

KS. JÓZEF KUDASIEWICZ
Lublin

MARYJA A KOŚCIÓŁ

Dawna mariologia była głównie, choć nie wyłącznie, mariologią chrystotypiczną. Oznacza to, że rozważała ona Matkę Pana jako wielkość paralelną do Chrystusa i podobną do niego. Przypisywano jej przywileje podobne do Chrystusowych, np. Chrystus bez grzechu – Maryja bez grzechu; Chrystus drugim Adamem – Maryja drugą Ewą; Chrystus Pośrednikiem – Maryja Pośredniczką itp. Sobór Watykański II i *Marialis cultus* nie odrzuciły tego modelu mariologii, lecz stonowały go i zwróciły uwagę na model eklezjotypiczny. Polega on na rozważaniu Maryi przede wszystkim w relacjach istniejących między Nią a Kościołem. „Po jednej stronie stoi Kościół wraz z Maryją jako swą najpiękniejszą i najdoskonalszą częstką czy wykwitem, po drugiej – Chrystus, do którego Kościół z Maryją są zwrócenii. Chrystus stoi zwrócony twarzą ku Kościołowi oraz swojej Matce, która jest w Kościele, po Jego stronie, chociaż na przedzie, jako pierwsza chrześcijanka”¹. Ona zrealizowała w sobie Kościół w sposób najdoskonalszy, dzięki temu jest najdoskonalszym typem Kościoła, jego obrazem i wzorem. Na jakich podstawach biblijnych opiera się ten typ mariologii? Czy jest ona zakorzeniona w źródłach objawienia i w jaki sposób?

I. KILKA SŁÓW O METODZIE

Wyżej postawione pytania są bardzo ważne, ponieważ wprost i wyraźnie Ewangelie nie mówią o związkach Maryi z Kościołem. Jedynym tekstem, w którym Maryja jawi się wyraźnie w kontekście eklezjologicznym, są Dz 1, 13-

¹ S. C. Napierkowski. *Matka mojego Pana*. Opole 1988 s. 93.

-14. W innych tekstach temat „Maryja – Kościół” zawarty jest aluzyjnie, w sposób ukryty. Potrzeba bardzo wnikliwej analizy egzegetycznej, uwzględniającej całe zaplecze Starego Testamentu i judaizmu, żeby odkryć owe wątki eklezjalno-maryjne².

Refleksyjna lektura tekstów mariologicznych Nowego Testamentu pozwala bez trudności zauważyć, że niektóre tematy mariologiczne są w nich wyrażone w sposób jasny i wyraźny (*explicite*). Do takich tematów należy np. boskie macierzyństwo Maryi. Dla wyrażenia tej prawdy Łukasz używa różnych formuł, które jednak jasno tę prawdę wyrażają. Formuły rzeczownikowe: Maryja Matka Jezusa, Matka Jezusa lub wprost Matka, względnie Matka Jego lub Twoja (Łk 2, 33. 34. 48. 51; Dz 1, 14). Formuły czasownikowe, szczególnie ulubione przez Łukasza, wyrażają różne funkcje macierzyńskie Maryi: od zaślubin Matki aż do obrzezania Dziecka. Są one następujące: poślubić męża (2, 5), począć (1, 31), być brzemienną (2, 5), porodzić (1, 31. 35; 2, 7), przynieść do świątyni (2, 22. 27), cierpieć z Jego powodu (2, 35. 41-50). To jasne stwierdzenie macierzyństwa Maryi sprawiło, że Kościół bardzo wcześnie nazwał ją Bogurodzicą (*theotokos*). Podobnie jasno i wyraźnie przedstawiona jest prawda o relacji Ducha Świętego do Maryi: „Anioł Jej odpowiedział: Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię [...]” (1, 38). Poczęcie Syna Najwyższego dokona się dzięki szczególnej działalności Ducha. Do jasno wyrażonych prawd maryjnych należy również stwierdzenie jej dziewictwa (1, 27).

Inne prawdy maryjne (np. Maryja a Kościół) zawarte są w Ewangelii lub innych Księgach w sposób ukryty (*implicit*) i jedynie aluzyjnie. Przykładem takiego przekazywania treści maryjnych jest pozdrowienie Anioła: „Bądź pozdrowiona (*chaire* – raduj się – 1, 28). Bardzo wielu egzegetów współczesnych uważa, że wezwanie *chaire* jest to świadoma aluzja do prorocत्व mesjańskich, skierowanych do Córki Syjonu (So 3, 14; Za 9, 9; Jl 2, 21-23), która jest upersonifikowanym Izraelem. Inny przykład mówienia aluzyjnego spotyka się w Dz 1, 14. W zdaniu tym występuje termin *homothymadon* (jednomyslnie, wspólnie). Słowo to występuje również w Wj 19, 8 w kontekście przymierza. Mojżesz po spotkaniu z Bogiem na górze Synaj wraca do ludu, przedstawiając mu nakazy Pana. „Lud jednogłośnie (*homothymadon*) powiedział: „Uczynimy wszystko, co Pan nakazał” (Wj 19, 8). Treść zawarta w Dz 1, 14 w kontekście Przymierza nabiera głębokiego sensu eklezjalnego. Jednomyslność na modlitwie

² Por. A. S e r r a. *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2, 1-12 e 19, 25-27*. Roma 1977; t e n ż e. *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2, 19.51*. Roma 1982; t e n ż e. *Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1, 35a*. W: *Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4° Simposio mariologico Internazionale*. Roma 1984 s. 133-200.

jest odpowiedzią Nowego Ludu Bogu Przymierza. Wśród tego Ludu jest obecna Matka Jezusa³.

W Łk 1, 35 występuje czasownik *episkiadzein* (osłonić, zacienić). W opisie przemienienia występuje ten sam czasownik z podmiotem *nefelē* (obłok): „obłok osłonił ich” (Łk 9, 34). To samo orzeczenie z podmiotem „obłok” występuje w Wj 40, 34-35: „Wtedy obłok (*nefelē*) okrył Namiot Spotkania, a chwała Jahwe wypełniła przybytek. I nie mógł Mojżesz wejść do Namiotu Spotkania, bo spoczywał na nim obłok i chwała Jahwe wypełniła przybytek”. Obłok ocieniający Namiot Spotkania wskazuje na obecność w nim chwały Jahwe, tj. samego Boga. Moc Najwyższego osłaniająca Maryję wskazuje na obecność w Niej wcielonego Syna Bożego. Ona jest prawdziwą Arką Nowego Przymierza (por. Wj 26, 16; 1 Krl 8, 10-12).

Przykłady te wskazują na genezę i naturę maryjnych tekstów Nowego Testamentu, szczególnie tzw. Ewangelii dzieciństwa (Mt 1-2; Łk 1-2). Teksty te są chrześcijańską interpretacją wydarzenia Jezusa (poczęcia, narodzenia, dzieciństwa). Interpretacja ta ma specyficzne cechy: wydarzenie Jezusa interpretuje się i aktualizuje przez ciągłe odnoszenie się do Starego Testamentu. Tajemnicę Jezusa wyjaśnia się nie w świetle filozofii greckiej, lecz Starego Przymierza. Taką egzegezę uprawiał sam Jezus (24, 7. 26-27. 32. 44), tą samą drogą poszli Jego uczniowie (Dz 1, 20; 2, 17-21. 24-35). Można by ją nazwać aktualizującą reлектurą Pisma z okazji nowych wydarzeń historio-zbawczych. Taka interpretacja Pisma była już od wieków znana u Żydów; wydarzenia z czasu niewoli babilońskiej Deutero-Izajasz interpretuje w świetle wyjścia z niewoli egipskiej (40, 2; 43, 16-21). Tę metodę egzegetyczną nazywa się często midraszową⁴. Taką metodą posłużyli się autorzy Nowego Testamentu w prezentacji i aktualizacji wydarzeń związanych z narodzinami i dzieciństwem Jezusa. Wydarzenia te wyjaśniali i aktualizowali w świetle słowa Bożego. „Chodziło im mianowicie o aktualizację Pisma w funkcji życia i w funkcji Pisma”. Taka była właściwie egzegeza całego Nowego Testamentu, a Ewangelii dzieciństwa w sposób szczególny. Mistrzem takiej interpretacji był św. Łukasz. Pierwsze dwa rozdziały jego Ewangelii są owocem prawdziwej medytacji biblijnej: wydarzenia z dzieciństwa Jezusa rozważa w świetle Bożego słowa. W tej medytacji biblijnej, która leży u podstaw jego egzegezy, odwołuje się do dwu grup tekstów Starego Testamentu: a) do prorocत्व mesjańskich (2 Sm 7, 12-16; Iz 7, 14; Dn 7-9; Mi 4-5) i b) do prorocत्व tzw. teofanicznych (Ma 2-3; So 3, 14-17; Wj 40, 35; 2 Sm 6, 1-11)⁵.

³ Por. J. K u d a s i e w i c z. *Maryja w tajemnicy Kościoła w teologii św. Łukasza*. W: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki Redemptoris Mater*. Pod red. S. Grzybka. Kraków 1988 s. 54-61.

⁴ Por. R. L e D e a u t. *A propos d'une definition du midrash*. "Biblica" 50:1969 s. 394-414; R. L a u r e n t i n. *I Vangeli dell'infanzia di Cristo*. Roma 1986 s. 86.

⁵ L a u r e n t i n. *I Vangeli dell'infanzia di Cristo* s. 69-89.

Ten rodzaj egzegezy jest dosyć szeroko stosowany przy analizie tekstów maryjnych Nowego Testamentu, szczególnie w egzegezie francusko-włoskiej. Pierwszym, który wskazał na tę drogę, był S. Lyonnet⁶. Tą drogą poszli niektórzy egzegeci protestanccy i wielu badaczy katolickich. Mistrzem w tego rodzaju egzegezie jest R. Laurentin⁷. Z włoskich zasługuje na wzmiankę A. Serra⁸. Ostatnio do tego nurtu dołączył K. Stock⁹, znany biblista niemiecki. Dzięki tym badaniom mariologia biblijna nabrała nowego blasku. Okazuje się bowiem, że mimo skąpych ilościowo tekstów maryjnych, ich treść teologiczna jest bardzo bogata.

II. MARYJA – CÓRĄ SYJONU

Mariologia eklezjotypiczna to przede wszystkim mariologia Córki Syjońskiej. Odniesienie do Maryi tego tytułu pozwoliło dostrzec w Niej uosobienie całego Kościoła – nowego ludu Bożego.

