

ZAPOWIEDŹ MARYI W STARYM TESTAMENCIE

WPROWADZENIE

Jednym z ważniejszych wydarzeń na Soborze Watykańskim II było niewątpliwie podjęcie przez Ojców decyzji o włączeniu do soborowej konstytucji o Kościele *Lumen gentium* osobnego dotąd tekstu dotyczącego Maryi jako VIII rozdziału tejże konstytucji, poświęconego „Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła”.

W swoich pismach o Maryi kardynałowie J. Ratzinger i H. U. von Balthasar zwracali uwagę na ten właśnie fakt pełen głębokiego znaczenia. We wspólnie napisanej książce: *Maryja pierwszym Kościołem*¹ kard. J. Ratzinger przypomina ten decydujący moment Soboru. Oto krótkie streszczenie jego wypowiedzi:

W okresie poprzedzającym Sobór, zwłaszcza w wieku XIX i w początkach XX wieku, pobożność Maryjna niesłychanie się rozwinęła. Częściowo było to owocem objawień Maryi w Lourdes, La Salette i w innych miejscach świata chrześcijańskiego. Natomiast w drugiej połowie naszego stulecia, głównie na skutek narodzin ruchu ekumenicznego, pobożność ta zaczęła napotykać różne trudności. Faktem jest, że dogmaty Maryjne i ludowa pobożność stanowią „kamień obrazy” dla protestantów. W momencie otwierania Soboru zaznaczały się już dwie tendencje. Byli z jednej strony biskupi przywiązujący wielką wagę do pobożności ludowej i różnorodnych form kultu Maryjnego, którzy z tego właśnie powodu czynili wszystko, co tylko możliwe, aby je zachować. Przeciwko nim występowali ci Ojcowie soborowi, którzy zajmowali się bardziej czynnie dialogiem ekumenicznym. Starali się, wychodząc ze swego punktu widzenia, dostosować się bardziej do odnowy liturgicznej i biblijnej, jaka właśnie się dokonywała. Oczywiście również oni uznawali wyjątkowe zadanie i szczególne znaczenie Maryi, wyrażali jednak życzenie, aby to zadanie zespolic bardziej z całościowym patrzaniem Kościoła na dzieło zbawienia. W tym zaś dziele Chrystus zajmuje niewątpliwie pierwsze miejsce: to On także znajduje się w samym centrum modlitwy Kościoła.

Przy końcu wielu dyskusji i debat, dotyczących różnych spo-

¹ J. Ratzinger — H. U. von Balthasar, *Maria, Kirche im Ursprung*, Freiburg etc. 1980; przekład francuski: *Marie, première Eglise*, Paris 1981. Por. też J. Ratzinger, *Die Tochter Zion*, Einsiedeln 1977.

sobów patrzenia, doszło wreszcie do pamiętnego głosowania dnia 28 października 1963 roku. Ojcom soborowym postawiono następujące pytanie: Czy tekst soborowy, dotyczący Maryi, ma stanowić odrębny dokument, czy też byłoby lepiej włączyć go do konstytucji o Kościele?

Kardynał J. Ratzinger stwierdza, że trudno byłoby przecenić wagę decyzji podjętej tego dnia: „nabiera ona wymiaru jakiejś linii duchowej, przedzielającej wody”².

Ojcowie głosujący za włączeniem tekstu Maryjnego do konstytucji o Kościele niekoniecznie, rzecz jasna, czynili to ze względów czysto teologicznych lub duszpasterskich. W tym czasie bowiem wśród ekspertów i teologów, którzy uczestniczyli w pracach Soboru, narastała reakcja przeciw bardziej popularnym formom pobożności Maryjnej, które rozrosły się niepomiernie w ostatnim czasie.

Bardzo słusznie mówi w tej kwestii kard. J. Ratzinger, że skoro pobożność Maryjna przeżyła w ostatnich dwudziestu latach, a więc tuż po Soborze, poważny kryzys, to trzeba nim obciążyć w znacznym stopniu tę właśnie decyzję podjętą na Soborze. Fakt, że spojrzanie na Maryję zostało włączone w ogólną wizję Kościoła, zrodziło u niektórych wrażenie, jakoby Ojcowie soborowi mieli zamiar powiedzieć, iż poszliśmy o wiele za daleko w czci oddawanej Maryi i właśnie dlatego trzeba zwrócić baczniejszą uwagę na tę kwestię w przyszłości. Tę całkowicie błędną interpretację potęgował jeszcze fakt, że kult Maryi zdawał się stanowić poważną przeszkodę na drodze ekumenizmu.

Obecnie powinniśmy dążyć do przewyciężenia tej reakcji, która nie szła przecież po linii prac soborowych ani nie wyrażała intencji Soboru. W rzeczy samej, gdyby nawet zamiar Soboru był źle rozumiany w latach posoborowych, to przecież możemy w tej chwili stwierdzić, iż wybór dokonany przez Ojców soborowych okazał się na dłuższą metę opatrznościowy. Ukazuje on nam bowiem w sposób dobitny, że kult Maryjny i całą mariologię należy włączyć do relacji zachodzącej pomiędzy Maryją a Chrystusem i Kościołem. W tej relacji natomiast istnieje pewien element równowagi zarówno odnośnie do mariologii, jak i pobożności Maryjnej. Przed Soborem kult oddawany Maryi był, w rzeczy samej,

² *Marie, première Eglise*, s. 21. Użyty tutaj termin niemiecki „Wasserscheide” oznacza rozgałęzienie rzeki (na dwa koryta). Godne uwagi są bowiem same wyniki głosowania: 1114 Ojców opowiedziało się za włączeniem tekstu do konstytucji o Kościele, a 1074 przeciw. Przegłosowano zatem problem tylko czterdziestoma głosami przy ogólnej liczbie około 2200 Ojców głosujących.

bardzo odizolowany od całości wiary chrześcijańskiej. Maryja znajdowała się, by tak powiedzieć, u boku Chrystusa. Niemalże nie zwracano uwagi na fakt, że Maryi przypada w udziale szczególna rola jedynie ze względu na Chrystusa. H. U. von Balthasar słusznie napisał: „Cała pobożność Maryjna nie ma sensu bez odniesienia do Chrystusa”. Jest to bezwzględnie pewne i to właśnie stanowi o prawdziwej wielkości Maryi.

Sam tytuł nadany przez Ojców soborowych rozdziałowi poświęconemu Maryi znakomicie tę prawdę wyraża: „Błogosławiona Maryja Dziewica, Boża Rodzicielka, w tajemnicy Chrystusa i Kościoła”. Maryja zajmuje właściwe tylko sobie miejsce w wydarzeniu zbawczym, dokonanym przez Chrystusa, ale Chrystusa traktowanego jako „cały Chrystus”, a więc jako Głowa i ciało, czyli branego razem z Kościołem. W obu aspektach tej centralnej tajemnicy naszej wiary Maryja zajmuje jedyne miejsce i wypełnia sobie tylko właściwą misję. W tak bardzo poszerzonym kontekście można bez trudu uniknąć wszystkich ekscesów z ubiegłego stulecia i początków naszego wieku, które wypaczały dotąd kult Maryjny.

