

KS. ANTONI TRONINA

„WZNIOSŁA CÓRA SYJON” (KK 55)

Nowy Testament nigdy nie nazywa Maryi Córami Syjońskimi. Sama nazwa, tak częsta w pismach prorockich, pojawia się tylko dwukrotnie w ewangelicznych opisach wjazdu Jezusa do Jerozolimy (Mt 21, 5 i J 12, 15). Obaj ewangeliści cytują to samo proroctwo Zachariasza (9, 9), wzywające „Córę Syjon” do radości z powodu przybycia Króla Mesjasza.

Myśl o Maryi jako Córce Syjon wyrosła dopiero przed pół wiekiem ze studiów nad Łukaszową Ewangelią Dzieciństwa. Jezuita S. Lyonnet¹ opublikował w roku 1939 artykuł, w którym dowodzi, iż pozdrowienie anielskie w Łk 1, 28 należy tłumaczyć: „ciesz się”. W ten sposób przygotował on dalsze badania nad aluzjami starotestamentalnymi w dziele św. Łukasza. Niezależnie od niego szwedzki luteranin H. Sahlin², analizując semickie źródło trzeciej Ewangelii, doszedł do wniosku, że autor tego źródła utożsamiał Maryję z Córami Syjonem, choć sam Łukasz według niego nie widział tej identyfikacji. Sahlin wykorzystał również maryjne teksty św. Jana. Z kolei anglikanin A.G. Hebert³ pogłębił tezę Sahlina i spopularyzował ją w kręgu języka angielskiego i francuskiego. Twierdzi on, że nie tylko Łukasz ale i inni autorzy Nowego Testamentu widzieli w Maryi personifikację Syjonu. Stopniowo dalsi egzegeci reformowani zaczęli przyjmować wyniki badań Sahlina i Heberta⁴.

Ze strony katolickiej spotkały się one od początku z życzliwym przyjęciem⁵. Dominikanin F.M. Braun⁶ rozszerzył pole badań na Ewangelię św. Jana, podkreślając jej oryginalną mariologię. Inni katolicy egzegeci podjęli i rozwinęli temat Córy Syjonu w tradycji Nowego Testamentu⁷.

W czasie soborowej dyskusji nad dogmatyczną Konstytucją o Kościele aż 40 Ojców zażądało wprowadzenia do tekstu dokumentu określenia Matyi jako Córy Syjonu. Był to niewątpliwie gest ekumeniczny - uznanie prac egzegetów protestanckich⁸. Komisja redakcyjna przyjęła tę propozycję, lecz odmówiła dodania referencji biblijnych. Powodem zastrzeżeń był zapewne brak zgody wśród egzegetów co do literackiej zależności tekstów Łukaszowych od wyroczeni prorockich⁹.

Natomiast maryjna encyklika Jana Pawła II aż czterokrotnie przywołuje soborowy tekst o Maryi „wniosłej Córce Syjonu” (*Redemptoris Mater* 8. 24. 41 i 47). Nie znaczy to, że ustały już dyskusje na temat biblijnych podstaw tego tytułu¹⁰.

Papież chce jedynie przez to odniesienie do nauki Soboru wyakcentować macierzyńską rolę Maryi w życiu pielgrzymującego Kościoła.

Zadaniem niniejszego opracowania jest odpowiedź na pytanie, czy nowy tytuł maryjny, nie znany Ojcom Kościoła, ma uzasadnienie biblijne. Ukażemy rozwój typologii Syjonu, poczynając od najstarszych tekstów prorockich (1) aż do Łukaszowej Ewangelii Dzieciństwa (2) i dzieła Janowego (3).

1. Syjon w teologii Starego Testamentu

Zwrot „Córa Syjon” (*bat-cijjon*) pojawia się w Biblii hebrajskiej 27 razy. Najczęściej, bo ośmiokrotnie, spotykamy go w Lamentacjach, 7 razy w Księdze Izajasza, cztery razy u Micheasza, trzy razy u Jeremiasza, dwakroć u Zachariasza, wreszcie po jednym razie u Sofoniasza (3, 14), w Psalterzu (9, 15) oraz w 2 Król 19, 21 (dublet wyroczni Iz 37, 22). Jest to więc zwrot wyłącznie poetycki, w którym dopełniacza nie należy tłumaczyć w sensie dzierżawczym (jak sugerują przekłady) lecz przydawkowym. Nie chodzi zatem o „córkę Syjonu” lecz o jego personifikację jako młodej dziewczyny. Podobny obraz stosowano do Jerozolimy i Judei, a nawet do wrogich miast i krajów: „córa” Egipt, Babilon czy Edom. Czasem jest on poszerzony o słowo *betula*, „dziewica”; tłumaczy się wówczas jako „dziewicza Jerozolima, dziewicza góra Syjon”¹¹.

W Izraelu nazwy miast są rodzaju żeńskiego. Jest to ślad dawnych wyobrażeń kananejskich, gdzie bóstwa miast były żeńskie i miały boskich małżonków. Izrael jednak czcił jedyne Boga, władcę całego kraju i wszystkich miast. Prorocy Izraela używali więc dawnego obrazu (miasta jako kobiety) w nowym znaczeniu: nie o małżeństwie między dwojgiem bóstw, lecz między jedynym Bogiem a narodem czy miastem przezeń wybranym¹².

Nazwa Syjon pojawia się w 2 Sm 5, 7 (por. 1 Krn 11, 5) jako określenie fortyfikacji Jebuzytów (*mecudat Cijjon*), którą zdobył Dawid i nazwał swoim imieniem (miasto Dawida). Odtąd góra Syjon, dawna twierdza leżąca ponad wąwozem Tyropeon a Cedronem, staje się synonimem Jerozolimy¹³. Istnieją ściśle podobieństwa symboliki Syjonu z mitologiczną górą Sapanu, znaną z tekstów ugaryckich. Obie stanowiły boskie siedziby, uważane za centrum świata. Problem tylko, czy pogańskie wyobrażenia o siedzibie Baala mogły zostać połączone ze stolicą Jahwe. Otóż takie przeniesienie motywu jest w pełni zrozumiałe¹⁴. Syjon jako centrum religijne Izraela przejął tradycje wspólne dla Kanaanu. Psalm 48 utożsamia go wprost z górą Sapanu (w.3).