W dokumentach Kościoła Maryja po raz pierwszy została nazwana Córką Syjonu w Konstytucji o Kościele (KK 55). Jan Paweł II w swej encyklice maryjnej nazywa Matkę Bożą aż cztery razy Córką Syjonu (RM 3, 8, 24, 41). Powołuje się przy tym na KK 55 oraz na dwa teksty biblijne: So 3, 4 i Za 2, 14. Skąd pochodzi ten tytuł, jaką zawiera treść teologiczną i na jakiej podstawie odnosi się ten tytuł do Maryi? W jakim sensie dał on początek eklezjotypicznej mariologii?

Tytuł ten wywodzi się ze Starego Testamentu (So 3, 14-17; Jl 2, 21-27; Za 9, 9-10); występuje zawsze w kontekście mesjańsko-eschatologicznym; posiada szereg synonimów: Córka Syjonu, Jeruzalem. Przedstawiano Ją jako dziewicę, córkę lub rodzącą kobietę. Była ona personifikacją Izraela, a szczególnie tzw. Reszty. Zdaniem wielu współczesnych egzegetów, Łukasz zwiastowanie Anioła, skierowane do Maryi, przedstawił na wzór tych prorocत्व. Najbardziej wyraźne związki istnieją między Łukaszem (1, 28-33) a Sofoniaszem (3, 14-17). W obydwu fragmentach występują te same terminy, frazy, tematy, ta sama atmosfera radości mesjańskiej¹⁰.

⁶ *Chaire Kecharitomene* (Lc 1, 28). "Biblica" 20:1939 s. 131-141.

⁷ *Structure et theologie de Luc 1-2*. Paris 1956.

⁸ *Aspetti mariologici* s. 150-152.

⁹ *Die Berufung Marias* (Łk 1, 26-38). "Biblica" 61:1980 passim.

¹⁰ Pierwszym ze współczesnych egzegetów, który starotestamentalny tytuł "Córa Syjonu" odniósł do Maryi był S. Lyonnet, profesor Papieskiego Instytutu Biblijnego. Opublikował na ten temat kilka artykułów: *Chaire kecharitomene*. "Biblica" 20:1939 s. 131-141; *Il racconto dell'Annunciazione*. "La Scuola Cattolica" 82:1954 s. 411-466; *Le récit de l'Annonciation et la maternité divine de la Sainte Vierge*.

Prorok Sofoniasz zwraca się do upersonifikowanego Izraela słowami: „Wyśpiewuj, Córko Syjońska! Podnieś radosny okrzyk Izraelu. Ciesz się (*chaire*) [...] Córko Jeruzalem” (So 3, 14). Ten ostatni stych wezwania jest bardzo podobny do pozdrowienia anielskiego, adresowanego do Maryi: „Ciesz się (*chaire*) pełna łaski, Pan z Tobą” (Łk 1, 28). Prorok następnie motywuje to wezwanie do radości: „Jahwe (Kyrios), Król Izraela pośród Ciebie. Nie bój się Syjonie, Jahwe, twój Bóg jest pośród ciebie. Potężny Zbawca, Król Izraela w tobie” (So 3, 15b-17). Podobnymi słowami wezwanie do radości motywuje Gabriel: „Nie bój się Maryjo. Oto poczniesz i porodzisz Syna i dasz Mu imię Jezus (=Jahwe Zbawiciel). On będzie panował” (Łk 1, 30-33)¹¹.

Terminem, który spina obydwa teksty jest czasownik w trybie rozkazującym – ciesz się (*chaire*). Czasownik ten w trybie rozkazującym występuje 4 razy w Septuagincie (Jl 2, 21-23; So 3, 14; Za 9, 9; Lm 4, 21). We wszystkich tych miejscach wezwanie to nie oznacza zwykłego, banalnego pozdrowienia („dzień dobry”, „cześć”, „witaj”), lecz ma sens religijny, eschatologiczno-mesjański. Jest uroczystym wezwaniem do radości mesjańskiej. Motywem tej radości jest przyjście Jahwe, Króla, Zbawiciela na Syjon. Takie rozumienie tego wezwania proroka Sofoniasza uzasadnia szereg racji. Septuaginta nie używa nigdy czasownika *chaire* w znaczeniu zwykłego, świeckiego pozdrowienia, lecz zawsze w znaczeniu radości eschatologicznej (Jl 1, 21. 23; So 3, 14; Za 9, 9; Lm 1, 21). Na oznaczenie zwykłego pozdrowienia używano rzeczownika *shalom* (pokój). *Chaire* używane w zwiastowaniach biblijnych (np. Sdz 6, 12-14; 13, 3) nie oznacza zwykłego pozdrowienia w znaczeniu „dzień dobry”. To wezwanie proroka Sofoniasza do radości podejmuje Łukasz w zwiastowaniu Anioła (1, 28-33). U niego również owo *chaire*, skierowane do Maryi nie ma znaczenia potocznego i świeckiego, lecz jest uroczystym wezwaniem do radości eschatologiczno-mesjańskiej. Potwierdza to szereg racji. Zwykłe pozdrowienie hebrajskie *shalom* Ewangelie oddawały przez *eirene* (pokój), a nie przez *chaire*. Takie rozumienie potwierdza kontekst pozdrowienia anielskiego. Pierwsze słowo Anioła skierowane do Maryi ma charakter uroczysty, emfatyczny, liryczny i eschatologiczny. Motyw zapowiadanej radości jest analogiczny: u Sofoniasza

"L'Ami du Clergé" 66:1956 s. 33-38. Ten punkt widzenia przyjęło wielu egzegetów katolickich i protestanckich, pogłębiając argumentację S. Lyoneta. Wyliczeni zostaną tylko najważniejsi. Katolicy: R. L a u r e n t i n. *Structure et théologie de Luc I-II*. Paris 1957; t e n ż e. *I Vangeli dell'infanzia di Cristo*. Roma 1986 s. 76-79; H. C a z e l l e s. *La fonction maternelle de Sion et de Marie*. W: *Maria in Scriptura Sacra*. T. 5. Romae 1967 s. 165-178; L. D e i s s. *Marie fille de Sion*. "Assemblées du Seigneur" 80:1966 T. 5 s. 29-51; A. S e r r a. *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2, 1-12 e 19, 25-27*. Roma 1977 s. 169-173; K. S t o c k. *Die Berufung Marias (Łk 1, 26-38)*. "Biblica" 61:1980 s. 457-491. Protestanci: H. S a h l i n. *Jungfrun Maria – Dotter Zion*. "Ny Kyrkling Tidskrift" 18:1949 s. 102-124; A. G. H e b e r t. *The Virgin Mary Daughter of Sion*. "Theology" 53:1950 s. 403-410; M. T h u r i a n. *Marie. Mère du Seigneur, figure de l'Eglise*. Taizé 1962 s. 19-27.

¹¹ Zob. L a u r e n t i n. *I Vangeli dell'infanzia di Cristo* s. 76-79; A. S e r r a. *E c'era la Madre di Gesù (Gv 2, 1)*. *Saggi di esegesi biblico-mariana*. Roma 1989 s. 45-54.

– przyjscie na Syjon Jahwe, Zbawcy, u Łukasza – narodziny, a więc przyjscie na świat Jezusa, którego imię oznacza Jahwe Zbawiciel. Tytułowi „Król Izraela” (So 3, 17) odpowiada u Łukasza wzmianka o panowaniu Mesjasza na tronie Dawida (Łk 1, 32-33). Wreszcie motyw radości przenika obydwie teksty. Radość należy do umiłowanych tematów Łukasza. Łączy się ona z narodzinami Mesjasza; jest to radość „ubogich Jahwe”, uciśnionych i cierpiących, którzy oczekują pociechy Izraela i zbawienia Jeruzalem (1, 51-53. 71. 73; 2, 25. 38). Jest to radość eschatologiczna, radość z nadchodzącego zbawienia (1, 14. 28. 47; 2, 10). Szczyt swój osiąga w hymnach i kantykach, zachowanych przez Łukasza (1, 25. 46-50, 67-79; 2, 14. 29-32). Do takiej radości wzywa pełną łaski Maryję Anioł Gabriel. Pełne głębokiej treści imię Maryi, doniosłość zapowiadanego wydarzenia wykluczają potoczne, świeckie rozumienie czasownika *chaire*. Ojcowie greccy, którzy byli dobrze obeznani z potocznym używaniem *chaire*, gdy komentowali pozdrowienie anielskie, rozumieli je zawsze w znaczeniu radości mesjańskiej¹².

Fakt nawiązania przez Łukasza do wyroczni proroka Sofoniasza nie ulega wątpliwości. Łukasz, zgodnie z gatunkiem literackim Ewangelii dzieciństwa, nie kalkuje dosłownie proroka, lecz aktualizuje jego słowa, odnosząc je do nowej rzeczywistości zbawczej. Za pomocą wyroczni proroka Sofoniasza reinterpretuje wydarzenie Jezusa: Jego poczęcie, narodziny, dzieciństwo. Aktualizując wprowadza dwie ważne modyfikacje: 1. Wyrocznia Sofoniasza skierowana była do Córki Syjonu, zwiastowanie Anioła skierowane jest do Maryi – pełnej łaski (*kecharitomene*); 2. Tym, który przychodził u proroka był Jahwe, Zbawiciel, Potężny, Święty, u Łukasza jest Jezus – tj. Jahwe – Zbawca, Święty (1, 35), Syn Najwyższego. Przedstawienie zwiastowania Anioła za pomocą terminów zaczerpniętych z Sofoniasza implikuje identyfikację Maryi z Córką Syjonu a Jezusa z Jahwe, Królem i Zbawicielem. Maryja, przyjmując zwiastowanie mesjańskie w imię całego Izraela, aktualizuje starotestamentalną personifikację ludu Bożego. Ona jest uosobieniem nowego Izraela; przez dziewicze poczęcie i wcielenie stała się miejscem zamieszkania Jezusa, Syna Bożego, Zbawiciela¹³.

