

„Stoi Królowa po Twojej prawicy” (Ps 45,10). Czy Biblia mówi o Maryi jako Królowej?

W liście apostołskim *Rosarium Virginis Mariae* Jan Paweł II podkreśla prawdę, że Kościół czci Maryję jako Królową: „Do tej chwały, w której od momentu wniebowstąpienia Chrystus zasiada po prawicy Ojca, również Ona [Maryja] zostanie wyniesiona z chwilą wniebowzięcia, by antycypować to, do czego przeznaczeni są wszyscy sprawiedliwi przez zmartwychwstanie ciał. Wreszcie ukoronowana w chwale – jak to widać w ostatniej tajemnicy chwalebnej – jaśnieje Ona jako Królowa aniołów i świętych, antycypacja i szczyt rzeczywistości eschatologicznej Kościoła” (*RVM* 23). Ojciec Święty łączy – zgodnie z utrwaloną tradycją Kościoła – prawdę o wniebowzięciu z prawdą o niebiańskim ukoronowaniu Maryi na Królowę. W tym samym nurcie wypowiada się Paweł VI w *Marialis Cultus*: „Uroczystość Wniebowzięcia ma swoje świąteczne przedłużenie w obchodzonym przez osiem dni później wspomnieniu Najświętszej Maryi Dziewicy Królowej. W dniu tym kontempluje się Tę, która siedząc obok Króla wieków, jaśnieje jako Królowa i wstawia się jako Matka” (*MC* 6). Niezwykle istotna wydaje się fraza wzmiankująca, że Maryja jako Królowa „siedzi obok Króla wieków”. W ten sposób królowanie Maryi ukazane zostało w łączności z królowaniem Chrystusa. Pytając więc o biblijne podstawy prawdy o Maryi Królowej, należy sięgnąć najpierw do idei Bożego panowania nad ziemią i idei królestwa Bożego, i dopiero w tym kontekście wskazać na konkretne teksty biblijne, w których – według Tradycji – mowa jest o Maryi-Królowej.

1. Idea panowania Bożego

Ewangelia Mateuszowa nazywana jest „Ewangelią królestwa Bożego”. W niej właśnie motyw panowania Bożego pojawia się wielokrotnie. W Ewangelii Dzieciństwa tytuł „Pan” pojawia się sześciokrotnie, zawsze w takim znaczeniu, jakie Stary Testament wykorzystuje wskazując na Boga bądź na rzeczywistość od Niego pochodzącą. Jezus bezpośrednio nie jest jeszcze nazwany *Kyriosem*¹. Królewska władza Jezusa zapowiedziana została już w Ewangelii Dzieciństwa. Pokłon trzech mędrców ze Wschodu (2,1-12) jest jednocześnie proklamacją (za pośrednictwem gwiazdy) Króla dla całego świata (nie tylko członków narodu wybranego). Zgodnie z przepowiedniami zawartymi w Lb 24,17 i 24,7, Mesjasz będzie królem panującym nad Izraelem i innymi narodami. Bóg zapowiedział, iż wzbudzi „władcę, który będzie pasterzem ludu Mego, Izraela” (2,6), dlatego Jezus nazwany jest „nowonarodzonym królem żydowskim” (2,2).

¹ A.S. Jasiński zauważa: „Dominuje sformułowanie „anioł Pański”, lecz pojawiają się również i inne: „słowo Pańskie” lub „słowo, które Pan powiedział”. Nie ma więc w żadnym tekście aplikacji tytułu do Jezusa Chrystusa”; *Jezus jest Panem. Kyriologia Nowego Testamentu*, Wrocław 1996, 72.

Król Izraela jest jednak odrzucony przez swój lud, a adorowany przez pogan. Całe opowiadanie nacechowane jest symboliką przedstawiającą królewską godność Jezusa; wiele z tych symboli dziś nie jest już jednoznacznie odczytywanych i rozumianych, jednak w społeczeństwach starożytnego Bliskiego Wschodu były z pewnością żywe i łatwe do uchwycenia. Niektóre terminy i zwroty wzięte są przez Mateusza wprost z ceremoniału dworskiego. Aż trzykrotnie pojawia się w krótkim tekście czasownik „adorować” (2,2.8.11)².