Chociaż szczyt Sapanu był w mitologii stolicą Baala, tradycje świątyni jerozolimskiej związane są zwłaszcza z naczelnym bóstwem kananejskim, zwanym El Elion (Bóg Najwyższy). W hymnach Psalterza nazwa Syjon wchodzi do słownictwa kultu Izraela: królewska godność, nienaruszalność Syjonu jako znak obecności Jahwe. Przenikające się wzajemnie motywy sięgają korzeniami tradycji o mitycznej górze Sapanu¹⁵. Po zdobyciu Syjonu przez Dawida dołączono do tych dawnych tradycji przedizraelskich motyw wybraństwa Jerozolimy i przymierza Jahwe z Dawidem¹⁶. Z tych też czasów zapewne wywodzi się motyw pielgrzymki narodów na Syjon. Ponieważ panowanie Dawida i Salomona odznacza się troską o utrzymanie granic imperium, również w tym okresie umieścić trzeba motyw buntu wasali.

Historia Ezechiasza i najazdu Sanacheryba (2 Krl 18-20 i Iz 36-39) ukazuje, jak wiara w nienaruszalność Syjonu wrosła w życie polityczne kraju. Izajasz w obliczu zagrożenia zaleca ufność, gdyż Jahwe ocali swoje miasto¹⁷. Iz 33, 20-22 wprowadza temat strumieni płynących spod góry Syjon. Wzmianka o namiocie spotkania zdradza powiązanie z tradycją namiotu Ela „u źródeł dwu rzek”, górnego i dolnego Oceanu. Podobnie eschatologiczna wyrocznia o wywyższeniu góry Syjon (Iz 2, 2-4 i Mi 4, 1-3) musi się wywodzić z kultu jebuzyckiego¹⁸. Inne teksty wykorzystują te same tradycje o Syjonie: góra święta, nienaruszalna z racji swego wybraństwa na mieszkanie Jahwe, będzie miejscem zwycięstwa w ostatecznej walce. Syjon i Jeruzalem będą wolne i nienaruszone, póki ich mieszkańcy zachowają wiarę w Jahwe (Jl 3-4).

Temat „Córy Syjonu” pojawia się zatem w teologii proroków schyłku VIII wieku, Izajasza i Micheasza. H. Cazelles¹⁹ uważa, że najstarszym z tych tekstów jest Mi 4:

„A ty, wieżo Trzody,
Ofelu, Córo Syjonie,
do ciebie wróci dawne panowanie,
władza królewska do Córy Jeruzalem.
A teraz, czemu wznosisz okrzyki?
Czyż nie ma króla u ciebie?
Czyż zginęli twoi doradcy,
że ból cię chwycił jak rodzącą?
Wij się z bólu i krzycz Córo Syjonie jak rodząca,
bo teraz wyjdiesz z miasta i zamieszkaż w polu,
pójdiesz aż do Babilonu, tam będziesz ocalona,
tam cię wykupi Jahwe z rąk twych wrogów!” (4, 8-10).

Wzmianka o Babilonie sugerowała zwykle komentatorom, że chodzi tu już o deportowanych do niewoli. Toteż uważano w. 10 (a nawet cały tekst Mi 4-5) za późniejszy dodatek. Tymczasem cały kontekst perykopy mówi o radości i zwycięstwie: Córa Syjon pójdzie do Babilonu po ocalenie! Mowa więc raczej o poselstwie Merodak-Baladana (721-710), który proponował Ezechiaszowi sojusz przeciwko Asyrii (Iz 39).

Określenie „Córa Syjon” nie oznacza tu jeszcze całej Jerozolimy. Takie uośsamienie nastąpi po cudownym ocaleniu miasta w roku 701. Najstarsze teksty biblijne „córą” (*bat*) jakiegoś miasta nazywają miejscowość zależną, „filialną”, zwykle umocnioną fortyfikacjami²⁰. U Micheasza „Córa Syjonu” (1, 13; 4, 8.10.13) to przypuszczalnie nowa dzielnica przyległa do świątyni. Sofoniasz nazywa ją Miszne, „Drugie Miasto” (1, 10). Mieszkali tam uciekinierzy z państwa północnego po zburzeniu Samarii w roku 721. Gdy w sto lat później znaleziono ukrytą przez nich w świątyni jerozolimskiej „Księgę Prawa”, urzędnicy królewscy szukają wyroczni Jahwe co do tej Księgi u prorokini Huldy, mieszkającej właśnie w „Drugim Mieście” (2 Krl 22, 14 = 2 Krn 34, 22). Jak wynika z Księgi Sofoniasza, mieszkańcy tej dzielnicy żyli ciągle nadzieją na zrzucenie jarzma Asyrii i powrót do ojczyzny, której południowa granica niemal dotykała podnóża „Córy Syjonu”²¹.

Micheasz jako pierwszy wiąże personifikację Syjonu z obrazem bolesnego porodu. Jest to zapowiedź ostatecznego ocalenia. Paralelna perykopa Mi 5, 1-5 przedstawia chwalebne narodziny przyszłego władcy (moszel) w Izraelu. Wszyscy

widzą tu analogię do wyroczni Izajasza 7, 14 o Zbawcy z dynastii Dawida²². Nowy Testament odnosi oba proroctwa do narodzin Jezusa Chrystusa. Obok tych chwalebnych narodzin potomka Dawidowego (Mi 5, 1-5), Micheasz mówi jednak w poprzedniej perykopie o innych, bolesnych narodzinach, zapowiadających ostateczne uwolnienie. Pomimo upadku państwa północnego, „Reszta” Izraela (4, 7), zgromadzona w twierdzy syjońskiej, ocaleje z ucisku Asyrii. Nowy lud, zrodzony w bolesti przez matkę Syjon, rozprzestrzeni się aż do Babilonii (w.10) i pokona „liczne narody”, poświęcając dla Jahwe zdobyte na nich łupy (w.13).

