



JEZUS OBLUBIENIEC

METAFORA
MAŁŻEŃSKA
W EWANGELII
JANOWEJ



KS. ADAM KUBIŚ

Jezus Oblubieniec

Metafora małżeńska
w Ewangelii Janowej

Biblioteka szkoły DABAR | 6

REDAKCJA

ks. Adam Kubiś

Dotychczas ukazały się w serii:

Dariusz Kotecki, *Zrozumieć Apokalipsę?* (2021)

Adam Kubiś, *Patmos. Geografia, historia, apokryfy* (2021)

Adam Ryszard Sikora, *Patmos. Wyspa św. Jana* (2022)

Dariusz Dziadosz, *Gilgal. Biblia, archeologia, teologia* (2022)

Wojciech Pikor, *Księgi historyczne Starego Testamentu* (2023)

KS. ADAM KUBIŚ

Jezus Oblubieniec

Metafora małżeńska
w Ewangelii Janowej

 **BONUS LIBER**
DRUKARNIA · WYDAWNICTWO

Rzeszów 2023

RECENZENCI

dr hab. Aleksandra Nalewaj, prof. UWM
ks. dr hab. Stanisław Witkowski MS, prof. UPJP2

SKŁAD

Piotr Królikowski

PROJEKT OKŁADKI

Magdalena Nowak-Harko

© Copyright by Adam Kubiś, 2023

© Copyright by Bonus Liber, 2023

ISBN 978-83-67230-68-1 (Biblioteka szkoły DABAR)

ISBN 978-83-67230-67-4 (*Jezus Oblubieniec*)



BONUS LIBER
DRUKARNIA · WYDAWNICTWO

35-020 Rzeszów, ul. 17 Pułku Piechoty 7 • tel. 17 852 59 38, 790 804 406
biuro@bonusliber.pl • www.bonusliber.pl

Wstęp

OBECNOŚĆ i tożsamość Boga, czyli jego istnienie i przymioty, owiane są do pewnego stopnia tajemnicą. Czasem łatwiej i bezpieczniej powiedzieć kim Bóg nie jest, niż kim jest. Na kartach Biblii nie spotykamy wątplenia w istnienie Boga. Czytamy bowiem słowa psalmisty: „Mówi głupi w sercu swoim: «Nie ma Boga»” (Ps 53,2). Dla autorów biblijnych było jednak problemem, jak opisać tożsamość i przymioty nieogarnionego Boga. Przedstawiali Go zatem często w sposób antropomorficzny, czyli przez analogię, porównanie ze światem ludzi. Jedną z takich antropomorficznych prób opisu tożsamości Boga jest porównanie Go do pana młodego, małżonka, oblubieńca, który trwa w związku małżeńskim ze swoją małżonką, rozumianą jako Izrael. Powyższa antropomorficzna analogia, którą możemy także zdefiniować jako metaforę małżeńską czy oblubieńczą, występuje w wielu księgach Starego Testamentu: Ozeasza (1,2–9; 2,4–25), Jeremiasza (2,2; 11,15), Ezechiela (16,8–23; 23,4), Deutero-Izajasza (54,4–8), Trito-Izajasza (62,5), Pieśni nad Pieśniami, a nawet w Mądrości Syracha (24) i Mądrości

Salomona (8,2–3.9)¹. Ta starotestamentowa metafora jest obecna zarówno w pozabiblijnych tekstach żydowskich okresu Drugiej Świątyni, tj. apokryfach i zwojach znad Morza Martwego², jak i w chronologicznie jeszcze późniejszych tekstach rabinackich³. Co istotne, w Nowym Testamencie ta metafora została użyta do opisu relacji między Chrystusem (czyli Mesjaszem) i Kościołem.

Zawarcie ślubu w judaizmie składało się z dwóch momentów, etapów czy aktów oddalonych od siebie w czasie nawet o rok i więcej. Dopiero na drugim etapie małżonkowie zamieszkiwali razem. Żydzi czasów Jezusa i późniejsi rabini widzieli w zawarciu przymierza pod górą Synaj pierwszy etap ceremonii ślubnej pomiędzy Bogiem i Izraelem. Czterdzieści lat wędrówki po pustyni po zawarciu tegoż przymierza to czas „miodowego miesiąca”, po którym miał nastąpić drugi etap – finalna ceremonia ślubna polegająca na przyprowadzeniu małżonki do domu oblubieńca w uroczystej procesji, uczcie weselnej, *consummatio* i wspólnym zamieszkaniu. Ten drugi etap miał nastąpić w czasach Mesjasza i być połączony z nowym wyjściem z Egiptu i wejściem do odnowionej Ziemi Obiecanej.

