

CZY MARIOLOGICZNA INTERPRETACJA POSTACI KOBIECY W AP 12 JEST NADAL AKTUALNA?

Wstęp

We współczesnej egzegezie Apokalipsa św. Jana zajmuje nadal znaczące miejsce. Dowodzi tego ogromna liczba publikacji na jej temat. Spośród zaś wszystkich tekstów Apokalipsy jednym z najczęściej komentowanych jest Ap 12 i pojawiająca się tam postać Kobiety. Postać ta w historii badań nad Biblią doczekała się różnych interpretacji. W ostatnich latach daje się zauważyć jednak odejście od jej interpretacji mariologicznej. Jeśli natomiast u niektórych badaczy owa interpretacja jeszcze pozostała, to jest ona zawsze podporządkowana interpretacji eklezjologicznej, to znaczy Maryja postrzegana jest jako figura Kościoła. Wskazuje się, że ku takiemu rozumieniu prowadzi sama analiza literacka Ap 12. Jeśli mówi się o odniesieniach do Maryi, to bardziej odwołując się do historii egzegezy i do Tradycji Kościoła, a nie do argumentów zaczerpniętych wprost z tekstu biblijnego.

Celem niniejszego opracowania jest poszukanie odpowiedzi na pytanie, czy możliwe jest mariologiczne rozumienie Ap 12 w oparciu o czysto literackie kryteria analizy tekstu, czyli poprzez odwołanie się do samej Biblii.

1. Stan badań nad postacią Kobiety z Ap 12 – dominacja interpretacji kolektywnej

Prezentując stan badań ostatnich lat nad postacią Kobiety z Ap 12, skupimy się przede wszystkim na pracach egzegetów po roku 1990. Analiza prac egzegetów ostatnich 30 lat pozwala na wyróżnienie czterech podstawowych kierunków interpretacyjnych. Oczywiście trzeba pamiętać, że owe kierunki interpretacyjne nie są wynikiem odkryć ostatnich lat, ale pojawiają się już znacznie wcześniej (stąd odwołujemy się także do egzegetów działających dawniej), natomiast spojrzenie na owoce współczesnych badań nad Apokalipsą pozwala dostrzec, które idee są nadal żywe i znajdują odzew u badaczy.

Kierunkiem interpretacyjnym, który narzuca się przy pobieżnej lekturze Ap 12, jest interpretacja mariologiczna odnosząca Kobieta do postaci Maryi². Co ciekawe jednak, ten kierunek nie był najstarszy, bo wspominają o nim późniejsi ojcowie Kościoła (Eku-

¹ Ks. dr hab. Tomasz Siemieniec, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie, Katedra Teologii Protestanckiej. ORCID: 0000-0002-5835-8908. Adres do korespondencji: 26-008 Górno, Skorzyszycze 167, e-mail: tsiemi@kul.lublin.pl.

² Josef Dillersberger, „Das Weib und der Drache”, *Wort und Wahrheit* 2 (1947): 258: „Jeder einfache Gläubige wird das Bild ohne langes Überlegen auf Maria beziehen”.

meniusz, Efrek Syryjski, Epifaniusz z Salaminy). Czasami tutaj badacze dokonywali powiązania rozumienia maryjnego z rozumieniem eklezjalnym, widząc w Maryi obraz Kościoła (tak uważali: Quodvultdeus, Kasjodor, Ambroży z Autpert, Alkuin)³.

Podstawą dla takiej interpretacji jest Ap 12,5, gdzie mowa jest o zrodzeniu przez Kobietę Mężczyzny, który będzie pasł narody różgą żelazną. To odniesienie do Ps 2,9 traktowane jest jako wyraźne wskazanie na postać Mesjasza⁴. Ponadto egzegeci dostrzegają pewne podobieństwa terminologiczne między Ap 12 a Mt 1,18.23 (gdzie mamy mowę o błogosławionym stanie Maryi) oraz Iz 7,10–11.14⁵.

Argumentów, które wysuwano jako przeciwwagę, jest kilka. Po pierwsze, spostrzeżenie, że nie ma podstaw, aby Kobietę w Ap 12 traktować jako postać indywidualną. Większość symboli w całej Apokalipsie ma znaczenie kolektywne (np. dwie Bestie, Wielka Nierządnicza, Oblubienica). Charakter indywidualny natomiast mają nieliczne (np. Smok, Baranek)⁶. Po drugie, pytanie o charakter bólów porodowych, których miała doznawać Kobieta. Jak wpisać ten fakt w powszechne przekonanie istniejące w starożytnym Kościele (Klemens Aleksandryjski, Augustyn, Jan Damasceński), że bóle porodowe są konsekwencją grzechu pierworodnego, a Maryja, jako wolna od niego, była także wolna od jego skutków. Po trzecie, Ap 12,17 sugeruje posiadanie przez Kobietę jeszcze innego potomstwa, co można by ewentualnie odnieść do duchowego macierzyństwa Maryi, ale idea ta pojawiła się w egzegezie znacznie później⁷. Po czwarte, jak w związku z tym interpretować fakt, że Kobieta w Ap 12 jest obiektem ataków Smoka i musi przed nim uciekać na pustynię⁸? Te uwagi pojawiają się w wypowiedziach wielu badaczy, stąd oczywiste jest, że bardzo często dochodzą oni do konkluzji, iż w samym Nowym Testamencie powyższa interpretacja nie znajduje swojego uzasadnienia⁹.

³ Heinz Giesen (Heinz Giessen, *Die Offenbarung des Johannes* (Regensburg: F. Pustet, 1997), 272) zauważa, że nieprzypadkowo interpretacja mariologiczna pojawia się pod koniec IV w. po Chr., kiedy w Kościele rozwija się kult Matki Bożej. Pewnym impulsem dla rozwoju tej interpretacji było także ogłoszenie dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Maryi (Pius IX w 1854 r.) oraz dogmatu o Wniebowzięciu Matki Bożej (Pius XII w 1950 r.).

⁴ Taki rodzaj interpretacji pojawia się np. w encyklice Piusa X *Ad diem illum laetissimum* (2 lutego 1904 r.). Ludwik Stefaniak (Ludwik Stefaniak, „«Mulier amicta sole» (Apok 12,1–17) w świetle współczesnej egzegezy biblijnej”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 9, 4–6 (1956): 264–265), podsumowując tę papieską interpretację, zauważa, że możliwa jest ona jedynie wtedy, kiedy oderwie się Ap 12,5 od jego najbliższego kontekstu.

⁵ Robert L. Thomas, *Revelation 8–22. An Exegetical Commentary* (Chicago, IL: Moody Press, 1995), 119.

⁶ Thomas, *Revelation 8–22*, 119.

⁷ Brian K. Blount, *Revelation: A Commentary* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2013), 225: „It is unlikely that John has in mind an individual woman, historical or otherwise. Mary, the mother of Jesus, did not give birth to the entire people of God as this woman will (Rev 12:17)”.

⁸ Stefaniak, „«Mulier amicta sole»”, 264–268; Jürgen U. Kalms, *Der Sturz des Gottesfeindes. Traditionsgeschichtliche Studien zu Apokalypse 12* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2001), 101. Niektórzy badacze doszukują się związków między motywem ucieczki na pustynię a ucieczką świętej Rodziny do Egiptu (Mt 2,13–15), ale wydaje się to mało prawdopodobne, ponieważ owa ucieczka, według Ap 12, dokonuje się już po wywyższeniu Dziecka do tronu Boga.

⁹ Przykład takiej opinii podaje Simon J. Kistemaker, *Exposition of the Book of Revelation* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001), 354, dodając jeszcze uzasadnienie natury duchowej: „The New Testament

Drugi nurt egzegetyczny odnośnie do interpretacji postaci Kobiety widzi w niej obraz Izraela, zatem pojmując ją w duchu kolektywnym. Punktem wyjścia dla tej interpretacji są teksty ST pojmujące Izraela jako oblubienicę JHWH (Iz 54,3–6; Jr 31,32; Ez 16,32; Oz 2,16). W ostatnim czasie pogląd ten reprezentuje R.L. Thomas, odwołując się do powiązań z tekstem Rdz 37,9–11. Ponadto zauważa, że taką interpretację sugeruje też najbliższy kontekst (Rdz 11,19), gdzie wspomniana została Arka Przymierza, a więc sprzęt kultyczny ściśle związany z ludem Izraela. Thomas uważa (w opozycji do niektórych badaczy, jak np. Beckwith czy Swete), że Ap jednak czyni wyraźne rozróżnienie na lud Starego Przymierza (Izrael) oraz lud Nowego Przymierza (Kościół), co widoczne jest – jego zdaniem – w Ap 7, gdzie najpierw jest wzmianka o 144 tys., a następnie o wielkim tłumie¹⁰.

Innym egzegetą idącym w tym kierunku jest B.M. Fanning¹¹. Uważa on, że wiele motywów, które występują w Ap 12, należy interpretować w nawiązaniu do ST (np. motyw słońca, księżycy i gwiazd należy widzieć w kontekście Rdz 37,9–10). Pozwala to na konkluzję, że mamy tu do czynienia z symbolem etnicznego Izraela. Doświadczenie bólów porodowych przez Kobieta przywołuje z kolei obraz Izraela – matki, która doświadcza sądu Bożego, ale która również oczekuje zbawienia i odnowy, co będzie dla niej źródłem eschatologicznej radości (por. Iz 26,16–21; Iz 66,6–13; Jr 4,31; 1 QH 3,5–18). Izrael – Kobieta jawi się w Bożym planie jako ludzka droga (ang. *human channel*), którą Syn, czyli namaszczonego władca z rodu Dawida, wejdzie na świat, aby ustanowić wieczne królestwo Boga (por. Ap 11,15)¹².

