

Antoni Tronina

Maryja "Córa Syjonu" : perspektywa eklezjologiczna

Salvatoris Mater 4/2, 11-25

2002

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Eklezjologia katolicka ostatnich dziesięcioleci rozwija chętnie biblijny temat „Córy Syjonu”, odnosząc go do Maryi. Jak wiadomo, w oficjalnym nauczaniu Kościoła tytuł ten pojawił się dopiero podczas II Soboru Watykańskiego. Znamienne, że w trakcie dyskusji nad dogmatyczną Konstytucją o Kościele aż czterdziestu Ojców Soborowych zażądało wprowadzenia do tekstu dokumentu określenia Maryi jako Córy Syjonu. Był to wyraźny gest ekumeniczny, uznający prace egzegetów protestanckich¹. Komisja redakcyjna przyjęła ostatecznie tę propozycję, choć odmówiła podania referencji biblijnych. Powodem zastrzeżeń był zapewne brak zgody wśród egzegetów co do literackiej zależności tekstów Łukaszkowych od wyroczni prorockich². W każdym razie włączenie maryjnego tytułu „praecelsa Filia Sion” do tekstu Konstytucji o Kościele³ zaowocowało „ubiblijnieniem” eklezjologii posoborowej⁴. Jan Paweł II wielokrotnie przywołuje w swym nauczaniu soborowy tekst o wzniosłej Córce Syjonu⁵. Nie znaczy to, że ustały już wszelkie dyskusje na temat biblijnych podstaw nowego tytułu Maryi⁶. Papież chce jedynie przez te odwołania do nauki

Ks. Antoni Tronina

Maryja „Córa Syjonu”. Perspektywa eklezjologiczna

Zadaniem biblistów jest odpowiedź na pytanie, jakie fundamenty biblijne ma ten nowy tytuł maryjny, nieznan

SALVATORIS MATER
4(2002) nr 2, 11-25

¹ Zob. A. JANKOWSKI, *Nova et vetera soborowej mariologii*, w: *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele*, red. S. GRZYBEK, Kraków 1971, 329.

² B. Rigaux np. dostrzega przede wszystkim nacisk Łukasza na rolę Jeruzalem w planie zbawienia. R.E. Brown z kolei uważa, że samo użycie terminu *chaire* (Łk 1, 28) nie dowodzi jeszcze zamierzonej typologii Córy Syjonu. Ze strony protestanckiej zob. A. STROBEL, *Der Gruss an Maria* (Łk 1, 28), „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 53(1962) 86-110. Jego zdaniem wezwanie do radości wymagałoby zastosowania wołacza aorystu ingresywnego, jak jest w Septuagincie.

³ LG 55.

⁴ Zob. A. TRONINA, „Wzniosła Córa Syjon” (KK 55), „Częstochowskie Studia Teologiczne” 23-24(1995-96) 137-148.

⁵ W pierwszych 20 latach pontyfikatu można naliczyć przynajmniej 18 nawiązań do tego tytułu. Zob. *Jan Paweł II o Matce Bożej 1978-1998*, t. I-V, red. A. SZOSTEK, Warszawa 1998-1999.

⁶ Por. gruntowne opracowanie komisji ekumenicznej pt. *Mary in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, red. R.E. BROWN, K.P. DONFRIED, J.A. FITZMYER, J. REUMANN, Philadelphia 1978, 128-132.

cze Ojcom Kościoła. Od czasu pierwszej publikacji, dotyczącej tego tematu (S. Lyonnet w 1939 r.), powstała już obszerna bibliografia⁷. Dyskusję posoborową przeniósł na grunt polski ks. prof. Józef Kudasiewicz, wybitny biblista i teolog⁸. Nie ma tu potrzeby streszczać całego stanu badań; uczynił to zresztą dobrze Gabriel Witaszek CSsR na łamach „Salvatoris Mater”⁹. W poniższym opracowaniu, zgodnie z tematyką całego numeru pisma, chciałbym skoncentrować się na eklezjalnej symbolice Syjonu. Czynię to w trzech etapach: najpierw przedstawiam rozwój starotestamentowej personifikacji „Córy Syjonu” (1), by następnie, po naszkicowaniu teologii Syjonu w okresie „międzytestamentalnym” (2), ukazać jej wypełnienie w Maryi (3), co spośród autorów Nowego Testamentu szczególnie wyraźnie przedstawił św. Łukasz.

1. Syjon jako dziewicza oblubienica Jahwe

Nazwa Syjon występuje w Starym Testamencie 163 razy, z czego 27 razy w połączeniu z rzeczownikiem „córka” (*bat-cijjon*). Charakterystyczne, że nigdy przy tym nie pojawia się rodzajnik, jak przy nazwach pospolitych. Dowodzi to, że termin *cijjon* traktowano w Izraelu jako nazwę własną, etymologicznie wskazującą na miejsce suche, pozbawione wody¹⁰. Wzmianki o „córce Syjonu” pojawiają się wyłącznie w tekstach poetyckich, przy czym dopełniacza nie należy tłumaczyć w sensie dzierzawczym (jak sugerują przekłady), lecz przydawkowym. Nie chodzi tu zatem o „córkę (góry) Syjon”, lecz o personifikację samego Syjonu jako młodej dziewczyny. Podobny obraz stosowano na Bliskim Wschodzie w odniesieniu do miast i krajów, stąd takie biblijne zwroty jak „córa” Egipt (Jr 46, 11. 19. 24) czy Babilon (Iz 47, 1. 5; Za 2, 11; Ps 137, 8). Czasami zwrot ten jest poszerzony o słowo *betula*, „dziewica”; tłumaczy się wówczas jako „dziewicza córa, Jerozolima”, „dziewicza góra Syjon” itp.¹¹ W Izra-

⁷ N. LEMMO, *Maria „Figlia di Sion” da partire da Lc 1,26-38. Bilancio esegetico dal 1939-1982*, „Marianum” 45(1982) 175-258.

