innego mężczyznę (Qidd. 1, 1)¹⁴.

Mężczyzna na tym etapie zobowiązany był do zapłaty prawnemu opiekunowi dziewczyny pewnej sumy pieniędzy (מֹהָר, mohar)¹⁵, która stawała się zabezpieczeniem dla niej na wypadek rozwodu lub przedwczesnej jego śmierci¹⁶. Jeśli mężczyzna umarł lub oddalił kobietę przed ceremonią małżeństwa, to pieniądze, które ofiarował, pozostawały do

⁸ Zob. J. McHUGH, *The Mother of Jesus in the New Testament*, London 1975, 158.

⁹ Zob. H.G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, t. 2, Oxford 1968, 1712; W. BAUER, *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, Chicago 1958, 788.

¹⁰ Mógł to zrobić osobiście lub przez pośrednika. Zob. Qidd. 2, 1, por. 2, 4; 3, 1.

¹¹ Kobieta mogła wyrazić swoją opinię w tej kwestii.

¹² Termin ten wywodzi się od obecnego jedenaście razy w Starym Testamencie rdzenia אָרַס, który w Misznie występuje w formie אָרַס. Oznacza on zaręczanie się, a bardziej dosłownie zapłacenie ceny, a więc nabycie prawa posiadania. Por. R. de VAUX, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, tl. J. McHugh, Grand Rapids 1997, 32-33.

¹³ Kobieta miała na tym etapie zawierania małżeństwa ok. 12-13 lat, zaś mężczyzna 18-24. Zob. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza (rozdziały 1-13)*..., 91; J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz* (Biblia Lubelska), Lublin 2004, 28.

¹⁴ Zob. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza (rozdziały 1-13)*..., 91; J. McHUGH, *The Mother of Jesus in the New Testament*..., 159; R. de VAUX, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*..., 32-33.

¹⁵ Termin מֹהָר pojawia się w Starym Testamencie trzy razy (Rdz 34, 12; Wj 22, 16; 1 Sm 18, 25). Więcej na ten temat zob. R. de VAUX, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*..., 26-29.

¹⁶ Zob. J. McHUGH, *The Mother of Jesus in the New Testament*..., 158-159.

dyspozycji jej ojca, jeśli zaś sytuacja ta miała miejsce już po ślubie, to zgodnie z żydowskim prawem, należały one do niej samej (Ket. 4, 2)¹⁷. Opłata za dziewicę wynosiła 200 denarów¹⁸, zaś za wdowę już tylko połowę tej sumy¹⁹.

Ze względu na to, że instytucja narzeczeństwa posiadała tak sformalizowany status, niektórzy utrzymują, iż narzeczeni mieli prawo do współżycia seksualnego. Rzeczywiście istnieją pewne przesłanki potwierdzające to stanowisko:

1. Niewierność narzeczonej była równoznaczną z cudzołóstwem popełnianym przez mężatkę (por. Pwt 22, 23-28);
2. Narzeczeni często byli nazywani mężem i żoną (por. Mt 1, 19. 24);
3. Na początku II w. n.e., po powstaniu przeciwko Rzymianom (132-135 r. n.e.), narzeczeni sypiali ze sobą przed ślubem. Czynniono tak, aby uniknąć uprowadzenia dziewczyny przez żołnierzy rzymskich w trakcie procesji weselnej. Zwyczaj ten praktykowany był jednak tylko w Judei i poza nią uważany był za niewłaściwy (zob. Ket. 1, 5)²⁰.

W związku z tym, że Maryja mieszkała w Galilei, a także uwzględniając datę wydarzeń, o których mowa w Mt 1, 18-25, należy wykluczyć możliwość akceptacji współżycia między Maryją i Józefem przed ślubem. Galilejczycy bowiem także po 135 r. współżycie przed ślubem uważali za niedopuszczalne²¹.

Choć uroczyste przejście narzeczonej do domu przyszłego męża (*deductio in domum mariti*) nie było obligatoryjne, to stanowiło jeden z elementów wchodzących do ceremoniału typowego ślubu rzymskiego²². W związku z tym greka hellenistyczna posługuje się czasownikiem

¹⁷ Zob. TAMŻE, 159.

¹⁸ Była to suma, która stanowiła zabezpieczenie rocznego utrzymania. W czasach pierwszego cesarza rzymskiego Oktawiana Augusta (panował w latach 27 p.n.e. – 14 n.e.) legionista rzymski otrzymywał 228 denarów rocznego wynagrodzenia. Na temat rzymskiego systemu monetarnego zob. H. COHEN, *Description historiques des monnaies frappées sous l'Empire romain*, t. 1-8, Paris 1880-1892; K. GREENE, *Archaeology of the Roman Economy*, Berkeley 1986; A.H.M. JONES, *The Roman Economy: Studies in Ancient Economic and Administrative History*, Oxford 1974; E. TOGO SALMON, *Roman Coins and Public Life under the Empire*, Ann Arbor 1999.

¹⁹ Zob. J. McHUGH, *The Mother of Jesus in the New Testament...*, 160.

²⁰ Zob. TAMŻE; A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza (rozdziały 1-13)...*, 91; R. de VAUX, *Ancient Israel. Its Life and Institutions...*, 36; B.T. VIVIANO, *Ewangelia według świętego Mateusza*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY, Warszawa 2001, 911-980, zwł. 918.

²¹ Zob. J. McHUGH, *The Mother of Jesus in the New Testament...*, 162-163.

²² Miało ono miejsce po uczcie weselnej (*cena nuptialis*), która odbywała się po religijnych obrzędach rzymskich zaślubin w domu panny młodej (w późniejszym okresie

συνέρχομαι w sensie „poślubić”. Dla Żydów ceremonia ta (נישואין, *nissu'in*)²³ była ważnym i zasadniczym elementem zaślubin²⁴.