Po zakończeniu relacji o wydarzeniach dzieciństwa Jezusa, Mateusz kreśli wizerunek poprzednika Pańskiego. Opisując działalność Jana Chrzciciela, Mateusz stosuje do Jezusa słowa Izajasza: „Głos wołającego na pustyni: Przygotujcie drogę Panu. Dla Niego prostujcie ścieżki” (Mt 3,3; por. Iz 40,3). To właśnie tu po raz pierwszy tytuł „Pan” wprost odniesiony zostaje do Jezusa. Natomiast o pełnym walorze chrystologicznym tytułu mówić można w odniesieniu do końcowej części Kazania na Górze: „Nie każdy, który Mi mówi: ‘Panie! Panie!’, wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca, który jest w niebie. Wielu powie Mi w owym dniu: ‘Panie, Panie, czy nie prorokowaliśmy mocą Twojego imienia i nie wyrzucaliśmy złych duchów mocą Twojego imienia?’” (7,21-22). *Sitz im Leben* tego podwojonego zawołania jest z pewnością popaschalne i wskazuje na użytek liturgiczny. Zakorzenione we wczesnochrześcijańskiej liturgii wydaje się również kolejne zawołanie: „Panie, jeśli chcesz, możesz mnie oczyścić” (8,2). Trąd, na który cierpiał wypowiadający te słowa, stał się już w pierwotnych gminach symbolem grzechu i sytuacji doświadczenia wszelkiego cierpienia, stąd zawołanie to stanowi prośbę o ratunek, skierowaną do Pana, który lituje się nad swym sługą. Do Jezusa jako Pana zwracają się nie tylko Żydzi, ale także poganin: „Panie, mój sługa leży sparaliżowany” (8,6). Choć w ustach nie-Żyda słowa te mogą wydawać się jedynie formułą grzesznościową, to jednak kontekst narracji dowodzi, że ewangelista zamierza ukazać uniwersalizm zbawienia. Zostaje on podkreślony przez motyw niezwykłego szacunku wobec Cudotwórcy: „Panie, nie jestem godzien, abyś wszedł pod mój dach, ale powiedz tylko słowo, a sługa mój będzie uzdrowiony” (8,8). Po raz kolejny poganin (poganka) zwraca się do Jezusa używając tytułu „Pan” (i to trzykrotnie)³ przy scenie uwolnienia córki kobiety kananejskiej (15,21-28). Kolejny kamyk mozaiki kyriologii Mateuszowej zapisany został w dialogu Jezusa z tymi, którzy pragną Go naśladować: „Panie, pozwól mi najpierw pójść i pogrzebać mojego ojca! Lecz Jezus mu odpowiedział: Pójdź za Mną, a zostaw umarłym grzebanie ich umarłych” (8,21-22). Kto nazywa Jezusa Panem, winien całe swoje życie zorientować ku Niemu. W Nim również znajduje ostoję w sytuacjach zagrożenia. Pograżeni w niebezpieczeństwie utraty życia na morzu apostołowie wołali „Panie, ratuj, giniemy” (8,25); panowanie Jezusa rozciąga się jednak także nad naturą, stąd rychło przyszło ocalenie (8,26). Do Jezusa jako Pana zwracają się także: zwierzchnik synagogi (9,18), dwaj niewidomi (9,28), znów uczniowie znajdujący się na morzu (14,28-31), ojciec

² T. HERGESEL, „Adoracja Cudotwórcy – Mateuszowa interpretacja cudów Jezusa”, *RBL* 12 (1979) 104-114.

³ „Ulituj się nade mną, Panie” (w.22); „Panie, dopomóż mi” (w.25); „Tak, Panie, lecz i szczenięta jedzą z okruszyn” (w.27).

dęczonego syna (17,15), niewidomi pod Jerychem (20,29-33), tłumy witające Jezusa w Jerozolimie (21,1-10). Zwłaszcza scena z Piotrem zapewnia czytelnika, że ocalenie przychodzi od Pana całego stworzenia; wystarczy zwrócić się ku Niemu z zawołaniem „Panie, ratuj mnie” (14,30)⁴. W innym miejscu ten sam Piotr zwraca się do Jezusa zapytaniem: „Panie, ile razy mam przebaczyć, gdy mój brat zgrzeszy przeciwko mnie?” (18,21). Stała dyspozycja do przebaczenia – jak sugeruje odpowiedź Jezusa – jest cechą tych, którzy nazywają Go Panem. Do Jezusa jako swego Pana zwracają się także uczniowie podczas ostatniej wieczerzy (26,22). Wszystkie dotychczasowe użycia tytułu *Kyrios* przygotowują ostatnie zdania Mateuszowego dzieła.

W kontekst Bożego panowania wpisuje się motyw władzy, która przekazana została Jezusowi: „Dana Mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi” (Mt 28,18). W samych słowach Jezusa natomiast łatwo znaleźć echo wizji Syna Człowieczego zarysowanej przez Daniela: „Powierzono Mu panowanie, chwałę i władzę królewską, a służyły Mu wszystkie narody, ludy i języki. Panowanie Jego jest wiecznym panowaniem, które nie przeminie, a królestwo Jego nie ulegnie zagładzie” (Dn 7,14)⁵. Wizja proroka spełnia się w osobie Jezusa: to właśnie Jemu przedwieczny przekazuje wszelką władzę, która ma charakter królewski i trwać będzie wiecznie. Jego władza nie jest ograniczona, gdyż obejmuje niebo i ziemię, a fraza ta w Starym Testamencie oznacza całość stworzonego świata. Zapowiedzią tej władzy była już ziemską działalność: Jezus przemawiał jak ten, który ma władzę (7,20); posiadał władzę odpuszczania grzechów (9,6) i władzę nad demonami (12,28); tę samą władzę przekazał uczniom (10,1-4)⁶.