Nadzieje Micheasza na ocalenie uciekinierów z północy nie spełniły się za jego życia. Tęsknota za niepodległością została przerwana w roku 701 inwazją Senacheryba na Jerozolimę. Ale bluźnierstwa pysznego władcy nie załamały obrońców. Wówczas właśnie prorok Izajasz w wyroczni przeciw królowi Asyrii rozciągnie pojęcie „Córy Syjonu” na całą Jerozolimę:

„Gardzi tobą, szydzi z ciebie dziewiczka Córa Syjon!
Za tobą potrząsa głową Córa Jerozolimie!” (Iz 37, 22).

Chociaż Senacheryb tak chełpi się własną mocą, Jerozolimę uosobioną jako dziewiczka góra Syjon drwi z niego, pewna opieki Bożej. Wyrocznia kończy się obietnicą znaku dla Ezechiasza: „Albowiem z Jerozolimę wyjdzie Reszta, i z góry Syjon garstka ocalałych” (w.32a).

W następnym stuleciu okrzyk nadziei Córy Syjon słyhać jeszcze w orędziu Sofoniasza:

„Wyśpiewuj, Córo Syjonie,
podnieś radosny okrzyk, Izraelu!
Ciesz się i wesel z całego serca, Córo Jerozolimie!
Oddalił Jahwe wyroki na ciebie,
usunął twego nieprzyjaciela.
Król Izraela, Jahwe jest pośród ciebie,
nie będziesz już bała się złego.
Owego dnia powiedzą Jerozolimie:
Nie bój się Syjonie, niech nie słabną twe ręce” (So 3, 14-17a)²³.

Jest to zapowiedź ostatecznej klęski Asyrii, jaka dopełni się zburzeniem Niniwy w roku 612. Asyrię zastąpi jednak potęga Babilonii. Nadzieje na wolność polityczną i tym razem okażą się złudne. Coraz bliższą agonię Jerozolimy przyrówna Jeremiasz do bólów kobiety rodzącej:

„Bo słyżę krzyk jak położnicy,
jęk - jakby tej, co pierwszy raz rodzi,
krzyk Córy Syjon, która wzdycha, wyciąga ręce:
Ach, biada mi, bo omdleam z powodu morderców” (Jr 4, 31).

Po upadku Jerozolimy, Księga Lamentacji połączy ściśle bolesne misterium Córy Syjonu z jej przyszłą radością. Pozostaje ona nadal matką, która wstawia się u Pana za swymi dziećmi:

„Wołaj sercem do Pana, dziewiczka Córa, Syjonie (...)
Podnieś do Niego swe ręce o życie twych niemowląt” (Lam 2, 18n).

Druga część Księgi Izajasza rozwija podczas niewoli babilońskiej chwalebny wizerunek nowego potomstwa Jerozolimy:

„Śpiewaj z radości niepełna, któraś nie rodziła,

wybuchnij weselem i krzycz, która nie znałaś bólów porodu!
Bo liczniejsi są synowie porzuconej
niż synowie zamężnej - mówi Pan" (Iz 54, 1).

W zakończeniu Księgi, dodanym po powrocie z niewoli, wraca temat podwójnych narodzin:

„Zanim odczuła skurcze położu, powiła!
Zanim nadeszły jej bóle, urodziła chłopca!
Kto słyszał coś podobnego? Kto widział takie rzeczy?
Czyż kraj się rodzi jednego dnia? Czyż naród się rodzi od razu?
Bo Syjon ledwie zaczął położyć, a już wydał swe dzieci!" (66, 7n).

Zauważmy najpierw związek tematyczny z wyročzniami „księgi Emanuela” (Iz 7, 14 i 9, 5; por. Mi 5, 2) o narodzinach Mesjasza. W naszym tekście najpierw mowa o urodzeniu męskiego potomka, bez określenia jego matki (w.7). Wiersz następny jednak dodaje „wieść niesłyszana”: w tym przypadku matką będzie Syjon, rodząc „jednego dnia cały naród”. Na ogół komentatorzy łączą oba wersety w jeden obraz²⁴. Nie są one jednak paralelne. Główna różnica leży w tym, że w.7 mówi o porodzie bezbolesnym, a w.8 o bólach rodzenia. Podobnie jak u Mi 4-5 możemy zatem i tu wyróżnić podwójne macierzyństwo Syjonu. Prorok wymienia najpierw narodziny jednostkowe: zapewne chodzi o dziedzica tronu Dawidowego, którego w czasach perskich nie nazywano królem, by nie wzbudzać podejrzeń okupanta. Ważniejsze jednak dla Tritoizajasza są narodziny drugie (w.8): dzieci Syjonu to nowy Izrael, lud mesjański. Już wcześniej (Iz 62, 11n) obiecywał prorok Syjonowi, że otrzyma od Zbawcy „lud święty”. Ostatnie rozdziały Księgi zawierają wykład relacji pomiędzy dawnym a nowym Izraelem. Ten nowy lud, odkupiony przez Jahwe, to synowie Syjonu wykarmieni i pocieszeni przez swą matkę (Iz 66, 11-13). Zakłada to obietnicę narodzin nie tylko władcy lecz i ludu mesjańskiego²⁵.

Kanoniczna Księga Barucha napomina Izraela, że powodem jego rozproszenia były grzechy ludu: „Zapomnieliście o swym Żywicielu, Bogu wiekuistym, i zasmuciliście Jeruzalem, która was wykarmiła” (Ba 4, 8). Dalszy ciąg tej lamentacji Syjonu przedstawia święte miasto jako wdowę i opuszczoną (4, 12. 16. 19) przez własne dzieci, która jednak dozna pocieszenia (4, 30).