Dodajmy jeszcze, że przedsoborowy ruch biblijny i odnowa studiów biblijnych, które postępują wciąż naprzód w Kościele, stanowią solidny punkt oparcia dla właściwego kultu Maryi. Słusznie mógł powiedzieć D. Weber, biskup Strasburga: „Wszystko, co się mówi o Maryi poza Pismem świętym, jest ułomne!”³

Niekiedy słyszy się zarzut, że w Nowym Testamencie spotykamy mało tekstów dotyczących Maryi. To prawda. Kiedy jednak wnikliwiej je czytamy, studiujemy i rozważamy, wówczas lepiej rozumiemy ich fundamentalną wartość! Istotny jest bowiem nie nadmiar informacji, ale bogactwo i głębia w nich zawarte. Tego zaś nie da się odkryć przy nazbyt szybkim i powierzchownym tylko czytaniu; niezbędna jest bowiem dłuższa i bardziej pogłębiona ich analiza. Wówczas zaś staje się coraz bardziej jasne i widoczne, że Maryja jest obecna i wykonuje kapitalne wprost zadanie w istotnych momentach wydarzenia zbawczego. Należy jednak usytuować teksty mówiące o Maryi w całości dzieła zbawczego, albo też — mówiąc dokładnie — starać się odkryć ich miejsce w tajemnicy Chrystusa „całego” I o to nam właśnie będzie chodziło w dalszych rozważaniach.

³ Cyt. przez H. Cezellesa w przedmowie do J. McHuch, *La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament*, Paris 1977, s. 7.

1. Biblijne podłoże nowotestamentalnej postaci Maryi

Panował dawniej w teologii zwyczaj odnoszenia do Maryi — jako swoistej podstawy biblijnej — pewnych tekstów „typicznych” ze Starego Testamentu. Przytaczano więc z reguły tekst z *Księgi Rodzaju* (3, 15), w którym się mówi o „nowej Ewie” mającej zmiążyć głowę węża. Dostrzegano w nim bowiem „typ” obrazu triumfu nad grzechem, odniesionego przez Niepokalane Poczucie Maryi. Cytowano też przeważnie klasyczny tekst Izajasza (7, 14), w którym Maryja jawi się jako dziewicza Matka Emanuela. Odnoszono wreszcie do Maryi także niektóre teksty mądrościowe, zwłaszcza z *Księgi Przysłów* (8, 22) i *Syracydesa* (24) ⁴.

W obecnym stanie rozwoju mariologii starotestamentalne przygotowanie do nauki Nowego Testamentu o Maryi nie sprowadza się już do tego czy innego zdania konkretnego. Poglębia się najpierw jakiś temat ogólny, który się rozciąga na wiele tekstów, zwłaszcza w literaturze prorockiej ⁵. W naszym studium na temat biblijnego tworzywa postaci Maryi zastosujemy tę właśnie metodę. Przeanalizujemy różne teksty ukazujące symboliczną postać kobiecą, w których prorocy podają tytuł mesjańskiego Syjonu. „Syjon” ⁶ ten opisują jako niewiastę będącą równocześnie matką i dziewicą. W tym właśnie kontekście literatury starotestamentalnej współczesna egzegeza dotycząca Maryi odnawia się i rozwija.

Nie dziwi nas stwierdzenie faktu, jak tego rodzaju egzegeci ewoluowali w tej kwestii. Stopniowo skłaniali się ku tej starotestamentalnej figurze „Córy Syjonu”, aby za jej pomocą wyjaśniać teksty mówiące wprost o Maryi, zwłaszcza w Ewangeliach Łukasza i Jana ⁷. Na podstawie tego starotestamentalnego symbolu tworzono nową syntezę biblijnej wizji Maryi. I dlatego wydaje

⁴ W niewielkiej książeczce, jaką wydałem z kilkoma innymi egzegetami (*La Madre del Signore*, Bologna 1982), przewidzieliśmy co najmniej pięć tekstów ze Starego Testamentu, ale zredukowaliśmy je do trzech. Różni specjaliści od Starego Testamentu odmawiali bowiem opracowania tych tekstów, gdyż posługując się metodą typową dla egzegezy współczesnej, a więc czysto historyczną, nie znajdowali w nich niczego, co by wskazywało na Maryję, jako że Stary Testament ani razu o Niej wprost nie mówi. Dlatego dwaj inni egzegeci omówili w tej książeczce dwa konkretne fragmenty: Rdz 3, 15 i Iz 7, 14. Trzeci artykuł został poświęcony „Matce Syjonu” w Starym Testamencie. Ubolewamy nad tym, że nikt nie podjął się przeprowadzenia podobnego studium nad starotestamentalną figurą uosobionej Mądrości w księgach mądrościowych.

⁵ Por. J. Ratzinger, *Die Tochter Zion*, część 1.

⁶ Inne określenia „Córy Syjonu” to: „Matka—Syjon” i „Dziewica Izrael”.

⁷ Por. N. Lemmo, „*Maria Figlia de Sion*” a partir de Lc 1, 26-38. *Bilancio exegetico dal 1939 a 1982*, Mar. 45 (1983) 175-258.

się nam rzeczą istotną przebadać, w ogólnych zarysach, tę symboliczną i złożoną zarazem postać niewieścią, w której spotykamy zapowiedź głównych aspektów tajemnicy Maryi.

„Córa Syjonu” w symbolice Przymierza

Podstawową ideą całej Biblii jest to, że Bóg pragnie zawrzeć przymierze z ludźmi. Od początku aż do końca, od pierwszych proroków po Apostołów, przymierze to jest opisywane w postaci zaślubin małżeńskich. Jako zespolenie mężczyzny z niewiastą małżeństwo służy za podstawowy symbol Przymierza: Bóg jest Oblubieńcem, a Izrael — oblubienicą (wielekroć niewierną). To, co w Starym Testamencie powiedziano na temat relacji Jahwe z Izraelem, spotykamy w czasach mesjańskich jako odniesione do relacji zachodzącej pomiędzy Chrystusem a Kościołem. W Starym Testamencie zagadnienie „Córy Syjonu” lub „Pani Syjonu” wiąże się także z tematyką Przymierza.