Przez długi czas w biblistyce panowało przekonanie, że metafora oblubieńcza odniesiona do Mesjasza jest unikalnym *novum* autorów nowotestamentowych. Jako taka miała ona bowiem występować jedynie w opisie relacji Boga YHWH do swego ludu Izraela. Przekonanie takie wyraża na przykład Joachim Jeremias, stwierdzając: „w całej późniejszej [w sto-

¹ Popularne i przeglądowe omówienie tekstów starotestamentowych znajdziemy w Pitre, *Jesus*, 7–27, wyd. pol. Pitre, *Jezus*, 17–40 oraz Mickiewicz, *Przyjaciele Oblubieńca*, 45–81. Do pogłębionych studiów egzegetycznych należą prace: Alonso Schökel, *I nomi dell'amore czy Popko*, *Marriage Metaphor*.

² Long, *Jesus*, 148–167.

³ Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, 268–356.

sunku do NT] literaturze żydowskiej nie ma przykładu zastosowania alegorii oblubieńczej do opisu osoby Mesjasza”⁴. Na potwierdzenie przeciwnej tezy Jeremias przywołuje tylko jeden późny tekst rabinacki – *Midrasz Rabba* 15,30 do Wj 15,2: „W tym świecie [Izraelici] są zaręczeni [...], w dniach Mesjasza nastąpi ślub”. Mirjam oraz Ruben Zimmermannowie zakwestionowali to przekonanie, wskazując na mesjańską interpretację kilku postaci w różnych tekstach okresu Drugiej Świątyni i późniejszego: (1) królewskiego pana młodego z Ps 45, obecną w Targumie do Ps 45,3 oraz w rękopisach z Qumran (4Q171 iv; 11Q13 xi,18–19) i *Testamencie Judy* 24,1; (2) arcykapłana Jozuego z Za 3,1–10, obecną w Targumie do Za 3,5; (3) „Namaszczonego” z 4 *Ezra* 7,26, obecną w łacińskiej wersji 4 *Ezra* 7,26 (Mesjasz poślubia niebiańskie Jeruzalem; matka Mesjasza – Syjon, płacze nad śmiercią swego syna – Mesjasza w noc poślubną); (4) ukochanego z Pieśni nad Pieśniami, obecną w Targumie (7,4.14; 8,1.2.4); (5) oblubienica z Iz 61,10, obecną w *Pesiqta Rabbati*, *Piska* 149a (37,2–3)⁵. Można zatem stwierdzić, że jeszcze w okresie poprzedzającym narodzenie Jezusa oraz w czasach publicznej działalności Jezusa, a następnie w okresie spisywania ksiąg Nowego Testamentu i literatury rabinicznej, judaizm interpretował postać Mesjasza w kluczu metafory oblubieńczej.

Powyższa mesjańska reinterpretacja starotestamentowej metafory oblubieńczej obecna jest w *Corpus Paulinum* (2 Kor

⁴ Jeremias, „*νύμφη, νυμφίος*”, 1102: „in all later Jewish literature there is no instance of an application of the allegory of the bridegroom to the Messiah”.

⁵ Zob. Zimmermann – Zimmermann, „Der Freund des Bräutigams”, 123–130. Główne wyniki opublikowanych tutaj ustaleń odnośnie do judaistycznego zastosowania metafory oblubieńczej dla opisu Mesjasza zostały zreferowane w Zimmermann, „Jesus—the Divine Bridegroom?”, 367–373. Zob. także Gnilka, „»Bräutigam« – ein spät jüdisches Messiasprädikat?”, 298–301.