Ten sam motyw, zaczerpnięty z ostatniej części Księgi Izajasza, powraca często w apokaliptyce żydowskiej. „Syjon, nasza wspólna matka, pogrążona jest w smutku i poniżeniu” (4 Ezd 10, 7; por. BaSyr 3, 1-3). Także heterodoksyjna gmina „pobożnych” z Qumran, którzy odłączyli się od skalanego kapłaństwa świątynnego i odeszli na pustynię, uważa nadal Jeruzolimę za miasto wybrane przez Boga i matkę narodu²⁶. Gdy synowie światłości powrócą po zwycięstwie nad bezbożnymi, spełnią się wezwania proroków: „Raduj się Syjonie, wybuchnij radosnym śpiewem Jeruzalem” (1 QM 12, 13; por. 19, 5).

Obok tych oczekiwań, związanych z ziemskim Syjonem, rozwija się w apokaliptyce wiara w Jeruzalem niebieskie, stworzone odwiecznie i przygotowane dla sprawiedliwych²⁷. Będzie ono pełne niezwykłego blasku, a do świątyni w centrum miasta poganie zanosić będą dary (Tb 13, 10-13). Wierzono też, iż na końcu czasów górna Jeruzolima zstąpi na ziemię, by stać się wspólnym mieszkaniem Boga i Jego ludu: „(Syn Boży) stanie na szczycie góry Syjon, a Syjon przybędzie i okaże się wszystkim przyozdobiona i zabudowana...” (4 Ezd 13, 25n; por. 10, 27. 54).

Wyrazem nadziei mesjańskich związanych ze Syjonem jest do dzisiaj zakończenie modlitwy *Szemone Esre*:

„Zmituj się teraz, Panie nasz Boże, w ogromie Twego miłosierdzia, nad ludem Twym Izraelem, i nad Twym miastem Jeruzalem, i nad Syjonem, uobecnieniem Twojej chwały, i nad świątynią, Twym mieszkaniem, i nad królestwem domu Dawida, Twego prawego Pomazańca”²⁸.

2. Maryja - Syjon w Łukaszej Ewangelii Dzieciństwa

Kontynuację typologii Syjonu w Nowym Testamencie znajdziemy zwłaszcza u św. Łukasza. Maryja jest tam ukazana przede wszystkim jako „matka Jezusa” (Dz 1, 14). Mariologia Łk 1-2 opiera się na tym macierzyństwie, na szczególnej relacji Matki do Syna, będącego jednocześnie Zbawcą i Panem. Istotą tajemnicy Maryi wyraża błogosławieństwo Elżbiety (Łk 1, 42). Formalnie przypomina ono inne błogosławieństwa dotyczące niewiast biblijnych, Jaeli czy Judyty. Maryja nie jest jednak, jak tamte kobiety, biernym narzędziem zbawienia. Jako Matka Zbawiciela (1, 43 i 2, 11), bierze Ona czynny udział w dziele zbawczym. Jest błogosławioną, ponieważ „owoc Jej łona” jest Błogosławionym *par excellence*!

Jej rola w ekonomii zbawczej nie ogranicza się bynajmniej do zrodzenia i macierzyństwa Bożego Syna. Maryja jest typem wierzących. Jej rola zatem w planie zbawienia to duchowe macierzyństwo w porządku wiary i łaski. U Łukasza punkt wyjścia tej nauki stanowią liczne aluzje do Abrahama (1, 7.13.18.31.37.55.58n.73; 2, 29). Tutaj jednak szukamy odpowiedzi na pytanie, czy można do Maryi odnosić biblijny motyw Córy Syjonu, dziewicy i matki zarazem. Pytamy najpierw, czy w teologii Łukasza jest ona uosobieniem ludu Izraela, szczególnie owych *anawim* „ubogich Jahwe”, których w pierwszym rzędzie dotyczy prorockie orędzie zbawienia i pokoju?

W świetle współczesnych badań literackich odpowiedź na to pytanie jest jednoznacznie pozytywna. Najlepszym przykładem takiej identyfikacji jest hymn *Magnificat* (Łk 1, 46-55)²⁹. Ukazuje on Bożą interwencję zbawczą w Maryi jako dopełnienie ciągu dzieł zbawczych na rzecz Izraela (ww.50-53). Jeśli nadto uwzględnić mesjański kontekst Łk 1-2, to staje się jasne, iż chodzi tu o eschatologiczne zbawienie ludu Bożego (w.54; por. hymn *Benedictus*).

Kolejny epizod, w którym Maryja reprezentuje całego Izraela, stanowi scena ofiarowania w świątyni (2, 22-38). Istotne są tu słowa prorocтва Symeona: „A twą własną duszę miecz przeszyje” (w.35)³⁰. Problem polega na określeniu sensu słowa „miecz” i jego relacji do treści prorocтва, tj. do rozłamu, jaki spowoduje nauka Jezusa. Rozwiązanie problemu zależy od interpretacji osoby Maryi. Oczywistym wydaje się wyjaśnienie indywidualne, uzasadnione sceną na Kalwarii (J 19, 25-27): Symeon zwraca się do Maryi jako matki Jezusa i zapowiada Jej ból nieodłączny od cierpień Syna. W teologii Łukasza potwierdzeniem takiego tłumaczenia jest znalezienie w świątyni (2, 41-50): bolesne nieporozumienie to zapowiedź konfliktu z najbliższymi, jaki wywoła Jezus swym posłannictwem. Coraz liczniejszych zwolenników zyskuje jednak interpretacja kolektywna, widząca w Maryi typ Izraela. Wychodzi ona z faktu, że zarówno ogólny kontekst wyroczni Symeona jak i aluzja do prorocтва Ezechiela (14, 17: miecz kary Bożej przeszyje

Izraela) dotyczą właśnie sądu kolektywnego. Maryja byłaby wówczas przedstawicielką Izraela, podzielonego na zwolenników i przeciwników Jezusa. W takiej interpretacji zrozumiałby stał się dodatek: „aby wyszły na jaw zamysły serc wielu” (w.35b), życzliwe czy też wrogie Jezusowi.