Przeciw tej koncepcji wysuwa się następujące argumenty: 1) w Ap 12 trudno dostrzec ukazanie dziejów Izraela, ponieważ nie są one obiektem zainteresowania ze strony autora księgi, który koncentruje się przede wszystkim na losach wspólnoty chrześcijańskiej, a Izrael wspomniany jest jedynie w powiązaniu z tą wspólnotą. Widać to np. w 2,9 i 3,9, gdzie wspólnota chrześcijańska ukazana jest jako ta, która wchodzi w rolę Izraela, określając siebie właśnie mianem prawdziwego Izraela, a sam etniczny Izrael traktując jako „synagogę Szatana”¹³. Tak więc – zdaniem przeciwników tej inter-

speaks against this exegesis, because for herself Mary assumes a modest place in society and church”. Z polskich badaczy Michał Wojciechowski (Michał Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica* (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2012), 271), który twierdzi, że rozumienie maryjne może mieć jedynie walor reлектury i sensu wywnioskowanego i opiera się ono na tym, że wolno Maryję, jako Matkę Jezusa, widzieć także jako matkę i figurę Jego Kościoła, natomiast nie należy takiego rozumienia przypisywać autorowi Apokalipsy.

¹⁰ Thomas, *Revelation 8–22*, 120–121. Autor nie zgadza się z tą opinią. Jego zdaniem w Ap 7 mamy najpierw ukazany Kościół w perspektywie ziemskiej, a następnie Kościół w perspektywie niebieskiej (Kościół tryumfujący). Szerzej na ten temat zobacz: T. Siemieniec, *Rola „Zasiadającego na tronie w dziejach świata i ludzi. Studium z teologii Apokalipsy św. Jana* (Kielce: Jedność, 2012), 236–240.

¹¹ Buist M. Fanning, *Revelation* (Grand Rapids, MI: Zondervan Academic, 2020), 349–352.

¹² Fanning, *Revelation*, 352.

¹³ Hildegard Gollinger, *Das „Grosse Zeichen” von Apokalypse 12* (Würzburg–Stuttgart: Echter Verlag – KBW Verlag, 1971): 48–55; Simon J. Kistemaker (Kistemaker, *Exposition*, 354) zauważa, że w czasie, kiedy Jan redaguje Apokalipsę, istnieje już rozdział między Kościołem a Synagogą. Z tego wynikało bardzo negatywne przedstawienie Żydów w diasporze, którzy wchodziłi w interakcję z chrześcijanami.

pretacji – Izrael można postrzegać jedynie jako pewien etap historii zbawienia, która osiąga swą kulminację poprzez powstanie nowego Ludu Bożego¹⁴. 2) Biorąc pod uwagę wspomniane wyżej teksty 2,9 i 3,9, można dostrzec krytyczne stanowisko autora Apokalipsy względem Izraela, które dostrzegalne jest także w innych miejscach księgi. Jak zatem pogodzić owo krytyczne podejście z pozytywnym obrazem, który należałoby przyjąć, gdyby odnieść Kobiętę do Izraela¹⁵? 3) Ponieważ głównym adresatem Apokalipsy są przeżywające sytuację ucisku wspólnoty chrześcijańskie, trzeba pytać o sens przedstawienia Kobiety–Izraela w tak szczegółowy sposób jako ludu, którym Bóg się opiekuje. Innymi słowy, po co autor Apokalipsy miałby stawiać w centrum swojego zainteresowania Bożą ochronę nad prześladowanym Izraelem?¹⁶

Trzeci kierunek interpretacyjny widzi w Kobiecie z Ap 12 uosobienie Kościoła (jako Ludu Bożego) w jego aspekcie czysto ziemskim oraz aspekcie nadprzyrodzonym (niebiańskim). Interpretacja ta znana była już w starożytności. Takie rozumienie wzmiankuje wspomniany już Quodvultdeus (uczeń Augustyna). Inni teologowie starożytności, którzy tę interpretację znają, to Ekumeniusz, Epifaniusz, Andrzej z Cezarei, Hipolit, Metody z Olimpu, Tykoniusz, Cezary z Arles, Prymazjusz, Będa Czcigodny, Grzegorz Wielki¹⁷.

Interpretacja ta swoją znaczącą pozycję osiągnęła w średniowieczu, wypierając z czasem interpretację mariologiczną. Kościół – w świetle tej interpretacji – jawi się jako zstępująca z nieba eschatologiczna wspólnota¹⁸. Ma ona swój pierwowzór niebiański, co dostrzegalne jest zwłaszcza w 12,1–6¹⁹. Przyjęcie czysto eklezjologicznej interpretacji nie da się jednak pogodzić z postrzeganiem Mężczyzny, którego rodzi Kobieta (Ap 12,5), jako postaci Mesjasza, chyba że przyjmiemy subiektywne (i należące raczej do dziedziny duchowości) stwierdzenie, że zadaniem Kościoła jest zrodzenie Mesjasza w sercach ludzi. Takie jednak rozumienie zupełnie rozmija się z teologią całej Apokalipsy, gdzie w żadnym miejscu nie pojawia się najskromniejsza nawet wypowiedź, która uzasadniałaby taką interpretację²⁰. Ponadto kolektywna interpretacja

Ponadto po 70. AD Izrael jako wspólnota etniczna schodzi na dalszy plan. Naszym zdaniem to nie jest przekonujący argument, bo akurat w Ap 12 autor ukazuje historię zbawienia w szerszej perspektywie. Wskazuje na to choćby wzmianka o zrodzeniu Mesjasza.

¹⁴ Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, 273.

¹⁵ Kalms, *Der Sturz des Gottesfeindes*, 119. Autor jednakże stwierdza: „Trotzdem sind die Bezüge der himmlischen Frau zu Israel keineswegs zu leugnen, was bei der Interpretation zu berücksichtigen ist”.

¹⁶ Kalms, *Der Sturz des Gottesfeindes*, 119.

¹⁷ Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 270. Szeroko historię interpretacji rozdziału 12 od czasów ojców apostołskich po wiek XVIII omawia: Ludwik Stefaniak, *Interpretacja 12 rozdziału Apokalipsy św. Jana w świetle historii egzegezy* (Poznań: Pallottinum, 1957).

¹⁸ Gollinger, *Das „Grosse Zeichen”*, 66–72.

¹⁹ George Eldon Ladd, *A Commentary on the Revelation of John* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1976), 167.

²⁰ Taka duchowa interpretacja, uzasadniana przez odwołanie do Ga 4,19, pojawia się jednak u niektórych ojców Kościoła, np. u Hipolita, Tykoniusza, Andrzeja z Cezarei, Bedy Czcigodnego. Craig R. Koester, *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven–London: Yale University Press, 2014), 526.

w duchu eklezjologicznym napotyka na problem w postaci wersetu 12,17, gdzie mowa o reszcie potomstwa Kobiety, co każe w 12,5 widzieć jednak postać Mesjasza, a sposób, w jaki jest On ukazany (zwłaszcza odniesienie do Ps 2,9 rozumianego w duchu mesjańskim), tym bardziej to potwierdza²¹.

W tym nurcie mieszczą się opinie wielu badaczy. P. Prigent utożsamia Kobieta z Kościołem, choć zaznacza, że dla Jana Kościół jawi się jako wspólnota mająca swoje korzenie we wspólnocie Izraela (na co wskazuje liczba 12)²². Prigent zauważa także, że Ap 12 pozwala nam na konstatację, iż wspólnota uczniów rzeczywiście rodzi Mesjasza. Powołuje się przy tym na tekst J 16,19–22, gdzie pojawia się motyw kobiety, która doznaje bólów porodowych. Motyw ten pojawia się w kontekście wypowiedzi Jezusa, który zwraca się do swoich uczniów w obliczu cierpienia, które ich czeka w związku z Jego nadchodzącą męką. Radość z powodu narodzin, która zastępuje ból porodowy, wskazuje – zdaniem Prigenta – na zmartwychwstanie. Wspólnota uczniów doznaje zatem bólów porodowych, które wskazują na jej udział w oczekiwaniu na nadejście nowego świata dostępującego udziału w zbawieniu, co zaistniało w momencie zmartwychwstania Zbawiciela. To zmartwychwstanie jawi się jako nowe narodziny – wraz ze Zmartwychwstałym rodzi się nowy świat. Na takie stwierdzenie ma wskazywać także Dz 13,33, gdzie Ps 2,9: „Ty jesteś moim Synem, Ja Ciebie dziś zrodziłem” interpretowany jest jako zapowiedź znajdująca swoje wypełnienie w zmartwychwstaniu Jezusa²³.