2. Idea królestwa Bożego

Idea królowania jest w Biblii nierozzerwalnie związana z kategorią królestwa Bożego. Tradycja starotestamentalna znajduje swe uzupełnienie i streszczenie u synoptyków. We wszystkich ewangeliach synoptycznych, na czoło wśród idei o ładunku teologicznym w nauczaniu Jezusa wysuwa się zagadnienie królestwa Bożego. Temat ten obecny był, choć w odmienny niż u Jezusa sposób, w nauczaniu judaizmu. Podjęta przez

⁴ Nieco inaczej ma się sprawa z naleganiem Piotra: „Panie, niech Cię Bóg broni! Nie przyjdzie to nigdy na Ciebie” (16,22): „Niezależnie od kwestii redakcyjnej tekstu i spojrzenia już na wydarzenie w świetle zmartwychwstania, użycie w wersecie tytułu *Kyrios* nie wskazuje na godność uwielbionego Chrystusa, gdyż wypowiada go Piotr próbujący powstrzymać Jezusa od wydarzeń, które miały właśnie prowadzić do chwały *Kyriosa* [...] Podobnie możemy interpretować słowa Piotra przy przemienieniu: „Panie, dobrze, że tu jesteśmy...” (17,4). W obydwu tekstach Piotr wykazuje zainteresowanie ziemskim sukcesem Pana, stąd konieczność pouczenia, jakie otrzymuje, gdyż nie myślał na sposób Boży, lecz ludzki”; A.S. JASIŃSKI, *Jezus jest Panem. Kyriologia Nowego Testamentu*, 74.

⁵ „W obydwu tekstach występuje rzeczowniki *eksousia* i czasownik „dano, powierzono” (*edothē*). W obydwu jest wzmianka o wszystkich narodach. W Księdze Daniela Przedwieczny przekazuje Synowi Człowieczemu władzę nad wszystkimi narodami. Władza ta ma charakter królewski i trwać będzie wiecznie. W Ewangelii Mateusza Jezus, jako Syn Człowieczy w chwale, stwierdza, że Jemu została dana (domyślnie: przez Boga) wszelka władza na niebie i na ziemi, to znaczy, że w Nim wypełniło się proroctwo Daniela”; J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998, 262.

⁶ M. ROSIK, *Światło dnia trzeciego. Biblijne relacje o otwartym grobie i chrystofaniach*, Wrocław 2004, 47-50.

Jezusa naczelną ideą Jego nauczania, ideą królestwa Bożego, miała już długą historię w tradycji judaizmu, zarówno tej zapisanej na kartach Starego Testamentu, jak i obecnej w literaturze międzytestamentalnej oraz w przekazie ustnym uwiecznionym później w literaturze rabinicznej. „Królestwo” jako termin należący do słownika politycznego, w swym metaforycznym znaczeniu wskazuje najpierw na Boga jako Króla władającego nad określonym terytorium, dopiero w drugim rzędzie przyjmuje znaczenie bardziej abstrakcyjne, dotyczące uniwersalnej władzy Boga. W czasie istnienia niezależnej monarchii Izraela od Dawida aż do upadku Jerozolimy za Nabuchodonozora, królestwo Boże rozumiane było jako odwrotna strona, niebiańskie odbicie ziemskiego królestwa narodu wybranego. Naród ten rządzony był boskimi prawami przez króla, którego od momentu jego wstąpienia na tron (Ps 2,7) postrzegano jako reprezentanta Jahwe na ziemi. Sprzeniewierzenie się królowi uchodziło za złamanie woli samego Boga⁷. Konsekwencją takiego pojmowania instytucji monarchii było rozbudzenie nadziei, iż pewnego dnia król Izraela zapanuje nad narodami i poprowadzi je do pełnej znajomości prawdziwego Boga (Ps 2,8.11; 99,1). Perspektywa ta zmieniła się diametralnie wraz z upadkiem Królestwa Judy podczas najazdu Babilończyków w 586 r. przed Chr. i utratą politycznej niezależności. Wtedy to narodził się biblijny mesjanizm, wyczekujący nadejścia króla, który przywróci Boże panowanie nad narodem żydowskim uwolnionym spod władzy obcych. W takiej optyce interpretowano Psalm 2 i 110 oraz zapowiedź Ezechiela (Ez 34,24). Wygnaniowie i po-wygnaniowie prorocтва Deutero- i Trito-Izajasza (40-66) zainaugurowały koncepcję nastania królestwa Bożego nie poprzez oręż. Do Jahwe nawrócą się królowie pogańscy, uznając w Nim jedynego Boga (Iz 45,14)⁸.