Tak więc trzeba wykluczyć argumentację zaproponowaną przez Jana Chryzostoma i Hieronima, którzy na podstawie przesłanek filologicznych widzieli w w. 18 wyraźne wykluczenie możliwości zbliżenia fizycznego pomiędzy Maryją a Józefem. W związku z tym frazę πριν ἢ συνελθεῖν αὐτοῦς należy rozumieć: „zanim zamieszkali razem”. Nie oznacza to jednak, że omawiany werset nie daje podstaw do podtrzymania twierdzenia, iż między Maryją a Józefem nie doszło do zbliżenia. Przemawia za tym jednak nie tyle argument filologiczny, co kontekst kulturowy i ówczesnie panujące zwyczaje²⁵.

2. „Za sprawą Ducha Świętego”

Dalsza część wersetu wnosi informację o tym, że Maryja, narzeczona Józefa, εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα (= znalazła się brzemienną). Mateusz jednak niezwłocznie dopełnia to zdanie frazą: ἐκ πνεύματος ἁγίου (= za sprawą Ducha Świętego). Stanowi ona wyjaśnienie skierowane do czytelnika, mającego dzięki niej lepsze rozeznanie w całej sytuacji niż Józef, który zdaje się być miotany wątpliwościami (por. Mt 1, 19). Jego wybranka jest w ciąży, a on *wie doskonale*, że nie doszło między nimi do zbliżenia, które by mogło stać się przyczyną takiej sytuacji.

Większość egzegetów katolickich stara się ominąć problem pojawienia się u Józefa podejrzeń Maryi o niewierność. Uważają oni, że był on całkowicie przekonany o Jej wierności i szukał wyjścia z zaistniałej sytuacji, której nie mógł zrozumieć²⁶. Interpretacja taka nie wydaje się wła-

w domu nowożeńców). Pan młody przeprowadzał narzeczoną do swojego domu. Zgodnie z tradycją miała się ona opierać, czemu kres kładła *promuba* (druhna), wyrwająca dziewczynę z objęć matki i przekazująca ją narzeczonemu. Pochód prowadzący ją do domu męża otwierał chłopiec, niosący pochodnię z tarniny (*spina alba*). Ważne było to, aby demonstrował on swoje szczęście, co miało być znakiem tego, że ma on obojga rodziców. Za nim szła panna młoda prowadzona przez dwóch „szczęśliwych chłopców”. W dalszym szeregu podążały służące niosące kądziel i wrzeciono, tj. symbole pracy domowej. Cały orszak zamykali zaś goście weselni.

²³ Warto nadmienić tutaj, że małżeństwo było w Izraelu czysto cywilnym kontraktem, który nie był związany z żadnym rytym liturgicznym. Zob. R. de VAUX, *Ancient Israel. Its Life and Institutions...*, 33.

²⁴ Zob. J. McHUGH, *The Mother of Jesus in the New Testament...*, 163; A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza (rozdziały 1-13)...*, 91; R. de VAUX, *Ancient Israel. Its Life and Institutions...*, 33.

²⁵ Zob. J. McHUGH, *The Mother of Jesus in the New Testament...*, 163.

²⁶ Tak uważał już Hieronim (*Comm. Matt.*, I, 1 [PL 26, 24]: *Si quis fornicariae conjungitur, unum corpus efficitur. Et in Lege praeceptum est, non solum reos, sed et conscios criminum obnoxios esse peccati: quomodo Joseph cum crimen celet*

ściwa. Dostrzegali to już Justyn²⁷, Jan Chryzostom²⁸, Ambroży²⁹ czy też Augustyn³⁰. Wątpliwości pojawiające się u Józefa mają bowiem ważne *znaczenie programowe* w tekście. Nie powinno to zostać niedocenione przy interpretacji, gdyż na płaszczyźnie literackiej jest to *wyraźne świadectwo* ze strony samego Józefa, że to nie on jest biologicznym ojcem poczętego Dziecka.

Na skutek zaistniałej sytuacji Józef zamierza oddalić narzeczoną. Miał do tego prawo, jednakże nie było to jedyne wyjście. Gdyby bowiem zdecydował się poślubić niewierną narzeczoną, to nic nie stało temu na przeszkodzie. W takim przypadku Jej ojciec byłby zobowiązany zwrócić mu połowę sumy uiszczony przy zaręczynach, jako że kobieta nie okazała się dziewicą (zob. Ket. 1, 1-5; por. Qidd. 2, 5)³¹.

Niektórzy egzegeci uważają, że Józef był zobligowany – jeśli nie prawnie to moralnie – do oddalenia narzeczonej. Jednak, jak podkreśla J. McHugh, tekst mówi o tym, że *był on człowiekiem sprawiedliwym i nie chciał (καὶ μὴ θέλων) narazić jej na zniesławienie*, a nie „*ale nie chciał*”³². Nie ma tu więc sprzeczności pomiędzy sprawiedliwością Józefa a podjętą przez niego decyzją. Judaizm nie nakazywał bowiem oddalenia niewiernej żony czy narzeczonej, czego biblijnym przykładem może być choćby historia Gomer i Ozeasa (por. Oz 1-3)³³.

Maryja znalazła się w bardzo trudnej sytuacji: nosi w sobie Dziecko, o pochodzeniu którego wie tylko Ona i – jeśli spojrzymy na tekst z perspektywy odbiorcy – czytelnik. Józef jest nieświadomy całej zaistniałej sytuacji i musi dopiero zostać o niej pouczony przez anioła³⁴. Inaczej bowiem niż u Łukasza, to właśnie jemu, a nie Maryi, ukazuje się anioł tłu-

uxoris, justus scribitur: Sed hoc testimonium Mariae est, quod Joseph sciens illius castitatem, et admirans quod evererat, celat silentio, cuius mysterium nesciebat. Zob. J. McHUGH, *The Mother of Jesus in the New Testament...*, 164-165; A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza (rozdziały 1-13)...*, 91-93. 97-98; J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza...*, 27-30.

²⁷ JUSTYN, *Dialogus cum Tryphone* 78: PG 6, 657.

²⁸ JAN CHRYZOSTOM, *Homiliae in Matthaeum* IV, 6: PG 57, 47.