Zgodnie z klasyczną formułą Przymierza, Bóg mówi do Izraela: „...będziecie moim ludem, a Ja będę waszym Bogiem” (Ez 36, 28). Formuła ta wyraża bowiem wzajemną przynależność ludu do Boga i Boga do swego ludu. Izraelici mogą zatem słusznie mówić: „On jest naszym Bogiem, a my Jego ludem” Bóg nie pragnie tego, by jakiś inny lud był Jego ludem, ani by Jego lud należał do jakiegoś innego boga. I dlatego kwestia „zazdrości Boga”, tak trudna do zrozumienia dla człowieka współczesnego, przewija się niemal przez cały Stary Testament. Zazdrość jest bowiem uczuciem, które na ogół pojawia się w relacjach pomiędzy mężczyzną a niewiastą. Mężczyzna podejrzewający niewierność żony staje się zazdrosny, zawistny. W Biblii te typowo ludzkie uczucia są przypisywane Bogu, gdyż nie może On znieść tego, że Jego lud jest Mu niewierny, że Jego „oblubienica” idzie „cudzołożyć”, oddając cześć innym bogom. Istnieje zatem tutaj bardzo wymowny obraz, który wyraża, jak dalece Jahwe pragnie tego, by Jego lud pozostał z Nim tylko związany, a nie szedł za fałszywymi bogami, Baalami⁸.

Rozumiemy tym samym, dlaczego *Pieśń nad pieśniami*, kantyk, który — zgodnie z interpretacją — wyśpiewuje miłość i wierność pomiędzy Jahwe a Jego ludem, stał się jedną z piękniejszych symbolicznych pieśni Biblii. Najprawdopodobniej pieśni, zebrane w ośmiu rozdziałach *Pieśni nad pieśniami*, były początkowo mi-

⁸ Por. J. Daniélou, *La Jalousie de Dieu*, „Dieu vivant” 16, s. 61-73. Piękną aplikację tego zagadnienia podaje 2 Kor 11, 2 — właśnie w kontekście Przymierza.

łosnymi śpiewami wychwalającymi miłość dwojga młodych ludzi w Izraelu. Tradycja żydowska rozpoznała w nich jednak symbol miłosnej relacji pomiędzy Jahwe a Jego ludem; bardzo wcześnie także tradycja chrześcijańska przyswoiła sobie ten śpiew, aby wielbić relację Chrystusa do Kościoła. Już w *Apokalipsie* spotykamy odniesienia jeżeli nie do samego tekstu tej *Pieśni*, to przynajmniej do tematu przymierza i do symbolu zaślubin (Ap 19, 7; 21, 2-3). W średniowiecznej mistyce relacja miłości, wielbiona w *Pieśni*, bywała również odnoszona do odniesienia Chrystusa do dusz poszczególnych chrześcijan. Istnieje ponadto także Maryjna interpretacja *Pieśni nad pieśniami*, zwłaszcza od czasów Średniowiecza.

Zanim dojdziemy do głównych aspektów tej symbolicznej postaci niewieściej w Starym Testamencie, podamy kilka wypowiedzi H. U. von Balthasara, współczesnego teologa, który rozwinął ten problem w sposób niesłychanie delikatny i wyjątkowo głęboki. Starał się on ukazać z niezwykłą wprost precyzją i głębią znaczenie niewiasty w dziele zbawienia. Píše: „Niezniszczalna relacja pomiędzy Chrystusem i Kościołem, zapowiedziana obrazowo, ale jeszcze nie zrealizowana w odniesieniu Jahwe do Izraela, rzuca decydujące światło na faktyczną wzajemność pomiędzy mężczyzną i kobietą”⁹. Pomiedzy mężczyzną a niewiastą zachodzi relacja wzajemności dwóch osób przeznaczonych nawzajem dla siebie, a nie relacja podporządkowania jednej osoby drugiej. Osoby te są różne. Dążenie, ze względu na swoisty rodzaj równości demokratycznej, do ignorowania jakiegokolwiek odmienności pomiędzy nimi jest nastawieniem po prostu zgubnym. A oto inna wypowiedź Balthasara, w której jego refleksja teologiczna jeszcze bardziej się pogłębia: „Chcielibyśmy się posunąć o krok do przodu w wewnętrznym wymiarze tej tajemnicy. Według Pawła, małżeńska relacja pomiędzy mężczyzną i kobietą jest święta, kiedy rozpatrujemy ją w świetle «archotypu»: Chrystus i Kościół”¹⁰.

Podstawową ideą H. U. von Balthasara jest to, że oryginalny plan zbawienia, ustalony przez Boga, miał także wymiar symboliczny. Właśnie dlatego Bóg stworzył, jako swój własny obraz, mężczyznę i kobietę w ich wzajemnym odniesieniu, ten „przed-archetyp” znajdujący swoje uwieńczenie w Chrystusie i Kościele. Ta zaś relacja przymierza pomiędzy Bogiem a człowiekiem ukazu-

⁹ H. U. von Balthasar, *Misión de la Mujer en la Iglesia*, Madrid 1978, s. 96.

¹⁰ Tenze, *Marie et l'Eglise dans la Rédemption*, w: H. U. von Balthasar — A. von Speyr, *Au coeur du mystère rédempteur* (CLD) 1980, s. 61.

je, z drugiej strony, głęboki sens małżeństwa. Albowiem głębsza relacja małżeńska urzeczywistnia się nie tylko na płaszczyźnie cielesnej i zmysłowej, lecz nadaje małżeństwu właściwy jego cel i kierunek, jego głęboki sens i cały jego wymiar zbawczy.

W symbolu „Córy Syjonu” były ukazywane trzy główne aspekty tajemnicy ludu Izraela, które się odnoszą do misterium Maryi. Jest ona najpierw „Oblubienicą” Jahwe; staje się jednak potem „Matką” ludu Bożego („Matka Syjonu”); ale jest także „Dziewicą-Izraelem” — aspekt niewątpliwie bardziej zbijający z tropu i dlatego mniej podkreślany, który zachowuje jednak wielkie znaczenie w odniesieniu do Przymierza.

„Oblubienica” Jahwe

Temat ten pojawia się często w Starym Testamencie, zwłaszcza w literaturze prorockiej. Głównymi tekstami są tu następujące: Oz 1, 3; Iz 1, 21 i 62, 4-5; Jr 2, 2 i 3, 1. Fragmentem najbardziej doniosłym jest prawdopodobnie Oz 1, 3: bolesne doświadczenie proroka w jego życiu małżeńskim. Jego żona, Gomer, jest mu niewierna, stając się tym samym symbolem niewierności Izraela wobec Boga. Temat ten zostaje rozwinięty w trzech rozdziałach.