⁸ J. KUDASIEWICZ, *Maryja córka Syjonu*, „Vox Patrum” 11-12(1991-92) 20-23, 245-252.

⁹ G. WITASZEK, *Jerozolima – córka Syjonu a Maryja*, „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 2, 46-63.

¹⁰ Od rdzenia słownego *cade - jod - jod*. Por. podobną nazwę Ekron (od rdzenia ‘qr, „być wykorzenionym, bezpłodnym”), z tą samą końcówką aformatywną. Inne wyjaśnienia rozważa E. OTTO w art. *Sijjon*, w: *Teologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. 6, Stuttgart 1989, 1005nn.

¹¹ Czasem w sensie ironicznym, np. o Babilonie (Iz 47, 1) czy Egipcie (Jr 46, 11). Problem właściwego przekładu omawia W.F. STINESPRING, *No Daughter of*

elu nazwy miast są rodzaju żeńskiego; odzwierciedla to dawne wyobrażenia kananejskie, w których bóstwa miast były żeńskie i miały boskich małżonków. Prorocy Izraela używali dawnego obrazu (miasta jako kobiety), nadając mu nową treść. W ich nauczaniu chodzi o małżeństwo nie między dwojgiem bóstw, lecz między Bogiem Jedynym, Jahwe, a narodem i miastem przezeń wybranym¹².

Najstarszą wzmiankę o Syjonie spotykamy w 2 Sm 5, 7: stare miasto Jebusytów jest tam nazwane „twierdzą Syjon” (*ymecudat Cijjon*), którą zdobył Dawid i nadał jej swoje imię, „miasto Dawidowe”. Od tego czasu góra Syjon, dawna twierdza kananejska, leżąca nad Cedronem, staje się synonimem Jerozolimy¹³. W naszych rozważaniach musimy się ograniczyć do personifikacji Syjonu; najpierw jednak konieczne jest kilka zdań wprowadzenia historycznego.

Położenie „twierdzy Syjon” pozwoliło określić dokładniej prace archeologów. Leżała ona na południowym krańcu jednego z pagórków, na których zbudowana jest Jerozolima. Zapewne całe to wzgórze nazywano Syjonem, a jego najwyższą część – Ofelem. Salomon zbudował Świątynię na północ od „twierdzy Syjon” na Ofelu, otwierając przestrzeń dla nowej zabudowy pomiędzy „miastem Dawidowym” a Świątynią. Wówczas stracił znaczenie dawny akropol siedziby Dawida (2 Sm 5, 11); nazwa Syjon straciła pierwotne powiązanie z określeniem „twierdza”¹⁴.

W tekstach poetyckich jednak Syjon pozostaje nadal warownią, która reprezentuje potęgę Jahwe (Ps 48, 13-15). Księga Psalmów łączy Syjon z ideologią królewską (Ps 2; 20; 110), stąd częste nawiązania do symboliki Syjonu, zwłaszcza w czasach niewoli babilońskiej. Ale już wcześniej określenie „córki Syjonu” rozciąga się na całą Jerozolimę i Judeę. Obecność Jahwe na Syjonie przejawia się w opiece nad mieszkańcami miasta: *Bóg jest w jego wnętrzu, więc się nie zachwieje* (Ps 46, 6). Z Syjonu rozciąga Bóg swą pomoc na całą Jerozolimę i na „córki Judy” (Ps 48, 12). Symboliczne znaczenie Syjonu rośnie zwłaszcza po cudownym ocaleniu miasta w czasie inwazji asyryjskiej (rok 701 przed Chr.)¹⁵.

Zion, „Encounter” 26(1965)133-141 i streszcza w IDBSupl [Nashville 1976], 985.

¹² Por. J.J. SCHMITT, *The Motherhood of God and Zion as Mother*, „Revue Bilique” 92(1985) 557-569.

¹³ Gruntowne, choć dziś już wymagające uzupełnień, opracowanie archeologiczne zostawił polski badacz, A. FIC OP, *Syjon. Miasto Dawidowe w świetle tekstów i wykopalisk*, Lwów 1933. Relacje z późniejszych badań można znaleźć w pracy: A.S. JASIŃSKI OFM, *Jerozolima, promień miłości Jahwe*, Kraków 1999.

¹⁴ Zob. syntetyczny art. F. STOLZ, *Sijjon, Zion*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. 2, München 1976, kol. 543-551, zwł. 544.

¹⁵ Teologię Syjonu rozwija w licznych pracach L.J. HOPPE OFM; zob. zwł. jego

Zburzenie Jerozolimy i Świątyni przez Babilończyków (586 r.) prowadzi do modyfikacji rozumienia Bożej obecności na Syjonie. Nie można już utożsamiać spustoszonej góry Syjon z tronem chwały Jahwe. Dystans pomiędzy Bogiem Izraela a Syjonem wyraża metafora z *Lamentacji Jeremiasza*: *Ach, jak zaciemnił gniew Pana Córego Syjonu, strącił z nieba na ziemię chwałę Izraela, nie wspomniął na podnózek swych stóp w dzień swego gniewu* (Lm 2, 1). W tym samym czasie kapłańska teologia Ezechiela wyraża oczekiwanie, że „chwała Jahwe” ponownie zamieszka na Syjonie, który jest „miejsce tronu” Bożego (Ez 43, 4-7). Również dawne psalmy o królowaniu Jahwe (93, 96-99), podobnie jak „pieśni Syjonu”, wyjaśniane są teraz eschatologicznie. Dawne pieśni pielgrzymów, nacechowane pietyzmem dla Syjonu, obrazują coraz bardziej losy poszczególnych Izraelitów. Odwieczne fundamenty Syjonu (Ps 87, 1) stają się więc metaforą opieki Bożej nad człowiekiem pobożnym. I odwrotnie, osobiste udręki pielgrzyma stanowią obraz losu „córy Syjonu”. Ta transpozycja jest widoczna zwłaszcza w grupie psalmów Korachitów¹⁶. Coraz bardziej Boża „córa Syjon” staje się obrazem wspólnoty wierzących w jej różnorodnych doświadczeniach historycznych.