W okresie powstawania literatury międzytestamentalnej, a więc od pierwszej połowy II stulecia przed Chr. do czasów Jezusa, żydowska koncepcja królestwa Bożego częściowo rozwinęła się na linii kontynuacji Starego Testamentu, częściowo zaś pojawiły się w jej ramach inne nurty. Zostały one zawarte w apokryfach oraz zwojach qumrańskich; wiele idei wspólnych z tą literaturą zawiera także Księga Daniela, której ostateczna redakcja przypada około roku 160 przed Chr. Koncepcja królestwa Bożego zyskuje tu przede wszystkim rys eschatologiczny, a częściowo także apokaliptyczny. Wśród pism qumrańskich stosunkowo najwięcej referencji do królestwa Boga zawierają *Pieśni Ofiary Szabatowej*; termin „królestwo” występuje tu około 25 razy. Założeniem autora tekstu o szeroko rozbudowanej angelologii jest ukazanie jednoczesnego świętowania szabat w niebie i na ziemi. Aniołowie „głoszą Majestat Królestwa Jego wedle wiedzy swojej (i) wynoszą [Chwałę Jego we wszystkich] niebiosach Królestwa Jego. (4QShirr.Shab. 400,2)⁹. Ciekawa z punktu widzenia komparatystyki pomiędzy

⁷ Tak należy odczytywać słowa Boże skierowane do Samuela: „Wysłuchaj głosu ludu we wszystkim, co mówi do ciebie, bo nie ciebie odrzucają, lecz Mnie odrzucają jako króla nad sobą” (1Sm 8,7).

⁸ Por. także aramejski tekst Dn 3,33; 4,31; 6,21.

⁹ Przekład za: P. ZDUN, *Pieśni Ofiary Szabatowej z Qumran i Masady*, Teksty z Pustyni Judzkiej 1, Kraków 1996, 29. Podobnie *Księga Jubileuszów* opisuje szabat jako „dzień świętego królestwa dla całego Izraela po wszystkie dni na zawsze” (50,9), gdyż Pan „dał ci to święto i ten dzień święty” (tamże). Ta sama idea pojawia się także w *Hen.Et.* (91,11-17): w ósmym tygodniu podzielonej na dziesięć tygodni historii świata, sprawiedliwi odbędą sąd nad złymi, a na koniec wystawiony zostanie „dom dla wielkiego Króla na zawsze na wieki” (91,13).

ewangeliami synoptycznymi a pismami qumrańskimi wydaje się fragment z czwartej grotty, w którym nastanie królestwa Boga opisywane jest w kategoriach pokonania demonów, podobnego do egzorcyzmów (4Q 510, 1-5).

Inne nieco wyobrażenie królestwa Bożego wyłania się z pism Józefa Flawiusza. Historyk żydowski nie tyle prezentuje swoje własne poglądy, co referuje opinie innych, zwłaszcza zwolenników tzw. „czwartej filozofii” i obrońców Masady. Zeloci łączyli ideę królestwa Bożego z kategoriami politycznymi. Za czasów Koponiusza, prokuratora Galilei sprowadzonej do rządu prowincji, zelota Juda starał się nakłonić do buntu mieszkańców krainy strofując ich za zgodę na płacenie podatków Rzymianom (*Bell.* 2,118)¹⁰.

W literaturze rabinicznej idea królestwa Bożego pojawia się zasadniczo w dwóch aspektach: z jednej strony kontynuowany jest wątek aspektów ziemskiego i niebiańskiego (doczesnego i wiecznego) królestwa, z drugiej zaś podejmuje się praktyczne wskazanie warunków umożliwiających przystęp do królestwa. Siłą rzeczy w naturalny sposób podkreślano eschatologiczny charakter królestwa, kontrastując go z politycznym królestwem zła, utożsamianym z władzą rzymską. Przyszłe panowanie Boga na ziemi będzie odbiciem Jego obecnego królowania w niebie¹¹. O ile w myśli biblijnej i międzytestamentalnej inauguracja królestwa Bożego widziana jest jako mediacja pośrednika - Mesjasza, który (z pomocą wojsk anielskich) poprowadzi do ostatecznego zwycięstwa nad złem, w literaturze rabinicznej rola ta przypada niekiedy Abrahamowi, nawróconemu z bałwochwalstwa i kultów astralnych ku poznaniu prawdziwego Boga¹². Idea królestwa Bożego obecna była także w modlitewnym życiu żydów uczęszczających do synagogi. Modlitwę znaną jako „Królestwa” należy datować przypuszczalnie na lata przed zburzeniem świątyni¹³.

Nauczanie Jezusa o królestwie Bożym zostało zawarte przede wszystkim w przypowieściach¹⁴, ale także w proklamacjach profetycznych. Programowe wołanie

¹⁰ Podobnym echem brzmią słowa Eleazara (w które Flawiusz przypuszczalnie wplata swoje własne poglądy) skierowane do obrońców Masady. Eleazar uzasadnia, że jedynym władcą ziemi jest Bóg i Jemu samemu należy służyć; lepsza jest więc śmierć niż poddanie się rzymskiemu okupantowi.

¹¹ Palestyński Targum do pieśni Mojżesza (Wj 15,18) uzasadnia, że trwanie królestwa „na wieki wieków” dotyczy zarówno wymiaru doczesnego, jak i wiecznego.