11,2; Ef 5,25–32; por. 1 Kor 6,12–20)⁶ oraz w Ewangeliach synoptycznych, gdzie Jezus wprost identyfikuje siebie z boskim oblubieńcem (np. Mt 9,15; 22,1–14; 25,1–13; Mk 2,18–22). Pisma Janowe nie są tutaj wyjątkiem pośród innych ksiąg NT. Metafora oblubieńcza jest jednym z wiodących motywów tematycznych w Apokalipsie Janowej (księga kończy się wizją godów Jezusa Baranka i jego oblubienicy – Kościoła)⁷, a nawet w Listach Janowych⁸. W Ewangelii Janowej metafora użyta jest *explicite* w 3,29, gdy Jan Chrzciciel identyfikuje Jezusa jako oblubieńca, siebie jako przyjaciela oblubieńca, a przyjmujących chrzest i idących za Jezusem jako oblubienicę: „Ten, kto ma oblubienicę, jest oblubieńcem; a przyjaciel oblubieńca, który stoi i słucha go, doznaje najwyższej radości na głos oblubieńca. Ta zaś moja radość doszła do szczytu.” Metaforę tę czytelnik napotka także na wielu innych kartach IV Ewangelii. W istocie jest ona ważnym kluczem hermeneutycznym, koniecznym do właściwego zrozumienia Janowego opisu osoby Jezusa. Ewangelista Jan z pełną świadomością tworzy kolejne święte Pismo Izraela⁹ i celowo nawiązuje do starotestamentowego opisu YHWH jako małżonka i związanych z nim oczekiwań mesjańskich, chcąc ukazać Jezusa jako obiecanego boskiego i mesjańskiego (królewskiego) Oblubieńca.

Kwestii obecności metafory oblubieńczej w IV Ewangelii poświęcono sporo publikacji w językach obcych. W polskiej bibli-

⁶ Syntetyczne ich omówienie w Alonso Schökel, „Simboli matrimoniali”, 545–570.

⁷ Zob. Pedroli, *Dal fidanzamento alla nuzialità escatologica*.

⁸ Zob. La Pera, *I passi della sposa*.

⁹ Zob. Moloney, „The Gospel of John as Scripture”, 454–468; Kubiś, „Temat stworzenia w Ewangelii Janowej”, 37 („Jan zaczyna swą Ewangelię od aluzji do pierwszego zdania Tory i całej Biblii, sugerując swym odbiorcom, że Ewangelia staje się nową Torą, nową Biblią, lub przynajmniej częścią czy bardziej kontynuacją historii opowiedzianej w Biblii”).

stycie istnieje szereg studiów dotyczących pojedynczych perykop Janowych, zwłaszcza dwóch tekstów, w których występuje matka Jezusa: wesele w Kanie Galilejskiej (2,1–11) oraz dialog przed śmiercią Jezusa na krzyżu (19,25–27). Brakuje jednak wciąż syntetycznego, mającego przynajmniej rozmiar książki, omówienia obecności metafory oblubieńczej w całości Ewangelii Janowej. Lukę tę chciałem wypełnić przed kilku laty, publikując dwa artykuły streszczające współczesne poszukiwania egzegetyczne w temacie Janowej metafory oblubieńczej¹⁰. Niniejsza monografia, będąca kontynuacją i rozwinięciem ówczesnej próby stworzenia syntezy stanu badań, składa się z trzech rozdziałów, które są zasadniczo przedrukiem dwóch wspomnianych artykułów, z dodaniem odrębnego studium egzegetycznego poświęconego wspomnianemu wyżej kluczowemu tekstowi J 3,29¹¹, a także z uzupełnieniami zaczerpniętymi z trzech innych tekstów mających charakter popularyzatorski¹² oraz uaktualnieniami i dodatkami powstałymi na potrzeby tej książki. Obecna publikacja stanowi zatem uzupełnioną syntezę sześciu tekstów będących owocem kilkuletniej refleksji nad tożsamością Jezusa jako oblubieńca w Ewangelii Janowej.

Odnosząc się do treści pierwszych dwóch rozdziałów syntetycznie omawiających tekst całej Ewangelii Janowej, należy

¹⁰ A. Kubiś, „Metafora oblubieńcza w Ewangelii Janowej. Część 1. Oblubieniec spotyka Oblubienicę (J 1-4)”, *Studia Gdańskie* 42 (2018) 39–65; A. Kubiś, „Metafora oblubieńcza w Ewangelii Janowej. Część 2. Mesjańskie zaślubiny (J 12–20)”, *Studia Gdańskie* 43 (2018) 39–59.

¹¹ A. Kubiś, „Radość Przyjaciela Oblubieńca z powodu głosu Oblubieńca w J 3,29”, *Radość Ewangelii. Biblijne źródła chrześcijańskiej radości* (red. A. Zawadzki) (Analecta Biblica Lublinensia 13; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016) 163–192.

¹² A. Kubiś, „Dlaczego Jezus mówił do Matki kobieto?”, *Biblia. Krok po kroku* 45 (2014) 21–23; A. Kubiś, „Dzban pozostawiony przy studni”, *Biblia. Krok po kroku* 49 (2015) 8–10; A. Kubiś, „Gody w Kanie – wesele Jezusa?”, *Galilea. Tajemnice Pisma Świętego* 14 (2021) 40–43.

zwrócić uwagę na trzy kwestie: (1) metodologię, (2) zasadniczy cel oraz (3) strukturę niniejszej publikacji.