²⁹ AMBROŻY, *De institutione virginis* 5: PL 16, 313-316.

³⁰ AUGUSTYN, *Epistola* 153, 4, 9: PL 33, 657: *Unde Joseph, cui virgo Maria, Domini mater, fuerat desponsata, cum eam comperisset esse praegnantem, cui se noverat non esse commixtum, et ob hoc nihil aliud quam adulteram credidisset, puniri tamen eam noluit; nec approbator flagitii fuit.*

³¹ Zob. J. McHUGH, *The Mother of Jesus in the New Testament...*, 160. Hieronim twierdzi, że karą za niewierność była śmierć, jednakże przepis ten nie był już praktykowany w czasach Nowego Testamentu.

³² Szerzej na temat tego zagadnienia zob. A. TOSATA, *Joseph, Being a Just Man (Matt. 1:19)*, „Catholic Biblical Quarterly” 41(1979) 547-551.

³³ Zob. J. McHUGH, *The Mother of Jesus in the New Testament...*, 165-166; R. de VAUX, *Ancient Israel. Its Life and Institutions...*, 37.

³⁴ Zob. B.T. VIVIANO, *Ewangelia według świętego Mateusza.....*, 918.

maczący sens zachodzących wydarzeń. Co ciekawe, anioł zwraca się do Józefa za pomocą podobnej frazy (μη φοβηθῆς = nie bój się), jak w Łukaszowym opisie do Maryi (μη φοβοῦ = nie bój się).

Warto tutaj zwrócić uwagę na różnicę form, która zachodzi między tymi dwoma wezwaniem. Podczas gdy Łukaszowe słowa μη φοβοῦ, skierowane przez anioła do Maryi, są konstrukcją μη z imperativem, to u Mateusza anioł zwraca się do Józefa, używając konstrukcji, która łączy μή z coniunctivem aoristi. Czy istnieje jakaś różnica między tymi dwoma sformułowaniami? Tak, i jest to różnica zasadnicza. W przypadku bowiem, gdy partykuła negacji μη użyta jest z imperativem, to oznacza ona wezwanie do zaprzestania kontynuowania jakiejś czynności. Zastosowana wobec Józefa konstrukcja z coniunctivem aoristi jest natomiast zakazem rozpoczynania danej czynności³⁵. Tekst wskazuje więc jasno – wbrew opiniom tych egzegetów, którzy uważają, iż Józef został wprowadzony przez Maryję w sekret dziewiczego poczęcia³⁶ – że Józef chciał oddalić Maryję nie dlatego, że czuł się, w obliczu zaistniałej sytuacji, niegodny uczestnictwa w tak wielkim misterium, że pełen był bojaźni Bożej. Tekst jest jasnym wezwaniem do tego, aby nie przestraszył się on wziąć do siebie (tj. poślubić) brzemiennej Maryi pomimo tego, co za moment usłyszy - a tym, co słyszy z ust anioła jest pouczenie, iż Dziecię, które Maryja nosi w swoim łonie, poczęło się ἐκ πνεύματος ἁγίου (= za sprawą Ducha Świętego). To więc anioł, a nie Maryja, wprowadza Józefa w misterium, które dokonało się między Nią a Bogiem.

Czytelnik już w pierwszym wersecie analizowanej perykopy zostaje poinformowany przez autora, że Maryja stała się brzemienną ἐκ πνεύματος ἁγίου (= za sprawą Ducha Świętego). Józef otrzymuje takie wyjaśnienie ze strony przemawiającego do niego anioła. Wyjaśnienie to w gruncie rzeczy skierowane jest nie tylko do Józefa, ale i do czytelnika. Stanowi ono drugie tak mocne i wyraźne (tym razem nie ze strony narratora lecz niebieskiego posłańca) potwierdzenie tego, że Dziecię, które Maryja nosi w swoim łonie, poczęło się ἐκ πνεύματος ἁγίου (= za sprawą Ducha Świętego)³⁷.

Patrząc na cały epizod z punktu widzenia czytelnika cała historia staje się jasna. Maryja nie okazała się niewierna swojemu narzeczonemu³⁸.

³⁵ Zob. A. PACIOREK, *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego* (Studia Biblica 2), Kielce 2001, 76-77.

³⁶ Por. TENZE, *Ewangelia według świętego Mateusza (rozdziały 1-13)*..., 92.

³⁷ Zob. TAMŻE, 93.

³⁸ Tematyka działania Bożego w historii zbawienia, które może być dla niektórych gorzkie, obecna jest już, jako przygotowanie, w Mt 1, 1-17. Zob. W.M. STABRYŁA, „Z niej został zrodzony Jezus, zwany Chrystusem”..., 43-47.

Józef, który na początku miotany był wątpliwościami, przyjmuje przedstawione mu wyjaśnienie, co dla autora jest znakiem tego, że i czytelnik powinien to zrobić. Skoro bowiem za Maryją stanął autorytet samego Nieba, to Jej niewinność nie ulega najmniejszej wątpliwości³⁹.

Po opisie angelofanii Mateusz, zgodnie ze swoją metodą hermeneutyczną, umieszcza cytat refleksyjny⁴⁰: *Oto Dziewica pocznie i porodzi Syna, i nadadzą mu imię Emmanuel, to znaczy: «Bóg z nami»* (Mt 1, 23). Odwołanie się do tekstu LXX, a nie tekstu hebrajskiego, uwypukla całość wydarzeń, o których Mateusz zamierzał pouczyć swoich odbiorców: Dziewica stała się Matką Emmanuela, Boga z nami. Cytat ten jest zwieńczeniem całej myśli teologicznej perykopy⁴¹. Staje się kluczem do jej zrozumienia. To bowiem, co wpraw wydawało się niemożliwe, okazało się rzeczywistością dokonaną w Bogu: Kobieta, bez udziału mężczyzny (określona wszak jako ἡ παρθένος = dziewica), poczęła ἐκ πνεύματος ἁγίου (= za sprawą Ducha Świętego) Syna Bożego. Jezus jest bowiem, co wyraźnie chce podkreślić Mateusz, nie tylko Synem Dawida (por. Mt 1, 1-17), ale i Synem Bożym (por. Mt 1, 18-25).