Przekład Willebrorda (holenderski) podaje odnośnie do Oz 1, 2 znakomitą uwagę, wyjaśniającą bardzo dobrze kwestię przez nas rozwijaną: „W rozdziałach 1-3 relacja pomiędzy Jahwe a Izraelem jest ukazana jako zespolenie małżeńskie, w którym niewiasta Izrael jest niewierna i biegnie do Baalów (fałszywych bogów). U Ozeasa 1-3 ta właśnie relacja pomiędzy Bogiem a Jego ludem jawi się jako odzwierciedlona w małżeńskim życiu proroka: jego wiarołomna i nieczysta żona jest symbolem niewiernego Izraela. Opowiadanie przybiera formę akcji symbolicznej. Nie trzeba tutaj podawać informacji dotyczących osobistego życia proroka. Chodzi bowiem, na pierwszym miejscu, o odniesienie Izraela do Jahwe. Początek jest jedynie wprowadzeniem do wierszy 4-9, w których uwaga skupia się na dzieciach Ozeasa i ich symbolicznych imionach”¹¹.

Dlatego ważne jest przebadanie u Oz 1, 6-8 imion nadanych dzieciom zrodzonym z tego złego małżeństwa: „Poczęła znowu i porodziła córkę. Rzekł do niego Pan: Nadaj jej imię Lo-Rucha-

¹¹ Zazwyczaj stawia się pytanie, w jakiej mierze wymiar opowiadania ma charakter historyczny. Czy fakty te miały rzeczywiście miejsce w życiu Ozeasa z żoną? Trudno na to odpowiedzieć. Waga tego rozdziału tkwi niewątpliwie w jego symbolicznym wymiarze.

ma¹² — bo domowi Izraela nie okażę już więcej litości ani im nie przebaczę” (w. 6), a nieco dalej: „Gdy przestała karmić córkę — Lo-Ruchama — poczęła znowu i porodziła syna. Rzekł Pan: Nadaj mu imię Lo-Ammi¹³, bo wy nie jesteście mym ludem, a Ja nie jestem waszym Bogiem” (w. 8-9). Dziecię zostanie nazwane „Nie mój Lud”, aby dać w ten sposób do zrozumienia, że relacja przymierza pomiędzy Bogiem a Izraelem została zerwana.

Wiele innych tekstów prorockich porusza również ten temat. U Iz 1, 21-23 na przykład niewierność Izraela zostaje opisana w sposób bardzo konkretny:

„Jakżeż to miasto wierne stało się nierządnicą?

Syjon był pełen rozsądku, sprawiedliwość w nim mieszkała, a teraz zabójcy!

Twe srebro żuzłem się stało, wino twoje z wodą zmieszane. Twoi książęta zbuntowani, współnicy złodziei; wszyscy lubią podarki, gonią za wynagrodzeniem. Nie oddają sprawiedliwości sierocie, sprawa wdowy nie dociera do nich”.

Ostatnie rozdziały tego proroka — najpiękniejsze z całej księgi, albowiem ukazują blask chwały Izraela mesjańskiego — czynią także aluzję do niewierności Izraela wobec swego Boga. Jednak te czasy przeminęły. Ustala się nowa relacja pomiędzy Jahwe a Jego ludem:

„Nie będą więcej mówić o tobie «Porzucona», o krainie twej już nie powiedzą «Spustoszona». Raczej cię nazwą «Moje w niej upodobanie», a krainę twoją «Poślubiona». Albowiem spodobałaś się Panu i twoja kraina otrzyma męża. Bo jak młodzieniec poślubia dziewicę, tak twój Budowniczy ciebie poślubi, i jak oblubieniec weseli się z oblubienicy, tak Bóg twój tobą się rozraduje” (62, 4-5).

Właściwe przymierze pomiędzy Jahwe a Jego ludem zostało zawarte na Synaju, przy okazji przejścia przez pustynię, po wyzwoleniu z Egiptu. I dlatego tych czterdzieści lat pielgrzymowania traktuje się jako przygotowanie do „zaślubin”, jako czas „narzeczeństwa” Jahwe z ludem Izraela. Wiele tekstów prorockich nawiązuje do tego. U Ozeasa mówi się niejednokrotnie o czasie narzeczeństwa na pustyni: czas ten jest traktowany jako okres splendoru dla Izraela. Spotykamy także różne reminiscencje u Jeremiasza:

¹² *Nie—Kochana. LO—RUHAMAH (lub RUCHAMA)*: Lo jest zaprzeczeniem w języku hebrajskim. RUHAMAH oznacza: Miłosierdzie, czułość. Imię to oznacza przeto: odtąd już nie ma miłosierdzia dla niewiernego Izraela.

¹³ *Nie mój Lud. LO AMMI*: LO — zaprzeczenie. AM oznacza po hebrajsku lud.

„Pamiętam wierność twojej młodości, miłość twego narzeczeństwa, kiedy chodziłaś za Mną na pustyni, w ziemi, której nikt nie obsiewa” (Jr 2, 2).

Na innym miejscu słowo Jahwe przybiera jednak ton nagany: „Ustały zimowe ulewy i deszcze wiosenne nie spadły; mimo to miałaś nadal czoło niewiasty cudzołożnej — nie chciałaś się zawstydić. Czy nawet wtedy nie wołałaś do Mnie: Mój Ojcze! Tyś przyjacielem mojej młodości!” (Jr 3, 3-4).

W dziejach ludu Bożego przewijają się relacje miłości Jahwe i Izraela, wierności i niewierności. Nowa umiłowana staje się nierządnicą. Kiedy jednak żałuje, zawsze zostaje na nowo przyjęta do miłości swego Oblubieńca.

Temat „oblubienicy” Jahwe pojawia się często w Starym Testamencie. Ale występuje także w Nowym Testamencie. Choć teksty nie są aż tak liczne, to są jednak bogate w pouczenia i w głęboki sens teologiczny.

Jeden z najpiękniejszych tekstów spotykamy w drugim *Liście do Koryntian*. W swym zwartym i pełnym wyrazistości stylu Paweł zwraca się do Kościoła w Koryncie, który sprawił mu tyle kłopotów, i pisze: „Jestem bowiem o was zazdrosny Boską zazdrością. Poślubiłem was przecież jednemu mężowi, by was przedstawić Chrystusowi jako czystą dziewicę” (2 Kor 11, 2).

Każde słowo wymaga głębokiego przemyślenia. Spotykamy tutaj kwestię zazdrości. Paweł odczuwa w odniesieniu do Kościoła w Koryncie coś w rodzaju Bożej „zazdrości”, albowiem nie jest w stanie znieść tego, że chrześcijanie stają się niewierni swemu Panu. Jest to święta „zazdrość” Apostoła, który czuje się odpowiedzialny za czystość wiary i ich wierność Panu. Kiedy oni stają się niewierni, Paweł odczuwa w sobie samym zazdrość Boga samego o swój lud, chociaż jest tylko Jego sługą. „Poślubiłem was przecież jednemu mężowi (...) Chrystusowi”.