Oba sposoby wyjaśniania perykopy nie wykluczają się wzajemnie. Maryja jest tu ukazana zarówno w swej roli indywidualnej (matka Jezusa) jak i kolektywnej (bolesna matka Syjon). Koronnym argumentem za tym, że Łukasz mógł widzieć w Maryi personifikację Syjonu, jest wg wielu egzegetów scena zwiastowania Maryi (Łk 1, 26-38)³¹. Chodzi mianowicie o możliwość literackiej zależności pomiędzy pozdrowieniem anielskim a wyroczniami proroków, zwróconymi do Syjonu. Zwykle zestawia się naszą perykopę z tekstem Sofoniasza (3, 14-17)³². Dosłownych zapożyczeń nie da się wykazać. Można jednak widzieć w słowach Gabriela dyskretną aluzję do wyroczni Sofoniasza. Stosując ten zabieg literacki bliski midraszowi, miał Łukasz wykazać spełnienie się prorocत्व o Bogu przychodzącym do swego ludu, aby zamieszkać wśród niego (por. Iz 12, 6; J1 2, 21-27; Za 9, 9). W takim razie uosobieniem Syjonu jest Maryja, która w imieniu Izraela przyjęła zapowiedź spełnienia obietnic mesjańskich. Jahwe - Król Izraela, obecny „w tonie” swego ludu - to sam Jezus Chrystus, wcielony w dziewiczym tonie Maryi.

Jeśli przyjąć tę interpretację, to słowa powitania anielskiego nie są zwykłym pozdrowieniem³³, lecz wezwaniem do radości mesjańskiej. Założenie widzące w Maryi uosobienie Syjonu wydaje się jednak licznym egzegetom nie do przyjęcia³⁴. Choćby nawet tłumaczyć *chaire* zwrotem „ciesz się”, jak to czyni Lyonnet, trudno dowieść, iż Łukasz czyni tu aluzję do prorockich tekstów o radości mesjańskiej³⁵. Zresztą Sofoniaszowe orędzie jest prawie nieobecne w apostołskim kerygmacie, a jego teologia „dnia Jahwe” różni się zasadniczo od łukaszowej perspektywy radości z przyjścia Mesjasza. Hipoteza Lyonnetta nie wydaje się zatem dość uzasadniona.

Natomiast w pełni słuszna była jego intuicja, idąca za tradycją Ojców wschodnich, że pozdrowienie Gabriela w Łk 1, 28 stanowi wezwanie do radości. Ten sam motyw dominuje bowiem także w paralelnych opisach zwiastowań Zachariaszowi (1, 14) i pasterzom (2, 10). Zgodnie z teologią proroków, Łukasz podkreśla w ten sposób przyczynową więź pomiędzy zbawczym dziełem Boga a radością ludu. W słowach anielskiego powitania chciał on zapewne zaznaczyć nadejście ery mesjańskiej. Służą temu ogólne aluzje do tych tekstów prorokich, które wzywały do radości Syjon-Jerozolimę. Trzeci Ewangelista przedstawia zbawcze nawiedzenie Boga w pojęciach ściśle mesjańskich (1, 43n. 68n. 77-79; 2, 10-12. 25n. 29-32). Samo imię Gabriel nawiązuje do kontekstu mesjańskiego prorocत्वa o 70 tygodniach, jakie tenże zwiastun wyjaśniał Danielowi (Dn 9, 21-27)³⁶.

Można zatem wnioskować, że scena Zwiastowania, choć nie utożsamia wcielenia Jezusa z zamieszkaniem Jahwe - Króla wśród swego ludu, zakłada jednak pewną identyfikację pomiędzy Maryją a Syjonem. Matka Jezusa jest najdoskonalszą reprezentantką duchowości dawnych mieszkańców Syjonu, owej „Reszty Izraela”, której historyczną kontynuacją są „ubodzy Jahwe” (*anawim*) i „pobożni” (*chasideim*) Nowego Przymierza³⁷.

3. Duchowe macierzyństwo Maryi w dziele św. Jana

Obie perýkopy maryjne Ewangelii Janowej (2, 1-2 i 19, 25-27) zawierają te same charakterystyczne wyrażenia. Narrator nazywa Maryję „matką” (*he meter*) Jezusa, natomiast sam Jezus zwraca się do Niej: „Niewiasto” (*gynai*). Trzecim pojęciem wspólnym obu tekstom jest „godzina” (*he hora*), jedno z kluczowych pojęć u Jana.

W scenie pod krzyżem „godziną” jest niewątpliwie czas paschy Jezusa: Jego wywyższenie na krzyżu to moment narodzin Kościoła. W Kanie Galilejskiej ta „godzina” została antycypowana dzięki interwencji Matki Jezusa. Najbardziej zaskakuje w obu tekstach Jezusowy zwrot „Niewiasto”, jakim nigdy Żyd nie zwracał się do matki. Zwykle podkreśla się tu jego symboliczne znaczenie, nawiązując do Rdz 3, 15: Maryja jest nową Ewą, matką nowego stworzenia³⁸. Wydaje się jednak bardziej prawdopodobne, że Ewangelista chciał w ten sposób przedstawić Maryję jako uosobienie wspólnoty nowego Izraela. Kładzie więc w Jej usta słowa zawierzenia: „uczynicie, cokolwiek On wam powie” (J 2, 5). Jest to wyznanie analogiczne do tego, jakie złożył na Synaju naród wybrany (Wj 19, 8; 24, 3. 7). Zgodnie zatem z typologią prorocką „Córy Syjonu”, Maryja uosabia nowy lud Boży. Co więcej, uczestnicząc czynnie w narodzinach wiary uczniów Jezusa³⁹ i idąc wraz z nimi za Jezusem (w. 12) objawia się jako prawdziwa matka Kościoła⁴⁰.