W okresie międzytestamentalnym, bardzo bliskim czasom Jezusa i Łukasza, odwoływano się do wyroczni o Córce Syjońskiej i reinterpretowano je w sensie eschatologiczno-mesjańskim. Teksty te pochodzą tak ze środowiska judaistyczno-palestyńskiego, jak i egipsko-hellenistycznego. Na szczególną uwagę zasługują teksty qumrańskie. „Raduj się wielce Syjonie, wśród radosnych okrzyków ukaż się Jerozolimo i weselcie się wszystkie miasta Judy [...] Córki ludu mojego wołajcie głosem radosnym” (1 QM XII 13-14). Większość z tych teks-

¹² Zob. L y o n n e t. *Chaire kecharitomene* s. 131-135; Stock, jw. s. 161-176; I. de la P o t t e - r i e. *Maria nel mistero dell'alleanza*. Genova 1988 s. 44-47.

¹³ Por. L a u r e n t i n. *Structure et théologie de Luc I-II* s. 64-71, 148-163.

tów jest komentarzem do wyroczni o Córce Syjońskiej z Za 9, 9. Niekiedy cytowana i wyjaśniana jest część pierwsza tego orakulum: „Raduj się wielce, Córko Syjonu, wołaj radośnie Córko Jeruzalem” (9, 9); częściej jednak cytowany jest cały wiersz lub druga jego część: „Oto Król twój idzie do ciebie, sprawiedliwy i zwycięski [...]” (9, 9b)¹⁴. We wspomnianych źródłach nie tylko cytowane są wyrocznie o Córce Syjonu, lecz również przeprowadzona jest ich releksja mesjańsko-eschatologiczna. Córa Syjonu oznacza Jeruzalem czasów ostatecznych, w których Bóg odbuduje swoje Królestwo na Syjonie; Król natomiast oznacza Mesjasza i Jego uroczysty wjazd do Świętego Miasta. Przy wyjaśnianiu Za 9, 9 źródła judaistyczne odwołują się do tekstów pomocniczych, które ułatwiają zrozumienie wyroczni o Córce Syjonu. Najczęściej odwołują się do Deutero-Izajasza (Iz 60, 10). Wśród tych tekstów paralelnych na pierwsze miejsce wybijają się wyrocznie opiewające wędrówkę ludów do Jeruzalem oraz powrót jej rozproszonych synów z niewoli (Iz 60, 4. 11. 14; 61, 9-10). Jeruzalem jest jakby obrazem macierzyństwa dla wszystkich ludzi: dla pogan i powracających z diaspory Synów Izraela.

W tym samym kierunku eschatologiczno-mesjańskim poszła również releksja Łukasza. Nie był on pierwszy, który odwołał się do tych wyroczni: czyniono to przed nim i po nim. Inny był jednak punkt wyjścia pisarzy judaistycznych i Łukasza; oni reinterpretowali wyrocznie o Córce Syjonu w świetle wydarzeń powrotu z niewoli babilońskiej; on natomiast reinterpretował je w świetle wydarzenia Jezusa. Dla niego Córą Syjonu jest Maryja, a Królem Zbawcą przychodzącym do Świętego Miasta jest Jezus, którego imię oznacza Bóg Zbawca. Jej szczególne macierzyństwo inauguruje nowe czasy zbawienia, które obejmują wszystkich – pogan i Żydów. Fakt reinterpretacji eschatologicznej wyroczni o Córce Syjonu w czasach bliskich Nowemu Testamentowi ma duże znaczenie dla interpretacji orędzia skierowanego do Maryi. Łukasz nie jest żadnym wyjątkiem, włącza się w nurt egzegezy judaistycznej. Rozprzestrzenienie się tej interpretacji w różnych środowiskach ułatwiło wspólnocie Łukasza właściwie zrozumieć jego subtelne aluzje do Córy Syjonu. Wspólnota ta mogła pojąć odniesienie Córki Syjonu do Maryi, a Króla Zbawiciela do Jezusa¹⁵.

Przyjęcie faktu utożsamienia przez Łukasza Maryi z Córą Syjonu, tj. z upersonifikowanym Izraelem ma wielkie znaczenie egzegetyczne i mariologiczne. Jeżeli Maryja jako osoba indywidualna reprezentuje i jakby streszcza w sobie lud Boży Starego Testamentu, świętą Resztę Izraela, który oczekuje i

¹⁴ Kompletny wykaz tych tekstów wraz z ich tłumaczeniem na język włoski podaje A. Serra (*E c'era la Madre di Gesù* s. 7-25).

¹⁵ Por. A. S e r r a. „*Esulta, Figlia di Sion!*” *Principali riletture di Zc 2, 14-15 e 9, 9a-c nel Giudaismo antico e nel Cristianesimo del I-II secolo*. „*Marianum*” 45:1983 f. 1-2 s. 52-54; I. de la P o t t e - r i e, jw. s. 47.

który przyjmuje definitywne zbawienie od Jahwe swego Pana, to można do niej odnieść to, co Stary Testament odniósł do Izraela. Tytuły Jahwe Nowy Testament przenosi na Chrystusa (Łk 1, 31. 43), tytuły i przywileje ludu na nowy lud Boży – Kościół i na personifikację tego ludu – Maryję. Zasada ta otwiera nowe perspektywy dla mariologii biblijnej. Współczesne badania tekstów mariologicznych wskazały na wiele takich elementów. Częste przechodzenie bezpośrednio od Izraela do Maryi (Łk 2, 34-35), lub od Maryi do wspólnoty Izraela (Łk 1, 46-55). Izrael nazywany był sługą Jahwe (Iz 49, 3), Maryja nazywa siebie służebnicą (Łk 1, 38-48). Jest jeszcze jeden interesujący paralelizm. Relektura judaistyczna Za 2, 14-15 i 9, 9 odczytywała te teksty odwołując się do tekstów izajańskich, które przedstawiały Jeruzalem jako Matkę, w której łonie Jahwe gromadzi wszystkie ludy: powracających z niewoli Izraelitów i ich ciemiężycieli – pogan. Motyw ten dostrzegają egzegeci w Ewangelii św. Jana. Słowa Jezusa skierowane do Matki z wyżyn krzyża (19, 26) są echem proroctwa Izajasza, które podejmuje Baruch. Proroctwo dotyczy odnowionego macierzyństwa Jerozolimy, gdy Jahwe sprawi, że wygnańcy powrócą do miasta: „Widzisz twoich synów zjednoczonych razem. Oto wszyscy twoi synowie przychodzą z daleka, a twoje córki są niesione na ramionach” (Iz 60, 4 – według LXX). Jan ustawia wszystko już na poziomie nowości chrześcijańskiej. Zamiast Jerozolimy – Matki wszystkich ludzi – występuje teraz Maryja – Matka wszystkich wierzących w Chrystusa, których przedstawia umiłowany uczeń stojący pod krzyżem. Maryja więc reprezentuje Kościół – Matkę, w którym Chrystus Mesjasz gromadzi „rozproszone dzieci Boże” (J 11, 51-52) tak Żydów, jak i pogan. W ten sposób powszechne macierzyństwo Maryi otrzymuje uzasadnienie biblijne. Na przykładach tych widać, jak wielkie znaczenie dla mariologii ma tytuł Córka Syjonu. Mariologia biblijna dzięki nawiązaniu do Starego Testamentu nabiera nowego blasku¹⁶.

Ten typ egzegezy znalazł mocne poparcie w encyklice maryjnej Jana Pawła II. Maryję nazywa Ojciec Święty Córą Syjonu. Matka Jezusa, według encykliki, nosi w sobie całkowitą nowość wiary: „początek Nowego Przymierza” (RM 14. 17-27). Początek ten łączy Papież ze Zwiastowaniem. Moc Najwyższego osłaniającą Maryję porównuje Jan Paweł II z obłokiem osłaniającym Bożą obecność w czasach Mojżesza i Ojców (Wj 24, 16; 40, 34-35; 1 Krl 8, 10-12; RM 17). „Wiara Abrahama stanowi początek Starego Przymierza – wiara Maryi przy Zwiastowaniu daje początek Przymierzu Nowemu” (RM 14). Maryja, zdaniem Papieża, jest głęboko przeniknięta duchem „ubogich Jahwe”, którzy w modlitwie Psalmów oczekiwali swego zbawienia od Boga, pokładając w Nim całą ufność (Ps 25; 31; 35; 55). Nowa egzegeza, licząca się z genezą

¹⁶ Zob. A. S e r r a. *L' Annunciazione a Maria (Lc 1, 26-38). Un formulario di Alleanza?* „Parole di Vita” 25:1980 nr 3 s. 164-171.

tekstów maryjnych i uwzględniająca światło Starego Testamentu, jest widoczna w encyklice.

Określenie Maryi „Córka Syjonu” wzbogaca również rozumienie jej roli w Kościele. Maryja nie tylko obecna jest w Kościele jako modląca się (Dz 1, 14), nie tylko jest wzorem Kościoła; ale jest Ona prawdziwą personifikacją Kościoła, Nowej Jerozolimy – Matki. Maryja to nie tylko zwykły komponent Kościoła, gdyż cała tajemnica ludu Bożego odnajduje się w Niej i posiada w niej najdoskonalszą swą realizację¹⁷. Relacja między Córka Syjonu a Maryją jest taka, jak między typem i antytypem. Trzeba jednak przy tym pamiętać, że nie chodzi tu o postacie czysto literackie czy fikcyjne, lecz o rzeczywiste, które posiadają walor same w sobie. Sam Bóg ustanawia ten typ i antytyp z jego znaczeniem teologicznym. Dopiero w pełni objawienia, przyniesionego przez Chrystusa, rzeczywistości te nabierają sensu i oczywistości. Tytuł „Córa Syjońska” odniesiony do Maryi wskazuje na szczególny jej związek z Kościołem. Te dwie rzeczywistości – Maryja i Kościół wzajemnie się wyjaśniają: Kościół nabiera aspektu macierzyńskiego, Maryja natomiast wspólnotowego. Jezus Chrystus jest ikoną Boga niewidzialnego, Maryja jest ikoną Kościoła¹⁸.

Dzięki temu uosobieniu Kościół staje się bliższy, bardziej macierzyński, opiekuńczy. Staje się prawdziwą matką. Maryja natomiast, uosabiając Kościół nabiera rysów eklezjalnych. Jeśli chcemy się czegoś dowiedzieć, jaki powinien być Kościół – Matka trzeba się wpatrywać w Matkę Jezusa. Żywy kult Maryi Córki Syjonu daje Kościołowi dużo macierzyńskiego i niewieściego ciepła, którego brak w Kościołach, jeśli usunęły one Maryję w cień. Biblijny tytuł maryjny „Córa Syjonu” może być punktem wyjścia dyskusji ekumenicznych. Wielu protestantów przyjmuje tę typologię.