Józef, po odejściu od niego anioła, nie wzbrania się dopełnić ceremonii małżeństwa i przyjmuje Maryję do swojego domu. Od tego momentu jest Ona jego pełnoprawną żoną. Mateusz zamieszcza jednak jeszcze jedną informację na samym końcu perykopy. Stała się ona źródłem wielu różnych interpretacji: καὶ οὐκ ἐγγίωσκει αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν· καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν (= lecz nie zbliżał się do Niej, aż porodziła Syna, któremu nadał imię Jezus) (Mt 1, 25).

3. „Nie zbliżał się do Niej, aż porodziła”

Zdanie, które stanowi tytuł niniejszego paragrafu było przyczyną ożywionej dyskusji teologicznej. Jak bowiem należy rozumieć greckie ἕως οὗ? Jaka jest jego funkcja w tekście, który opowiada o cudownym poczęciu Jezusa-Emmanuela?

³⁹ Podobną sytuację znajdujemy w Księdze Hioba, gdy sam Bóg poświadcza w prologu niewinność głównego bohatera.

⁴⁰ Studium zagadnienia cytatów refleksyjnych u Mateusza przeprowadza J. HOMERSKI, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii Mateusza*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 24(1977) nr 1, 31-39; *Starotestamentalne cytaty i aluzje w ewangelicznych opisach męki i śmierci Jezusa*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 26(1979) nr 1, 13-24; A. KOWALCZYK, *Motywy zmian w Mateuszowych cytatach Starego Testamentu niezgodnych z tekstem masoreckim i Septuagintą*, „Studia Gdańskie” 8(1992) 5-18.

⁴¹ Warto zaznaczyć, że cytat ten pojawia się w Nowym Testamencie tylko w tym miejscu. Zob. A. PACIÓREK, *Ewangelia według świętego Mateusza (rozdziały 1-13)*..., 90.

Z filologicznego punktu widzenia ἕως można rozumieć jako:

1. „usque ad” (aż do)⁴² oznaczające:
 - a) czas, np. Mt 27, 64 (*Każ więc zabezpieczyć grób, aż do [ἕως] trzeciego dnia*); Mt 28, 20 (*Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do [ἕως] skończenia świata*); Mk 14, 25 (*Odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu, aż do [ἕως] owego dnia, kiedy pić go będę nowy w królestwie Bożym*);
 - b) miejsce, np. Mt 24, 27 (*jak błyskawica zabłyśnie na wschodzie, a świeci aż na [ἕως] zachodzie, tak będzie z przyjściem Syna Człowieczego*); Mk 13, 27 (*zberze swoich wybranych z czterech stron świata, od krańca ziemi aż do [ἕως] szczytu nieba*);
 - c) wyliczenie, np. Mt 20, 8 (*Zwołaj robotników i wypłać im należność, począwszy od ostatnich aż do [ἕως] pierwszych!*)⁴³.
2. „quamdiu”, „dum” (tak długo jak, aż)⁴⁴, np. Mk 6, 45 (*wyprzedzali Go na drugi brzeg, do Betsaidy, zanim [ἕως] odprawi tłum*); 14, 32 (*Siedzicie tutaj, tak długo jak [ἕως] będę się modlił*); Łk 17, 8 (*Przygotuj mi wieszczkę, przepasz się i usługuj mi, aż [ἕως] zjem i napiję się, a potem ty będziesz jadł i pił*); 1 Tm 4, 13 (*Do czasu, aż [ἕως] przyjdę, przykładaj się do czytania, zachęcania, nauki*)⁴⁵.

Jak więc z tego wynika greckie ἕως może wskazywać na jakąś zmianę, która po nim następuje, np. z Mt 27, 64 wynika, że grób zabezpieczony ma być *tylko do* trzeciego dnia, a później środki takie nie będą już potrzebne; jednak może też tylko akcentować jakiś okres, który nie musi się zmieniać po przekroczeniu granicy, która została przez nie zdefiniowana, np. z 1 Tm 4, 13 nie wynika w żadnym razie, że Tymoteusz ma się przykładać do studiowania i zachęcania *tylko do* czasu przybycia Pawła. W tym przypadku ἕως nie ma charakteru ekskluzywnego⁴⁶. Najbardziej wyrazisty, co zauważył już Hieronim, jest jednak tekst Mt 28, 20 καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος (= A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata), którego w żadnym razie nie można interpretować jako oznaczającego, iż Jezus będzie ze swoimi uczniami *tylko do* skończenia świata, a później ich opuści⁴⁷.

⁴² Zob. *Oxford Latin Dictionary*, red. P.G.W. GLARE, Oxford 1988, 2109-2110.

⁴³ Zob. A.A. TAVARES, *Da Mariologia à Cristologia* (Mt. 1, 25), Lisboa 1972, 75.

⁴⁴ Zob. *Oxford Latin Dictionary*..., 579. 1538.

⁴⁵ Zob. A.A. TAVARES, *Da Mariologia à Cristologia*..., 76.

⁴⁶ Por. TAMŻE, 103.

⁴⁷ Zob. F.D. BRUNER, *Matthew. A Commentary*, t. 1: *The Christbook. Matthew 1-12*, Grand Rapids 2004, 48.

Niektórzy bibliści⁴⁸ starają się wyjaśnić trudność wynikającą z Mateuszowego sformułowania, odwołując się do aramejskiego tekstu Ur-Mt⁴⁹. M. Krämer po dokonaniu rekonstrukcji tekstu aramejskiego⁵⁰ podkreśla, że greckiemu ἔως οὗ odpowiada aramejskie ער די, które rozumieć trzeba jako „a oto”. Takie znaczenie ma ער די w Dn 2, 34: *Patrzyłeś, a oto* (TM: ער די; LXX: ἔως) *odłączył się kamień, mimo że nie dotknęła go ręka ludzka*; 6, 25: *Nim jeszcze wpadli na dno jaskini, (ער די)⁵¹ pochwyciły ich lwy i zmiażdżyły ich kości*; 7, 4: *Patrzałem, a oto (ער די) wyrwano jej skrzydła*; 7, 9: *Patrzałem, a oto (ער די) postawiono trony*; 7, 11: *patrzałem, a oto (ער די) zabito bestię*⁵².