Zwłaszcza w scenie pod krzyżem (J 19, 25-27) egzegeza współczesna widzi uroczyste stwierdzenie duchowego macierzyństwa Maryi⁴¹. Akcentuje się przede wszystkim „schemat objawieniowy” tej perykopy, a także rolę tuniki całodzianej (w. 23) jako symbolu jedności Kościoła, zapoczątkowanej oddaniem Maryi za matkę „umilowanemu uczniowi”. A. Serra⁴² dodaje dalsze ważne argumenty za eklezjalnym rozumieniem tej sceny. Kajfaszowe proroctwo o śmierci Jezusa „nie tylko za naród, ale także, by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11, 52) nawiązuje do obrazu matki Jeruzalem, gromadzącej w świątyni dzieci diaspory. W świetle Biblii, matka Jezusa jest także matką rozproszonych dzieci Bożych, wiodąc je ku jedności w mistycznej świątyni ciała Chrystusa. Zgodnie z zapowiedziami proroków, ta nowa „matka Syjon” przygarnia nie tylko wygnańców żydowskich, lecz także inne narody (Iz 66, 18), czyniąc z nich jeden „lud Boży” (Za 2, 15). Nowa świątynia będzie „domem modlitwy dla wszystkich narodów” (Iz 56, 6n), a nowy Syjon - matką wszystkich ludzi (Ps 86/87, 5 LXX)⁴³.

Myśl o „zgromadzeniu rozproszonych dzieci” pogłębił Ewangelista cytatem biblijnym w opisie wjazdu do Jerozolimy:

„A gdy Jezus znalazł osiołka, dosiadł go, jak napisano:

Nie bój się, Córo Syjonie!

Oto Król twój przybywa, siedząc na osłęciu” (J 12, 14n).

Jak zwykle u Jana, nie jest to dokładne przytoczenie proroctwa (Za 9, 9). Mamy tu raczej luźną kombinację kilku tekstów, głównie izajańskich (Iz 35, 4; 40, 9; 41, 10; 43, 1n; 51, 7; 54, 4; So 3, 14-16). Wzywają one Izraela czy Jerozolimę do odwagi, gdyż zbliża się koniec niewoli. Także ówczesna tradycja żydowska łączyła te teksty, zapowiadając zgromadzenie przez matkę Syjon rozproszonych dzieci Izraela.

W świetle tych świadectw można odczytać formułę objawiającą „Oto syn twój” (J 19, 26b) jako echo wyroczni Iz 60, 4 (rozwinętej u Ba 4, 37; 5, 5). Tak więc

tradycja biblijna i żydowska pozwalają interpretować testament z krzyża w sensie powszechnego macierzyństwa Maryi, prawdziwej Córy Syjonu.

Obydwie perykopy Janowe, o godach w Kanie i o testamencie Jezusa, mają poza dosłownym głęboki sens duchowy. Osoby stojące pod krzyżem reprezentują rodzający się Kościół. Imię Matki Jezusa nie jest w nich wymienione, aby ukazać w ten sposób Jej duchowe macierzyństwo. Jako nowa Ewa stała się Ona „matką wszystkich żyjących” (Rdz 3, 20). Jako Córa Syjon jest figurą Kościoła, rodzącego się w boleści krzyża. Podobnie „umiłowany uczeń” jest anonimowy, gdyż symbolizuje społeczność wiary, tj. synów Maryi i Kościoła, a zarazem braci Jezusa (J 20, 17).

Sens eklezjalny obu perykop staje się jaśniejszy w świetle 12. rozdziału Apokalipsy. „Wielki znak” wyrażono tam językiem wizji Księgi Izajasza (zwł. 60, 1n), rozwiniętych u Barucha (5, 1-3). Niewiastą jest matka Jeruzalem, wzywana do radości, gdyż kończy się upokorzenie jej dzieci. Słońce, księżyc i 12 gwiazd, podobnie jak w wizji Józefa egipskiego (Rdz 37, 9n), mają wymiar eklezjalny: tam oznaczały dwunastu „synów Izraela” (por. Ap 7, 14), tu przypominają raczej „12 apostołów Baranka” (Ap 21, 14). Znak Niewiasty uwieńczonej gwiazdami wskazuje więc na Kościół, nową wspólnotę prawdziwego Izraela⁴⁴.

W drugim wierszu obraz się zmienia. Niewiasta „jest brzemienna i woła, cierpiąc bóle i męki rodzenia”. Słownictwo to oznacza w Nowym Testamencie eschatologiczne bóle porodu nowego świata w „dniu Pańskim” (Mk 13, 8; 1 Tes 5, 3). Motyw rodzenia przypomina obraz matki Syjon czekającej w bólu na ocalenie swych dzieci z niewoli (Mi 4, 10). Jak pamiętamy, obraz ten rozwinął się zwłaszcza w drugiej części Księgi Izajasza (49, 21; por. 66, 8n). Eschatologiczne macierzyństwo Syjonu będzie wielkim cudem łaski Bożej.

Podobnie jak w IV Ewangelii (J 16, 21), Niewiasta z Apokalipsy symbolizuje więc lud Boży Starego i Nowego Przymierza, „synagogę, która osiągnęła dojrzałość”⁴⁵. Sens eklezjalny tekstu nie jest jednak wyłączny. Na interpretację maryjną wskazuje zwł. nawiązanie do mesjańskiego Ps 2: „I porodziła Syna: Męża, który wszystkie narody będzie pałł łaską żelazną. Jej Dziecko zabrano do Boga i do Jego Tronu” (Ap 12, 5). „Zabranie” to zapowiedź zmartwychwstania i wniebowstąpienia Chrystusa, czyli narodzin chwalebnych, bardziej paschalnych niż ziemskich. W takim razie Niewiastą rodzącą jest Syjon w sensie zarówno zbiorczym jak i jednostkowym: Maryja, matka Jezusa. Biblia często ukazuje społeczność w postaci jednostki. Patriarcha Jakub jest wcieleniem ludu Izraela. Sługa Jahwe z Księgi Izajasza czy Syn Człowieczy u Daniela reprezentują cały naród. Zatem i w Apokalipsie wykładnia eklezjalna nie przekreśla maryjnej. Lud Boży rodzący Mesjasza ma szczególną reprezentację w Maryi. Jej Dziecko, obiecany Król mesjański (Ap 12, 5) odróżnia się wyraźnie od „reszty Jej potomstwa”, które na ziemi podlega atakom Smoka (w.17). Zwrot ten nawiązuje do Protoewangelii Rdz 3, 15 i obwieszcza jej spełnienie. Niewiasta zapowiedziana w raju, nowa Ewa, teraz tryumfuje w niebie dzięki krwi Chrystusa, ale zarazem nadal rodzi w mękach. Resztą Jej potomstwa, czyli braćmi Chrystusa, są ci, „co strzegą przykazań Boga i mają świadectwo Jezusa” (w.17b). Chodzi więc nie tylko o Syjon-Jeruzolimę biblijną, lecz także o jej realizację w Maryi, matce wierzących, którą ukazał św. Jan w Kanie i pod krzyżem.