III. MATKA JEZUSA UOSOBNIEM LUDU PRZYMIERZA

Na związek Maryi z Kościołem wskazuje nie tylko tytuł „Córa Syjonu”. Najnowsze badania tekstów maryjnych Nowego Testamentu wskazują na wyraźne ich nawiązanie do opisów Przymierza synajskiego. Echa tych badań dostrzeżę się także w encyklice *Redemptoris Mater*. *Fiat* Maryi nazywa Jan Paweł II pierwszym *fiat* Nowego Przymierza. Maryja natomiast jako oblubienica i Matka

¹⁷ Por. L. Alting von Gesau. *Alcune idee sulla mariologia attuale*. W: *I grandi temi del Concilio*. Roma 1965 s. 475.

¹⁸ „Per mezzo della fede essa é pienamente la Figlia di Sion, che genera la sua speranza nel dolore, la Chiesa credente e fedele fino in fondo. Mediante la fede nel Crocifisso che risusciterà, nel suo dolore di madre e di credente, é veramente la Figura della Chiesa madre dei fedeli, é Icona della Chiesa” (*Maria Icona della Chiesa*. Napoli 1987 s. 25).

jest prawzorem tego Przymierza (RM 1). W zbawczej ekonomii Objawienia Bożego wiara Abrahama stanowi początek Starego Przymierza; wiara Maryi przy Zwiastowaniu daje początek Przymierzu Nowemu” (RM 14). Gdzie indziej napisze Papież, że Maryja nosi w sobie całkowitą „nowość wiary, tj. „początek Nowego Przymierza” (RM 17). Ta niezwykle interesująca i świeża intuicja Ojca Świętego łącząca Zwiastowanie z Przymierzem, nawiązuje w sposób oczywisty do najnowszych badań egzegetyczno-teologicznych, które opis Zwiastowania uważają wprost za formularz Przymierza lub przynajmniej dopatrują się w nim wyraźnych aluzji do wydarzenia na Synaju¹⁹ Jakie to są aluzje? Zdaniem niektórych egzegetów, odpowiedź Maryi na słowa wysłannika Bożego, które Elżbieta określiła jako słowa wiary (Łk 1, 45) są paralelne do odpowiedzi wiary Ludu Bożego na słowa pośrednika w czasie zawierania Przymierza. Wspólnota Izraela wyraża swoją zgodę wiary innymi słowami niż Maryja, ale tą samą istotną treścią.

Zwiastowanie

„Oto ja służebnica Pana,
Niech mi się stanie według
twego słowa”
(Łk 1, 30)

Przymierze

1. „Wtedy cały lud jednogłośnie powiedział: uczynimy wszystko, co Pan nakazał”
(Wj 19, 8; 24, 3.7; Jer 42, 20)
2. „My chcemy służyć Panu [...] i głosu Jego chcemy słuchać [...]”
(Joz 24, 21. 24)
3. „Według orzeczenia twego powinniśmy postąpić [...]”
(Ezd 10, 12; Ne 5, 12)

Lud odpowiadał na słowa pośrednika Przymierza; słowa jego uważane były za słowa Pana. Maryja wyraża zgodę na słowa Anioła, jako wyraziciela orędzia samego Boga. Słowa wiary ludu Przymierza, jak wynika z kontekstu tych wypowiedzi, wyrażone zostały z zapalem i autentyzmem. Taki sam charakter ma *fiat* Maryi. Na oznaczenie owego *fiat* w tekście oryginalnym występuje optativus: *genoito*. W Nowym Testamencie tryb ten występuje bardzo rzadko; w znaczeniu pozytywnym tylko u Łk 1, 38. *Genoito* wyraża radosną zgodę Maryi na posłanie Boże oraz szczere pragnienie realizacji Bożego planu zbawienia. Jest to zgoda pełna entuzjazmu. Tak właśnie odpowiadał Panu lud

¹⁹ Por. Serra. *L'Annunciazione a Maria (Lc 1, 26-38)* s. 164-171; H. Chavannes. *La Vierge Maria et le don du Coeur nouveau*. „Etudes Mariales” 27:1970 s. 73-93.

Przymierza. Między tymi dwoma odpowiedziami jest jednak różnica; różnica podmiotów wypowiedzi. W Starym Testamencie była interpelowana przez wysłannika Jahwe wspólnota ludu wybranego, na progu Nowego Testamentu jest interpelowana przez Anioła osoba indywidualna – Maryja z Nazaretu, reprezentantka tego ludu, w której łonie Syn Najwyższego przyjął ludzkie ciało, jako zaczątkowy znak nowego i wiecznego Przymierza. Odpowiedź ludu na zobowiązania Przymierza z Jahwe złożona została w usta Maryi. Ona jako personifikacja ludu Bożego – przesiłwana Córka Syjonu – wyraziła zgodę w imieniu całego ludu.

Mający się z Maryi narodzić Syn, nazwany jest Królem ludu, królem z domu Dawida; będzie to po prostu mesjański Król ludu Bożego: [...] Pan Bóg da Mu tron Jego praojca, Dawida. Będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a jego panowaniu nie będzie końca” (Łk 1, 33). Syn Maryi, który jest równocześnie Synem Najwyższego, jest Królem ludu Bożego, podobnie jak Jahwe był Królem i Panem ludu Starego Przymierza. Elżbieta pozdrawiając Maryję, nazywa ją „Matką mego Pana” (Łk 1, 43). Tytuł ten wskazuje na godność królewską Jezusa; przyszedł On na świat by zgromadzić rozproszone dzieci Jeruzalem, jak kokosz gromadzi pod skrzydłami swe pisklęta (Łk 13, 34). Przelewając własną krew na krzyżu wypełnił i zainauguował Nowe Przymierze (Łk 22, 20).

Interpretację Zwiastowania jako inaugurację Nowego Przymierza potwierdzają również pewne elementy kontekstu. Jako znak wszechmocy Bożej ofiaruje Anioł Maryi poczęcie i narodziny Jana Chrzciciela z bezpłodnej Elżbiety (Łk 1, 36). Z okazji obrzezania Jana, Zachariasz wyznaje w swym kantyku, że Pan „pamięta o swoim świętym Przymierzu” (Łk 1, 72) i o „przysiędze, którą złożył ojcu naszemu Abrahamowi” (1, 73). W teologicznej wizji Łukasza poczęcie oraz narodziny Jana Chrzciciela i Jezusa są realizacją obietnic i inauguracją Nowego Przymierza, przyobiecane ojcom (Łk 1, 55).

Na związek Zwiastowania z Przymierzem wskazuje również sama literacka struktura Zwiastowania. W starotestamentalnych opisach Przymierza spotyka się zawsze dwa stałe elementy: a) Mowa pośrednika Przymierza (Wj 19, 4-6 – Mojżesz); b) Odpowiedź ludu (Wj 19, 8). Te same dwa elementy są obecne w Zwiastowaniu: a) Mowa pośrednika Przymierza (Łk 1, 28-33 – Gabriel); b) Odpowiedź Maryi (Łk 1, 38 – Maryja).

Maryja przez swoje *fiat* dała ludzką naturę Synowi Najwyższego i zapoczątkowała Nowe Przymierze. Z Przymierzem łączy się ściśle Kościół; Maryja dając początek Przymierzowi, daje również początek Kościołowi. Można więc powiedzieć, że *fiat* Zwiastowania jest momentem poczęcia Jezusa i Kościoła, którego jest On Głową²⁰.

²⁰ Zob. K u d a s i e w i c z. *Maryja w tajemnicy Kościoła w teologii św. Łukasza* s. 76.

Na związki Maryi z ludem Przymierza wskazuje również św. Jan w 2, 1-12. W perykopie tej istnieją nawiązania do Przymierza synajskiego. Na uwagę zasługują dwie aluzje: a) Motyw „trzeciego dnia” (J 2, 1) nawiązuje do wydarzenia na Synaju. Na górze Przymierza „trzeciego dnia” objawił Jahwe swoją chwałę Mojżeszowi, a lud uwierzył wysłannikowi Pana (Wj 19, 9. 11). Między objawieniem się Jezusa w Kanie istnieje wiele, świadomie przez Jana zamierzonych powiązań. Na Synaju „trzeciego dnia Bóg objawił swoją chwałę, obdarzając Mojżesza prawem Przymierza”, lud uwierzył Mojżeszowi (Wj 19, 9. 10. 11. 16). W Kanie Galilejskiej „trzeciego dnia” Jezus objawił swoją chwałę, dając nowe wino jako symbol ewangelii, która jest prawem Nowego Przymierza; uczniowie uwierzyli w Jezusa (J 2, 11); b) Do wydarzenia na Synaju nawiązuje również drugie zdanie Maryi występujące w perykopie Kany (J 2, 5). Zdanie to skierowała Ona do sług: „Uczyńcie (*poiesate*) wszystko, cokolwiek wam powie”. Słowa te są echem słów, jakie lud wypowiedział na Synaju: „Wtedy cały lud jednogłośnie powiedział: Uczynimy (*poiesamen*) wszystko, co Pan powiedział” (*eipen* – Wj 19, 8). Wypowiedź Maryi tak co do terminów (uczynić, powiedzieć, wszystko), jak i treści jest zbieżna ze słowami ludu Przymierza. Podmiotem wypowiedzi ludu jest Pan; podmiotem zdania wypowiedzianego przez Maryję jest Chrystus. Związek ten dostrzega również Paweł VI: „Uczyńcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2, 5). Te słowa pozornie tylko wyrażające samą chęć oddalenia przykrości od uczyty weselnej, w rzeczywistości, w perspektywie czwartej Ewangelii, są jakby głosem, w którym zdaje się rozbrzmiewać formuła użyta przez lud izraelski w momencie zawarcia Przymierza na górze Synaj (por. Wj 19, 8; 24, 3.7; Pwt 5, 27) lub do odnowienia wierności dla niego (por. Joz 24, 24; Ezd 19, 12; Neh 5, 12). Są także głosem w przedziwny sposób zgadzającym się z głosem Ojca, który podczas teofanii na górze Tabor wyrzekł: „Jego słuchajcie” (Mt 17, 5). Św. Jan wkładając słowa ludu Przymierza w usta Maryi w sposób pośredni i aluzyjny identyfikuje Matkę Jezusa ze wspólnotą Izraela zgromadzoną u stóp góry Synaj. Identyfikacja ta zgodna jest z tradycją Starego Testamentu, który często używa obrazu „niewiasty” (oblubienica, żona, Córa Syjonu) na oznaczenie całego ludu wybranego. Być może dlatego Jezus w dialogu z własną matką nazywa Ją „niewiastą” (2, 4), by przywołać ten ulubiony obraz proroków. Dla Jana, który w usta Maryi kładzie słowa ludu Przymierza, i dla Jezusa, który nazywa Ją „niewiastą”, Maryja jest doskonałym uosobieniem Izraela, który doszedł aż do progu mesjańskiego zbawienia.