Jeśli przyjmie się propozycję Krämera, to polskie tłumaczenie Mt 1, 24b-25 powinno brzmieć: *wziął swoją Małżonkę do siebie, i choć nie zbliżał się do Niej, porodziła Syna, któremu nadał imię Jezus*⁵³. E. Peretto, analizując propozycję Krämera, konkluduje, że choć nie wyjaśnia ona wszystkich problemów, to ukazuje kierunek, w którym należy szukać rozwiązania⁵⁴.

Propozycja Krämera może znaleźć pewne potwierdzenie w hebrajskim tekście czternastowiecznego traktatu *Even Bohan* (אבן בחון, tj. Kamień Probierczy), którego autorem jest Szem-Tob ben Izaak⁵⁵. Według G. Howarda tekst Mt znajdujący się w traktacie nie jest własnym tłumaczeniem autora ani z łacińskiej Wulgaty, ani z greckich tekstów bizantyjskich, ani z jakiegoś innego, znanego nam wydania Mt. Sugeruje on,

⁴⁸ Tak np. M. KRÄMER, *Zwei Probleme aus Mt 1, 18-25*, „Salesianum” 26(1964) 320-332.

⁴⁹ Choć tekst Ewangelii według św. Mateusza wszedł do kanonu w wersji greckiej, to wielu badaczy utrzymuje, że pod obecną wersją kryje się pierwotny substrat aramejski (Ur-Mt). Twierdzenie to opiera się na przekazanej przez Euzebiusza z Cezarei (*Historia ecclesiastica*. III, 39, 16) wypowiedzi Papiasza († 130): Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο ἡρμήνευσει δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος (Mateusz zaś uporządkował logia w języku hebrajskim, a każdy tłumaczył je sobie, jak umiał) (tł. za J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Zabki 1999, 192). Nie można jednak obecnego tekstu Mt traktować jako prostego tłumaczenia z aramejskiego (tak należy rozumieć greckie wyrażenie „w języku hebrajskim”), gdyż nie zezwala na to stan badań nad problemem synoptycznym. Ur-Mt należy więc uznać za dzieło do pewnego stopnia odrębne od Mt.

⁵⁰ Problemem jest tutaj to, że interpretuje się tekst, który nie istnieje, tekst sztucznie utworzony.

⁵¹ W tłumaczeniu polskim można w tym miejscu pominąć oddanie aramejskiej frazy ער די, co czyni także LXX.

⁵² Zob. E. PERETTO, *Ricerche su Mt 1-2* (Scripta Facultatis Theologicae „Marianum” 25), Roma 1970, 32-33. Podaje on także przykłady z Talmudu Jerozolimskiego, które potwierdzają możliwość takiej interpretacji.

⁵³ Taka wersja w języku polskim brzmi lepiej niż: „wziął swoją Małżonkę do siebie, i choć nie zbliżał się do Niej, oto porodziła Syna, któremu nadał imię Jezus”.

⁵⁴ Zob. E. PERETTO, *Ricerche su Mt. 1-2...*, 33.

⁵⁵ G. Howard, opierając się na manuskrypcie znajdującym się w British Library o numerze katalogowym: Ms. Add. no. 26964 (ten tekst jest bazą dla Mt 1, 1 – 23, 22)

że Szem-Tob przejął go od poprzednich pokoleń skrybów żydowskich⁵⁶. Tekst Mt 1, 24-25 brzmi⁵⁷:

24 ויקץ יוסף משנתו ויעש ככל אשר צוה אותו מלאך ה' ויקח את אשתו
25 ולא ידע אותה עד שילדה בנה הבכור ויקרא את שמו ישו"ע

²⁴ Józef zbudził się ze swego snu i uczynił wszystko, co nakazał mu anioł Pana, i wziął swoją żonę.

²⁵ Nie zbliżył się do niej aż porodziła pierworodnego syna i nazwał go imieniem «Jezus».

W tekście hebrajskim mamy frazę ער ~ש, która jest wiernym odpowiednikiem aramejskiej konstrukcji ער די, co by przemawiało za słusznością rekonstrukcji Krämera.

Choć zaprezentowana możliwość interpretacyjna nie jest niemożliwa, to warto skupić się jednak na tekście greckim, bowiem to właśnie on jest tekstem kanonicznym. Wszelkie rekonstrukcje, choć pomocne, nie mogą zająć jego miejsca.

Jak już wykazano, omawiając znaczenia greckiego ἕως, nie trzeba interpretować go jako wprowadzającego pewną cezurę w tekście, z której by wynikało, że po ustaniu czasu, który owo ἕως definiuje, Józef zbliżył się do Maryi seksualnie. Można więc zgodnie z prawdą stwierdzić, że w oparciu o tę frazę nie można negować dziewictwa *post partum*⁵⁸. Trzeba jednak uczciwie powiedzieć, że Mateusz *wcale nie podejmuje tego pytania*, gdyż wykracza ono poza zakres jego zainteresowania⁵⁹. Dla niego liczy się właśnie nie to, co nastąpiło *po* narodzeniu Jezusa, ale to, co działo się *przed* nim. Jego Ewangelia jest bowiem dogłębnie chrystologiczna, a nie mariologiczna⁶⁰. Nie stawia on pytań o Maryję, ale o Jezusa. Ta perspektywa nie może umknąć uwadze czytelnika czy interpreta-

oraz manuskrypcie z The Jewish Theologica Seminary of America of New York City o numerze katalogowym Ms. 2426 (Marx 16) (jest on bazą dla Mt 23, 23 – 28, 20) dokonuje rekonstrukcji i omówienia traktatu. Zob. G. HOWARD, *Hebrew Gospel of Matthew*, Georgia 1995; por. M. FORTUNA, *Hebrajska Ewangelia św. Mateusza ze średniowiecznego traktatu żydowskiego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 42(1989) nr 4, 241-249; S. MĘDALA, *Nowe źródło do badań przekazu Ewangelii Mateusza*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 42(1989) nr 4, 249-259.