¹² Prócz szukania odpowiedzi na pytanie o naturę królestwa Bożego, rabini zajmowali się także kwestiami praktycznymi, zastanawiając się, w jaki sposób jednostka może uzyskać dostęp do królestwa. Kluczem była oczywiście wiara w jedynego Boga i codzienna recytacja *Szema*, modlitwy wyrażającej *expressis verbis* tę wiarę. Gamaliel II, który zezwalał na opuszczenie *Szema* w noc poślubną, osobiście nie skorzystał z tej dyspensy, gdyż nie chciał „ani na chwilę być poza królestwem” (*Ber.* 2,5). Uznanie panowania jedynego Boga ma chronologiczny priorytet nad zachowaniem przepisów Prawa.

¹³ Składa się ona z dziesięciu misternie dobranych tekstów biblijnych: trzech z Tory (Wj 15,18; Lb 23,21; Pwt 33,5), trzech z Psalmów (22,29; 93,1; 24,7), trzech z Proroków (Iz 44,6; Ab 8,21; Zch 14,9) i *Szema* (Pwt 6,4). Odmawiana była w czasie *Rosz Ha-Szanah*, corocznego wspomnienia dzieła stworzenia, przywołując ideę Bożego panowania (królowania) nad niebem i ziemią. Trudno datować *Abinu malkenu*, jeśli jednak i ta modlitwa pochodzi sprzed 70 r. po Chr., oznacza to, że inwokacja Boga jako Króla była żywa w czasach Jezusa. Poza tym fraza „Król wszechświata” (*melek ha-olam*) należy do formuł otwierających każde z błogosławieństw *Szemone esre*.

¹⁴ Trafnie myśl tę wyraził C.H. Dodd w tytule swej książki, którą uważać należy dziś za klasykę badań nad przypowieściami: *The Parables of the Kingdom* (London 1948).

Jezusa „czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże, nawracajcie się i wierzcie w ewangelię” (Mk 1,15), należy do eschatologicznej terminologii prorockiej (por. Iz 50,8; 51,5; Ez 7,7). Bliskość królestwa w wypowiedziach Jezusa wyraża się także w pewnym napięciu pomiędzy obecnością królestwa w chwili obecnej a jego nadejściem w przyszłości. W takim kontekście należy odczytać tzw. formułę pocieszenia: „niektórzy z tych, co tu stoją, nie zazną śmierci, aż ujrzą królestwo Boże przychodzące w mocy” (Mk 9,1) i zapowiedź, że kolejny kielich Jezus wychyli ze swymi uczniami „w królestwie Bożym” (Mk 14,25). W przypowieści o siewcy (Mk 4,26-29) królestwo Boże nie jest zobrazowane ani w znaku ziarna, ani siewcy, ani nawet roli; istnieje ono raczej w „działaniach” tych trzech obrazów - w czynności siewcy, we wzroście ziarna i w podatności gleby. W ten sposób podkreślony został dynamiczny charakter królestwa. Inny aspekt tego dynamizmu zawiera przypowieść o ziarnie gorczyczym (Mk 4,30-32); początki królestwa są niedostrzegalne i nikłe, ostateczny efekt jednak imponujący. Warunki wejścia do królestwa rozsiane są w różnych logiach Jezusa. Bogatym trudno jest osiągnąć królestwo Boże (Mk 10,23-25). Nie mogą do niego wejść także ci, których nie cechuje prostota umysłu i otwartość dziecka (Mk 10,15). Warunkiem wstępu do królestwa jest radykalne zerwanie z grzechem (Mk 9,47). Wykorzystana w logionie wschodnia figura językowa, biorąca za podstawę obrazowość części ludzkiego ciała, a służąca uplastycznieniu języka, ma przestrzec przed realną możliwością popełnienia grzechu.

Jezusowe głoszenie królestwa Bożego i wzywanie do nawrócenia stawia Go w jednej linii z tymi, którzy spodziewali się i dążyli do odnowienia Izraela. „W jednej linii” nie oznacza jednak, że chodzi o identyczną treść głoszonego nauczania. Wręcz przeciwnie. Wykazano już, że różne ugrupowania judaizmu w różny sposób wyobrażały sobie mające nadejść królestwo. Na ich tle Jezusowy obraz królestwa Bożego odznacza się dużą specyfiką. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że kategoria królestwa Bożego nie była centralną treścią przepowiadania judaizmu pierwszej połowy I stulecia¹⁵. Właśnie w takiej perspektywie rozumienia idei królestwa Bożego należy rozważać zagadnienie „królowania” Maryi. Już ten pobieżny przegląd koncepcji i poglądów związanych z królestwem Bożym prowadzi do wniosku, że „królowanie” Maryi należy widzieć w zupełnie odmiennym kluczu niż ten proponowany przez judaizm.