Widać to szczególnie wyraźnie w końcowej części zwoju 12 proroków „mniejszych”. Przykładem może tu być piękna inwokacja do Syjonu, kończąca *Księgę Sofoniasza*:

Wysławiaj, Córo Syjońska, podnieś radosny okrzyk, Izraelu!

Ciesz się i wesel z całego serca, Córo Jeruzalem! [...] Król Izraela, Jahwe, jest pośród ciebie (beqereb) [...], Jahwe, twój Bóg, jest pośród ciebie (beqereb), twój potężny Zbawca.

Uniesie się weselem nad tobą, odnowi swą miłość, wzniesie okrzyk radości jak w dniu świątecznym (3, 14-18a).

W centrum tej chiastycznej konstrukcji mieści się zapowiedź przyjścia Boga jako Oblubieńca do porzuconej niegdyś wspólnoty Izraela. Zwrot „pośród ciebie” (*beqereb*) znaczy dosłownie „w twoim wnętrzu” i nawiązuje do obrazu córy Syjonu, która przyjmie do

ostatnią monografię *The Holy City: Jerusalem in the Theology of Old Testament*, Collegeville 2000.

¹⁶ G. WANKE, *Die Zionstheologie der Korachiten* (BZAW 97), Berlin 1966.

swego łona Zbawcę Izraela¹⁷. Ten sam obraz powraca w późnym tekście mesjańskim Deutero-Zachariasza:

*Raduj się wielce, Córo Syjońska, wołaj radośnie,
Córo Jeruzalem!
Oto Król twój idzie do ciebie, sprawiedliwy i zwycięski [...] (Za 9, 9).*

Nic dziwnego, że teksty te zostaną podjęte w Nowym Testamencie dla zobrazowania realizacji zapowiedzi mesjańskich. Obraz Bożej „córy Syjon” zapowiada szczególnie dobitnie tajemnicę „matki Kościoła”, która rodzi zarówno Mesjasza, jak i nowy lud mesjański (Iz 66, 7-8)¹⁸. Zanim jednak podejmiemy ten temat, przyjrzyjmy się pokrótce tekstom „międzytestamentalnym”, mówiącym o Syjonie. Wprawdzie nie weszły one do zbioru pism natchnionych Kościoła, pozwalają jednak lepiej zrozumieć myśl Ewangelistów, cytujących prorocstwo Zachariasza o Córce Syjońskiej (Mt 21, 5 i J 12, 15).

2. U progu Nowego Testamentu

Drugą część naszej refleksji nad personifikacją Syjonu zaczniemy od stwierdzenia, że w greckim przekładzie Biblii (LXX), powstałym u schyłku „starej ery” (III-I w. przed Chr.), wyraźnie akcentuje się religijne znaczenie Jeruzolimy. Przejawem tej tendencji jest m. in. piętnaście dodatkowych wzmianek o Syjonie w stosunku do Biblii hebrajskiej. Widać to zwłaszcza w *Księdze Izajasza* (Iz 9, 10; 22, 1. 5; 23, 12) i *Daniela* (Dn 9, 19. 24). *Septuaginta* jednak to nie tylko przekład, to także siedem dodatkowych ksiąg biblijnych, których brak w kanonie hebrajskim. Widać w nich rozwój zainteresowania wspólnotą wiary (*ekklesia*) i przygotowanie eklezjologii Nowego Testamentu¹⁹.

Podsumowaniem biblijnej teologii Syjonu może być refleksja psalmisty: Bóg *wybrał pokolenie Judy, górę Syjon, którą umiłował. I wznosił swoją świątynię jak wysokie niebo, jak ziemię, którą ugruntuował na wieki* (Ps 78, 68-69). Jahwe przygotował więc w swym

¹⁷ Zob. G. RAVASI, *La madre Sion*, „Parola Spirito e Vita” 6(1986) 36-52, tu zwł. 48.

¹⁸ Szerzej piszę o tym w art. *Wzniosła córa Syjon*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 23-24(1995-96) 137-148, zwł. 141.

¹⁹ Zob. L. STACHOWIAK, *Od „zgromadzenia Jahwe” do Kościoła. Elementy eklezjalne w Starym Testamencie*, w: *Kościół w świetle Biblii*, red. J. SZLAGA, Lublin 1984, 9-20.

odwiecznym planie zbawczym to miejsce, aby po wiekach stało się ono siedzibą Mesjasza z rodu Dawida. Widać tu myśl Deuteronomisty, która znajdzie pogłębienie w czasie niewoli babilońskiej i po powrocie na Syjon.

W przeciwieństwie do historii deuteronomistycznej, pisma deuterokanoniczne i apokryfy często mówią o Syjonie²⁰. Tradycja mądrościowa rozwija personifikację Syjonu jako wdowy płaczącej po uprowadzeniu jej dzieci. W *Księdze Barucha* uosobiona Jerozolima zwraca się do „sąsiadów” (4, 9. 14. 24) ze skargą na swoje cierpienie. Lamentacja przechodzi jednak w zapowiedź odmiany losu Syjonu i powrotu jej dzieci z niewoli (4, 30-5, 9). Motyw ten pojawia się też zarówno w kanonicznej *Księdze Judyty* (16, 4), jak zwłaszcza w apokryficznej *Czwartej Księdze Ezdrasza*. Obraz płaczącej wdowy zlewa się w apokaliptycznej wizji Ezdrasza z obrazem odbudowanej Jerozolimy (4 Ezd 9, 38-10, 24).