⁵⁶ Zob. G. HOWARD, *Hebrew Gospel of Matthew...*, VII.

⁵⁷ Cyt. za: TAMŻE, 4.

⁵⁸ Studium tego zagadnienia przeprowadza A. VÖGTLE, *Matthew 1, 25 und die Virginitas B.M. Virginis post partum*, „Theologische Quartalschrift” 147(1967) 28-39.

⁵⁹ Zob. E. PERETTO, *Ricerche su Mt. 1-2...*, 32; A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza (rozdziały 1-13)...*, 96; B.T. VIVIANO, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, 918.

⁶⁰ Zob. J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj...*, 204.

tora. Choć przeciwko temu, że Maryja miała kiedykolwiek relacje seksualne, są Hieronim († 420) i Jan Chryzostom († 407), to nie można we współczesnej biblistyce tego twierdzenia opierać na tym tekście⁶¹. Nie można go też na podstawie Mt 1, 25 zanegować, gdyż tekst nie dotyczy tego zagadnienia. G. Helling podkreśla, iż prawda o dziewictwie Maryi nawet po narodzeniu Jezusa jest akceptowana w Kościele Zachodnim od roku 350⁶². Dla Mateusza nie jest ona w żadnym razie znacząca. Jego perspektywa koncentruje się bowiem na tym, że Józef rzeczywiście nie zbliżył się seksualnie do Maryi aż do czasu, gdy urodziła Jezusa. Chciał on w ten sposób w bardzo wyraźny sposób podkreślić, że nie istnieje najmniejsze nawet prawdopodobieństwo co do tego, że urodziła Ona jego dziecko⁶³. Mateusz podkreśla więc, że to nie Józef jest biologicznym ojcem Jezusa, choć jednocześnie zaznacza, że będzie on Jego ojcem prawnym, gdyż nadanie imienia dziecku przez ojca wiązało się z uznaniem go za swego prawowitego potomka⁶⁴. Ten cel usprawiedliwia Mateuszowe sformułowania i czyni je zrozumiałymi⁶⁵.

4. „Dziewica pocznie i porodzi”

Jak już wspomniano, zwieńczeniem teologicznej myśli perykopy Mt 1, 18-25 jest cytat refleksyjny zaczerpnięty z greckiej wersji Księgi Izajasza. Poprzez jego wprowadzenie do tekstu Mateusz tłumaczy nie tylko zaistniałe wydarzenie, ale ukazuje, że było ono zaplanowane przez Boga od dawna, co więcej, zapowiedziane przez usta proroka⁶⁶.

⁶¹ Przeciwnikami takiego stanowiska byli arianie Eunomiusz († 395), Eudoksusz († 370), a zwłaszcza uczeń Auksencjusza, biskupa Mediolanu, Helwidiusz (zob. PL 23, 193-216). Zob. U. LUZ, *Matthew 1-7. A Commentary*, tł. W.C. Linss, Edinburgh 1990, 124; A. PACIOREK, *Evangelia według świętego Mateusza (rozdziały 1-13)*..., 96; D.G. HUNTER, *Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Fourth-Century Rome*, „Journal of Early Christian Studies” 1(1993) 47-71; S. LONGOSZ, *Eunomiusz*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. IV, 1303-1304; A. KOWALSKI, *Helwidiusz*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. VI, 670.

⁶² Zob. G. DELLING, *παρθένος*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. V, 826-837, zwł. 834. Oficjalne ogłoszenie Maryi Aeiparthenos (zawsze Dziewicą) nastąpiło w roku 553, na Soborze Konstantynopolitańskim II.

⁶³ Zob. A. BRENNER, *The Israelite Woman. Social Role and Literary Type in Biblical Narrative*, Sheffield 1985, 101.

⁶⁴ Zob. A. PACIOREK, *Evangelia według świętego Mateusza (rozdziały 1-13)*..., 94.

⁶⁵ Zob. H. HENDRICKS, *The Infancy Narratives*, Manila 1975, 37; Zob. U. LUZ, *Matthew 1-7. A Commentary*..., 125.

⁶⁶ Na temat dziewiczego poczęcia zob. D. EDWARDS, *The Virgin Birth in History and Faith*, London 1943; W. NEUMANN, *The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose (Paradosis 17)*, Fribourg 1962; H. von CAMPENHAUSEN, *The Virgin Birth in the Theology of the Ancient Church (Studies in Historical Theology 2)*, London 1964;

Mateusz doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że wydarzenie, o którym pisze, nie było zwyczajne, że zapewne może wywołać pewne niedowierzanie czy nawet sprzeciw u jego trzeźwo myślących odbiorców. To właśnie ze względu na nich – a trzeba przypomnieć, że Ewangelia według św. Mateusza skierowana była do judeochrześcijan – swoje opowiadanie podpira cytatem ze Starego Testamentu. Czyniąc to, oddaje on głos ważnemu świadkowi. Już bowiem nie tylko on (por. Mt 1, 18) czy też anioł (por. Mt 1, 20) zaświadcza o tym, że Jezus narodził się z Dziewicy, ale czyni to starotestamentowy prorok, którego proroctwa cieszyły się wielkim uznaniem⁶⁷.

Jeżeli nie brać pod uwagę świadectwa Mateusza-narratora, którego w tym miejscu trzeba uznać jedynie za kogoś, kto relacjonuje wydarzenia, których nie był naocznym świadkiem, to posiadamy w tekście aż trzech świadków – co ciekawe sama Maryja milczy u Mateusza na ten temat – potwierdzających historię dziewiczego poczęcia⁶⁸.