3. Maryja jako Królowa

Po nakreśleniu idei panowania Bożego i królestwa Bożego w Biblii (i tradycji żydowskiej) należy postawić pytanie, czy (a jeśli tak, to w jakim sensie) można widzieć na kartach Biblii podstawy do tytułu Królowej, który tradycja chrześcijańska nadała Matce Chrystusa. Oczywiście Pismo święte nie odnosi wprost do Maryi tytułu „królowa”. Tradycja ta zrodziła się we wczesnym chrześcijaństwie w oparciu o mariologiczne odczytanie wizji Janowej o niewieście i smoku (Ap 12,1-18) oraz o stwierdzenie

¹⁵ M. ROSIK, *Jezus a judaizm w świetle Ewangelii według św. Marka*, Warszawa 2004, 594-600.

psalmisty w Ps 45,10. Te dwa fragmenty stały się biblijną podstawą mariologów w nauczaniu o Maryi Królowej.

„Niewiasta obleczone w słońce” (Ap 12,1)

Podstawowe znaczenie tekstu Ap 12,1-18 jest eklezjologiczne. Wizjoner kreśli przed swymi czytelnikami losy Kościoła przedstawionego jako Niewiasta, która stoczyć musi walkę ze Smokiem¹⁶. Wizja ta zarysowana była pierwotnie już w Protoewangelii: „Wprowadzam nieprzyjaźń pomiędzy ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej. Ono zmiążdży ci głowę, a ty zmiążdżysz mu piętę” (Rdz 3,15). Podstawowe znaczenie wizji apokaliptycznej dotyczy oczywiście losów prześladowanego Kościoła, jednak odniesienie jej do Maryi takie nie jest pozbawione podstaw, gdyż przedstawiona tu Niewiasta ma rysy Matki Mesjasza (Iz 7,11.14; Mi 5,2). Symbol Niewiasty zresztą nawet w sensie wyrazowym odnosi się do Maryi w w.5: „I porodziła Syna - Mężczyznę, który wszystkie narody paść będzie różgą żelazną”¹⁷. Począwszy od II w. w obrazie Niewiasty widziano Maryję jako Matkę Kościoła. Jej prześladowanie i ocalenie jest apokaliptyczną zapowiedzią cierpienia Kościoła i jego ostatecznego zwycięstwa.

Wizerunek niewiasty w tym sensie przypomina postać królowej, iż posiada ona na głowie „wieniec z gwiazd dwunastu” (Ap 12,1)¹⁸. Wieniec ten, jako korona, nadaje postaci rysy królewskość. Wydaje się jasne w tym symbolu nawiązanie do snu Józefa, który mówi o doskonałej zbiorowości dwunastu pokoleń Izraela i dwunastu apostołów Baranka: „Śniło mi się jeszcze, że słońce, księżyc i jedenaście gwiazd oddają mi pokłon” (Rdz 37,9). Poza tym księżyc pod stopami symbolizuje niezwykle wyniesienie i stałość, która góruje nad wszelką zmiennością: „Mowa bogobojnego jest zawsze mądrością, głupi zaś zmienia się jak księżyc” (Syr 27,11)¹⁹. O szczególnej bliskości z Bogiem, którego biblijnym symbolem jest słońce, świadczy „obleczenie w słońce”:

¹⁶ S. Hahn widzi tu także nawiązanie do Arki Przymierza. Według tego autora, Jan widział arkę Starego Testamentu (Ap 11,19), w której było przechowywane Słowo Boże (Dziesięć Przykazań). Niewiasta, którą widzi św. Jan jest arką Nowego Testamentu. Ponieważ w Nowym Testamencie Słowo Boże zostało włożone we wnętrzu Maryi, stąd *Niewiasta* jest Maryją. Maryja jest arką Nowego Testamentu przewyższającą nieskończenie skrzynię Testamentu Starego, tak jak żywy Jezus przewyższa kamienne tablice Słowa.

¹⁷ Egzegeci katoliccy podkreślają, że w wierszu tym „ukazuje się giętkość symbolu Niewiasty: przede wszystkim jest nią lud Boży obu Testamentów, z którego wychodzi historyczny Mesjasz, ale i rodzica Jezusa historycznego Maryja należy również do sensu wyrazowego symbolu”; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, I, 637.

¹⁸ Liczba dwanaście to iloraz boskiej liczby 3 i oznaczającej ziemię liczby 4 - symbolizuje skuteczne królowanie Boga na ziemi. W Starym Przymierzu Bóg panował nad Izraelem, dlatego liczba ta symbolizowała Izraela.

¹⁹ Księżyc ma odniesienie do czasu i przemijania. Księżyc pod stopami - tzn. Niewiasta ma nad nim władzę; żyje więc ponad czasem, choć czas istnieje. Niewiasta dotyka wieczności, choć ziemia jest stale objęta przemijaniem.

„Bo Pan Bóg jest słońcem i tarczą:
Pan hojnie darzy łaską i chwałą,
nie odmawia dobrodziejstw
postępującym nienagannie” (Ps 84,12)²⁰.