Również tutaj spotykamy paradoksalne wprost rzeczywistości, niemożliwe w życiu codziennym, które mogą jednak się zrealizować na płaszczyźnie teologicznej i symbolicznej. Tak więc Kościół jest równocześnie dziewicą i małżonką: „Poślubiłem was przecież jednemu mężowi, by was przedstawić Chrystusowi jako czystą dziewicę”. Dialektyka pomiędzy Kościołem jako małżonką a Kościołem jako dziewicą stanowi przebogaty temat w Nowym Testamencie. Zobaczymy jeszcze, jak dalece te dwa aspekty urzeczywistniają się integralnie w Maryi. Ona jest przecież tą jedyną Niewiastą, która w swej konkretnej osobowości jest równocześnie oblubienicą, dziewicą i matką. To stanowi także motyw, dla którego Maryja jest doskonałym obrazem Kościoła.

Inny bardzo ważny tekst w tej kwestii to Ef 5, 21-33: klasyczny tekst Pawła o małżeństwie, w którym rozwija on paralelizm pomiędzy życiem małżeńskim a relacją przymierza między Chrystusem i Kościołem:

„Bądźcie sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystuscwej. Żony niechaj będą poddane swym mężom, jak Panu, bo mąż jest głową żony, jak i Chrystus — Głową Kościoła: On — Zbawca Ciała. Lecz jak Kościół poddany jest Chrystusowi, tak i żony mężom — we wszystkim.

Mężowie miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz, aby był święty i nieskalany. Mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało.

Kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje. Przecież nigdy nikt nie odnosił się z nienawiścią do własnego ciała, lecz każdy je żywi i pielęgnuje, jak i Chrystus — Kościół, bo jesteśmy członkami Jego Ciała. Dlatego opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją, i będą dwoje jednym ciałem. Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła. W końcu więc niechaj także każdy z was tak miłuje swą żonę jak siebie samego. A żona niechaj się odnosi ze czcią do swojego męża”

Zacytujmy w końcu *Apokalipsę*, gdzie w ostatnich rozdziałach (19 i 21) niebieskie Jeruzalem zostało opisane jako oblubienica:

„Weselmy się i radujmy, i dajmy Mu chwałę, bo nadeszły Gody Baranka, a Jego Małżonka się przystroiła” (Ap 19, 7).

„I Miasto Święte — Jeruzalem Nowe ujrzałem zstępujące z nieba od Boga, przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swego męża” (Ap 21, 2).

Teksty, które przytoczyliśmy, dobrze ilustrują pierwszy aspekt symbolizmu „Oblubienicy” Jahwe. Zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie, relacja przymierza między Bogiem a człowiekiem jest ukazywana jako odniesienie małżeńskie. W Starym Przymierzu Niewiasta Syjon — Lud Izraela — została wybrana spośród wielu innych niewiast, aby być „Oblubienicą Jahwe”. W Nowym Przymierzu jest to Kościół, nowy Lud Boży, który został zespolony ze wszystkich ludów, aby być „Oblubienicą Chrystusa”. Tematyka ta zostanie jeszcze podjęta i szerzej rozwinięta w jej konkretnym odniesieniu do Maryi.

Matka Ludu Bożego („Matka — Syjon”)

Tytuł „Matki” nie pojawia się często w Starym Testamencie; natomiast sama idea macierzyństwa, macierzyńskiej relacji „Nie-wiasty — Syjonu” do synów Izraela występuje w różnych postaciach. Wyraża ją w sposób niezwykle piękny Psalm 87. Tytuł tego Psalmu w Biblii Jerozolimskiej jest wiele mówiący i właściwy: Syjon matką ludów”¹⁴.

„1. Budowla Jego jest na świętych górach”:

2. Pan miłuje bramy Syjonu bardziej niż wszystkie namioty Jakuba.

3. Wspaniałe rzeczy głoszą o tobie, o miasto Boże!

4. Wymienię Rahab i Babel wśród tych, co mnie znają; oto Filistyni i Tyr razem z Kusz powiedzą: Ten i ten się tam urodził.

5. O Syjonie zaś będzie się mówić: Każdy na nim się narodził, a Najwyższy sam go umacnia.

6. Pan spisując wylicza narody: Ten się tam urodził.

7. I oni zaśpiewają jak tancerze: W tobie są wszystkie me źródła”.

W tekście hebrajskim wiersz 5 jest sformułowany następująco: „O Syjonie będzie się mówiło: «ktoś tam się narodził»” Innymi słowy, każdy członek Ludu Bożego może powiedzieć: „Narodziłem się na Syjonie”; w tym sensie Syjon może być traktowany jako „matka” Ludu Bożego. Bardziej typowy jest przekład Septuaginty: „«Matka Syjon» — powie człowiek, i człowiek narodzi się w niej. A On, Najwyższy, go umacnia”¹⁵. Spotykamy zatem tutaj dalsze, bardziej sugestywne wyjaśnienie tego, co zawiera się w hebrajskim (masoreckim) tekście Psalmu.

W kultycznych tekstach dawnego Izraela, zwłaszcza przy końcu Starego Testamentu, również Syjon jest opisywany jako matka wszystkich członków Ludu Bożego. U Izajasza 60 prorok wyśpiewuje piękno Jerozolimy, będącej obrazem Nowej Jerozolimy z końca czasów, jako matki jaśniejącej w słońcu:

„1. Powstań! Świeć, bo przyszło tve światło i chwała Pańska rozbłyśka nad tobą.

2. Bo oto ciemność okrywa ziemię i gęsty mrok spowija ludy, a ponad tobą jaśnieje Pan, i Jego chwała jawi się nad tobą.

¹⁴ Podobnie oddaje ten tytuł Biblia Tysiąclecia: „Syjon macierzą wszystkich ludów”. — Przep. tłum., L. B.

¹⁵ Tym przekładem posługiwali się Ojcowie Kościoła, jak np. Euzebiusz i Augustyn, tłumacząc tekst chrystologicznie i dostrzegając w nim aluzję do tajemnicy wcielenia Jezusa, który jest przeciw Stwórcą, Najwyższym. On jednak, jako człowiek, uzna Syjon za swoją Matkę.

3. I pójdą narody do twojego światła, królowie do blasku twojego wschodu.

4. Podnieś oczy wokoło i popatrz: Ci wszyscy zebrani zdążają do ciebie. Twój synowie przychodzą z daleka, na rękach niesione twe córki.

5. Wtedy zobaczysz i promienieć będziesz, a serce twe zadrży i rozszerzy się, bo do ciebie napłyną bogactwa zamorskie, zasoby narodów przyjdą ku tobie.

6. Zaleje cię mnogość wielbłądów — dromadery z Madianu i z Efy. Wszyscy oni przybędą ze Saby, zaofiarują złoto i kadzidło, nucąc radośnie hymny na cześć Pana.