Motyw Bożej opieki nad Syjonem jest mocno akcentowany już w pismach wtórnokanonicznych Starego Testamentu. Judyta modli się o pomstę Bożą nad poganami, którzy *powzięli okrutne zamiary przeciw Twojemu przymierzowi i Twemu świętemu domowi i górze Syjon, siedzibie Twoich synów* (Jdt 9, 13). O ile pieśń Judyty nawiązuje do wydarzeń epoki machabejskiej²¹, o tyle nieco starsza modlitwa Syracha (pocz. II wieku przed Chr.) jest echem nadciągającej dopiero burzy: *Miej miłosierdzie nad Twoim świętym miastem, nad Jeruzalem, miejscem Twego odpoczynku. Napelnij Syjon wystawianiem Twej mocy i lud Twój chwałą swoją!* (Syr 36, 12n). Oczekiwania eschatologiczne Syracha, czytane w kontekście jeszcze starszej *Księgi Tobiasza* (13, 17), są wyrazem oczekiwania na nową Jerozolimę, zdobną w klejnoty na wieczne zaślubiny z Panem²².

Znaczna część literatury apokaliptycznej unika nadal nazwy Syjon, jak to było widoczne w dziele deuteronomisty. Zamiast skojarzeń geograficznych, autorzy apokryfów wolą posługiwać się obrazami zaczerpniętymi z mitologii. W *Księdze Henocha* na przykład eschatologiczna „góra Boża” (Hen et 14, 19; 18, 8; 24, 3; 25, 3; 71, 6) to obraz, który wykorzystuje biblijny motyw raju. Inne apokryfy łączą natomiast wzmiankę o Syjonie z mesjańskim zbawieniem, jakie nastąpi po najeździe ludów pogańskich²³.

²⁰ Zbiór opublikowany przez R.H. Charlesa (*The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, t. 1-2, Oxford 1913) przytacza w końcowym indeksie kilkadziesiąt tekstów pod hasłem Sion (s. 867) i Zion (s. 871).

²¹ Zob. np. mój komentarz do tej księgi w *Biblii Lubelskiej*, Lublin 2001, 87n.

²² Zob. A. TRONINA, *Księga Tobiasza*, w: *Biblia Lubelska...*, 75n.

²³ Por. E. OTTO, *Sijjon...*, 994-1028, zwł. 1025.

W tym miejscu warto też nawiązać do bogatej literatury qumrańskiej. Nazwa Syjon występuje wielokrotnie w ponad dwudziestu tekstach, o charakterze przeważnie eschatologicznym²⁴. Są to w większości cytaty z *Księgi Izajasza*, dotyczące przyszłej Jerozolimy czasów ostatecznych, która zgromadzi rozproszone dzieci Izraela w jednej wspólnocie ludu Bożego. Opis „nowej Jerozolimy” zapowiada wielką liczbę pielgrzymów zdążających do miasta świętego, którego personifikacją jest Syjon. Sławna „Inwokacja do Syjonu” (11QPsa kol. 22) zwraca się do uosobionej wspólnoty wiary czasów ostatecznych z miłością i nadzieją na rychłe już zbawienie. Warto przytoczyć tu w całości ten piękny poemat, pełen nawiązań do końcowej części *Księgi Izajasza*²⁵:

- ¹ *Wspominam cię, by błogosławić, Syjonie! Z całej siły cię ukochałem; niech pamięć o tobie będzie błogosławiona na wieki!*
- ² *Wielka jest twa nadzieja, Syjonie; niech przyjdzie pokój i oczekiwane twe zbawienie.*
- ³ *Pokolenie za pokoleniem będą mieszkać w tobie; pokolenia pobożnych (będą) twoją ozdobą.*
- ⁴ *Ci, którzy łaknęli dnia twego ocalenia, będą się cieszyć ogromem twej chwały. (vacat)*
- ⁵ *Z piersi twojej chwały będą ssać i po twych wspaniałych placach będą biegać.*
- ⁶ *Przypomnisz sobie zasługi twych proroków; chlubić się będziesz dziełami twych pobożnych.*
- ⁷ *Oczyszczisz swe wnętrza z przemocy; kłamstwo i grzech zostaną z ciebie usunięte. (vacat)*
- ⁸ *Twoje dzieci będą się cieszyć na twoim łonie, a twoi ukochani złączą się z tobą.*
- ⁹ *Jakże tęsknili oni za twym ocaleniem! (vacat)*
- ¹⁰ *Jakże płakali nad tobą twoi nieskazitelni (synowie)!*
- ¹¹ *Twoja nadzieja nie przepadnie, Syjonie; nie będzie zapomniana twa ufność!*
- ¹² *Czyż może zginąć mąż sprawiedliwy? Czyż ocaleje nieprawy?*
- ¹³ *Człowiek będzie oceniony według swego postępowania; każdy otrzyma nagrodę za swoje uczynki! (vacat)*
- ¹⁴ *Wokoło zostaną wytępieni twoi wrogowie, Syjonie; rozproszą się wszyscy, którzy cię nienawidzą.*

²⁴ Ich zestaw podaje np. P. MUCHOWSKI, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, Kraków 2000, 422.

²⁵ Przekład własny z oddanego do druku tomu: *Biblia znad Morza Martwego*.