Wreszcie czwarty model interpretacji Kobiety postrzega ją jako uosobienie Ludu Bożego Starego i Nowego Przymierza (a więc obejmującego zarówno Izrael, jak i Kościół). Ta interpretacja sięga czasów Wiktoryna z Patawii (Victorinus Petavionensis). Znają ją także: Hieronim, Augustyn, Apringiusz, Beatus de Liébana²⁴. Interpretacja ta wychodzi z założenia, że Jan ma przed oczami „prawdziwy Izrael”, czyli Kościół przeżywający czas ucisku²⁵. W ten sposób podkreślona została łączność, jaka istnieje między Izraelem a Kościołem²⁶. Nie można tutaj ograniczyć się jednak tylko do wymiaru kontynuacji, ponieważ dostrzegalny jest także wymiar zerwania. Pojawienie się Mesjasza oznacza zakończenie pewnego etapu historii zbawienia i rozpoczęcie etapu nowego, który będzie dopełniony na końcu czasów²⁷. W taki sposób postrzega postać Kobiety np. H. Giesen. Ujmuje on to następująco: Kobieta z Ap 12 to Lud Boży rozumiany jako wspólnota mająca swoje pochodzenie nadprzyrodzone (boskie). Dlatego zstępuje z nieba na ziemię, tam wydaje na świat Mesjasza, który jest bezpieczny wo-

²¹ Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, 273.

²² Paul Prigent, *Commentary on the Apocalypse of St. John*, tr. W. Pradels (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 378.

²³ Prigent, *Commentary on the Apocalypse*, 379–380.

²⁴ Stefaniak, *Interpretacja 12 rozdziału Apokalipsy*, 49–52

²⁵ Paul Prigent, *Commentary on the Apocalypse of St. John*, 378; Alfred Wikenhauser, *Die Offenbarung des Johannes* (Regensburg: F. Pustet, 1959): 92; Eduar Lohse, *Die Offenbarung des Johannes* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 70.

²⁶ Traugott Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* (Berlin: Akademie-Verlag, 1971), 105.

²⁷ Gollinger, *Das „Grosse Zeichen“*, 60.

bec ataków Smoka, zostaje bowiem wywyższony, będąc poza zasięgiem Złego. W ten sposób powstaje nowy i prawdziwy Izrael, który ze swej strony wydaje na świat potomstwo: poszczególnych chrześcijan (por. Ap 12,17). Uosabiana przez kobietę wspólnota jest z jednej strony, podobnie jak Mesjasz, odporna na ataki Złego, z drugiej zaś strony poszczególni chrześcijanie muszą się przed tymi atakami bronić. Kościół nie jawi się tutaj jako wspólnota abstrakcyjna, ponieważ bez swojego potomstwa, czyli poszczególnych chrześcijan, on nie istnieje²⁸. W tym samym kierunku idzie G.K. Beale, który zauważa, że mamy tu do czynienia z Kobieta, która reprezentuje wspólnotę Ludu Bożego zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, za czym ma przemawiać fakt, iż w Ap 12 wspomniane mamy dwojakiego rodzaju potomstwo. Najpierw jest nim Mężczyzna wzmiankowany w 12,5, a następnie uczniowie Chrystusa, o których mowa w 12,17. Beale także zauważa, że Kobieta z Ap 12 stoi w radykalnym kontraście do Wielkiej Nierządniczy w Ap 17, która uosabia „wspólnotę” niewierną wobec Boga. Amerykański badacz podkreśla także, że interpretacja kolektywna poparta jest także przez odniesienie do starotestamentalnej metafory, która ukazuje Izrael oczekujący wybawienia jako kobietę doznającą bólów porodowych (Iz 26,17–18 wg LXX; Iz 66,7–9; Mi 4,9–10; 5,3; Oz 13,13)²⁹. W podobny sposób wypowiada się apokryficzna 4 Ezd 9,38–10,57, gdzie niebiańska kobieta – obraz Syjonu – doznaje bólów porodowych i wydaje na świat syna (czyli wspólnotę Izraela), który umiera, ale potem kobieta otrzymuje obietnicę, że odzyska go na nowo. Wtedy kobietę opromienia niebiański blask. Całość sceny interpretowana jest w ten sposób, że chodzi tutaj o upadek Izraela i następujące po nim jego odnowienie³⁰.

W tym nurcie mieści się też opinia G.R. Osborne’a, który dostrzegając bogate starotestamentalne tło Ap 12, zauważa, że Ap 12,1 należy interpretować łącznie z Ap 12,17, przez co można skonstatować, że mamy tu do czynienia z ludem Bożym ujmowanym całościowo, jako wspólnotę obejmującą Izrael, na co wskazuje 12,1, oraz Kościół (widoczny w 12,17). Lud ten przeżywa czas ucisku związany z jego prześladowaniem, ale narodziny Mesjasza stanowią początek nowego etapu jego historii³¹. Na podobnym stanowisku stoi I. Paul, który również widzi tutaj uosobienie Ludu Bożego, zaś zrodzenie syna traktuje jako obraz wyzwalającej działalności Boga³².

²⁸ Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, 275–277

²⁹ Gregory K. Beale, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), 630.

³⁰ Beale, *The Book of Revelation*, 630.

³¹ Grant R. Osborne, *Revelation* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002), 456–457, 462. Osborne odwołuje się do badań Adeli Yarbro Collins, która twierdzi, że Kobieta uosabia prześladowany Lud Boży, z którego pochodzi Mesjasz (Adela Yarbro Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation* (Missoula: Scholars Press, 1976), 106–107). Natomiast odnośnie do mariologicznej interpretacji Osborne zauważa: „while the woman may be Mary in 12:5, even there she symbolizes the whole people of God”. Osborne, *Revelation*, 457.

³² Ian Paul, *Revelation. An Introduction and Commentary* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2018), 215–217. Paul, piszący z pozycji anglikańskiej, wyklucza interpretację maryjną: „Because this sign has symbolic significance, the figure of the *woman* is unlikely to refer to a particular individual (such as Mary in much Catholic interpretation); the (...) details of the narrative rule out this possibility”.

Do wspomnianego wyżej kierunku interpretacyjnego nawiązuje też M.E. Boring, który traktuje Kobietę jako symbol wykraczający poza jedną interpretację. Zauważa, że dla każdego czytelnika chrześcijańskiego, który orientuje się w Biblii, pierwsze znaczenie, jakie się narzuca, kazałoby widzieć tutaj osobę Maryi – Matki Mesjasza, której dziecko zostało ocalone przez Bożą interwencję (Mt 2,1–15). Dalej twierdzi jednakże, iż nieuprawnione jest traktowanie Kobiety jako symbolu o jednoznacznej interpretacji (tzw. *steno-symbol*), ponieważ prowadzi to do zubożenia działającej na wyobraźnię symboliki stosowanej w kreatywny sposób w całym dziele. W związku z tym konstatuje, iż Jan zbiera ze sobą wiele motywów zaczerpniętych z różnych źródeł: pogańskiej mitologii, z tradycji starotestamentalnych (historia Ewy z Rdz 3; historia Izraela, który ucieka przez Smokiem/faraonem; historia Syjonu, który staje się matką Ludu Bożego, z którego potem pochodzić będzie Mesjasz). Zatem – jak Boring konkluduje – symbol Kobiety odzwierciedla historyczne doświadczenie ludu Bożego na przestrzeni wieków, doświadczenie Izraela i Kościoła³³.

Oprócz powyższych czterech kierunków interpretacyjnych można spotkać jeszcze inne opinie, które jednak nie mają zbyt wielkiego poparcia wśród badaczy. Niektóre z tych opinii nawiązują do wspomnianych wyżej kierunków, modyfikując je bądź zapożyczając z nich pewne elementy. Na przykład E. Lohmeyer interpretuje Kobietę jako boską Mądrość, która wydaje z siebie *Logos*³⁴.

Z kolei B.K. Blount widzi w Kobiecie symbol boskiego potencjału do rodzenia ludzi ku życiu wiary (stoi Ona zatem w opozycji do Smoka, który uosabia szatańską siłę o charakterze destrukcyjnym). W tej interpretacji Kościół ma być symbolizowany przez 12 gwiazd, co ma oznaczać, że ta wspólnota znajduje swój fundament czy wręcz swoje źródło we wspomnianej Kobiecie³⁵. Inne interpretacje zaskakują z kolei swoją oryginalnością, np. ta, która widzi w Kobiecie nawiązanie do egipskiej bogini Isis³⁶ czy też egipskiej bogini nieba – Nut³⁷.

Tutaj warto też wspomnieć pewną modyfikację dwóch wspomnianych wyżej kierunków, która łączy interpretację mariologiczną z eklezjologiczną. Ten nurt wychodzi z założenia, że indywidualna osoba – Maryja jednocześnie jawi się jako uosobienie Kościoła, tak jak w ST dwanaście pokoleń uosabiało cały lud Izraela³⁸. Taka interpretacja, jak wspomniano, znana była już w starożytności, jednakże wydaje się ona nieco sztuczna, ponieważ w odniesieniu do tych zdań w Ap 12, które nie dadzą się wyjaśnić w powiązaniu z Maryją, zakłada niejako z góry znaczenie eklezjologiczne³⁹. Przykładem takiej łączonej interpretacji jest Biblia z Navarry⁴⁰.

³³ Eugene M. Boring, *Revelation* (Louisville, KY: John Knox Pres, 1989), 152.

³⁴ Ernst Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes* (Tübingen: J.B.C. Mohr, 1923), 102–103.