7. Wszystkie stada Kedaru zbiorą się przy tobie, barany Nebajotu staną na twe usługi: podążą, by je przyjęto na moim ołtarzu, tak iż uświetnię dom mojej chwały”.

W tradycji żydowskiej pojawiają się niekiedy przepiękne refleksje nad tym tematem, jak choćby — przykładowo — przy wersecie 8, 5 z *Pieśni nad pieśniami*: „Kim jest ta, co się wyłania z pustyni, wsparta na oblubieńcu swoim?”, targum¹⁶ podaje następującą refleksję: „W tej godzinie (mesjańskiej) Syjon, Matka Izraela, wyda swe dzieci na świat, a Jerozolima przyjmie jej dzieci powracające z wygnania”.

W biblijnej i żydowskiej tradycji temat „Matki — Syjonu” pojawia się głównie w eschatologicznej postaci „Niewiasty — Syjonu”, która przywołuje swe dzieci z wygnania, aby weszły do Jerozolimy i tam utworzyły na wzgórzu syjońskim nowy lud Boży.

Spotykamy także ten temat w Nowym Testamencie. Na plan pierwszy wysuwa się tutaj tekst J 19, 26: „Niewiasto, oto syn Twój”. Dla wyjaśnienia tego zwrotu niezwykle duże znaczenie ma Iz 60, 3-4. Oczywiście, egzegeza ta nie jest przyjmowana przez wszystkich. Jednak zgodność zachodząca pomiędzy tymi dwoma tekstami jest tak wyrazista, że zmusza poniekąd do ich zestawiania ze sobą. Prorocki tekst Izajasza o Matce — Izraelu, która widzi swe dzieci powracające z wygnania, służy jako podłoże słów Jezusa na krzyżu¹⁷. Niewiasta Syjon, o której prorok mówi, że podnosi swe oczy i widzi, jak „ci wszyscy zebrani zdążają do ciebie. Twój synowie przychodzą z daleka, na rękach niesione twe córki” (Iz 60, 4), jest zapowiedzią Niewiasty stojącej u stóp krzyża, do której Jezus mówi: „Niewiasto, oto syn Twój” Jak nieco dalej

¹⁶ Targum jest pisanym w języku aramejskim żydowskim komentarzem do Starego Testamentu, przeznaczonym do użytku synagogalnego. Ukazuje jednak, jak wspólnota żydowska rozumiała dany tekst Biblii.

¹⁷ Rozwinąłem szerzej tę kwestię w: *La passion de Jésus selon l'évangile de Jean*, Paris 1986, s. 155-159.

zobaczymy, jest to dla Jana moment ukonstytuowania nowego Ludu Bożego, Kościoła.

U synoptyków spotykamy także temat matki, kiedy mówią oni o Jerozolimie: „Jeruzalem, Jeruzalem! Ty zabijasz proroków i kamienujesz tych, którzy do ciebie są posłani! Ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci, jak ptak swe pisklęta zbiera pod skrzydła, a nie chcieliście” (Mt 23, 37; por. Łk 13, 34).

Św. Paweł posługuje się tym samym obrazem w *Liście do Galatów*, gdzie porównuje Jerozolimę ziemską z Jerozolimą niebieską:

„Wydarzenia te mają jeszcze sens alegoryczny: niewiasty te wyobrażają dwa przymierza; jedno, zawarte pod górą Synaj, rodzi ku niewoli, a wyobraża je Hagar: Synaj jest to góra w Arabii, a odpowiednikiem jej jest obecne Jeruzalem. Ono bowiem wraz ze swoimi dziećmi trwa w niewoli. Natomiast górne Jeruzalem cieszy się wolnością i ono jest naszą matką. Wszak napisane jest: Wesel się, niepłodna, która nie rodziłaś, wykrzykuj z radości, która nie znałaś bólów rodzenia, bo więcej dzieci ma samotna niż ta, która żyje z mężem” (Ga 4, 24-27).

Tradycyjna formuła: „nasza święta matka Kościół” wyszła z użycia w ostatnim czasie. Była bowiem niewątpliwie zbyt przestarzała, chociaż wyrażała dobrze tę prawdę, że Kościół jest dla nas tak naprawdę „matką”. Wciąż aktualny „kompleks antyrzymski” sprawia, że chce się o tym zapomnieć. Ale traci się tym samym pewną głęboką i podstawową wartość, albowiem jest to fakt: w tradycji Kościół traktowano zawsze jako „matkę”. Przypomnijmy choćby kilka tekstów, aby zilustrować to konkretnie. Znane jest dobrze słynne zdanie św. Cypriana, biskupa Kartaginy: „Nie może mieć Boga za Ojca ten, kto nie ma Kościoła za Matkę”¹⁸. Nie dochodzimy do Boga, naszego Ojca, bez pośrednictwa Kościoła, naszej Matki. To Kościół doprowadza nas bowiem do poznania Chrystusa. O wiele później, bo w latach czterechsetnych, spotykamy podobną wypowiedź, również u Afrykańczyka, św. Augustyna, który czerpał niekiedy natchnienie u św. Cypriana: „Tylko Kościół jest naszą matką... zrodziłem was przez Ewangelię (por. 1 Kor 4, 15)... Nie może liczyć na łaskawość Boga Ojca ten, kto lekceważy Kościół, swoją matkę”¹⁹. Istnieje

¹⁸ „Habere non potest Deum patrem qui Ecclesiam non habet matrem”. *De catholicae Ecclesiae unitate*, 6, w: CSEL 3/1, 214.

¹⁹ „Una nos genuit Ecclesia mater (...) per evangelium ego vos genui (...) Neque poterit quispiam propitium habere Deum Patrem, qui Ecclesiam non habet matrem”. *Sermo 92: De Alleluia*, w: *Miscelanea Augustiana*, I, Roma 1930, 332-333.

w pismach Augustyna wiele fragmentów wyrażających w ten lub inny sposób to samo. Podobne wypowiedzi spotykamy również u św. Hieronima. Zachował się ponadto bardzo piękny tekst św. Bedy (z VIII lub IX wieku): „Kościół zawsze... wydaje (na świat) Chrystusa... Kościół codziennie rodzi Kościół”²⁰. Kościół ukazuje wciąż na nowo Chrystusa światu w sercach ludzkich, które właśnie dlatego stają się jego dziećmi, tworzącymi Kościół. I dlatego też faktycznie Kościół jest naszą matką.

Również w Średniowieczu spotykamy wspaniałe sformułowania na ten temat. Jedną z najpiękniejszych jest niewątpliwie wypowiedź Izaaka ze Stelli²¹, który opisuje Kościół równocześnie jako matkę, oblubienicę i dziewicę; mówi ponadto, że również my — tak jak Maryja — powinniśmy się stawać matką, oblubienicą i dziewicą. Zachodzi więc u niego dialektyczna relacja pomiędzy Kościołem, Maryją a indywidualną duszą każdego wierzącego. W całej tradycji Kościół był traktowany jako matka; „Niewiasta — Syjon” staje się matką nowego Ludu Bożego.