- ¹⁵ *Pochwała ciebie, o Syjonie, jest przyjemnym zapachem, który napełnia cały świat.*
- ¹⁶ *Wiele razy wspominam cię, by błogosławić; błogosławię cię z całego serca.*
- ¹⁷ *Wieczną sprawiedliwość osiągniesz i otrzymasz błogosławieństwa pełne chwały.*
- ¹⁸ *Przyjmij proroctwo wypowiedziane nad tobą i sny proroków dotyczące ciebie.*
- ¹⁹ *Bądź wywyższony i uwielbiony, Syjonie! Wystawiaj Najwyższego, twego Odkupiciela! Niech moja dusza raduje się twoją chwałą!*

W innych tekstach z Qumran (4QFlorilegium; 11QMelchizedek) wyraźniej niż tutaj z Syjonem łączą się oczekiwania mesjańskie. Mesjasz pojawi się na świętej górze, „w łonie” dziewiczej córki Syjonu, jak to zapowiadali dawni prorocy. Nie sposób zajmować się szerzej tymi spekulacjami w ramach wyznaczonych zakresem tematu niniejszej refleksji²⁶. Przejdźmy więc do ostatniego, istotnego punktu naszej syntezy.

3. Na styku eklezjologii i mariologii

Nowy Testament siedmiokrotnie wymienia nazwę Syjon, w tym aż pięć razy są to cytaty biblijne. Tytuł „Córy Syjońskiej”, tak częsty w pismach prorockich, pojawia się tylko dwukrotnie w ewangelicznych opisach wjazdu Jezusa do Jerozolimy (Mt 21, 5 i J 12, 15). Obaj Ewangelisci cytują to samo proroctwo z *Księgi Zachariasza* (9, 9), wzywające „Córę Syjon” do radości z powodu przybycia Mesjasza Króla. Oczywisty jest eklezjalny wydźwięk obydwu cytatów, potwierdzony kontekstem starotestamentowym. U Mateusza początek cytatu został zastąpiony frazą zaczerpniętą z Iz 62, 11. Ponieważ w teologii pierwszego Ewangelisty Jerozolim nie ma powodu do radości, wybrał on wyrażenie „Córa Syjonu” (por. Iz 1, 8; 10, 32), aby wskazać wypełnienie obietnic mesjańskich: Jezus jako „Syn Dawida” przybywa do nowego, „prawdziwego” Izraela, aby uczynić go ostatecznym królestwem Boga²⁷. Podobne jest znaczenie proroctwa u św. Jana: Jezus został namaszczony na króla już w Betanii (J 12,

²⁶ Motyw „córy Syjon” w literaturze judaistycznej omawia szerzej A. SERRA, *Myriam Figlia di Sion. La Donna di Nazaret e il femminile a partire dal giudaismo antico*, Milano 1997. Por. też art. P. STEFANI, *Maria figlia di Sion e le radici ebraiche di Gesù. Tracce per una ricerca*, „Marianum” 59(1997) 17-30.

²⁷ Zob. A. SAND, *Das Evangelium nach Matthäus*, Leipzig 1986, 413n.

1-11), a teraz rozpoczyna swój pochód tryumfalny, rozciągając swe królowanie na cały świat (12, 19: *kosmos*). Tak spełniają się zapowiedzi dawnych proroków (por. Mi 4, 8; So 3, 14), skierowane do Syjonu. Radosne *Hosanna* to proklamacja Jezusa jako Króla Izraela (12, 13)²⁸. Jego królestwo jednak będzie miało zasięg uniwersalny, a „Córa Syjońska” reprezentuje już Kościół powszechny, „jedną owczarnię pod jednym Pasterzem” (por. J 10, 16).

Kerygmat apostołski odwołuje się także do proroctwa Izajasza o *kamieniu węgielnym na Syjonie* (Iz 28, 16). Apostołowie (Rz 9, 33 i 1 P 2, 6) widzą tu zapowiedź Kościoła powszechnego, złożonego zarówno z Żydów, jak i z pogan. Wreszcie Paweł w Rz 11, 26 cytuje inny tekst *Księgi Izajasza* (59, 20), gdzie Syjon ma również znaczenie metaforyczne jako lud Izraela, w przeciwieństwie do pogan²⁹.

Pozostałe dwa teksty Nowego Testamentu, które wzmiankują Syjon bez odniesienia do dawnych proroctw, to Hbr 12, 22 i Ap 14, 1. W *Liście do Hebrajczyków* góra Syjon stanowi antytyp Synaju i oznacza *miasto Boga żyjącego, Jeruzalem niebieskie*, metaforę Kościoła będącego zaczątkiem wiecznego zbawienia³⁰. *Apokalipsa* ukazuje *Baranka stojącego na górze Syjon* wraz z rzeszą „odkupionych z ziemi” (14, 1-5). Syjon jest tutaj miejscem ocalenia ludu Bożego w czasie ostatecznych prześladowań. W oczekiwaniach eschatologicznych na Syjonie miał się objawić Mesjasz (por. 4 Ezd 13, 6-7. 12. 35-36). Końcowa wizja *Apokalipsy* dotyczy Jeruzalem niebieskiego, którego prefiguracją jest tu góra Syjon³¹.

W żadnym z tych tekstów Nowego Testamentu metafora Syjonu nie odnosi się wprost do Maryi. „Dziewiczy orszak Baranka” znajduje jednak pierwszą konkretyzację historyczną właśnie w osobie Matki Jezusa. Dostrzegli to zwłaszcza dwaj Ewangelisci: Łukasz i Jan. Dla Łukasza Maryja jest przede wszystkim „Matką Jezusa” (Dz 1, 14). Jego Ewangelia Dzieciństwa opiera się na szczególnej relacji Matki do Syna, który jest zarazem Zbawcą i Panem. Istotę tajemnicy Maryi wyraża błogosławieństwo Elżbiety (Łk 1, 42); formalnie przypomina ono błogosławieństwa kobiet Starego Przymierza, Jaeli czy Judyty. Maryja nie jest jednak, jak tamte kobiety, biernym narzędziem zbawienia. Jako Matka Zbawiciela (Łk 1, 43 i 2, 11), bierze Ona czynny udział w dziele zbawczym. Jest „błogosławiona”,

²⁸ Por. L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, Poznań 1975, 286.