Widziany w perspektywie maryjnej Kościół przedstawia się jako matka rodząca wielu synów dla zbawienia. I odwrotnie: Maryja widziana w kontekście Kościoła okazuje się Kimś więcej niż jednostką obdarzoną szczególnymi łaskami. Zbawcze dzieło Chrystusa wypełnia się najdoskonalej w Jego Matce, będącej prawdziwym typem wierzących i figurą Kościoła⁴⁶.

Biblijna typologia Syjonu - Jerozolimy, jak widzieliśmy, dopuszcza różne perspektywy. Jest więc Syjon najpierw „dziewiczą córą” Jahwe, który sam strzeże jej przed atakami wrogów, by ją zachować nienaruszoną. Jest następnie Jego oblubienicą, matką Jego dzieci, synów Izraela. Wreszcie, po klęsce niewoli babilońskiej, prorocy przedstawiają Syjon jako wdowę oplakującą utratę swych synów. Jej wdowieństwo i bezpłodność nie oznacza jednak odrzucenia ostatecznego: na końcu czasów Bóg obdarzy ją swoim Pomazańcem, a dzięki niemu - niezliczonym potomstwem.

Te same etapy powtórzą się w życiu Maryi, Dziewicy i Matki. Pokorna „służebnica Pańska” (Łk 1, 36) upodobniła się do Syjonu przez całkowite zawierzenie słowu Pana (Łk 1, 45). Jako Oblubienica i Matka stanowi Ona pierwsze urzeczywistnienie Kościoła, wspólnoty wierzących, która rodzi Chrystusa w eucharystii, w słuchaniu Słowa i w czynnej miłości (Ap 12). Jak niegdyś owdowiała i opuszczona Jerozolima, tak i Maryja doznała łaski macierzyństwa bez udziału męża, i nadal przysparza Kościołowi synów, „którzy ani z krwi, ani z żądz ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili” (J 1, 13).

Bolesne tajemnice wdowieństwa Syjonu znalazły także odbicie w przeżyciach Maryi, która stopniowo traci Syna aż do całkowitego opuszczenia na Golgocie. Ale właśnie wtedy otrzyma, w osobie „umiłowanego ucznia” nowe dzieci, stając się dla nich matką w porządku łaski (J 19, 25-27). Tak rozpoczyna się dla Niej i dla Kościoła misterium chwały „niebieskiej Jerozalem” (Ap 21), udział w tryumfie Chrystusa⁴⁷.

PRZYPISY

1. *Chaire kecharitomene*, w: *Biblica* 20 (1939) 131-141.
2. *Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur protolukanischen Theologie*, Uppsala 1945.
3. *The Virgin Mary Daughter of Zion*, w: *Theology* 53 (1950) 403-410. Tłum. fr.: *Vie Spirituelle* 85 (1951) 127-139.
4. G.A.F. Knight, *The Virgin Mary and the Old Testament*, *Reformed Theological Review* 12 (1953) 1-13; M. Thurian, *Marie, Mère du Seigneur*, figure de l'Eglise, Taizé 1962 (tłum. pol. 1990); J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament*, London 1975 (tłum. fr. 1977).
5. Zob. rec. pracy Heberta, jaką dołączył R. Laurentin do jej przekładu w *VieSpir* 85 (1951) 184-196.
6. *La Mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, Paris 1954.
7. Np. R. Laurentin, *Traces d'allusions étymologiques en Luc 1-2*, w: *Biblica* 37 (1956) 436-456; tenże, *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris 1957, 148-157; L. Deiss, *Marie Fille de Sion*, Paris 1958; P. Benoît, *Et toi-même, un glaive te transpercera l'âme*, *CBQ* 25 (1963) 251-161; A. Feuillet, *Jésus et sa mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean*, Paris 1974.