„Dziewica — Izrael”

Istnieje trzeci jeszcze aspekt, którego — chociaż rzadziej się on pojawia — nie powinno się pozostawiać na uboczu: chodzi o „Dziewicę” Izrael. W Wulgacie spotykamy kilkakrotnie formułę „Dziewica Syjon”.

Zanim omówimy ten aspekt, musimy już na początku stwierdzić, że ważny jest on zwłaszcza dla naszej dalszej refleksji nad zwiastowaniem Maryi; dziewictwo ma wartość typowo chrześcijańską, zaczyna się bowiem wraz z Chrystusem.

W Starym Testamencie konieczność pozostania dziewicą była dla dziewczyny czymś bardzo niefortunnym, ściągała na nią niesławę, hańbę, a niekiedy nawet przekleństwo. Nie są zresztą znane liczniejsze takie przykłady. Nie należy przeto dziwić się temu, że dziewczyna pozostająca dziewicą nie była przedmiotem pochwały, lecz czegoś zgoła przeciwnego; nieznany był bowiem ideał dziewictwa. Wypada jednak zwrócić baczniejszą uwagę na teksty, w których pojawia się słowo „dziewica” (*bethula*). Można je spotkać u proroków w zdaniach, gdzie termin „bethula” odnosi się wprost do Izraela. Trzeba jednak również zauważyć, że charakter „dziewicy” przypisywany jest nie tylko Izraelowi, ale i innym

²⁰ „Semper Ecclesia (...) Christum parit. (...)Ecclesia quotidie gignit Ecclesias”. *Expl. Apoc.* 11-12; PL 93, 166D.

²¹ Opat z XII wieku w klasztorze położonym niedaleko Poitiers we Francji; pochodził z Anglii.

ludom. Tak więc spotykamy kilkakrotnie wyrażenie: „dziewica Babilon”. Skoro jednak nie był jeszcze znany chrześcijański ideał dziewictwa, nie należy zatrzymywać się tutaj nad jakimiś bardziej podniosłymi spekulacjami teologicznymi. Postaramy się zatem z wielkim realizmem podejść do różnych ujęć tematu dziewictwa w Starym Testamencie.

W Biblii lud — czy to Izrael, czy Babilonia, czy też Egipt — bywa niekiedy nazywany „dziewicą”, zwłaszcza wtedy, gdy na skutek wojny stracił niepodległość. Wówczas mówi się o nim, że jest dziewicą zgwałconą przez wroga.

W lamentacji nad Babilonią prorok Amos posługuje się tym właśnie obrazem:

„Upadła, nie będzie mogła powstać Dziewica Izrael; leży na ziemi, nikt jej nie podźwignie. (...) Nie szukajcie zaś Betel i do Gilgal nie chodźcie! I Beer-Szeby nie odwiedzajcie! Albowiem Gilgal pójdzie do niewoli, a Betel zniknie. Szukajcie Pana, a żyć będziecie!” (Am 5, 1-6).

Mamy tutaj niewielki, ale bardzo cenny szczegół: Izrael został upokorzony przez wrogów — podobnie jak dziewica zgwałcona i pozbawiona czci, albowiem jest on niewierny swemu Bogu. Jakby intuicyjnie prorocy wyczuwają, by tak powiedzieć, że lud Boży może być „Dziewicą Izraelem” tylko w miarę jak pozostaje wierny swemu przymierzu z Bogiem. Wierność Przymierzu jest nienaruszoną miłością, którą „Dziewica Izrael” związana jest ze swoim jedynym „Oblubieńcem” — Jahwe.

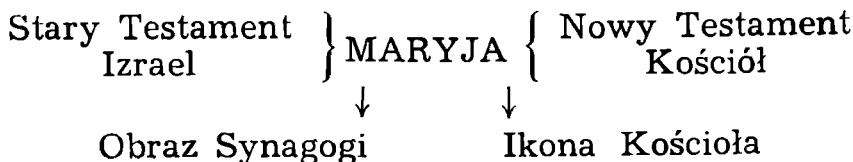
Takie są, w największym skrócie, miejsca tworzące podkład nowotestamentalnej wizji dotyczącej postaci Maryi w odniesieniu do eklezjologii. W ich świetle możemy przejść do następnej części naszych rozważań dotyczących już bezpośrednio Maryi jako „Córy Syjonu” i archetypu Kościoła.

Maryja — „Córa Syjonu” i archetyp Kościoła

W Nowym Testamencie symboliczna postać „Niewiasty — Syjonu” lub „Córy Syjonu” jest odnoszona do konkretnej niewiasty, Maryi, Matki Jezusa, zwłaszcza przez ewangelistów Łukasza i Jana. Egzegeza z ostatnich lat ten właśnie fakt bardziej nam nasświetliła.

Na tym starotestamentalnym podłożu możemy lepiej zrozumieć, jak u tych dwóch ewangelistów postać Maryi sytuuje się w szerszej perspektywie eklezjologicznej. Nie chodzi już wyłącznie o konkretną niewiastę, Maryję, Matkę Jezusa, albowiem traktuje się Ją jako mesjańskie uosobienie całego ludu Izraela i to on

staje się nową „Córka Syjonu” Możemy ująć tę teologiczną wizję w następującym schemacie:



Stary Testament kończy się, wychodząc na spotkanie konkretnej osoby, Maryi, która jest równocześnie punktem wyjścia i początkiem Nowego Testamentu, czyli mesjańskiego czasu Kościoła.

Nieskończenie ważne jest właściwe zrozumienie tego faktu dla przyswojenia sobie w typowej dla nich głębi i pełni głównych tekstów Maryjnych Nowego Testamentu.

Wyjaśnimy je szczegółowo, gdy chodzi o scenę Zwiastowania Maryi u Łukasza (1, 26-38) i dwa wydarzenia odnotowane przez św. Jana, w których obecna jest Maryja: gody w Kanie (2, 1-12) i Jej obecność pod krzyżem (19, 15-23).