Obleczenie w słońce wiąże się oczywiście z symboliką światłości, która jest nieodłącznym atrybutem bóstwa. Według Księgi Daniela światłość przebywa u Boga: „On [Bóg] odsłania to, co niezgłębione i ukryte, i zna to, co spowite w ciemność, a światłość mieszka u Niego” (Dn 2,22). On rozpromienia swoje oblicze (Lb 6,25; Ps 4,7) w dowód miłosierdzia (Ps 89,16). Boże Prawo staje się światłem dla ludów (Iz 51,4; Ps 119,105). Mieszkańcy Qumran czekając na „przyszły świat”, wyrażali nadzieję na rychłe przeminięcie obecnego świata, naznaczonego nieustannym zmaganiem się światłości z ciemnością (1QS 3,13–4,26). W zwojach qumrańskich idea królestwa Bożego ściśle łączy się z motywem eschatologicznej walki pomiędzy dobrem a złem, czyli walki pomiędzy światłem i ciemnością²¹. *Reguła wojny* ukazuje tę walkę jako wysiłek zjednoczonych z „synami światłości” zastępów anielskich pod przewodnictwem Księcia Michała przeciw siłom demonicznym i „synom ciemności” (1QM 17,6-8)²².

Według apokryfów Starego Testamentu światłość jest nie tylko mieszkaniem Boga, ale także miejscem przebywania świętych. *Księga Henocha* rysuje przed sprawiedliwymi perspektywę życia bez końca: „Szczęśliwi jesteście, o sprawiedliwi i wybrani, gdyż wspaniały będzie wasz los! Sprawiedliwi znajdą się wówczas w świetle słońca, a wybrani w świetle życia wiecznego” (58,2-3). Tradycja żydowska łączyła motyw jasności z ideą pojawienia się Mesjasza: „Nasi mistrzowie nauczali: W godzinie, w której Mesjasz-Król się objawi, przyjdzie i stanie na szczycie świątyni, i usłyszy Go Izrael, gdy powie: Ubodzy moi, oto nadszedł czas waszego odkupienia, a jeśli trudno wam w to uwierzyć, spójrzcie na moją światłość, która spływa na was” (*Pes.Rab.* 35,37).

W Nowym Testamencie treść zawarta w symbolu światłości znacznie się poszerza, zwłaszcza w ujęciu teologicznym Pawła i Jana. W prologu ewangelii Janowej Logos i światło ukazywane są paralelnie. Sam Jezus nazwany jest „Światłością”. Patrząc z perspektywy wyznania tego samego autora, „Bóg jest światłością” (1J 1,5), staje się jasne, że boskie światło odbija się w czynach, nauczaniu i całym dziele Jezusa. On właśnie jest „odblaskiem Jego [Boga] chwały i odbiciem Jego istoty (Hbr 1,3). Dlatego ci, którzy pójdą za Jezusem, będą mieć „światło życia” (J 8,12). Maryja „obleczona w słońce”, a więc włączona w oddziaływanie boskiej światłości, uczestniczy w pewnym sensie w chwale wiekuistego Króla, którym jest sam Bóg. Niewiasta przedstawiona jako królowa walczy ze smokiem, który również ma rysy królewskość. Symbol Smoka inspirowany

²⁰ Por. także Pnp 6,10; Mt 17,2; Dz 26,13. Słońce wyraża życiodajną miłość Bożą i wyraża ją oraz bliskość z Bogiem. Niewiasta emanuje miłością Bożą i jest szczególnie blisko Boga.

²¹ W owej walce pomiędzy dobrem a złem istotnym momentem będzie pojawienie się Eliasza, którego naczelnym zadaniem stanie się przywrócenie pokoju na ziemi (Ml 4,5) i przygotowanie drogi mającemu nadejść Mesjaszowi; I.M. ZEITLIN, *Jesus and the Judaism of His Time*, Cambridge 1988, 116.

²² Symboliczne unicestwienie wroga za pomocą „miecza Bożego” są obrazowo opisane w *Regule wojny*, zwłaszcza w 1QM 12,11-18; 19,4.11.

jest bowiem przez bestię z Dn 7,7 będącą tam symbolem imperium Seleucydów. Można więc w interpretacji fragmentu Daniela iść w tym kierunku, by w Smoku widzieć króla Seleucydów. Symbolem władzy są także diademy, które Smok ma na swej głowie. W Apokalipsie chodzi więc o zbiorowisko potęg przeciwnych Bogu.

Rysów królewskich opisywanej przez Jana niewieście nadaje także fakt, że jest ona obrazem Kościoła, którego pojmowanie nierozzerwalnie łączy się z ideą królestwa Bożego. W tym miejscu, w którym zakres pojęć Kościoła i królestwa Bożego jest tożsamy, Maryja jawi się jako postać o szczególnie doniosłej roli w tym królestwie.