²⁹ Zob. H. BALZ, *Sion, w: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 3, Stuttgart, 1983, kol. 588-590.

³⁰ Bliżej omawiam tę perykopę w pracy: *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, Częstochowa 1998, 161n.

³¹ Zob. A. TRONINA, *Apokalipsa orędzie nadziei*, Częstochowa 1996, 255-258.

ponieważ sam Błogosławiony stał się owocem Jej łona.

Maryja jest typem wierzących; Jej rolą w planie zbawienia jest więc duchowe macierzyństwo w porządku wiary i łaski. Tu jednak szukamy odpowiedzi na pytanie, czy można do Maryi odnosić biblijny motyw Córy Syjonu, dziewicy i zarazem matki? Czy w teologii Łukasza jest Ona uosobieniem ludu Izraela, zwłaszcza owych „ubogich Jahwe” (*anawim*), których w pierwszym rządzie dotyczy prorockie orędzie zbawienia i pokoju?

W świetle współczesnych badań literackich odpowiedź musi być jednoznacznie pozytywna. Najlepszy przykład takiej identyfikacji stanowi hymn *Magnificat* (Łk 1, 46-55)³². Ukazuje on Bożą interwencję zbawczą w Maryi jako dopełnienie ciągu dzieł zbawczych Jahwe na rzecz Izraela. Jeśli uwzględnić mesjański kontekst Łk 1-2, to staje się jasne, że mowa tu o eschatologicznym zbawieniu ludu Bożego.

Kolejny epizod, w którym Maryja reprezentuje całego Izraela, stanowi scena ofiarowania w Świątyni (Łk 2, 22-38). Istotne są tu słowa prorocтва Symeona: *A Twą własną duszę miecz przeszyje*. Problem polega na określeniu sensu słowa „miecz” i jego relacji do treści prorocтва, czyli do rozłamu spowodowanego nauką Jezusa. Rozwiązanie zależy od interpretacji roli Maryi. Oczywiście wydaje się wyjaśnienie indywidualne, uzasadnione sceną na Kalwarii (J 19, 25-27). U Łukasza potwierdzeniem takiego tłumaczenia jest odnalezienie Jezusa w Świątyni (2, 41-50): bolesne niezrozumienie zapowiada konflikt z najbliższymi, jaki wywoła Jezus swym nauczaniem. Coraz więcej zwolenników ma jednak interpretacja kolektywna, widząca w Maryi typ Izraela. Ogólny kontekst wyroczni Symeona oraz aluzja do prorocтва Ezechiela (14, 17) dotyczą właśnie sądu kolektywnego. Maryja jest w takim razie przedstawicielką Izraela, podzielonego na zwolenników i przeciwników Jezusa.

Oba sposoby wyjaśniania tej sceny nie wykluczają się wzajemnie. Maryja jest tu ukazana zarówno w swej roli indywidualnej, jako matka Jezusa, jak i kolektywnej, jako Bolesna Matka „Syjon”. Decydującym argumentem za personifikacją Syjonu jest zdaniem wielu egzegetów scena zwiastowania Maryi (Łk 1, 26-38). Chodzi mianowicie o możliwość literackiej zależności pomiędzy pozdrowieniem anielskim a wyroczniami proroków zwróconymi do Syjonu. Zwykle zestawia się tę scenę z tekstem So 3, 14-17. Dosłownych zapożyczeń nie da się wykazać, można jednak widzieć w słowach Gabriela dyskretną aluzję do wyroczni Sofoniasza³³. Stosując zabieg literacki

³² Ze stanem badań zaznajamia A. VALENTINI, *Il Magnificat. Genere letterario, struttura, esegesi*, Bologna 1987.

³³ Tak J. HOMERSKI, *Starotestamentowe reminiscencje w tekstach maryjnych*

bliski midraszowi, Łukasz miał wykazać spełnienie się proroctw o przyjściu Boga do swego ludu, aby zamieszkać wśród niego (np. Iz 12, 6; Jl 2, 21-27; Za 9, 9). W takim razie uosobieniem Syjonu jest Maryja, która w imieniu Boga przyjęła zapowiedź spełnienia obietnic mesjańskich. Jahwe, Król Izraela, obecny „w łonie” swego ludu, to sam Chrystus wcielony w dziewicze łono Maryi.

Jeśli przyjąć to wyjaśnienie, słowa powitania anielskiego nie są zwykłym pozdrowieniem, lecz wezwaniem do radości mesjańskiej. Jako pierwszy zwrócił na to uwagę S. Lyonnet³⁴, kierując się tradycją Ojców wschodnich. Zgodnie z teologią proroków, Łukasz podkreślił w ten sposób więź przyczynową pomiędzy zbawczym dziełem Boga a radością ludu (por. Łk 1, 14 i 2, 10). W słowach powitania anielskiego kryje się orędzie nadejścia ery mesjańskiej. Stąd ogólne aluzje do tych tekstów prorockich, które wzywały Syjon do radości. Łukasz przedstawia zbawcze nawiedzenie w pojęciach ściśle mesjańskich (1, 43n. 68n. 77-79; 2, 10-12. 25n. 29-32). Samo imię Gabriel nawiązuje zresztą do kontekstu mesjańskiego proroctwa Daniela (Dn 9, 21-27)³⁵.