Jeżeli Maryja – niewiasta jest uosobieniem Izraela, to znaczy że na tym drugim, tj. teologicznym planie, Oblubienicą zaślubin jest Maryja, Córa Syjonu. Warto zauważyć, że oblubienica wesela Kany nie jest nawet wyraźnie wspomniana. Natomiast już w pierwszym wierszu opisu (12, 1) wprowadza Jan Matkę Jezusa. Oblubieńcem natomiast jest Jezus Chrystus, który dobre wino Ewangelii zachował aż do tej pory (2, 10). W Ewangeliach dosyć często

Chrystus nazywany jest Oblubieńcem (Mt 9, 15; 25, 5-10; Łk 5, 35). Jest to zgodne ze zwyczajem Nowego Testamentu, który tytuły Jahwe przenosi na Chrystusa. Dzięki temu porównanie Synaj – Kana nabiera szczególnej ekspresji teologicznej. Jak dar starego Prawa poprzedziła wiara oraz ochocza i jednogłośna zgoda Izraela, tak Chrystusowy dar wina, który jest symbolem Nowego Prawa poprzedziła wiara Maryi i całkowite zdanie się Jej na wolę Syna: „Uczyńcie wszystko, cokolwiek wam powie”. Wiara ludu wybranego na Synaju w sposób dojrzały wyraziła się w tej wypowiedzi Maryi. Ona jako osoba indywidualna syntetyzuje i wciela stary lud izraelski, który był niewiastą – oblubienicą Przymierza²¹.

IV. MARYJA ARKĄ PRZYMIERZA POŚRÓD LUDU BOŻEGO

Maryja jest nie tylko uosobieniem ludu Przymierza. W tradycji Starego Testamentu przymierze łączyło się ściśle ze świątynią. Widać to już wyraźnie przy zawieraniu Przymierza na Synaju. W Wj 19-24 opisane zostało Przymierze Jahwe z Izraelem, połączone z nadaniem prawa. Bezpośrednio po tym Mojżesz otrzymuje od Boga rozkaz: „I uczynią Mi świątynię przybytek, abym mógł zamieszkać pośród nich” (Wj 25, 8). Podobny motyw występuje w Zwiastowaniu (Łk 1, 26-38). Najpierw jest zwiastowanie anioła jako propozycja Przymierza, a następnie jego akceptacja przez radosne *fiat* Maryi – Córki Syjonu. Dopiero po tym ma miejsce nawiedzenie Elżbiety przez Maryję.

Scena nawiedzenia, zdaniem wielu egzegetów, na sposób midraszowy przedstawia Maryję jako Nową Arkę, w której zamieszkuje wcielona Obecność Boga. Arka Przymierza była dla Izraelitów jak gdyby znakiem obecności Jahwe (Kpł 16, 2) – miejscem obecności Niewidzialnego; zapewniała ona często ludowi wybranemu zwycięstwo nad wrogami (Lb 10, 35; 1Sm 4, 3-12). Na uzasadnienie tej typologii przytacza się dwa główne argumenty.

Pierwszy argument wyprowadza się z opisu Zwiastowania (1, 35). Wyrażenie „moc najwyższego osłoni Cię” (1, 35) nawiązuje do Wj 40, 35, tj. do obłoku spoczywającego (osłaniającego) na Namiocie Spotkania. Chwała Pana wypełniła przybytek (tj. Arkę). Łukasz nawiązując do Wj 40, 35 utożsamia „Świątynię, które się narodzi z Bogiem (chwałą Pana), zamieszkującym w Arce Przymierza, Maryję natomiast identyfikuje z Arką Przymierza: podobnie jak Jahwe wziął w posiadanie (wypełnił) Arkę, tak Świątynię, zwany Synem Najwyższego zamieszkał w Maryi. Jest to myślenie typologiczne, które bardziej uwrażliwione jest na wydarzenia niż słowa. Zgodnie z tą typologią Arka Przymierza jest typem

²¹ Zob. J. K u d a s i e w i c z. *Matka Odkupiciela*. Kielce 1991 s. 148 nn.

eschatologicznej obecności Syna, Boga – Mesjasza w Maryi, Córce Syjonu. Dla starego ludu Bożego Arka była znakiem obecności Niewidzialnego, dla nowego ludu znakiem obecności Niewidzialnego jest Maryja²².

Drugi argument zaczerpnięty został ze sceny nawiedzenia. W scenie tej zamierzył Łukasz przedstawić Maryję jako nową Arkę, w której zamieszkuje Święty Izraela. W scenie nawiedzenia Elżbiety trzeci Ewangelista czyni ciągle aluzje do opisu powrotu Arki Przymierza do Jeruzalem: paralelizmy są uderzające: słowne, geograficzne, tematyczne²³. Przykładowo tylko zostaną zasygnalizowane niektóre paralele:

Powrót Arki
2 Sm 6, 1-11

Nawiedzenie
Łk 1, 39-45

1. „Dawid [...] powstawszy udał się w kierunku judzkiej Baali, aby sprowadzić stamtąd Arkę Boga (w. 1-2)

W tym czasie Maryja wybrała się i poszła z pośpiechem w góry do pewnego miasta w (pokoleniu) Judy (w. 39)

Między tymi dwoma wprowadzeniami do perykop istnieją wyraźne zbieżności terminologiczne (*anestē, eporeuthē*) i typograficzne (Judea). Do podróży Arki Przymierza w kierunku Jeruzalem upodobnia Łukasz podróż Maryi, niosącej w swym łonie Jezusa – potomka Dawida (1, 32) do miasta w Judei. Ona jest Arką Nowego Przymierza, Nosicielką Pana²⁴.

Drugim wyraźnym elementem paralelnym między tymi wydarzeniami jest okrzyk Davida (2 Sm 6, 9), któremu odpowiada okrzyk Elżbiety (Łk 1, 43).

Dawid

Elżbieta

„Jakże przyjdzie
Arka Pana
do mnie” (w. 9)

„A skądże mi to,
że Matka Pana mego
przychodzi do mnie” (w. 43)

I ten paralelizm posiada podobieństwa filologiczne (*Kyrios pros me*) i tematyczne. Istotny sens jest ten sam: poczucie *sacrum*, pełen czci szacunek oraz świadomość niegodności wobec Obecności Pana. Dla Dawida miejscem tej Obecności jest Arka Pana, dla Elżbiety natomiast Matka Pana – żywa Arka

²² Por. L a u r e n t i n. *I Vangeli dell'infanzia di Cristo* s. 79-81; S e r r a. *Aspetti mariologici* s. 144-167.

²³ Por. L a u r e n t i n. *Structure et theologie de Luc I-II* s. 71; S e r r a. *Contributi* s. 172 n.

²⁴ Por. L a u r e n t i n. *I Vangeli dell'infanzia di Cristo* s. 83.

Nowego Przymierza – Maryja. W relekturze Łukasza Pan Arki – Jahwe identyfikowany jest z Panem, który przychodzi i zamieszkuje w Maryi – z Jezusem Synem Bożym. Prowadzeniu Arki do Jeruzalem towarzyszyła radość króla Dawida i ludu (2 Sm 6, 5), nawiedzeniu Maryi również towarzyszy radość Jana Chrzciciela i całego domu Zachariasza (Łk 1, 44). Poprzez Arkę działa karząca moc Boga (2 Sm 6, 6-8), przez Maryję działa Duch Święty (Łk 1, 41. 44).

Jeszcze jeden znaczący paralelizm występuje między nawiedzeniem Maryi a wprowadzeniem Arki Pana do Jeruzalem.

Arka

Nawiedzenie

Arka Pana
pozostawała
w domu Obed-Edoma
przez trzy miesiące (w. 11)

Maryja
pozostała
u niej (Elżbiety)
około trzech miesięcy (w. 59)

Ten paralelizm jest bardzo oczywisty. Jahwe błogosławi Obed-Edoma i cały jego dom, w którym złożona została Arka (2 Sm 6, 11-12); dom Zachariasza, który nawiedza Arka Nowego Przymierza – Maryja, również otrzymuje błogosławieństwo Boże (Łk 1, 41. 44-45). Maryja nie tylko zasługuje na tytuł „błogosławiona” (Łk 1, 42. 45. 48; 11, 28), ale także „sprowadzająca błogosławieństwo”. Dzięki temu można powiedzieć, że jak Arka Przymierza była błogosławieństwem i pomocą dla ludu Starego Testamentu, tak Maryja – Nowa Arka, jest błogosławieństwem dla nowego ludu Bożego²⁵.

V. MARYJA IKONĄ KOŚCIOŁA

Nazwanie Maryi ikoną Kościoła zostało zapożyczony od M. Thuriana, który w roku maryjnym opublikował w języku włoskim małą uroczą książeczkę o Matce Bożej, którą zatytułował: *Maria Icona della Chiesa*²⁶. Tytuł ten wprowadza on głównie z testamentu Jezusa (J 19, 26-27).

Badania egzegetyczne ostatniego ćwierćwiecza, a szczególnie ostanich 10 lat, rzuciły nowe światło na interpretację testamentu Jezusa. Egzegeci uzasadnili w sposób naukowy, że testament Pana nie jest tylko wyrazem synowskiej delikatności i nie można go sprowadzić do prywatnego gestu rodzinnego, lecz jest

²⁵ Tamże s. 83 n.

²⁶ Wyd. w Neapolu w 1987 r.

szczytowym momentem „godziny” Jezusa i nowotestamentalnego objawienia. Maria jawi się pod krzyżem jako dar Jezusa dla uczniów, których reprezentuje Jan. Uczniowie ci, idąc za przykładem Jana, powinni przyjąć ją do siebie z wiarą i miłością jako drogocenną własność. Współczesne badania egzegetyczne J 19, 25-27 wzbogaciły mariologię biblijną²⁷.