³⁵ Blount, *Revelation*, 225–226, 230–231.

³⁶ Prezentacja tej hipotezy: David E. Aune, *Revelation 6–16* (Dallas: Word, 1998), 680.

³⁷ J.H.C. Pippy, *Egyptian origin of the Book of Revelation* (2011), 339–357.

³⁸ Tak proponuje Ugo Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, Esegese, Teologia* (Bologna: EDB, 1988), 347.

³⁹ Kalms, *Der Sturz des Gottesfeindes*, 102.

⁴⁰ *The Revelation to John (The Apocalypse) with a commentary by members of the Faculty of Theology of the University of Navarre* (Dublin–New York: Four Courts Press – Scepter Publishers, 2005), 81. Ta-

Podsumowując powyższą prezentację kierunków interpretacyjnych postaci Kobiety z Ap 12, można odwołać się do U. Vanniego, który stwierdza, że dziś w egzegezie dominuje interpretacja kolektywna (przede wszystkim eklezjologiczna), natomiast interpretacja mariologiczna jest w mniejszości, chociaż – jak zauważa badacz – argumenty za jej przyjęciem powinny być dla egzegetów wystarczające⁴¹.

2. Kolektywna interpretacja Kobiety w Ap 12 jako metafory Izraela – Ludu Bożego czasów Starego Testamentu

Po przeanalizowaniu *status quaestionis* odnośnie do interpretacji Kobiety w Ap 12 można wywnioskować, że w egzegezie dominuje interpretacja kolektywna postrzegająca postać Kobiety jako symbol Kościoła (ew. Ludu Bożego ST i NT). Autor podkreśla, że każdy z kierunków interpretacyjnych, nawet ten najbardziej rozpowszechniony, rodzi wiele pytań, na które jego zwolennicy muszą odpowiedzieć.

Jako punkt wyjścia do tego etapu badań, czyli do podania propozycji łączącej wymiar kolektywny z wymiarem mariologicznym, autor przyjmie pogląd, że Kobieta w Ap 12 jest metaforą Izraela. Poda w związku z tym argumenty, które to potwierdzają, a następnie postara się odpowiedzieć na ewentualne zarzuty (wymieniono powyżej trzy takie zarzuty), które zwykle stawiane są temu kierunkowi interpretacyjnemu. Ponieważ szczegółowa argumentacja uzasadniająca powiązanie Kobiety w Ap 12 z Izraelem została rozwinięta w innym miejscu artykułu⁴², tutaj jedynie zostanie przedstawione jej syntetyczne ujęcie.

Obraz Kobiety interpretowanej jako Izrael jest mocno zakorzeniony w Starym Testamencie. Taka symbolika pojawia się przede wszystkim w księgach prorockich, zarówno w kontekście pozytywnym (Kobieta – Izrael jako oblubienica JHWH odbudowana dzięki działaniu Boga: Iz 52,2; Iz 54,1–6; Iz 61,10; Iz 62,1–5), jak też negatywnym (niewierny Izrael jako kobieta cudzołożna: Oz 1–3, Ez 16; Ez 23; Jr 1–2)⁴³. Po drugie, widoczne są powiązania między opisem Kobiety w 12,1 a Rdz 37,9–11. W tekście tym opisany został sen Józefa, w którym pojawia się motyw słońca, księżyca

kie połączenie dwóch interpretacji: eklezjologicznej i mariologicznej częste jest u egzegetów katolickich, którzy odwołują się do Soboru Watykańskiego II, który określił Maryję jako figurę Kościoła (Konstytucja *Lumen gentium*, nr 63).

⁴¹ Ugo Vanni, *Apocalisse di Giovanni. Secondo Volume*, a cura di L. Pedroli (Assisi: Cittadella, 2018), 428; Pavol Farkaš, *La Donna di Apocalisse 12. Storia, bilancio, nuove prospettive* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997).

⁴² Tomasz Siemieniec, „Kościół jako reszta potomstwa Kobiety-Izraela w świetle Ap 12”, w: *Gloriam praecedat humilitas. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Szmajdziński (Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Regina Poloniae”, 2015), 615–637.

⁴³ Beale, *The Book of Revelation*, 629.

i gwiazd oddających mu pokłon. Wyjaśnienie tego snu wiąże wspomniane motywy z osobami Jakuba, jego żony oraz jedenastu synów, czyli protoplastów ludu Izraela⁴⁴. W literaturze pozabiblijnej znane są także teksty, które wiążą wspomniane motywy z osobami Abrahama, Sary oraz ich potomstwa (TestAbr B 7,4–16; *Midrasz Rabbah* do Lb 2,13). Żydzi, odwołując się do owej symboliki, podkreślali niezniszczalny charakter narodu wybranego: tak jak gwiazdy na niebie są bezpieczne, bo są poza zasięgiem ludzkich sił, tak samo Izrael jest odporny na ataki wszelkich ludzkich potęg⁴⁵. Pnp 6,10 porównuje Jerozolimę (jako personifikację Ludu Bożego Starego Testamentu) z Salomonową królową, która jest ukazana „piękna jak księżyc, jaśniejąca jak słońce, groźna jak zbrojne oddziały”⁴⁶. W późniejszej literaturze żydowskiej obraz ten odniesiony został do wiernego Izraela (np. *Midrasz Rabbah* do Wj 15,6, Lb 2,4). Splendor słońca i księżyca oraz gwiazd ma podkreślić wierność Izraela względem JHWH, zarówno w niewoli, jak i podczas wędrówki przez pustynię, a także w czasach ostatecznych⁴⁷. W podobny sposób jak w Pnp 6,10 Izrael został opisany także w Iz 60,19–20. Tam pojawia się motyw oblubienicy powiązany ze słońcem i księżycem (nie ma natomiast gwiazd). Odnosi się on do Syjonu przedstawionego jako oblubienica JHWH⁴⁸. Dwanaście gwiazd reprezentuje zatem dwanaście pokoleń Izraela⁴⁹. Niewykluczone, że motyw gwiazd wskazuje także na królewski i kapłański charakter ludu. Byłoby to ewidentne nawiązanie do Wj 19,6.

Ap 12,1 przedstawia Kobiętę mającą „wieniec” (gr. *στέφανος*) z dwunastu gwiazd. Trzeba tutaj zauważyć, że wspomniany grecki rzeczownik jest odpowiednikiem hebrajskiego *קִרְטָן*, który oznaczać może zarówno wieniec, jak i koronę. Zresztą takie rozróżnienie znaczeń funkcjonuje jedynie w nowożytnych językach. W językach biblijnych chodziło po prostu o insygnium, które nosił na głowie władca. Widać to np.

⁴⁴ Josephine Massyngberde Ford, *Revelation. Introduction, Translation, and Commentary* (New Haven–London: Yale University Press, 2008), 194–197; Thomas, *Revelation 8–22*, 117–121.

⁴⁵ *Targum Neofiti* do Księgi Rodzaju 50,21, gdzie przytoczone są słowa Józefa skierowane do braci bojących się zemsty za sprzedanie go w niewolę: „Dziesięć gwiazd chciało zniszczyć jedną gwiazdę, ale nie potrafiły jej zniszczyć. Jakby to było możliwe, aby jedna gwiazda zniszczyła dziesięć?” (cytat za: *Biblia Aramejska. Targum Neofiti 1. Księga Rodzaju. Tekst aramejski – przekład – Aparat krytyczny – przypisy*, tłum. i oprac. M.S. Wróbel (Lublin: Gaudium, 2014), 513).

⁴⁶ Pojawiający się tutaj termin „zbrojne oddziały” (hebr. *nidgālôt*) może oznaczać także zastępy niebieskie, czyli gwiazdy. Tak interpretuje ten rzeczownik wielu badaczy. Dyskusja na ten temat zobacz: Cheryl J. Exum, *Song of Songs. A Commentary* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2005): 218, 222.

⁴⁷ Beale, *The Book of Revelation*, 626. Beale zauważa, że tekst Pnp 6,10 jest w egzegezie żydowskiej interpretowany w odniesieniu do wierności Izraela w obliczu prześladowań ze strony narodów pogańskich: Babilonu, Persów, Greków i Rzymian.

⁴⁸ Beale, *The Book of Revelation*, 626.

⁴⁹ Zdaniem autora symbolika liczby 12 wyklucza odniesienie motywu Kobiety do Ludu Bożego Starego i Nowego Przymierza. Na jedność Ludu Bożego Starego i Nowego Testamentu wskazuje nie liczba 12, lecz liczba 24 (jako suma dwóch dwunastek), która pojawia się w odniesieniu do Starszych otaczających tron Boga. Szerzej na ten temat: Siemieniec, *Rola „Zasiadającego na tronie”*, 127–129. Tezę, że chodzi tu o Lud Boży obu testamentów i że wskazuje na to liczba 12, reprezentuje m.in. Beale (Beale, *The Book of Revelation*, 626–627).

w 2 Sm 12,30, gdzie mowa o koronie/wieńcu, który był na głowie Milkoma, a którą potem nosił Dawid (por. 1 Krn 20,2). Podobna sytuacja jest w Est 8,15. B. Pitre zauważa, że w starożytności korona przysługiwała wyłącznie członkom rodziny królewskiej jako jeden z symboli władzy. Takie znaczenie należy widzieć także w Ap 12,1⁵⁰.