Pierwszym z nich jest Józef, który bardzo wyraźnie zaświadcza, że nie istnieje najmniejsze nawet prawdopodobieństwo co do tego, iż to on jest ojcem Jezusa. Jest on jednak świadkiem niewystarczającym, gdyż może świadczyć jedynie za siebie, tj. przedstawić może tylko swoje postępowanie. Nie jest on w stanie zaświadczyć na korzyść wierności Maryi. Zresztą sam wydaje się na początku nie być pozbawiony wątpliwości związanych z Jej brzemiennością⁶⁹.

Drugim świadkiem jest anioł, który ze względu na swoje niebieskie pochodzenie ma dużo szerszy ogląd sytuacji. Wie on nie tylko to, że Józef nie zbliżył się seksualnie do Maryi, ale i to, że nikt inny tego nie uczynił. Zaświadcza on, w imieniu samego Boga, że poczęcie, które się dokonało, nie miało miejsca za sprawą mężczyzny lecz ἐκ πνεύματος ἁγίου (= za sprawą Ducha Świętego).

Trzecim świadkiem jest prorok Izajasz, którego słowa są nie tylko potwierdzeniem tego, co Mateusz oznajmia czytelnikom, ale i ukazują, że wydarzenie, o którym mowa, zostało zamierzone i zaplanowane przez Boga przynajmniej już na kilka wieków przed jego realizacją.

I. BROER, *Die Bedeutung der 'Jungfrauengeburt' im Matthäusevangelium*, „Bibel und Leben” 12(1971) 248-260; R.E. BROWN, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, New York 1973; E.W. CONRAD, *The Annunciation of Birth and the Birth of the Messiah*, „Catholic Biblical Quarterly” 47(1985) 656-663.

⁶⁷ O tym, że tekst Izajasza odgrywał ważną rolę w judaizmie niech świadczy choćby to, że Jezus właśnie ze zwoju tego proroka odczytał fragment w synagodze w Nazarecie (por. Łk 4, 16-17).

⁶⁸ Oczywiście wszyscy ci świadkowie są świadkami pochodzącymi na płaszczyźnie literackiej od ewangelisty Mateusza, ale nie umniejsza to ich roli dowodowej w tekście.

⁶⁹ Por. A. BRENNER, *The Israelite Woman...*, 100-101.

Mateusz przywołuje więc świadectwo dwóch cieszących się bardzo dużym autorytetem świadków: anioła i proroka. W jego rozumieniu – co zgodne jest całkowicie z ówczesnym prawem izraelskim, że świadectwo dwóch świadków należy uznać za prawdziwe – jest to świadectwo wystarczające, aby przyjąć historię o dziewiczym poczęciu i narodzeniu Jezusa jako prawdziwą. Dlaczego jednak przywołani są jako świadkowie anioł i prorok? Dzieje się tak ze względu na niezwykłość opowiadanej historii, która musiała mieć także równie niezwykłych świadków. Są to świadkowie z dużo szerszym niż ziemski punkt widzenia, gdyż patrzą na rzeczywistość z Bożej perspektywy.

Perykopa Mt 1, 18-25 bardzo mocno podkreśla więc prawdę o dziewiczym poczęciu, a poprzez odwołanie do zapowiedzi prorockiej umiejscawia ją także w Bożej ekonomii zbawienia, która przez Maryję stała się już – w opisywanym aspekcie – historią zbawienia.

W tym miejscu nie podejmujemy się dyskusji dotyczącej tego, czy perykopę o dziewiczym poczęciu należy uznać za opowiadanie o wydarzeniu historycznym czy też za teologumenon, który odwołując się do znanych wówczas opowiadań o dziewiczym poczęciu bez udziału mężczyzny, miał na celu ukazanie Boskiego pochodzenia Jezusa⁷⁰. Chcemy jedynie podkreślić, że dla Mateusza Jezus jest zapowiedzianym już w Starym Testamencie Emmanuelem, który miał się narodzić z dziewicy⁷¹. Odwołanie się przez autora nie do tekstu hebrajskiego, który brzmi: *אֵל הַנְּהָהּ הַעֲלָמָה דְּרָה וְיִלְדֵת בֶּן וְקָרְאת שְׁמוֹ עִמְנוּ אֵל* *Oto panna/młoda kobieta jest brzemienna i rodzi syna i nada mu imię «Emmanuel»* (Iz 7, 14 TM), a do tekstu greckiego *ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ* *Oto dziewica brzemienną będzie i porodzi syna i nazwiesz go imieniem «Emmanuel»* (Iz 7, 14 Lxx) jeszcze wyraźniej świadczy o tym, że właśnie ten aspekt miał dla niego kluczowe znaczenie. Hebrajski termin *עֲלָמָה* jest bowiem w Lxx zinterpretowany jako *ἡ παρθένος*, a więc miejsce panny/młodej kobiety zajmuje dziewica⁷². To, że Mateusz używa greckiej wersji proroctwa nie jest przypadkowe.

⁷⁰ Znane są inne opowiadania o dziewiczym poczęciu, np. perski mit o Mitrze dziewiczko zrodzonym ze skały; indyjskie wierzenia dotyczące Buddy, który miał wejść w łono swej matki Mai w postaci małego białego słonia; greckie podanie o Perseuszu zrodzonym z Danae, która stała się brzemienna za sprawą Zeusa, który nawiedził ją zamkniętą w spizowej komnacie w postaci złotego deszczu. Zob. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza (rozdziały 1-13)*..., 100; M. PETER, *Lekcja ze mszy św. „Rorare coeli”* (Iz. 7, 10-15), „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 5(1952) 400-423, zwł. 422.

⁷¹ Por. J.T. WILLIS, *The Meaning of Isaiah 7:14 and Its Application in Matthew*, „Restoration Quarterly” 21(1978) 1-18.