Można mówić o kontekście dalszym i bliższym jakiegoś fragmentu Biblii. Kontekstem dalszym sceny przedstawiającej Marię i ucznia umiłowanego pod krzyżem jest opis wesela w Kanie Galilejskiej (J 2, 1-12). Są to sceny wyraźnie paralelne. Występują w nich te same „osoby dramatu”: Jezus, Jego Matka, uczniowie (Kana – liczba mnoga; Golgota – liczba pojedyncza) i inni uczestnicy. W obydwu tych epizodach Maryja nie jest nazywana swym imieniem własnym, lecz występuje jako „Matka Jezusa” lub „Jego Matka” (2, 1. 3. 5. 12; 19, 25. 26). Umierający Jezus zwraca się do Matki z wezwaniem „Niewiasto”, podobnie jak to miało miejsce w Kanie (2, 4; 19, 26). W obydwu scenach występuje motyw „godziny Jezusa” (2, 4; 19, 27b; por. 13, 1). W czasie wesela w Kanie, godzina ta jeszcze nie nadeszła, na Kalwarii natomiast, gdzie Jezus przeszedł z tego świata do Ojca, „godzina ta już nadeszła” „Godzina Jezusa” w teologii św. Jana obejmuje Jego mękę – śmierć – zmartwychwstanie. Wzmianka „godziny” w czasie wesela w Kanie (2, 4) była pośrednią aluzją do „godziny” męki i uwielbienia (13, 1; 19, 27). Dopiero w tamtej godzinie Jezus da dobre wino zbawienia, tj. pełnię objawienia Bożego. Te dwie sceny ewangeliczne (2, 1-12; 19, 25-27) tworzą wielką inkluzję, która obejmuje całe publiczne życie Jezusa. Według św. Augustyna „godzina” (19, 27) na Golgocie jest tą godziną, o której mówił Jezus do Maryi w Kanie, wtedy właśnie zapowiedział godzinę swej męki.

Paralelizm tych dwóch scen ma wielkie znaczenie dla interpretacji testamentu Jezusa. Gody w Kanie Galilejskiej, jak już wykazano wyżej, miały sens mesjański i eklezjalny. Nazwanie Maryi „Niewiastą” nawiązywało do starotestamentalnych prorocत्व o „Córce Syjonu” i o Izraelu jako Oblubienicy Jahwe. Mesjański sens godów w Kanie implikuje mesjański i teologiczny charakter testamentu Jezusa. Nie można więc tego epizodu interpretować tylko jako gestu synowskiej miłości²⁸.

Jaki jest sens teologiczny testamentu Jezusa, wskazuje kontekst bliższy. Scena przedstawiająca Maryję i umiłowanego ucznia pod krzyżem (19, 25-27) łączy się ściśle ze sceną poprzednią (19, 23-24), tj. ze sceną tuniki, która była „cała tkana od góry do dołu” (19, 23); żołnierze nie podzielili jej na części,

²⁷ Szeroką panoramę współczesnych badań egzegetycznych nad testamentem Jezusa podaje M. Bednarz (*Duchowe macierzyństwo Maryi według IV Ewangelii w świetle współczesnej egzegezy*. „Studia Tarnowskie” 10:1987 cz. 2 s. 165-197).

²⁸ Por. A. Serra. *Maria a Cana e presso la croce*. Roma 1985 s. 20; I. de la Potterie. *Maria nel mistero dell'alleunza* s. 231.

lecz rzucili o nią losy. Na ścisły związek tych dwu scen wskazuje partykuła *de*, występująca w w. 25: *eistēkeisan de...* („stały zaś...”). Współczesne tłumaczenia nie zawsze uwidaczniają ten związek. Wulgata jednak poprawnie przetłumaczyła tę partykułę: *Stabant autem...* – „stały zaś”

Jakie znaczenie ma tunika Jezusa nie podzielona przez żołnierzy? Dlaczego św. Jan eksponuje tę scenę i łączy ją z testamentem Jezusa? Już od pierwszych wieków chrześcijaństwa całodziana tunika Jezusa nie podzielona przez żołnierzy była symbolem jedności Kościoła. Św. Cyprian pisał: „Gdy w Ewangelii nie dzieli się i nie rozdziera tuniki Pana Jezusa Chrystusa, oznacza to sakrament jedności i węzeł zgody [...]. Za pomocą sakramentu i znaku szaty wyjaśnił jedność Kościoła” Współcześni komentatorzy Jana przyjmują również tę symbolikę. Eklezjalny sens sukni Jezusa i jej ścisły związek ze sceną Maryi i ucznia pod krzyżem nabiera głębokiego sensu teologicznego: w rozumieniu św. Jana to, czego nie uczynili żołnierze (19, 24), a mianowicie nie podzielili (*meschisōmen*) całodzianej sukni Jezusa, jest bezpośrednią zapowiedzią tego, co zrealizowało się w sposób pozytywny na Kalwarii. Tam właśnie ukonstytuowała się jedność nowej wspólnoty mesjańskiej. Maryja i uczeń, którego Jezus miłował, są figurą tej jedności. Po podziałach starego Izraela, Córa Syjonu realizuje jedność w nowym ludzie Bożym, który w momencie swych narodzin przewycięża dawne podziały, jednocząc się w Chrystusie ukrzyżowanym (por. Kol 1, 20; Rz 8, 20). Z paralelizmu tych dwu scen można słusznie wyprowadzić wniosek: całodziana tunika Jezusa nie podzielona przez żołnierzy jest symbolem jedności Kościoła, zgromadzonego wokół krzyża Jezusa, natomiast scena przedstawiająca Maryję i ucznia na Kalwarii jest ilustracją tej jedności²⁹

Jeszcze dwa argumenty można przytoczyć za taką interpretacją tych epizodów. Argument pierwszy stanowią słowa, jakie czwarty Ewangelista włącza w tzw. prorocтво Kajfasza: „Lepiej jest dla was, gdy jeden człowiek umrze [...]. Tego jednak nie powiedział sam od siebie, ale, jako najwyższy kapłan w owym roku, wypowiedział prorocтво, że Jezus miał umrzeć za naród, a nie tylko za naród, ale także, by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11, 47-52). „W jedno” (gr. *eis hen* – rodz. nijaki) – oznacza miejsce zgromadzenia rozproszonych dzieci Bożych. Miejszem tym jest sam Chrystus przybity do krzyża; w Nim i wokół Niego realizuje się jedność tych wszystkich, którzy w Niego wierzą i „patrzą” na Tego, którego przebili (por. J 19, 37). Natomiast realizatorem tej jedności jest Duch Święty, którego dał Jezus w momencie, gdy „skłoniwszy głowę oddał Ducha” (J 19, 30). Biblia Tysiąclecia pisząc „ducha” z małej litery odnosi tę frazę do śmierci Jezusa. Jeszcze wyraźniej za takim tłumaczeniem opowiada się bp K. Romaniuk; pomija w ogóle słowo „ducha”, tłumacząc wprost „skonął”. Wielu egzegetów współczesnych w zwrocie Jano-

²⁹ Zob. Serra. *Maria a Cana* s. 85-89.

wym *paredōken* (od *paradidōmi*) to *pneuma* (z rodzajnikiem) dostrzega charakter ambiwalentny (częsty u Jana). Zwrot ten więc oznacza „oddać ducha, skonać” oraz „przekazać Ducha Świętego”, przekazać dar Ducha, obdarzyć Duchem Świętym. Czasownik *paradidōmi* oraz rzeczownik *pneuma* z rodzajnikiem potwierdzają taką interpretację. Duch Święty jest darem konającego Jezusa. Ducha, którego otrzymał z nieba (J 1, 32-33), daje teraz ludziom. Ludzi tych w sposób konkretny reprezentuje Matka Jezusa i Jego umiłowany uczeń. Oni symbolizują nowy lud Boży. „Duch, którego daje Jezus, jest fundamentem nowego przymierza; On realizuje powszechne królestwo (J 19, 23) i ustanawia nowy lud (J 19, 25-27) [...]. W darze Ducha jednoczą się w ten sposób dwa tematy: temat stworzenia i temat przymierza – paschy”³⁰.

Drugim argumentem, wzmacniającym eklezjalną interpretację testamentu Jezusa, jest gest dzielenia sukni, który w języku biblijnym może oznaczać schizmę. Prorok Achiasz porozdzierał swój płaszcz, ilustrując w ten sposób podział królestwa za czasów Jeroboama (1Krl 11, 29-39). Jeżeli więc rozdarcie płaszcza oznacza schizmę, to zaniechanie tego gestu, tzn. rozdarcia, oznacza coś przeciwnego, a mianowicie jedność. Na oznaczenie tej czynności św. Jan używa czasownika *schidzō*, który nie tylko oznacza rozdzieranie szaty, lecz również dzielenie lub powodowanie schizmy ludu Bożego na różne frakcje (Dz 14, 4; 23, 7). Od tego czasownika pochodzi grecki rzeczownik *schisma*, który u św. Jana (7, 43; 9, 16; 10, 19) oznacza niezgodę powstałą wśród ludu z powodu osoby Jezusa. Zaniechanie więc podziału sukni Jezusa oznacza jedność, brak podziałów i schizmy. A ponieważ między sceną tuniki a sceną Kalwarii istnieje ścisły związek (*men* – w. 24... *de* – w. 25) i analogia, dlatego można powiedzieć, że „nie podzielona przez żołnierzy tunika Chrystusa jest znakiem tej jedności Kościoła, jaka powstaje przez zjednoczenie Matki Jezusa z umiłowanym Jego uczniem” Ona jest z woli Chrystusa Matką i wzorem jedności Kościoła³¹.