Jeśli chodzi o wymiar kapłański, to G.K. Beale zauważa, że wskazywać nań może sposób, w jaki Ap 12 przedstawia Kobieta, ponieważ Filon z Aleksandrii i Józef Flawiusz, wyjaśniając Wj 28 i 39, używają obrazu słońca, księżyca i dwunastu gwiazd przy opisie szat żydowskiego arcykapłana (który przecież reprezentował przed Panem dwanaście pokoleń). Poszczególne części kapłańskiego ubioru odniesione były zatem do ciał niebieskich i symbolizowały dwanaście pokoleń⁵¹.

Także do Izraela odnosi się w tradycji biblijnej obraz kobiety doznającej bólów porodowych (por. Iz 26,17–18; Iz 66,7n; Jr 4,31; Jr 13,21; Mi 4,10; Mi 5,3)⁵². Dla zrozumienia tego obrazu warto odwołać się do badań, jakie kilkanaście lat temu przeprowadziła C.D. Bergmann, która przeanalizowała tę metaforę w jej kontekście biblijnym i pozabiblijnym⁵³. Badaczka wykazała, że bóle porodowe są symbolem ukazującym kryzys (rozumiany jako przesilenie), a więc wskazującym na nadejście jakiegoś decydującego momentu, który można rozpatrywać na kilku płaszczyznach: jako kryzys o charakterze lokalnym, uniwersalnym bądź też osobistym. Z punktu widzenia naszych badań warto skoncentrować się na tekstach, które wskazują na kryzys w wymiarze uniwersalnym. Są to: Iz 13,1–22, Iz 26,7–27,1 Jr 4,19–31, i Jl 2,1–11⁵⁴. Ten przełomowy moment w wymiarze uniwersalnym charakteryzuje się kilkoma cechami. Po pierwsze, dotyka on całą ludzkość (nawet jeśli w metaforze użyte jest odniesienie do konkretnego miejsca, np. do Babilonu). Po drugie, obejmuje on także tę sferę stworzenia, która z pozoru wydaje się nienaruszalna (czyli świat), co skutkuje powstaniem zupełnie nowego porządku, np. u Jr 4,19–31 świat wraca do stanu, który określany jest jako „bezład i pustkowienie”. Z kolei u Joela mamy wstrząśnięte ciała niebieskie. Także w Iz 26 mowa jest o powstaniu nowego porządku, którego jednym z elementów będzie powrót zmarłych do życia (Iz 26,19)⁵⁵. Taki właśnie kontekst nadany przez metaforę bólów porodowych doskonale pasuje do Ap 12. Tak więc w kobiecie przeżywającej bóle porodowe należy dopatrywać się ludu Izraela, który stoi wobec decydującego momentu

⁵⁰ Brant Pitre, *Jezus i żydowskie korzenie Maryi*, tłum. M. Sobolewska (Kraków: WAM, 2020), 99.

⁵¹ Beale, *The Book of Revelation*, 626–627.

⁵² Henry Barclay Swete, *The Apocalypse of St John. The Greek Text with Introduction, Notes and Indices* (London: MacMillan and Co., 1911), 148, L. Morris, *Revelation. An Introduction and Commentary* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1987), 153; Ford, *Revelation*, 198.

⁵³ Claudia D. Bergmann, *Childbirth as a Metaphor for Crisis. Evidence from the Ancient Near East, the Hebrew Bible, and IQH XI,1–18* (Berlin–New York: De Gruyter, 2008).

⁵⁴ Tak skromna liczba tego typu tekstów jest – zdaniem Bergmann – powodowana faktem, że pojawiają się one w szeroko rozumianym kontekście apokaliptycznym, a ten, mimo wszystko, pełni w Biblii hebrajskiej rolę marginalną.

⁵⁵ Bergmann, *Childbirth as a Metaphor for Crisis*, 115–126. Autorka czyni następujące podsumowanie: „What better way to describe turning points of on human history than by means of the Birth Metaphors, which metaphorically compares these turning points in human life to the turning point in the life of a woman?”.

historii świata. Ten decydujący moment wiąże się oczywiście, na co wskazuje 12,5, z pojawieniem się Mesjasza: Mężczyzny, który będzie pał wszystkie narody różgą żelazną (por. Ps 2,7). Można tutaj zastanawiać się, czy idzie tylko o Jego narodziny, co mogłaby sugerować pobieżna interpretacja Ap 12,5. Druga część tego wersetu mówi o porwaniu Dziecka do tronu Boga. Niewykluczone, że cały ten werset należałoby potraktować jako figurę stylistyczną zwaną *meryzmem*, gdzie dla wyrażenia całości stosuje się odwołanie do dwóch skrajnych elementów. W tym przypadku mielibyśmy najpierw wzmiankę o narodzinach Mężczyzny – Mesjasza, a następnie o Jego „porwaniu” (gr. ἀρπάζω), co sugeruje wniebowstąpienie (por 1 Tm 4,17). W ten sposób autor Apokalipsy ujął całą ziemską misję Mesjasza od Jego narodzin po wniebowstąpienie⁵⁶.

Do ciekawych spostrzeżeń prowadzi ponadto analiza motywu ucieczki Kobiety na pustynię. Według najbardziej popularnej interpretacji motyw ten nawiązuje do starotestamentalnej relacji o wyjściu z Egiptu. Opisana w Ap 12 ucieczka staje się zatem jakby nowym *eksodusem*. Ten czas był przez lud Izraela pojmowany jako czas doświadczenia Bożej opieki, która wyrażała się w obronie przez wrogami oraz w darze pożywienia zesłanego z nieba (por. Wj 16,32; Pwt 2,7; 8,3.15–16; 29,5; 32,10; Joz 24,7; Ne 9,19; Ps 78,5.15.19; 136,16).

Badania przeprowadzone przez D. Treacy-Cole⁵⁷ każą jednak dostrzec jeszcze jeden, bardzo ważny, starotestamentalny kontekst motywu ucieczki na pustynię, kontekst niezwiązany z *eksodusem*. Egzegetka ta uważa, że należy poszukać starotestamentalnego tła nie tyle dla motywu samej pustyni, co dla motywu ucieczki kobiety na pustynię. Takie tło dostrzega w tekstach Rdz 16 i 21 mówiących o Hagar. Najpierw, w Rdz 16, mamy motyw ucieczki związany z upokorzeniem Hagar przez Sarę. Dla Hagar pustynia staje się miejscem ucieczki, ale nie opuszczenia przez Boga. Bóg troszczy się o nią. Posyła swojego Anioła, który przekazuje jej Boże słowo. To słowo ją umacnia, zawiera bowiem obietnicę dotyczącą jej potomstwa (Rdz 16,10), która jest bardzo podobna do obietnicy danej Abrahamowi (Rdz 15,5). Kiedy po pewnym czasie od narodzenia Izmaela rodzi się także Izaak, Hagar po raz drugi udaje się na pustynię. Tym razem jest tam odesłana przez Abrahama. Działanie to ma swoją przyczynę w potencjalnym konflikcie związanym z dziedziczeniem po Abrahamie. Sara obawia się, że Izmael stanie się konkurentem jedyne dziedzica – Izaaka, dlatego żąda odesłania Hagar i jej syna. Hagar na pustyni ponownie doświadcza troski ze strony Boga. Otrzymuje Jego słowo (Rdz 21,18), pożywienie (21,19) i obecność Boga (21,20: „Bóg był z nim”). Troska ta tym razem obejmuje nie tylko słowo od Boga (Rdz 21,18), ale także konkretny dar

⁵⁶ Konrad Huber, „Jesus Christus – der Erste und der Letzte: Zur Christologie der Johannesapokalypse”, w: *Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Rezeption*, red. J. Frey, J.A. Kelhoffer, F. Tóth (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 467 przypis 105: „Mit der Verwendung von ἀρπάζω für die Entrückung (vgl. Apg 8,39; 2 Kor 12,2.4; 1 Thess 4,17) werden wahrscheinlich Himmelfahrt und Erhöhung Jesu angedeutet”.

⁵⁷ Diane Treacy-Cole, „Women in the Wilderness: Rereading Revelation 12”, w: *Wilderness. Essays on Honour of Frances Young*, red. F.M. Young – R.S. Sugitharajah (London–New York: T&T Clark, 2005), 45–58.

pożywienia (21,19) i dar obecności Boga („Bóg był z nim” – 21,20)⁵⁸. Historia Hagar i Izmaela ma dwa wymiary. Z jednej strony odejście na pustynię związane jest z faktem, że syn Hagar traci status głównego dziedzica po Abrahamie. Ono przypadnie teraz w udziale Izaakowi i jego potomstwu. Z drugiej jednak strony ta zmiana jej statusu nie oznacza pozbawienia Bożej opieki.

Biorąc pod uwagę poczynione wyżej analizy, można dopatrzeć się pewnych analogii z Ap 12. Kobieta – Izrael wydaje na świat Mesjasza i to wydarzenie oznacza, że kończy się pewien etap historii świata (bo zrodzenie Syna jest momentem przełomowym, na co wskazuje metafora bólów porodowych). Był to etap, w którym Izrael zajmował poczesne miejsce. Od tego momentu to miejsce zajmie najpierw Syn Kobiety – Mesjasz, a następnie ci, którzy z Nim są związani (Kościół – „Reszta potomstwa”). W związku z powyższym wydaje się słusznym przyjęcie tezy, że Kobieta w Ap 12 jest uosobieniem Izraela jako ludu wybranego.