⁷² Podobnie oddaje go Peszita – *עֲלָמָה* (בתולה). Targum Jonatana ma natomiast *עֲלָמָה*, co jest aramejskim odpowiednikiem hebrajskiego *עֲלָמָה*. Możliwość interpretacji terminu *עֲלָמָה* w sensie „dziewica” poświadcza także fragment z Ugarit (zob. C. VIROLLEAUD,

To bowiem właśnie ta wersja pozwala na jego pierwszy plan wysunąć aspekt, który w gruncie rzeczy nieobecny jest w hebrajskim pierwowzorze, tj. dziewicze poczęcie Emmanuela⁷³. Cytat refleksyjny staje się więc nie tylko kluczem do zrozumienia teologii tekstu Mt 1, 18-25, ale jest także łącznikiem idei starotestamentowych z nowotestamentowymi. W ten sposób ukazują on ciągłość i koherentność ekonomii zbawienia.

Mateuszowy obraz Jezusa, który zaprezentował on w pierwszym rozdziale swojej Ewangelii, jest niezwykle bogaty. Jezus jest bowiem ukazany jako człowiek, syn Dawida (Mt 1, 1-17), jak i jako Bóg, zapowiedziany już w Starym Testamencie Emmanuel (Mt 1, 18-25). Podążając za interpretacją myśli Izajaszowej obecną w Septuagincie, ukazuje on nadzwyczajne narodziny Jezusa Chrystusa. Z jednej strony można wyczuć atmosferę pewnego skandalu i niesmaku: panna jest brzemienna i rodzi syna, a z drugiej widoczny jest wyraźnie zamysł Boga, który wielokrotnie przełamował już utarte schematy myślowe czy „moralne”⁷⁴. Ludzkie myślenie jest nie tylko ograniczone i zawodne, jest ono zwyczajnie niesprawiedliwie i podejrzliwe. To bowiem, co czyni zbawiający Bóg, nie musi (choć może) się mieścić w wąskich ramach ludzkiej rzeczywistości. Działa On bowiem jak chce i kiedy chce. To z Jego inicjatywy *Dziewica* (ἡ παρθένος), za sprawą Ducha Świętego (ἐκ πνεύματος ἁγίου) staje się

La naissance des dieux gracieux et beaux, poème phénicien de Ras Shamra, „Syria” 14(1933) 128-151, zwł. 140), który brzmi: *ast tqh btk glmt ts’rb* (weźmiesz niewiastę do swego domu, pannę [glmt] wprowadzisz na swój dziedziniec), w którym *glmt*, które trzeba rozumieć jako oznaczające dziewicę, odpowiada hebrajskiemu מַלְאָכָה (zob. M. PETER, *Lekcja ze mszy św. „Rorare coeli”...*, 411-412; E. ZAWISZEWSKI, *Komentarz perykop o Emanuelu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 11[1958] nr 5, 384-403, zwł. 387; por. S. GRZYBEK, *Maryjny sens proroctwa Izajasza 7, 14*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 3[1975] 231-242, zwł. 237). Tłumacz Septuaginty mógł posłużyć się tutaj terminem ἡ νεανίς (= młoda kobieta, dziewczyna [tak zamężna, jak i niezamężna] – tak mają Akwila, Teodocjon i Symmach) (zob. G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek lexicon*, Oxford 1961, 899), jednakże, ze względu na to, że chciał dokonać aktualizacji proroctwa, wybrał grecki termin ἡ παρθένος (zob. A. STRUS, *Rozwój proroctwa o Emmanuelu jako przykład hermeneutyki w Starym Testamencie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 39[1986] nr 3, 197-211, zwł. 205-206; E. ZAWISZEWSKI, *Komentarz perykop o Emanuelu...*, 386-387). Św. Hieronim pisze zaś: *Et quantum cum mea pugno memoria, numquam me arbitror alma in muliere nupta legisse, sed in ea quae virgo est: ut non solum virgo sit, sed virgo junioris aetatis, et in annis adolescentiae. Potest enim fieri ut virgo sit vetula, ista autem virgo erat in annis puellaribus. Vel certe virgo, non puellula, et quae adhuc virum nosse non posset: sed jam nubilis* (*Commentariorum in Isaiam libri*, III, 7 [PL 24, 108]).

⁷³ Szerzej na temat zmian dokonanych przez Mateusza w cytatach starotestamentowych zob. A. KOWALCZYK, *Motywy zmian w Mateuszowych cytatach Starego Testamentu niezgodnych z tekstem masoreckim i Septuagintą...*, 5-18.

⁷⁴ Wprowadzeniem do tego są wzmiankowane w Mt 1, 1-17 kobiety, które w swojej historii naznaczone są pewną *irregularitas*. Zob. W.M. STABRYŁA, „Z niej został zrodzony Jezus, zwany Chrystusem”..., 43-44.

Matką Zbawiciela. Człowiek może dostrzec tylko skutek, brzemienną kobietę. Do zaakceptowania niewidzialnego działania Bożego potrzebna jest już łaska wiary.

Dr Wojciech Maciej Stabryła

Mount Zion
P.O.B. 22
91000 Jerusalem
Israel

e-mail: daniel@dormitio.net

„Durch das Wirken des Heiligen Geistes“. Der Bericht des Matthäus von der Geburt des Immanuel (Mt 1,18-25)

Der Beitrag beschäftigt sich mit der Perikope Mt 1, 18-25. In Kapitel I untersucht der Autor den Vers: „Bevor sie zusammengekommen waren“ (Mt 1, 18) sowohl im Licht der philologischen Forschung, als auch im Kontext der damaligen Verlobungs- und Hochzeitsgepflogenheiten. In Kapitel II richtet der Autor das Augenmerk auf den Versteil: „.... es zeigte sich, dass sie ein Kind erwartete - durch das Wirken des Heiligen Geistes“ (Mt 1, 18). Er beleuchtet dabei insbesondere die Rolle Josefs und die sich aus diesem Vers für ihn ergebenden Konsequenzen. In Kapitel III schließlich, untersucht der Verfasser die Textstelle: „Er erkannte sie aber nicht bis sie ihren Sohn gebar“ (Mt 1, 25). Was wollte Matthäus durch diesen Text vermitteln? Das letzte Kapitel bezieht sich auf das Zitat aus Jesaja 7,14, welches von Matthäus wieder aufgegriffen wird und eine neue Verwendung findet.