Można więc przyjąć, że scena zwiastowania, choć nie utożsamia wcielenia Jezusa z zamieszkaniem Jahwe wśród swego ludu, zakłada jednak pewną identyfikację Maryi i Syjonu. Matka Jezusa jest najdoskonalszą reprezentantką duchowości dawnych mieszkańców Syjonu, owej „reszty Izraela”, której kontynuacją historyczną byli „ubodzy Jahwe” (*anawim*) i „pobożni” (*chasidim*) Nowego Przymierza³⁶.

Na koniec trzeba nam jeszcze zatrzymać się nad świadectwami tradycji Janowej. Obie perykopy maryjne czwartej Ewangelii (J 2, 1-12 i 19, 25-27) zawierają te same charakterystyczne wyrażenia. Narrator nazywa Maryję „matka” (*he meter*) Jezusa, natomiast sam Jezus zwraca się do Niej tytułem „Niewiasto” (*gyne*). Trzecim pojęciem wspólnym obu tekstom jest „godzina” (*he hora*), jedno z kluczowym pojęć u Jana.

W scenie pod krzyżem „godziną” jest niewątpliwie czas Paschy Jezusa. Jego wywyższenie na krzyżu to moment narodzin Kościoła. W Kanie Galilejskiej „godzina” ta została antycypowana dzięki interwencji Matki Jezusa. Najbardziej zaskakuje w obu tekstach Jezus

Łukaszowej Ewangelii dzieciństwa, w: *U boku Syna*, red. J. SZLAGA, Lublin 1984, 75-84.

³⁴ S. LYONNET, *Chaire kecharitomene*, „Biblica” 20(1939) 131-141.

³⁵ Zob. E. MORI, *Figlia di Sion e Serva di Jahve nella Bibbia e nel Vaticano II*, Bologna 1970, 198n.

³⁶ Por. J.M. HERNANDEZ MARTINEZ, *La Madre de Jesus, la primera creyente. Perspectivas mariologicas de Lc 1-2*, „Ephemerides Mariologicae” 34(1984) 229-258.

sowy zwrot „Niewiasto”, jakim Żyd nie zwracał się do własnej matki. Zwykle podkreśla się tu symboliczne znaczenie tego tytułu, wskazując na słowa Protoewangelii (Rdz 3, 15): Maryja to nowa Ewa, matka nowego stworzenia³⁷. Wydaje się jednak bardziej prawdopodobne, że Ewangelista chciał w ten sposób ukazać Maryję jako uosobienie wspólnoty nowego Izraela. Kładzie więc w Jej usta słowa zawierzenia: *uczynicie wszystko, cokolwiek On wam powie* (J 2, 5). Jest to wyznaczenie analogiczne do tego, jakie złożył na Synaju naród wybrany (Wj 19, 8; 24, 3. 7). Zgodnie z typologią prorocką „Córy Syjonu”, Maryja reprezentuje więc nowy lud Boży. Co więcej, uczestnicząc czynnie w narodzinach wiary uczniów Jezusa i idąc za Nim (J 2, 11n), objawia się jako prawdziwa Matka Kościoła³⁸.

Uroczyste stwierdzenie duchowego macierzyństwa Maryi zawiera się w scenie pod krzyżem (J 19, 25-27)³⁹. Współcześni egzegeci akcentują „objawieniowy schemat” tej perykopy, a także rolę tuniki całodzianej (w. 23) jako symbol jedności Kościoła, zapoczątkowanej oddaniem Maryi za matkę „umiłowanemu uczniowi”. Aristide Serra⁴⁰ dodaje dalsze 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 „Syjon”, 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 Syjonu” 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, 6-7), a nowy Syjon – matką wszystkich ludzi (Ps 86/87, 5 według Septuaginty)⁴¹.

Myśl o „zgromadzeniu rozproszonych dzieci” pogłębił Ewangelista cytatem biblijnym w opisie wjazdu do Jerozolimy (J 12, 14-15). Jak zwykle u Jana, nie jest to dokładne przytoczenie proroctwa (Za 9, 9), lecz luźna kombinacja kilku tekstów, głównie z Izajasza (35, 4; 40, 9; 41, 10; 43, 1n; 51, 7; 54, 4). Wzywają one Jerozolimę do

³⁷ Tak np. F. GRYGLEWICZ, *Testament Jezusa*, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. GRYGLEWICZ, Lublin 1986, 183-189.

³⁸ Zob. A. SERRA, *Maria a Cana e presso la Croce*, Roma 1978, 13-78.

³⁹ Szerzej M. BEDNARZ, *Duchowe macierzyństwo Maryi według IV Ewangelii w świetle współczesnej egzegezy*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 10/2(1987) 165-197, zwł. 178n.

⁴⁰ A. SERRA, „Donna-Madre” del popolo di Dio (J 19, 25-27), „Parola Spirito e Vita” 6(1986) 138-142.

⁴¹ Por. mój art. *Oblubienica Boga i Matka Mesjasza. Ps 87 w tradycji zachodniej*,

odwagi, gdyż zbliża się już koniec niewoli. Także ówczesna tradycja żydowska łączyła te teksty, zapowiadając zgromadzenie przez „matkę Syjonu” rozproszonych dzieci Izraela.