„Stoi królowa po twojej prawicy” (Ps 45,10)

Psalm 45 stanowi pieśń weselną dla Bożego Pomazańca. Tradycja Kościoła do Maryi odnosi wiersz 10, gdzie mowa jest o królowej: „Córki królewskie wychodzą ci na spotkanie, królowa w złocie z Ofiru stoi po twojej prawicy”. Wydaje się, że właśnie poprzez „królową” należy oddać hebrajski rzeczownik *shegal*. Takie znaczenie zapisała już na trzy wieki przed Chrystusem Septuaginta (*he basilissa*), i tak też ma Vulgata: „astitit regina”²³. Przy pierwszej lekturze wydawać by się mogło, że pod terminem *shegal* widzieć należy oblubienicę króla, jednak ani zwyczaje żydowskie, ani przywołanie odpowiednich fragmentów biblijnych nie potwierdzają takiego przypuszczenia. Jeśli chodziłoby o oblubienicę na godach weselnych, która stoi po prawicy króla, jaki sens miałyby przywołanie jej do króla (ww.11-16)? Od w. 11 mowa jest o „córce”, natomiast przyjęć można, że w. 10 mówi o królowej – matce. Taki też sens wskazują żydowskie zwyczaje monarchiczne. Królowa – żona króla nie odgrywa w Izraelu znaczącej roli, ta natomiast przypada królowej – matce. Dla przykładu Batszeba, kiedy przychodzi przed Dawida, oddaje mu należną cześć i honor, pozostaje u jego stóp naprzeci niego (1Krl 16.28). Kiedy natomiast rządzi Salomon, oddaje pokłon swej matce i zaprasza ją, by zasiadła po jego prawicy. W kronikach monarchii z szacunkiem przywołuje się imię matki króla, nie jego małżonki, między innymi dlatego, że tych ostatnich mogło być wiele²⁴. Jeremiasz interesuje się samym królem i jego matką, nie jego żonami: „Powiedz do króla i królowej – matki [hebr. *gebira*]: Usiądźcie zupełnie nisko, albowiem upadła z waszych głów korona chwały” (Jr 13,18). Kiedy Jehu konspiruje przeciw Joramowi, głównym zarzutem stają się czary królowej matki (2Krl 9,22). Autor Pieśni nad pieśniami zanotował wezwanie:

„Wyjdźcie, córki jerozolimskie,
spójrzcie, córki Syjonu,

²³ Targum zamiast królowej widzi po prawicy króla „księżę Tory”.

²⁴ „Maaca conservò il titolo (di regina) anche rispetto al nipote, e lo perdette per decisione di costui (1Re 15,13). Manca il nome della madre di Ioram e di Acas; forse erano morte prima che i figli iniziassero a regnare. Attalia prende le redini del governo come madre del defunto Acozia; non si spiegano le sue relazioni con la madre di Ioaas, il successore (1Re 12,2). Quando regno Ioaas e Sedecia, si menziona la loro madre Camutàl, quando regna Ioiakim si nomina sua madre Zebida”; L. ALONSO SCHÖKEL, *Trenta salmi. Poesia e preghiera*, tłum. A. Ranon, Studi biblici, Bologna, 1982,183.

na króla Salomona w koronie,
którą ukoronowała go jego matka,
w dniu jego zaślubin,
w dniu radości jego serca” (Pnp 3,11).

Przy takiej interpretacji, gdy w królowej po prawicy króla widziano jego matkę, nic dziwnego, że umysły pierwszych chrześcijan dostrzegły w Psalmie nawiązanie do Chrystusa i Jego Matki. Psalm 45 odczytywano jako mesjański²⁵. Linia dowodowa była następująca: psalmu nie można zastosować do Salomona, gdyż Salomon nie był człowiekiem wojen, jego synowie nie byli władcami całej ziemi i ponieważ Bóg nazwany jest Królem. Jeszcze w mniejszym stopniu treść psalmu odnieść można do innych królów izraelskich. Tylko w odniesieniu do Chrystusa – Mesjasza można go odczytać w pełnym sensie.

Konkluzja

Idea królowania Maryi nie pojawia się wprost na kartach Biblii. Tradycja chrześcijańska na poparcie tytułu „Królowej” przypisywanego Matce Chrystusa przytacza zazwyczaj dwa teksty. We fragmencie Apokalipsy (12,1-18) oprócz interpretacji eklezjologicznej pojawia się wprost sens mariologiczny, gdyż postać Niewiasty w wizji Janowej posiada indywidualne cechy Matki Mesjasza. Fragment Psalmu 45 (w.10) w odniesieniu do Maryi jest tekstem akomodowanym. Idąc po tej linii interpretacyjnej i biorąc pod uwagę fakt, że tradycja żydowska o wiele większe znaczenie przywiązuje do postaci królowej matki niż królowej, żony władcy, można by ukazywać królowanie Maryi w perspektywie królowania Chrystusa. Prawda o Maryi – Królowej wyrasta więc przede wszystkim z Tradycji chrześcijańskiej, dla której pewne argumenty znaleźć można na kartach pism natchnionych.

²⁵ A. ALLEGIER, „Der König und die Königin des 44 (45) Psalms im Lichte des N.T. und der altchristlichen Auslegung”, *Der Katholik* 19 (1917) 145-173; F. OGARA, „Christo Regi, Ecclesiae Sponso dedicatus Psalmus 44”, *Verbum Dei* 14 (1934) 33-39.