8. Zob. A. Jankowski, *Nova et vetera soborowej mariologii*, w: *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele* (red. S. Grzybek), Kraków 1971, 329.
9. R. Rigaux np. dostrzega przede wszystkim nacisk Łukasza na rolę Jeruzalem w planie zbawienia. R.E. Brown uważa, iż samo użycie słowa *chaire* nie dowodzi jeszcze świadomej typologii Córy Syjonu. Ze strony protestanckiej zob. A. Strobel, *Der Gruss an Maria* (Łk 1, 28). *Eine philologische Betrachtung zu seinem Sinngehalt*, ZNW 53 (1962) 86-110. Wg niego wezwanie do radości wymagałoby wołacza aorystu ingresywnego, jak w Septuagincie; zresztą w.29 wyraźnie mówi o „pозdrowieniu”.
10. Zob. gruntowne opracowanie ekumeniczne pt. *Mary in the New Testament*, Philadelphia 1978, tłum. niem. *Maria im NT*, Stuttgart 1981, 107-110.
11. Nieraz w sensie ironicznym, np. o Babilonie (Iz 47, 1) czy Egipcie (Jr 46, 11). Problem przekładu omawia W.F. Stinespring, *No Daughter of Sion*, w: *Encounter* 26 (1965) 133-141.
12. Por. J.J. Schmitt, *The Motherhood of God and Zion as Mother*, w: *Revue Biblique* 92 (1985) 557-569.
13. Gruntowne, choć wymagające uzupełnień, opracowania archeologiczne zostawił polski bibliista A. Fic: *Syjon. Miasto Davidowe w świetle tekstów i wykopalisk*, Lwów 1933
14. R.J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, Cambridge Mass., 1972, 131-160, mówi tu o „translatio”. Podobny zabieg dokonał się we wczesnym chrześcijaństwie, zob. mój art. *Moria - Syjon - Golgota: transpozycja symbolu*, RBL 36 (1983) 116-122.
15. G. Wanke, *Die Zionstheologie der Korachiten*, Berlin 1966 (70-117), datując psalmy synów Koracha po niewoli babilońskiej, dowodził izraelskiego pochodzenia motywu „walki narodów” przeciw Syjonowi. W świetle badań literackich psalmy te są jednak znacznie starsze.
16. J.J.M. Roberts, *The Davidic Origin of the Zion Tradition*, JBL 92 (1973) 329-344.
17. Zob. J.H. Hayes, *The Tradition of Zion's Inviolability*, JBL 82 (1963) 419- 426.
18. Clifford, dz. cyt.
19. *La fonction maternelle de Sion et de Marie*, w: *Maria in Sacra Sriptura* VI, Roma 1967, 165-178 (tu zwł. 171n).
20. Lb 21, 25. 32; 33, 42. Zob. bliżej H. Cazelles, *Fille de Sion et théologie mariale dans la Bible*, w: *Mariologie et Oecumenisme III*, Paris 1965, 51-55.
21. Por. H. Cazelles, *La fonction...*, dz. cyt., 171. Zestawienie poglądów Cazelles'a, zawartych w licznych przyczynkach, dał D. Colombo w książce *Maria Figlia di Sion*, Vercelli 1983. Zob. też Ch. Pellistrandi, *Jérusalem, épouse et mère*, Paris 1989.
22. Np. J. Homerski, „Panujący” z Betlejem. *Interpretacja perykopy Mich 5, 1-5*, RTK 23 (1976) 5-16.
23. Podobne w treści i bliskie czasowo są wyrocznie Za 2, 14 i 9,9.
24. G. von Rad (*Isaia Cap. 40-66*, Brescia 1978, 497) mówi o dwu aspektach tego obrazu: cudowne narodziny, którym jednak towarzyszą bóle porodu.
25. Cazelles, *La fonction...*, art. cyt., 174.
26. Nazwa „Córa Syjon” w komentarzu do Joz 6, 26 zdaje się nawiązywać do Hirkana II, który otrzymał od Cezara pozwolenie odbudowy murów Jeruzalem (4Q Test 28-30). Polski przekład zob. P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 1996, 123.
27. HenSłow 55, 2; por. BaSy 4, 2-6.
28. Szerzej o typologii Syjonu w judaizmie zob. G. Fohrer, TWNT VII, 80-87.
29. Z obfitej literatury zob. zwł. M. Kokot, *Magnificat w świetle Psalmów*, w: *Studia z teologii św. Łukasza* (red. F. Gryglewicz), Poznań 1973, 80-87.
30. Zob. F. Gryglewicz, *Błogostawiona przez wszystkie narody. Matka Boża w NT*, Częstochowa 1984, 47-57.

31. Ogromną literaturę, narosłą od czasu art. Lyonnetta z roku 1939, omawia N. Lemmo, *Maria „Figlia dei Sion” da partire da Lc 1,26-38. Bilancio esegetico dal 1939-1982*, w: *Marianum* 45 (1983)175-258.
32. Tak np. Homerski, *Starotestamentowe reminiscencje...*, w: *U boku Syna* (red. F. Gryglewicz), Lublin 1986.
33. Wówczas użyłby Łukasz słowa *eirene*, „pokój”, jak w Łk 10,5 czy 24,36.
34. Zob. H. Raisanen, *Die Mutter Jesu im NT*, Helsinki 1969, 86-92, oraz pr. zbior. *Maria im NT*, Stuttgart 1981, 107-110.
35. Dlatego wydawcy tekstu greckiego NT nie podają przy scenie zwiastowania żadnych paralel do wspomnianych wyroczeni, choć przytaczają liczne zbieżności słowne (zwl. Iz 7,14).
36. Zob. E. Mori, *Figlia di Sion e Serva di Jahve nella Bibbia e nel Vaticano II*, Bologna 1970, 198n.
37. Do całości zob. J.M. Hernandez Martinez, *La Madre de Jesus, la primera creyente (Perspectivas mariologicas de Lc 1-2)*, *EphMar* 34 (1984) 229-258.
38. Np. F. Gryglewicz, *Testament Jezusa*, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., | 83-189.
39. Por. J 2, 11: „uwierzyli weń uczniowie Jego”.
40. Zob. A. Serra, *Maria a Cana e presso la Croce*, Roma 1978, 13-78.
41. M. Brzegowy, *Duchowe macierzyństwo Maryi według IV Ewangelii w świetle współczesnej egzegezy*, w: *Tarnowskie Studia Teol.* 10/2 (1987), 165-197 (zwl. 178nn).
42. „Donna-Madre” del popolo di Dio (J 19, 25-27), w: *Parola Spirito e Vita* 6 (1982)138-142.
43. Por. komentarz św. Augustyna do tego psalmu: „Człowiek: Syjonie -matko - powie. Człowiek zaś uczyniony został w nim: On sam. Ale nie człowiek je zbudował lecz Najwyższy. Tak zbudował miasto, w którym się narodził, jak stworzył Matkę, z której się narodził”. *Objaśnienia Psalmów* (tł. J. Sulowski), Warszawa 1986, 219 (PSP XL).
44. Por. A. Tronina, *Apokalipsa. Orędzie nadziei*, Częstochowa 1996, 229n.
45. E.B. Allo, *L'Apocalypse*, Paris 1933, 177.
46. T. Vetralli, *La donna dell'Apocalisse*, w: *Parola, Spirito e Vita* 6 (1982) 152-170.
47. Do całości zob. G. Ravasi, *La madre Sion*, w: *Parola, Spirito e Vita* 6 (1982) 36-52. O rozwoju tych wątków w apokryfach wczesnochrześcijańskich pisze F. Manns, *Essais sur le Judéo-Christianisme*, Jerusalem 1977, 61-98.