Zanim autor artykułu przejdzie do poszukiwania ewentualnych odniesień natury mariologicznej w Ap 12, należy jeszcze odpowiedzieć na wysuwane wobec wspomnianej hipotezy zarzuty. Pierwszy z nich podkreślał, że w Ap dzieje Izraela nie są przedmiotem zainteresowania autora, bo ten koncentruje się przede wszystkim na losach wspólnoty chrześcijańskiej. W odpowiedzi na to trzeba najpierw zauważyć rolę 12. rozdziału w całej strukturze księgi. Otóż wielu badaczy uważa, że Ap 11–12 stanowią centralną część całego dzieła, ukazując historię zbawienia w uniwersalnej perspektywie (a więc nie tylko obejmującej czas po Chrystusie), zaś inne rozdziały stanowią uszczegółowienie tego ogólnego ujęcia⁵⁹. Etniczny Izrael miał także swoje miejsce w tej historii zbawienia i nie była to bynajmniej rola marginalna. Tak więc autor Ap interesuje się rzeczywiście Izraelem, ale postrzega jego rolę na tle całej historii zbawienia. Podstawowym zadaniem tego ludu było, i Ap 12 wyraźnie to podkreśla, wydanie na świat Mesjasza w decydującym momencie historii (por. Ga 4,4 i „pełnia czasu”). Odnośnie do zarzutu drugiego, jakoby autor Ap (zwłaszcza w 2,9 i 3,9) prezentował krytyczne stanowisko wobec Izraela, którego nie można pogodzić z pozytywnym obrazem w Ap 12, trzeba najpierw powtórzyć to, co powiedziano powyżej, a mianowicie, że w Ap 12 mamy całościowe ujęcie historii zbawienia, w której Izrael nie zawsze sprzeciwiał się Bożym planom. Wręcz przeciwnie, ST wielokrotnie podkreśla umiłowanie, jakim JHWH darzy swój lud wybrany. Ponadto, można zauważyć, że obraz Izraela w Ap 12 jest neutralny. Podkreślony jest tylko fakt, że z Izraela pochodzi Mesjasz. Doznawanie bólów porodowych także ma charakter neutralny, ponieważ nie interpretujemy go jako doświadczanie ucisku (w domyśle: za wierność), ale jako podkreślenie wyjątkowego, zwrotnego momentu historii zbawienia. Dodatkowo można dopowiedzieć, że odejście Kobiety na pustynię interpretowane w kontekście odejścia Hagar po zmianie statusu jej syna – Izmaela trudno ocenić jako korzyść, która miałaby spotkać Izrael. Wręcz przeciwnie, Izrael niejako schodzi z areny historii, a w jego rolę wchodzi nowy lud wybrany – „reszta potomstwa Kobiety” (Ap 12,17). Trzeci z zarzutów dotyczył pyta-

⁵⁸ Treacy-Cole, „Women in the Wilderness”, 45–48.

⁵⁹ Przegląd różnych propozycji: Beale, *The Book of Revelation*, 130–131.

nia o sens przedstawienia Kobiety–Izraela jako ludu, którym Bóg się opiekuje. I dalej, dlaczego autor Apokalipsy miałby w centrum swojej uwagi stawiać Bożą ochronę nad prześladowanym Izraelem. Odpowiadając, należy najpierw zauważyć, że prześladowanie Izraela okazane w 12,15 za pomocą obrazu rzeki z pyska Smoka ma charakter epizodyczny. Zaraz potem jest powiedziane, że Smok odszedł, bo znalazł sobie nowy cel ataków, wspomnianą „resztę potomstwa”. W ten sposób autor Ap podkreślił, że na różnych etapach historii zbawienia Smok miał różne cele, które atakował. Zależało to od ich roli w zbawczej historii. Dopóki owa historia koncentrowała się na etnicznym Izraelu, to on był celem ataków, potem sytuacja się zmieniła. Szatańskie ataki nie pozostawały bez odpowiedzi ze strony Boga, który otaczał i otacza opieką swój lud. Dyskretnie podkreślona opieka nad Kobieta w Ap 12 pokazuje, że Izrael nie został odrzucony ani nie został zdegradowany, to znaczy pozbawiony Bożej opieki.

3. Indywidualna – mariologiczna interpretacja postaci Kobiety jako dopełnienie interpretacji zbiorowej

W niniejszym punkcie celem analiz będzie wykazanie, że zbiorowa interpretacja postaci Kobiety w Ap 12 ma swoje dopełnienie w interpretacji indywidualnej. Naszym zdaniem tak właśnie jest. Punktem wyjścia jest tutaj założenie, że Apokalipsę można umieścić w nurcie tradycji Janowej, ponieważ w tej tradycji (co widoczne jest zwłaszcza w IV Ewangelii) wiele postaci ma taki właśnie, podwójny wymiar (to znaczy postaci te są postaciami indywidualnymi, a zarazem reprezentantami pewnej zbiorowości)⁶⁰. Wśród tych postaci jest także Matka Jezusa, dwukrotnie wspomniana w Ewangelii i określona tam dokładnie tym samym tytułem jak Kobieta w Ap – *γυνή* (Ap 2,1–11 oraz Ap 19,25–27).

Kwestia relacji Apokalipsy Janowej do IV Ewangelii jest od wielu lat przedmiotem dyskusji egzegetów. Obejmuje ona dwa zagadnienia. Po pierwsze, pytanie o relację autora Apokalipsy do autora IV Ewangelii (czy jest to jedna i ta sama osoba, czy może dwie różne osoby). I po drugie, pytanie o przynależność autora Apokalipsy do tzw. szkoły Janowej. Z jednej strony na przykład A. Satake zauważa, że nie ma wątpliwości, iż w przypadku niektórych motywów lub pojęć można odnaleźć pewną zbieżność między Apokalipsą a pozostałymi pismami Janowymi⁶¹. Z drugiej jednak strony, co podkreśla np. E. Schüssler Fiorenza, autor Apokalipsy nie wydaje się być zbyt mocno zakorzeniony w tzw. tradycji Janowej⁶². Naszym zdaniem jednak należy przyjąć istnienie pewnych związków choćby z tego powodu, że oba dzieła powiązane są z terenem Azji Mniejszej. Ponadto widoczne jest ujęcie w podobnej perspektywie niektórych ważnych tematów

⁶⁰ Henryk Witczyk pisze: „Jan, chętniej niż inni ewangeliści, czyni ze swoich bohaterów, będących postaciami historycznymi, reprezentantów różnych kategorii ludzi. Kategorie te wyznacza stosunek do objawienia Bożego, które dokonuje się w Jezusie” (Henryk Witczyk, *Kościół Syna Bożego. Studium eklezjologii Czwartej Ewangelii* (Kielce: Biblioteka „Verbum Vitae”, 2012), 286).

⁶¹ Akira Satake, *Die Offenbarung des Johannes* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), 39–44.

⁶² Elisabeth Schüssler Fiorenza, „The Quest for the Johannine School: The Book of Revelation and the Fourth Gospel”, *New Testament Studies* 23 (1977): 402–427.

teologicznych, co można dostrzec, prowadząc szczegółowe badania. Przykładem może być idea sądu, który zarówno w IV Ewangelii, jak i w Apokalipsie ma charakter chry-stologiczny – jego kryterium jest postawa człowieka wobec Jezusa–Baranka i dokonanego przez Niego dzieła. Na potwierdzenie tego należy odwołać się do bardzo ważnej pozycji autorstwa jednego z najwybitniejszych znawców Apokalipsy – U. Vanniego, a mianowicie do książki *Dal Quarto Vangelo all'Apocalisse*⁶³, gdzie analizując kilka podstawowych tematów teologicznych, takich jak obraz Chrystusa – Baranka, dynamikę działania Ducha Świętego, temat przyjścia Chrystusa, temat macierzyństwa Maryi jako modelu dla macierzyństwa Kościoła oraz koncepcję świętości, ukazanych na podstawie IV Ewangelii, Listów Janowych oraz Apokalipsy, egzegeta dochodzi do wniosku, że dostrzegalny jest rozwój tych idei, poczynając od Ewangelii Janowej, a kończąc na Apokalipsie. Ten rozwój potwierdza, że wspólnota Janowa jest wspólnotą wzrastającą w wierze i coraz lepiej tę wiarę rozumiejącą. Jest to bardzo ważny wewnętrzny argument każący ponownie umieścić Apokalipsę w nurcie tradycji Janowej⁶⁴.