Nie tylko kontekst poprzedzający, lecz również następujący przemawia za teologiczno-mesjańską interpretacją testamentu Jezusa. Zdanie: „aby się wypełniło Pismo” (J 19, 28), jest zwykle przez tłumaczy i komentatorów Jana łączone ze zdaniem następującym, które mówi o pragnieniu Jezusa na krzyżu. Ks. bp K. Romaniuk tak tłumaczy tę frazę: „Jezus zaś, będąc świadomy tego, że wszystko się dokonało, zawołał – w czym wypełniły się również słowa Pisma – «pragnę»” (J 19, 28). Wypełnienie odnosi się tu do tego, co następuje, a mianowicie do słowa Pisma wypowiedzianego przez umierającego Jezusa. W przypisie jest odnośnik do Ps 22, 16. Tak również zdanie to łączy Biblia Jero-

³⁰ Por. C. K. Barrett. *The Gospel according to St. John*. London 1955 s. 460; J. Mateos, J. Barreto. *Il Vangelo di Giovanni*. Assisi 1982 s. 773 nn.

³¹ Por. M. Aubineau. *La tunique sans couture du Christ. Exégèse patristique de Jean 19, 23-24*. W: *Kyriakon. Festschrift J. Onaste*. T. 1. Münster 1970 s. 100-127.

zolimską. W świetle współczesnych badań utrzymuje się, że zdanie o wypełnieniu się Pisma należy łączyć z tym, co je poprzedza, tj. z testamentem Jezusa, a nie z tym, co po nim następuje. Zdanie to bowiem rozpoczyna się spójnikiem celowym *hina* (aby), który w języku greckim określa poprzedzający („wszystko się dokonało”), a nie następujący („rzekł – «pragnę»”) czasownik. Kiedy św. Jan pisze o wypełnieniu się słowa Jezusa lub Pisma, używa czasownika *plēroun* („wypełnić”). W następnym wierszu (19, 28) jednak występuje czasownik *teleiun* (doprowadzić do doskonałego wypełnienia), który w czwartej Ewangelii oznacza wypełnienie „dzieła” (4, 37; 17, 4) lub „dzieł” (5, 36), jakie Ojciec powierzył do realizacji Synowi³².

Stąd sens w. 28b jest następujący: Pismo jako całość wypełniło się w sposób doskonały wtedy, gdy wszystko, tj. wszystkie dzieła, jakie Ojciec powierzył Synowi zostały dokonane. Dopiero wtedy, gdy Jezus wiszący na krzyżu wypowiedział słowa: „Oto syn Twój [...] oto Matka twoja” i gdy uczeń wziął tę Matkę do siebie, wtedy wypełniła się doskonale misja zbawcza Jezusa, która jest wielkim „dziełem” powierzonym Mu przez Ojca i zapowiedzianym przez Pismo. W takim kontekście scena pod krzyżem (J 19, 25-27) nabiera szczególnej wymowy historiozbawczej. To nie prywatny gest synowskiej delikatności, lecz szczytowe wydarzenie zbawcze. W świetle poprzedniej perykopy (tunika) wydarzenie to ma sens eklezjalny: dopiero teraz u stóp krzyża realizuje się w pełni to, co zapowiadała nie podzielona suknia Pana; Maryja i umiłowany uczeń przedstawiają lud mesjański, który Bóg chciał ukonstytuować przez dzieła Jezusa. Pod krzyżem rodzi się Kościół. Misja Jezusa zapowiedziana w Piśmie wypełniła się. Teraz już można powiedzieć, że wypełniło się wszystko. „Godzina” Jezusa (19, 27) osiągnęła swą pełnię; mesjańskie dzieło zbawienia i objawienia zostało spełnione. Tak o tym wydarzeniu pisał umiłowany uczeń; „Było to przed Świętem Paschy. Jezus widząc, że nadeszła godzina (por. 19, 27) przejścia z tego świata do Ojca, umiławszy swoich na świecie, do końca ich umiłował” (J 13, 1). Ta prosta scena na Golgocie objawia szczyt miłości Jezusa. Testament Jezusa nie jest gestem prywatnym, lecz ważnym wydarzeniem zbawczym.

Żeby poprawnie odczytać sens zamierzony przez autora natchnionego w jakimś fragmencie Biblii, nie wystarczy znajomość kontekstu miejsc paralelnych czy filologii. Trzeba jeszcze poznać gatunek literacki tego fragmentu. Do jakiego gatunku literackiego można zaliczyć testament Jezusa? Badania literackie czwartej Ewangelii odkryły w J 19, 25-27 tzw. „literacki schemat objawieniowy” (M. De Godet). Schemat ten występuje cztery razy w Ewangelii św. Jana (1, 29; 1, 36; 1, 47; 19, 25-27) i ma bardzo przejrzystą strukturę literacką. Składa się ona z czterech elementów:

³² C. B a m p f y l d e. *John XIX, 28. A Case for a diferent Translation*. „Novum Testamentum” 11:1969 s. 247-260.

a) Dwie główne postacie (A i B), np. wysłannik Boga, prorok Jan Chrzciciel, i Jezus (J 1, 29);

b) Osoba A widzi osobę B, np. Jan widzi Jezusa (1, 29) lub Jezus widzi Natanaela (1, 47);

c) Osoba A patrząc na B wypowiada uroczyście zdanie o tej osobie; wypowiedź ta zawsze rozpoczyna się w tekście greckim od *idou* lub *ide* („oto”);

d) Po wyrażeniu „oto” następuje zdanie objawiające coś na temat postaci B (1, 29; 1, 36; 1, 47). Jest to najczęściej objawienie jakiejś ważnej funkcji osoby B; funkcja ta nie była dotąd znana. Np. „oto Baranek Boży” (1, 29.36) lub „oto prawdziwy Izraeliła” (1, 47).

Taki sam „schemat objawiony” występuje w J 19, 25-27. Jezus (A) widzi Matkę i ucznia (B); mówi do nich: „oto [...]”, po czym następuje deklaracja objawienia dotycząca matki („oto syn Twój”) i ucznia („oto Matka twoja”). Matce swej, nazwanej biblijnym tytułem „Niewiasto”, objawia Jezus, że będzie odtąd również „Matką” ucznia, umiłowanemu uczniowi natomiast, że i on jest „synem” Matki Jezusa. Z wyżyn krzyża objawia Jezus nowy wymiar macierzyństwa Maryi i synostwa umiłowanego ucznia. Ewangelista używając schematu objawieniowego dla przekazania ostatniej woli Jezusa uczy, że fragment ten (19, 25-27) zawiera bardzo ważne objawienie, pochodzące od samego Jezusa, Mesjasza i Proroka³³.

Jaki sens ma ten nowy wymiar macierzyństwa Maryi i jak należy rozumieć synostwo umiłowanego ucznia? Żeby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba przypomnieć to, co tak bardzo akcentuje współczesna egzegeza Jana: w czwartej Ewangelii istnieje stała tendencja przedstawiania konkretnych osób jako uosobienia i reprezentacji jakiejś kategorii ludzi; dzięki temu postacie te są symbolami lub „typami” danej grupy ludzi. W tendencji tej ujawnia się również Janowe umiłowanie ambiwalencji. Przykładów w czwartej Ewangelii jest wiele: Nikodem jest „nauczycielem Izraela” i reprezentanem judaizmu oficjalnego, ortodoksyjnego, Samarytanka natomiast jest „typem” judaizmu heretyckiego, oddzielonego od Jerozolimy (4, 9); urzędnik królewski z Kafarnaum oznacza świat pogański, nieżydowski; Marta i Maria, siostry Łazarza (11, 1-43) reprezentują tych, którzy wierzą w Chrystusa i są przez Niego kochani (por. J 11, 5); niewidomy od urodzenia (9, 1-41) oznacza zatwardziały Żydów. Tak samo ma się sprawa z dwoma osobami stojącymi pod krzyżem Jezusa, a mianowicie z matką i uczniem. Na ich charakter typologiczny i reprezentatywny wskazuje już bardzo wyraźnie fakt pozbawienia ich imion własnych, chociaż drugorzędne postacie są nazwane po imieniu: „Maria, żona Kleofasa,

³³ Por. M. De G o e d t. *Une schéme de révélation dans le quatrième Evangile*. „New Testament Studies” 8:1961-62 s. 142-150; I. de la P o t t e r i e, jw. s. 235.

i Maria Magdalena” (w. 25). Zamilczenie imion własnych matki i ucznia bardziej zwraca uwagę na ich znaczenie typologiczne i reprezentatywne³⁴.

Zapytajmy teraz: kogo reprezentują te dwie postacie pod krzyżem?

Postać pierwsza: „uczeń, którego miłował” (w. 26). To krótkie zdanie względne zwraca uwagę na dwa podstawowe tematy Ewangelii Jana: „uczeń” (*mathētēs* – 78 razy u Jana) i „miłować” (*agapan* – 36 razy u Jana). W J 14, 21 jest podana jakby definicja ucznia: „Kto ma przykazania moje i zachowuje je, ten Mnie miłuje. Kto zaś Mnie miłuje, ten będzie umiłowany przez Ojca mojego, a również Ja będę go miłował i objawię mu siebie”. Uczeń jest to człowiek, który trwa w Chrystusie (J 14, 20), którego miłuje Ojciec i Syn (J 14, 23). Jest on przyjacielem Jezusa. Zdanie: „uczeń, którego miłował” Jezus, nie oznacza więc jakiejś szczególnej miłości do konkretnego ucznia, lecz „sytuację tego, kto zachowuje słowo Ewangelii, wchodzi w sferę miłości Ojca i Syna”. „Uczeń, którego miłował” Jezus, jest więc „typem” i reprezentantem każdego ucznia, który ze względu na swą wiarę jest umiłowany przez Jezusa. Już Orygenes „uczniowi, którego miłował” Jezus, przypisał walor typiczny: „Każdy bowiem, kto stał się doskonały, nie żyje już, lecz Chrystus żyje w nim; a skoro Chrystus w nim żyje, to o nim powiedziano do Maryi: Oto Twój Syn – Chrystus”. Jeszcze w przedostatniej redakcji schematu Konstytucji o Kościele Soboru Watykańskiego II w p. 58 po terminie „uczeń” był dodatek „figura wierzących”. Wielu współczesnych komentatorów Ewangelii Jana, tak katolickich, jak również protestanckich, widzi w umiłowanym uczniu reprezentanta wszystkich wierzących w Chrystusa. Zdaniem M. Dibeliusa³⁵ za pomocą formuły: „uczeń, którego miłował” Jezus, Ewangelista oznacza „typ ucznia”; jest on człowiekiem wiary, która nie potrzebuje cudownych znaków (J 20, 8); jest świadkiem tajemnicy krzyża, u którego stóp stał się synem Matki Jezusa, jako reprezentant uczniów – braci Jezusa (J 20, 17). M. Thurian³⁶ jeszcze przed swoją konwersją na katolicyzm w dziełku poświęconym Maryi pisał: „Ten, którego miłował Jezus, jest bez wątpienia uosobieniem doskonałego ucznia i prawdziwie wierzącego w Chrystusa. Nie chodzi tu o szczególne uczucie Jezusa do jednego z apostołów, lecz o symboliczną personifikację wierności Panu”.