W świetle tych świadectw można odczytać formułę objawiającą (J 19, 26b: *Oto syn twój*) jako echo wyroczeni Iz 60, 4 (rozwinętej u Ba 4, 37; 5, 5). Tak więc tradycja biblijna i judaistyczna 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 Jezusa reprezentują rodzący się tu Kościół. Imię Matki Jezusa zostało w nich pominięte, aby wskazać w ten sposób na Jej duchowe macierzyństwo. Jako nowa Ewa stała się Ona *matką wszystkich żyjących* (Rdz 3, 20). Jako Córa Syjonu jest Maryja figurą Kościoła, rodzącego się w boleści krzyża. Podobnie „umiłowany uczeń” jest anonimowy, gdyż symbolizuje społeczność wiary, tzn. synów Maryi i Kościoła, a zarazem braci Jezusa (J 20, 17)⁴².

Sens eklezjalny obu perykop staje się jaśniejszy w świetle dwunastego rozdziału Janowej Apokalipsy. „Wielki znak” wyrażono tam językiem wizji *Księgi Izajasza* (zwł. Iz 60, 1-2), rozwiniętych u *Barucha* (5, 1-3). Niewiastą jest matka - Jeruzalem, wzywana do radości z zakończenia upokorzeń jej dzieci. Słońce, księżyc i gwiazdy to symbole eklezjalne, podobnie jak w wizji Józefa egipskiego (Rdz 37, 9n). Tam „dwanaście gwiazd” oznaczało „synów Izraela” (por. Ap 7, 14), tu wskazują one raczej na „apostołów Baranka” (Ap 21, 14). Znak Niewiasty uwieńczonej gwiazdami dotyczy więc Kościoła, nowej wspólnoty prawdziwego Izraela⁴³. W drugim wierszu obraz się zmienia: *Niewiasta jest brzemienna i woła, cierpiąc bóle i męki rodzenia*. Słownictwo to oznacza w Nowym Testamencie eschatologiczne bóle rodzenia nowego świata w „dniu Pańskim” (Mk 13, 8; 1 Tes 5, 3). Przypomina to obraz matki Syjonu, czekającej w bólu na ocalenie swych dzieci z niewoli (Mi 4, 10). Obraz ten został podjęty w drugiej części *Księgi Izajasza* (49, 21; por. 66, 8n): eschatologiczne macierzyństwo Syjonu będzie wielkim cudem łaski Bożej.

Podobnie jak w czwartej Ewangelii (J 16, 21), „Niewiasta” Apokalipsy symbolizuje więc lud Boży Starego i Nowego Przymierza: *synagogę, która osiągnęła dojrzałość*⁴⁴. Wykładnia eklezjalna tego

„Salvatoris Mater” 1(1999) nr 2, 86-92.

⁴² Bliżej omawia ten temat I. DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, Warszawa 2000, 223-246.

⁴³ Por. A. TRONINA, *Apokalipsa orędzie nadziei...*, 229n.

⁴⁴ E. B. ALLO, *L'Apocalypse*, Paris 1933, 177.

tekstu nie wyklucza jednak 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” (w. 17), które na ziemi podlega atakom Smoka. Zwrot ten nawiązuje do Protoewangelii (Rdz 3, 15) i obwieszcza jej spełnienie. Niewiasta zapowiedziana w raju, nowa Ewa, tryumfuje teraz 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-Jerozolimę biblijną, lecz także o jej realizację w Matce wszystkich wierzących, w Maryi z Kany i spod krzyża.

Widziany z perspektywy maryjnej Kościół powszechny przedstawia się jako matka rodząca wielu synów dla wiecznego zbawienia. I odwrotnie: Maryja widziana w kontekście Kościoła okazuje się Kimś więcej niż jednostką ludzką, obdarzoną szczególnymi łaskami. Zbawcze dzieło Chrystusa wypełnia się najdoskonalej w Jego Matce, będącej prawdziwym typem wierzących i figurą Kościoła⁴⁵.

Biblijna typologia Syjonu dopuszcza, jak widzieliśmy, różne perspektywy. Jest więc Syjon najpierw „dziewiczą córą” Jahwe, który sam strzeże jej przed atakami wrogów, aby ją zachować nienaruszoną. Jest następnie Jego oblubienicą, matką dzieci Bożych, synów Izraela. Wreszcie, po klęsce niewoli babilońskiej, prorocy przedstawiają Syjon jako wdowę oplakującą utratę swych synów. Jej wdowieństwo i bezpłodność nie oznacza jednak ostatecznego odrzucenia. 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. Kościół bowiem także rodzi Chrystusa w słuchaniu Słowa, w Eucharystii i w czynnej miłości. Jak niegdyś owdowiała i opuszczona Jerozolima, tak i Maryja doznała łaski macierzyństwa bez udziału męża. Nadal przysparza Kościołowi synów, *którzy ani z krwi, ani z żądzy 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

⁴⁵ Zob. T. VETRALI, *La donna dell'Apocalisse*, „Parola Spirito e Vita” 6(1986) 152-170.

w porządku łaski (J 19, 25-27). Tak rozpoczyna się dla Niej i dla Kościoła misterium chwały „niebieskiej Jerozolimy” – udział w tryumfie Chrystusa.

Ks. prof. dr hab. Antoni Tronina
Katolicki Uniwersytet Lubelski (Lublin)

ul. Św. Barbary 41
PL - 42-200 Częstochowa

Maria „Figlia di Sion”. La prospettiva ecclesiale

(Riassunto)

Nelle tre tappe successive l'autore presenta lo sviluppo della grande immagine biblica. Nell'Antico Testamento la „Figlia di Sion” è un simbolo sempre crescente del popolo messianico. Gli scritti di Qumran e gli apocrifi hanno approfondito quest'immagine: la Vergine Sion si cambia sempre più nella Madre del Messia futuro. La terza parte del presente saggio si concentra sui testi mariani dei Vangeli di Luca e di Giovanni. Maria Madre di Gesù, la Figlia di Sion, è stata presentata nel Nuovo Testamento come immagine della Chiesa e Madre di tutti credenti.