Teksty Starego Testamentu, mówiące o „Córce Syjonu”, zostają tutaj odniesione do tej konkretnej niewiasty. Jak to jeszcze dokładniej wyjaśnimy, właśnie z tego powodu wypadało, by w czwartej Ewangelii, zarówno w Kanie Galilejskiej, jak i u stóp krzyża, Jezus zwracał się do Maryi słowem: „Niewiasto”. W czasie zbawienia symboliczna „Córa Syjonu” konkretyzuje się bowiem w Maryi, Matce Jezusa, przez którą przychodzi zbawienie. Również średniowieczna tradycja lubuje się w nazywaniu Maryi „Figurą Synagogi” lub „Wypełnieniem Synagogi”²². Jest Ona bowiem rzeczywistym obrazem, a zarazem uwieńczeniem Synagogi, czyli Izraela. Maryja jest eschatologiczną „Córą Syjonu” Cała nadzieja, jaką żywił przez wieki dawny Izrael, jakby się zespoliła i skondensowała w tej jednej osobie. Maryja staje się przeto mesjańską „Córą Syjonu”. Wraz z Nią zaczyna się czas mesjański, który nie jest jeszcze kresem nadziei starotestamentalnych, ale stanowi raczej punkt wyjścia dla czasu końcowego, czasu Kościoła, który będzie trwał aż do ostatecznego wypełnienia historii zbawienia. Maryja staje się tym samym Ikoną Kościoła.

Gdzie zatem, mówiąc biblijnie, powinno się umieścić Maryję? Czy w perspektywie Starego Testamentu, czy też Nowego, czy

²² Św. Tomasz z Akwinu nazywa Maryję „Niewiastą, figurą Synagogi”, a u Gerhoha de Reichersberga spotykamy słowa: „Beata Virgo Maria, consummatio synagogae”. Omawiam szerzej te kwestie we wzmiankowanym już dziele *La passion de Jésus...*, s. 15-159.

może równocześnie w perspektywie ich obu? Znajduje się Ona faktycznie dokładnie na progu i dlatego może być traktowana z obydwu stron. Jest „Figurą Synagogi”, ale i „Typem Kościoła”, archetypem i Ikoną Kościoła — jak Ojcowie Kościoła lubowali się Ją nazywać. Właśnie dlatego, że w Niej urzeczywistnia się konkretnie starotestamentalny obraz „Córy Syjonu”, eschatologiczna i mesjańska Maryja jest uosobieniem nowego ludu mesjańskiego, Kościoła.

Niemniej tym, co jest „nowe” w Nowym Testamencie, jest — w przeciwieństwie do nadziei prorockich — fakt, że czas mesjański jawi się jako długotrwały! W sposób idealistyczny prorocy odmalowywali czas zbawienia jako jakiś wielki spektakl, który będzie rozgrywał się na „końcu czasów” i w którym chwala Syjonu stanie się rzeczywistością dla Izraela mesjańskiego. Niezależnie jednak od tego, co mówili wszyscy prorocy, końcowa faza historii zbawienia będzie długotrwała, jak to może sugerować następujący schemat:

| | | |
|---------------------------------|---|--|
| nadzieja Starego Testamentu | } | |
| rzeczywistość Nowego Testamentu | | |

Św. Jan pisze: „Dzieci, jest już ostatnia godzina, i tak, jak słyszeliście, Antychryst nadchodzi, bo oto teraz właśnie pojawiło się wielu antychrystów; stąd poznajemy, że już jest ostatnia godzina” (1 J 2, 18). Św. Augustyn skomentował te słowa w sposób znakomity w zdaniu: „Trwa ona długo; jest jednak ostatnia”²³. Ostatni etap historii zbawienia trwa długo, zbyt długo dla niektórych. Stąd właśnie wynikał ten głęboki kryzys, jakiego Kościół doświadczał u samych swoich początków, gdy chodzi o bliskość paruzji.

Ze względu na „długie trwanie” czasu mesjańskiego Maryja jest nie tylko kresem nadziei dawnego Izraela, ale staje się także zapowiedzią tego, czym będzie (lub powinien być) Kościół w końcowej fazie historii zbawienia. To właśnie konstytuuje „eklezyjalny wymiar” tajemnicy Maryi: w swojej osobie i w swej historycznej funkcji, ze względu na zbawienie, Maryja jest już Kościołem.

²³ „Novissima hora diuturna est, tamen novissima est”. In *Epist. Joannis* 3, 3; PL 35, 1988. Tekst polski w: św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i pierwszy List św. Jana*, część 2 (tłum. o. W. Szoldrski — ks. W. Kania), Warszawa 1977 (PSP XV), s. 411.

Kończymy te rozważania kilkoma pięknymi tekstami zaczerpniętymi od teologów współczesnych, którzy bardzo trafnie odtworzyli taki właśnie stan rzeczy. Przypomnieliśmy na początku naszej refleksji tytuł, jaki J. Ratzinger i H. U. von Balthasar nadali swemu niewielkiemu dziełku: *Maria, Kirche in Ursprung* (w tłum. francuskim: *Marie, première Eglise*). Być może, rozumiemy teraz lepiej takie ujęcie tego tytułu: to w Maryi rodzi się Kościół. Maryja jest Kościołem w samej chwili swoich własnych narodzin (przekład włoski: *Maria, Chiesa nascente*). Sceną najbardziej tutaj przywoływaną jest obecność Maryi pod krzyżem Jezusa: to tutaj Maryja jest nade wszystko „Kościółem w samym jego początku”.

Artykuł H. von Balthasara dobrze to tłumaczy: „Łaska Maryi ma szczególny charakter; w pewien sposób jest bowiem Ona jedyna i to Ona przynależy do kategorii archetypu. Dlatego też odkrywamy przedziwną tożsamość pomiędzy Kościołem w jego autentycznej głębi a Maryją”²⁴. Już św. Ireneusz dobrze ją uchwycił (albo raczej wyczuł, by tak to wyrazić), a Ojcowie Kościoła będą ją coraz bardziej rozwijali, podobnie zresztą jak później Średniowiecze. Zachowajmy chociaż to wspomnienie symbolicznej ikonografii średniowiecznej: Niewiasta stojąca u stóp krzyża, która zbiera do kielicha krew Chrystusa, wypływającą z Jego przebitego serca²⁵. Tą niewiastą jest równocześnie Maryja i Kościół.

Zacytujmy na zakończenie wypowiedź P.-Y. Emery’ego z *Tai-zé*: „Maryja jest istotą ludzką, która się znajduje w samym niemal centrum historii zbawienia. Nie dlatego jednak, co Ona czyni, lecz po prostu dlatego, że się zgadza. Dlatego, że całym swym jestestwem jest bardzo blisko Boga”²⁶.

A jest to, ściśle rzecz biorąc, postawa przymierza: mówienie „tak” na wezwanie Boga, aby być razem z Nim. To oznacza także scena Zwiastowania Maryi. Jest ona obrazem całego głębokiego życia Maryi, ukazującym równocześnie dogłębny sens Jej dziewictwa.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

²⁴ *Marie et l'Eglise dans la Rédemption*, s. 60.

²⁵ W katedrze w Parmie spotykamy na przykład marmurową rzeźbę z XI lub XII wieku, przedstawiającą tę właśnie scenę.

²⁶ P.-Y. Emery, *Féminité de l'Eglise et féminité dans l'Eglise*, „Etudes Théol. et Relig”. 40 (1965) 95.