Odpowiedź na pytanie, kogo reprezentuje druga osoba dramatu Kalwarii – Matka Jezusa – jest łatwiejsza. Wskazuje na to wyraźnie nadany Jej przez Jezusa tytuł „Niewiasta” Tytuł ten jest aluzją do starotestamentalnych proroctw o Córce Syjonu jako uosobieniu całego ludu Bożego (So 3, 14; Jl 2, 21; Za 9, 5). W relekturze judaistycznej teksty o Córce Syjonu łączono razem z

³⁴ Por. M. Czajkowski. *Maryja u progu i kresu dzieła Mesjasza*. W: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*. Pod red. F. Gryglewicza. Lublin 1976 s. 106.

³⁵ Joh. XV, 13. *Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannesvangeliums*. W: *Festgabe A. Deissmann*. Tübingen 1927 s. 178 nn.

³⁶ *Marie, Mère du Seigneur et Figure de l'Eglise*. Taizé 1962 s. 247; t e n ę e. *Maria Icona della Chiesa* s. 27.

tekstami Deutero-Izajasza, które opiewały powrót synów Izraela z rozproszenia oraz pielgrzymkę ludów do Świętego Miasta Jeruzalem. Córa Syjonu, Święte Miasto Jeruzalem, staje się Matką wszystkich synów i córek zjednoczonych w Jej łonie przez słowo Świętego (Ba 4, 37). Nie tylko Izraelici, lecz również inne narody zostaną w Niej przez Boga zgromadzone (Iz 66, 18; Jer 3, 17) i staną się ludem Jahwe (Za 2, 13). „Cudzoziemców zaś, którzy się przyłączyli do Pana, ażeby służyć i ażeby miłować imię Pana i zostać Jego sługami – wszystkich zachowujących szabat bez pogwałcenia go i trzymających się mocno mojego przymierza, przyprowadzę na moją Świętą Górę i rozweselę w moim domu modlitwy” (Iz 56, 6). Córa Syjonu lub Matka Syjonu zwołuje z diaspory synów i córki, aby uformować z nich nowy lud Boży. Zapowiedzi te miały charakter prorocki, odnosiły się do czasów mesjańskich. Według św. Jana zapowiedzi te realizowały się w tajemnicy krzyża. Umierający na krzyżu Jezus gromadzi rozproszone dzieci Boże (J 11, 51-52); powszechne macierzyństwo Matki Syjonu (Jeruzalem) wypełnia się w macierzyństwie Maryi; umiłowany uczeń, który stał się Jej synem, oznacza tych wszystkich – tak Żydów, jak i pogan – którzy przez wiarę w Chrystusa zjednoczyli się w jednej owczarni (J 10, 16; 17, 11.20-21; 11, 51-52). Interpretację tę potwierdza literacki związek słów Jezusowego testamentu z tekstami prorockimi o Syjonie jako matce:

J 19, 26b

Oto syn Twój...

Iz 60, 4 (LXXX)

Widzę twoich synów zgromadzonych razem. Oto wszyscy twoi synowie przychodzą z daleka, a twoje córki niesione są na rękach.

Ba 4, 37

Oto powracają twoi synowie [...] Powracają zjednoczeni razem na słowo Świętego.

Ba 5, 5

Zobacz twoich synów zgromadzonych [...]

Oczywiście, między tekstem Jana a tekstami prorockimi istnieje wielka różnica; trzeba jednak pamiętać, że czwarty ewangelista przedstawia zapowiedzi prorockie na poziomie absolutnej nowości chrześcijańskiej. Na tym poziomie Jeruzalem – Matkę wszystkich ludzi zastępuje Maryja–Matka wszystkich wierzących w Chrystusa, których reprezentuje umiłowany uczeń, obecny pod krzyżem. Maryja zaś personifikuje Kościół–Matkę, w której Chrystus–Mesjasz

gromadzi rozproszone dzieci Boga – Żydów i pogan (J 11, 51-52). Pod krzyżem spełniają się zapowiedzi wielkiej tradycji prorockiej³⁷.

Mówiąc o charakterze reprezentatywnym i symbolicznym postaci Maryi i umiłowanego ucznia pod krzyżem, trzeba pamiętać, żeby nie zredukować tych postaci do czystych symboli. Byłoby to niezgodne z teologią czwartej Ewangelii. Maryja i uczeń pozostają zawsze osobami konkretnymi, które posiadają swoją osobową rolę w dziejach zbawienia. Matka Jezusa nie traci swej funkcji macierzyńskiej, a umiłowany uczeń winien coraz bardziej stawać się prawdziwym uczniem i synem Maryi. Nie powinno się rozdzielać sensu osobowego i eklezjalnego macierzyństwa Maryi. Nie ma żadnej sprzeczności w nazywaniu Maryi ikoną i Matką Kościoła. Ona jako konkretna osoba stała się Matką Jezusa i staje się Matką Kościoła. Jej macierzyństwo cielesne w stosunku do Jezusa przedłuża się w macierzyństwo duchowe w stosunku do wierzących w Jezusa, tj. Kościoła³⁸. Jej duchowe macierzyństwo jest obrazem macierzyństwa Kościoła. Teologia średniowiecza nazwała Maryję „Consummatio Ecclesiae” lub „Ecclesiae Sanctae nova inchoatio”; teologia współczesna nazywa Ją archetypem, ikoną lub wzorem Kościoła (RM 44). W wyznaniu wiary Pawła VI czytamy: „wierzymy, że Najświętsza Boża Rodzicielka, nowa Ewa, Matka Kościoła, śpieszy spełnić z nieba macierzyńskie zadanie wobec członków Chrystusa, aby dopomóc do zrodzenia i pomnożenia życia Bożego w duszach ludzi odkupionych”.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, należy stwierdzić, że eklezjotypiczna mariologia ma głębokie podstawy biblijne. Żeby odkryć te elementy należy zastosować właściwą analizę egzegetyczną. Egzegezę tę można by nazwać typologiczną; uwzględnia ona jedność obydwu Testamentów oraz specyfikę tekstów mariologicznych; są to teksty o charakterze midraszowym; stanowią one relekturę Starego Testamentu w świetle nowych wydarzeń zbawczych. Wydarzenie Jezusa zostało zinterpretowane w świetle Starego Testamentu. Stąd właśnie tytuły, jakie Stary Testament dawał Jahwe, Nowy odnosi do Jezusa, natomiast określenia starego ludu przystosowuje do nowego ludu Bożego – Kościoła i do Maryi. Odnoszenie do Maryi tytułów eklezjalnych (Córka Syjonu, uosobienie ludu Przymierza, Arka Przymierza, ikona Kościoła) przez autorów biblijnych upoważnia do twierdzenia, że eklezjotypiczna mariologia ma podstawy biblijne. Dzięki temu wzbogaca się eklezjologia (rysy macierzyńskie i maryjne) i mariologia. Maryja staje się bliższa; Ona jest w Kościele razem z nami, lecz na pierwszym miejscu; przewodzi ludowi Bożemu

³⁷ Por. S e r r a. *Contributi* s. 303-429; t e n ż e. *Maria a Cana* s. 105; t e n ż e. *Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1, 35a*. W: *Maria e lo Spirito Santo*. Roma 1984 s. 145.

³⁸ Bardzo lapidarnie i zdecydowanie pogląd ten prezentuje H. Langkammer (*Maria in der Bibel. Was will die Offenbarung von der Mutter Jesu sagen?* Wien 1988 s. 106): „Von Kreuz aus wird also Maria, die Mutter Jesu unsere Mutter. Die Glaubende wird Mutter der Gläubigen”.

na drodze wiary; jest archetypem, figurą i najdoskonalszym wzorem Kościoła. W tym znaczeniu można powiedzieć, że Kościół jest maryjny; posiada maryjne oblicze. Katolicki – oznacza maryjny.

MARY AND THE CHURCH

S u m m a r y

Pre-conciliar Mariology was mainly, though not exclusively, Christotypical, especially in Poland. It considered Mary as being parallel in greatness to Christ. Vatican Council II and *Marialis cultus* pointed to the ecclesiotypical model, considering Mary in Her relations with the Church. The purpose of this paper is to study the Biblical foundations of that model of Mariology.

1. In order to unveil these connections and relations one should apply a special method. The texts or passages alluding to Mary should be read out by adhering to the Old Testament. The events of the life of Mary and Jesus have been presented in the language of the Old Testament (Daughter of Zion, the Ark of the Covenant...).

2. Ecclesiotypical Mariology is above all the Mariology of the Daughter of Zion. Luke draws on the Old-Testament texts about the Daughter of Zion (Zeph 3, 14-17; Zech 9, 9-10) in the scene of annunciation (Lk 1, 26-32). He shows it in this way that the Daughter of Zion is the Mother of Jesus.

3. The Mother of Jesus is a personification of the people of the Covenant. This is justified by two arguments: a) A parallelism between Annunciation and the Covenant (Lk 1, 30; comp. Ex 19, 8; 24, 3. 7; Jer 42, 20), b) The scene of the wedding in Cana is also connected with the Zion covenant (J 2, 1-12); this can be seen in the motif of three days (J 2, 1) and in the words with which Mary turned to the servants (J 2, 5).

4. Mary the Ark of the Covenant among the people of God. The author justifies the relation Mary-Ark by the connection which is between 2 Sam 6, 1-11 and Lk 1, 39-45. This parallelism throws light on the role of Mary in the Church: She defends Her and brings blessing.

5. The final chapter has been entitled „Mary the Icon of the Church”. It is a commentary to J 19, 26-27. The testament of Jesus does not bear a private character but is the peak of revelation (the so-called revelatory type). Jesus reveals that His Mother is the Mother of John who represents all disciples of Jesus. The words of Jesus: „Woman, behold, your son!” allude to the prophecies about the Daughter of Zion (J 19, 26b – Iz 60, 4; Bar 4, 37; 5, 5). Therefore standing by the cross, Mary is a personification of all the people of God.

Translated by Jan Kłós