W tym miejscu wypada wrócić do postawionego na początku tego punktu założenia, które głosi, że wiele postaci w IV Ewangelii należy interpretować w podwójnym znaczeniu: jako postaci indywidualne i jako reprezentantów zbiorowości. Zwrócił już na to uwagę A. Kassing, komentując Ap 12,5⁶⁵. Podkreślił on, że dla ludzi Wschodu (a więc ludzi Biblii) człowiek jawi się zawsze jako część wspólnoty (ludu). Człowieka zatem należy zawsze widzieć w jego relacji do wspólnoty, do której należy. Człowiek jest człowiekiem zawsze jako ten, kto przynależy do grupy⁶⁶. Lud Boży⁶⁷ należy postrzegać nie jako *abstractum* czy też jako personifikację, ale jako realną wspólnotę złożoną z konkretnych ludzi, funkcjonującą w historycznej rzeczywistości. Z tego powodu, kiedy mówimy o jakimś działaniu Ludu Bożego, w tym wypadku o wydaniu na świat Mesjasza, to od razu musimy uwzględnić Tę, która tego Mesjasza fizycznie na świat wydała. Można powiedzieć, że w ujęciu całościowym podmiotem owego zrodzenia jest Lud Boży (Izrael), a w ujęciu szczegółowym idzie o Maryję. Ponieważ mamy do czynienia ze społecznością kolektywistyczną (gdzie jednostka jest podporządkowa-

⁶³ Ugo Vanni, *Dal Quarto Vangelo all'Apocalisse. Una comunità cresce nella fede* (Assisi: Cittadella Editrice, 2011).

⁶⁴ Potwierdzenie tego, że Apokalipsa wyrzucana jest poza nawias tradycji Janowej, znajdujemy choćby w *The Oxford Handbook of Johannine Studies*, red. J.M. Lieu, M.C. deBoer (Oxford: Oxford University Press, 2018), 2, gdzie żaden z artykułów nie został poświęcony Apokalipsie, a do samej książki badacze odwołują się łącznie 5 razy, zaś we wstępie redaktorzy jednoznacznie odrzucają przynależność Apokalipsy do tradycji Janowej.

⁶⁵ Altfrid Kassing, *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse* (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1958), 151–153. Kassing jest zwolennikiem interpretacji kolektywnej postaci Kobiety, odwołując się do Ludu Bożego.

⁶⁶ Kassing, *Die Kirche und Maria* 98. Kassing odwołuje się tutaj do pracy: Johannes Pedersen, *Israel: Its Life and Culture* (London: G. Cumberlege, 1947), 259, który tak pisze: „Life is not something individual, to be shaped according to the needs of each individual. Man is only what he is as a link in the family. He derives his life from the family, shares it with the family and leaves it to be continued in posterity, though not as an impersonal force”.

⁶⁷ Kassing rozumie go jako Kościół, tutaj natomiast przyjmuje się znaczenie: Izrael.

na społeczności), na pierwszym miejscu jest to ujęcie całościowe, a ujęcie szczegółowe jest mu podporządkowane⁶⁸.

Do badań Kassinga nawiązał także F. Mussner, który, komentując 12,5, zauważa, że w interpretacji postaci Kobiety należy przyjąć założenie, że istnieje ścisły związek między całością narodu a jego pojedynczym członkiem. Widoczne to jest w wielu momentach historii zbawienia, zwłaszcza w sytuacjach związanych z błogosławieństwem i przekleństwem, gdzie błogosławieństwo lub przekleństwo obejmuje nie tylko konkretną osobę, ale także jej potomstwo czy całą rodzinę. Tak więc w Ap 12 mówiąc o Kobiecie, mamy na myśli najpierw lud Boży Izraela, a następnie Maryję, ponieważ Mesjasz wywodzący się z tego ludu ma jednocześnie konkretną ziemską matkę⁶⁹.

Takie podwójne rozumienie postaci Kobiety w Ap 12 znajduje swoje potwierdzenie także w IV Ewangelii, zwłaszcza w dwóch jej tekstach, gdzie Matka Jezusa określona została jako „Kobieta”. Chodzi o znak w Kanie Galilejskiej (J 2,1–11) oraz o scenę pod krzyżem (J 19,25–27). I. de la Potterie, komentując te teksty, zauważa (nawiązując do A. Vanhoye’a), że w swym fizycznym macierzyństwie Matka Jezusa rekapitułuje i reprezentuje lud, z którego wyszedł Jezus. A Jezus był synem ludu Izraela. De la Potterie zauważa, że już w średniowieczu *Glossa interlinearis* do słowa *mater* w J 2,1 dodaje jako komentarz stwierdzenie, że Maryja jako matka jest obrazem Synagogi⁷⁰. W związku z tym badacz w następujący sposób podsumowuje rolę Maryi w scenie wesela w Kanie: „Matka Jezusa pojawia się tutaj jako uosobienie Izraela, co widać zwłaszcza w tytule «Niewiasta», nadanym jej przez Jezusa. Jej słowa zwrócone do sług przypominają odpowiedź udzieloną przez lud wybrany podczas zawarcia przymierza”⁷¹.

Podobna sytuacja jest w scenie pod krzyżem (J 19,25–27). H. Witczyk, komentując ten fragment, odwołuje się najpierw do wyników badań X. Léona Dufoura i stwierdza, że u stóp krzyża Matka Jezusa nie może być postrzegana w inny sposób, niż to się dzieje w Kanie. Zatem Maryja jawi się tutaj jako konkretna historyczna postać, która jednocześnie reprezentuje Izraela wyczekującego zbawczej interwencji Boga. Umiłowany Uczeń z kolei reprezentuje wspólnotę wierzących. Powierzenie Matki Uczniowi przez Jezusa oznacza pragnienie, aby i ona (czyli Izrael) mogła uczestniczyć w dobrach duchowych, które z woli Jezusa stały się udziałem Ucznia (czyli wspólnoty wierzących).

⁶⁸ Kassing, *Die Kirche und Maria*, 151–153.

⁶⁹ Franz Mussner, *Maryja Matka Jezusa w Nowym Testamencie*, tłum. J. Aszyk (Kraków: Wydawnictwo Salwator, 2014), 100–102. Mussner również przyjmuje rozumienie eklezjologiczne.

⁷⁰ Ignace de la Potterie, *Maryja w tajemnicy przymierza*, tłum. A. Tronina (Warszawa–Częstochowa: Wydawnictwo Księża Marianów – Polskie Towarzystwo Mariologiczne, 2000): 216; Albert Vanhoye, „Interrogation johannique et exégèse de Cana (Jn 2,4)”, *Biblica* 55 (1974): 167.

⁷¹ De la Potterie, *Maryja w tajemnicy przymierza*, 220. Egzegeta zauważa, że tytuł „Niewiasta” odwołuje się do Starego Testamentu i do idei idealnego Syjonu czasów mesjańskich. „W tej perspektywie konkretna kobieta, Maryja, Matka Jezusa, stanowi w jakiejś mierze historyczną realizację tej symbolicznej postaci «mesjańskiej córki Syjonu». Otóż ta symboliczna postać, opisywana przez proroków, nagle znajduje konkretne urzeczywistnienie w jednej z córek Izraela, Maryi, która staje się w ten sposób uosobieniem mesjańskiego ludu czasów eschatologicznych”, 216.

Z kolei Uczeń ma odkryć w Matce (czyli Izraelu) swoją własną Matkę, czyli ma sobie uświadomić, że jego wiara jest na stałe zakorzeniona w wierze Izraela⁷².

Interpretacja postaci Kobiety z Ap 12 doskonale wpisuje się właśnie w to rozumienie, które obecne jest na kartach IV Ewangelii. Zatem można skonstatować, że w Ap 12 Kobieta pełni – podobnie jak Matka Jezusa w Ewangelii Janowej – podwójną funkcję. W aspekcie indywidualnym jest ona obrazem Maryi, której rola jednak jest wpisana w rolę zbiorowości – ludu Izraela oczekującego na Mesjasza. Kobieta jest reprezentantem tego ludu⁷³.

Zakończenie

Przeprowadzone w niniejszym opracowaniu analizy postaci Kobiety w Ap 12 pozwalają na następujące konkluzje:

1) Mariologiczne rozumienie Ap 12 wynika wprost z samego tekstu. Nie jest konieczne odwoływanie się do tradycji interpretacyjnej obecnej u ojców Kościoła i u późniejszych teologów. Potwierdzona natomiast zostaje przez analizę tekstu biblijnego ich intuicja teologiczna, która każe widzieć w Ap 12 postać Maryi.

2) Mariologiczne rozumienie Ap 12 nie jest jedynym, jakie możemy dostrzec w tym tekście. Postać Kobiety należy, odwołując się do ST, interpretować także kolektywnie. Jednak, autor artykułu uważa, że interpretacji widzącej tutaj Izrael należy dać pierwszeństwo przed interpretacją eklezjologiczną. Postrzeganie Kobiety jako obrazu Izraela jest mocno uzasadnione przez odwołanie się do innych tekstów biblijnych, zwłaszcza do IV Ewangelii, która stanowi bezpośredni kontekst interpretacyjny dla Apokalipsy.

3) Kobieta w Ap 12 pełni podwójną rolę. W aspekcie zbiorowym uosabia ona lud Izraela oczekujący na Mesjasza. W aspekcie indywidualnym, który jest podporządkowany zbiorowemu, mamy tu odwołanie do postaci Maryi. Zdaniem autora opracowania interpretacja mariologiczna daje się łatwiej wpisać w rozumienie Kobiety jako symbolu Izraela niż w sytuacji, gdy w Kobiecie widzimy symbol Kościoła. Uniknąć tu można bowiem karkołomnych wyjaśnień związanych z ideą zrodzenia Mesjasza przez Kościół, co trzeba założyć przy interpretacji eklezjologicznej Ap 12,5. Z kolei interpretacja odwołująca się do ogólnie postrzeganego Ludu Bożego (ST i NT) wydaje się być zbyt powierzchowna, bo sugeruje, że dla autora Ap nie istnieje rozróżnienie na Izrael i Kościół. Takie rozróżnienie jednak istnieje, na co wskazują teksty polemiczne względem Izraela (np. Ap 2,9 i Ap 3,9).

⁷² Witczyk, *Kościół Syna Bożego*, 286–287.

⁷³ Uprzedzając ewentualny zarzut odnośnie do interpretacji motywu odejścia na pustynię w 12,6 (rozumianego jako zakończenie przez Izrael swojej misji) i powiązania tej interpretacji z Maryją, można powiedzieć, że wraz z urodzeniem Jezusa kończy się Jej misja wpisana w misję Izraela. Jednocześnie zaczyna się misja nowa wpisana w misję Kościoła. Doskonale oddaje to zwłaszcza tekst J 19,25–27, gdzie Matka Jezusa staje się od pewnego momentu Matką Umiłowanego Ucznia.

Bibliografia

- Aune, David E. *Revelation 6–16*. Dallas: Word, 1998.
- Beale, Gregory K. *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.
- Bergmann, Claudia D. *Childbirth as a Metaphor for Crisis. Evidence from the Ancient Near East, the Hebrew Bible, and IQH XI,1–18*. Berlin–New York: De Gruyter, 2008.
- Biblia Aramejska. *Targum Neofiti I. Księga Rodzaju. Tekst aramejski – przekład – Aparat krytyczny – przypisy*. Tłum. i oprac. M.S. Wróbel. Lublin: Gaudium, 2014.
- Blount, Brian K. *Revelation: A Commentary*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2013.
- Boring, M. Eugene. *Revelation*. Louisville, KY: John Knox Press, 1989.
- Collins, Adela Yarbro. *The Combat Myth in the Book of Revelation*. Missoula: Scholars Press, 1976.
- Exum, J. Cheryl. *Song of Songs. A Commentary*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2005.
- Dillersberger, Josef. „Das Weib und der Drache”. *Wort und Wahrheit* 2 (1947): 257–268.
- Fanning, Buist M. *Revelation*. Grand Rapids, MI: Zondervan Academic, 2020.
- Farkaš, Pavol. *La Donna di Apocalisse 12. Storia, bilancio, nuove prospettive*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997.
- Giesen, Heinz. *Die Offenbarung des Johannes*. Regensburg: F. Pustet, 1997.
- Gollinger, Hildegard. *Das „Grosse Zeichen” von Apokalypse 12*. Würzburg–Stuttgart: Echter Verlag – KBW Verlag, 1971.
- Holtz, Traugott. *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*. Berlin: Akademie-Verlag, 1971.
- Huber, Konrad. „Jesus Christus – der Erste und der Letzte: Zur Christologie der Johannesapokalypse”. W: *Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Rezeption*, red. J. Frey, J.A. Kelhoffer, F. Tóth, 435–472. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- Kalms, Jürgen U. *Der Sturz des Gottesfeindes. Traditionsgeschichtliche Studien zu Apokalypse 12*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2001.
- Kassing, Altfrid. *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1958.
- Kistemaker, Simon J. *Exposition of the Book of Revelation*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001.
- Koester, Craig R. *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven–London: Yale University Press, 2014.
- Ladd, George Eldon. *A Commentary on the Revelation of John*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1976.
- Lohmeyer, Ernst. *Die Offenbarung des Johannes*. Tübingen: J.B.C. Mohr, 1923.
- Lohse, Eduard. *Die Offenbarung des Johannes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- Massyngberde Ford, Josephine. *Revelation. Introduction, Translation, and Commentary*. New Haven – London: Yale University Press, 2008.
- Morris, Leon. *Revelation. An Introduction and Commentary*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1987.
- Mussner, Franz. *Maryja Matka Jezusa w Nowym Testamencie*. Tłum. J. Aszyk. Kraków: Wydawnictwo Salwator, 2014.
- Osborne, Grant R. *Revelation*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002.

- Paul, Ian. *Revelation. An Introduction and Commentary*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2018.
- Pedersen, Johannes. *Israel: Its Life and Culture*. London: G. Cumberlege, 1947.
- Pippy, J.H.C. *Egyptian origin of the Book of Revelation*. 2011.
- Pitre, Brant. *Jezus i żydowskie korzenie Maryi*. Tłum. M. Sobolewska. Kraków: WAM, 2020.
- Potterie de la, Ignace. *Maryja w tajemnicy przymierza*. Tłum. A. Tronina. Warszawa–Częstochowa: Wydawnictwo Księży Marianów – Polskie Towarzystwo Mariologiczne, 2000.
- Prigent, Paul. *Commentary on the Apocalypse of St. John*. Tr. W. Pradels. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Satake, Akira. *Die Offenbarung des Johannes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. „The Quest for the Johannine School: The Book of Revelation and the Fourth Gospel”. *New Testament Studies* 23 (1977): 402–427
- Siemieniec, Tomasz. „Kościół jako reszta potomstwa Kobiety-Izraela w świetle Ap 12”. W: *Gloriam praecedat humilitas. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Szmajdziński, 615–637. Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Regina Poloniae”, 2015.
- Siemieniec, Tomasz. *Rola „Zasiadającego na tronie w dziejach świata i ludzi. Studium z teologii Apokalipsy św. Jana*. Kielce: Jedność, 2012.
- Stefaniak, Ludwik. *Interpretacja 12 rozdziału Apokalipsy św. Jana w świetle historii egzegezy*. Poznań: Pallottinum, 1957.
- Stefaniak, Ludwik. „«Mulier amicta sole» (Apok 12,1–17) w świetle współczesnej egzegezy biblijnej”. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 9, 4–6 (1956): 262–283.
- Swete, Henry Barclay. *The Apocalypse of St John. The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*. London: MacMillan and Co., 1911.
- The Oxford Handbook of Johannine Studies*, red. J.M. Lieu, M.C. deBoer. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- The Revelation to John (The Apocalypse) with a commentary by members of the Faculty of Theology of the University of Navarre*. Dublin–New York: Four Courts Press – Scepter Publishers, 2005.
- Thomas, Robert L. *Revelation 8–22. An Exegetical Commentary*. Chicago, IL: Moody Press, 1995.
- Treacy-Cole, Diane. „Women in the Wilderness: Rereading Revelation 12”. W: *Wilderness. Essays on Honour of Frances Young*, red. F.M. Young – R.S. Sugitharajah, 45–58. London–New York: T&T Clark, 2005.
- Vanni, Ugo. *Apocalisse di Giovanni. Secondo Volume*, a cura di L. Pedroli. Assisi: Cittadella, 2018.
- Vanni, Ugo. *Dal Quarto Vangelo all’Apocalisse. Una comunità cresce nella fede*. Assisi: Cittadella Editrice, 2011.
- Vanni, Ugo. *L’Apocalisse. Ermeneutica, Egesi, Teologia*. Bologna: EDB, 1988.
- Vanhoye, Albert. „Interrogation johannique et exégèse de Cana (Jn 2,4)”. *Biblica* 55 (1974): 157–167.
- Wikenhauser, Alfred. *Die Offenbarung des Johannes*. Regensburg: F. Pustet, 1959.
- Witczyk, Henryk. *Kościół Syna Bożego. Studium eklezjologii Czwartej Ewangelii*. Kielce: Biblioteka „Verbum Vitae”, 2012.
- Wojciechowski, Michał. *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica*. Częstochowa: Edycja Świętego Paweł, 2012.

Streszczenie

Prezentowany artykuł stawia pytanie o aktualność mariologicznej interpretacji postaci Kobiety z Ap 12. W artykule wykazano, że mariologiczne rozumienie Ap 12 wynika wprost z samego tekstu biblijnego. Nie jest to jednak jedyne rozumienie, jakie można dostrzec w tym fragmencie. Postać Kobiety może być także interpretowana kolektywnie – jako figura Izraela, ludu wybranego ST, która daje światu Mesjasza, a następnie schodzi ze sceny historii zbawienia. Kobieta w Ap 12 pełni podwójną rolę. W aspekcie zbiorowym uosabia ona lud Izraela oczekujący na Mesjasza. W aspekcie indywidualnym, który jest podporządkowany zbiorowemu, mamy tu odwołanie do postaci Maryi.

Słowa kluczowe: Matka Jezusa, kobieta, Apokalipsa św. Jana, mariologia, Izrael, symbolika, eklezjologia

Abstract

IS THE MARIOLOGICAL INTERPRETATION OF THE FIGURE OF “WOMAN” IN REVELATION 12 STILL JUSTIFIED?

The presented article raises a question concerning the relevance of the Mariological interpretation of the figure of “Woman” in Rev 12. The research showed that the Mariological understanding of Rev 12 results directly from the biblical text itself. However, this is not the only possible understanding of this passage. The figure of “Woman” can also be interpreted collectively – as a figure of Israel, the chosen people of the OT, who brings forth the Messiah to the world and then leaves the scene of salvation history. The “Woman” in Revelation 12 plays a dual role. Collectively, she represents the people of Israel waiting for the Messiah. In the individual aspect, which is subordinate to the collective one, there is here a reference to the figure of Mary.

Keywords: Mother of Jesus, woman; book of Revelation, Mariology, Israel, ecclesiology, symbolism