(1) W odniesieniu do kwestii metodologicznych należy pamiętać, że odniesienia do metafory oblubieńczej są czynione przez Jana Ewangelistę na sposób aluzyjny, pozostawiający identyfikację metafory wrażliwości i inteligencji czytelnika. Konieczne jest także czytanie się w tekście ST. Subiektywność procesu odkrywania aluzji powoduje, że nierzadko ten sam tekst Janowy bywa przez jednych komentatorów wiązany z metaforą oblubieńczą, podczas gdy inni autorzy takiej możliwości nie widzą lub też o niej nie wspominają. Dla przykładu w moim wyborze tekstów pomijam całą sekcję eucharystyczną w J 6, gdyż próba wyjaśnienia jej w kluczu oblubieńczym jest w mojej opinii mało przekonująca. Echa obecności tej metafory miałyby być dostrzegalne w opisie rozmnożenia chleba i motywie manny jako aluzji do wydarzenia Exodusu rozumianego w judaizmie jako czas zaślubin Boga z Izraelem. W moim odczuciu echa te nie są jednak na tyle wyraźne, aby wpływały istotnie na rozumienie tekstu Janowego i tym samym zasługiwały na szersze omówienie¹³.

(2) Pierwsze dwa rozdziały stawiają sobie za podstawowy cel wskazane tych tekstów Janowych, w których aluzje oblubieńcze są identyfikowane przez komentatorów. Celem drugim jest zgromadzenie i ocena ważkości wysuwanych argumentów stojących za daną identyfikacją. Prezentacja poszczególnych

¹³ Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, 162–163: „The Exodus setting recalls the nuptial passages of the prophets who hoped that the renewal of the marriage covenant between God and Israel would take place in the wilderness as in days of old (cf. Hos 2:14). [...] Keeping in mind Jesus' role as bridegroom in the Fourth Gospel, the Eucharistic invitation to 'eat his flesh' in order to 'abide in him' sounds much like a veiled invitation to a mystical 'one-flesh' nuptial union with him.” Ten sam autor (*ibid.*, 163–166) proponuje powiązanie między zapowiedzią „rzek żywej wody” (7,38) i metaforą oblubieńczą.

tekstów nie jest wyczerpująca. Wciąż istnieje miejsce na jeszcze bardziej pogłębione studium. Przykładową próbą szczegółowej i wyczerpującej analizy jednego tekstu jest rozdział trzeci, który dotyczy fragmentu najbardziej kluczowego dla metafory oblubieńczej w Ewangelii Janowej, a mianowicie J 3,29.

(3) W prezentacji poszczególnych tekstów zawierających aluzję do metafory oblubieńczej przyjęto kolejność odpowiadającą kompozycji Ewangelii Janowej. W pierwszym rozdziale będą to zatem teksty z pierwszych czterech rozdziałów IV Ewangelii, w których poznajemy tożsamość Jezusa jako boskiego i mesjańskiego oblubieńca (J 1) oraz tożsamość jego oblubienicy (J 2–4), poczynając od matki Jezusa, jego uczniów, „Żydów” w Jerozolimie (z Nikodemem na czele), Samarytan (z anonimową Samarytanką jako protagonistką) oraz pogan reprezentowanych przez sługę królewskiego z Kafarnaum. W istocie tzw. sekcja od Kany (J 2) do Kany (J 4) prezentuje czytelnikowi lud idący za swym Oblubieńcem, składający się z rodziny Jezusa, Żydów, heretyków i schizmatyków (reprezentowani przez Samarytan) oraz pogan. Oblubienica Jezusa ma zatem wymiar uniwersalistyczny, gdyż boski Oblubieniec kieruje swe zaproszenie do wejścia z nim w relację małżeńską do każdego człowieka.

Drugi rozdział koncentruje się wokół momentu zaślubin Oblubieńca. Obecność metafory jest wyraźnie widoczna już w opisie namaszczenia Jezusa w Betanii (J 12,1–11), swoistym preludium do właściwego momentu celebracji godów boskiego Baranka. W opinii niektórych egzegetów (zob. dla przykładu strukturę Ewangelii Janowej w *Biblii Tysiąclecia*, wyd. 5) scena ta otwiera w istocie drugą część narracji ewangelicznej powszechnie nazywaną *Księgą Godziny* lub *Księgą Chwały*. Janowa „godzina” oznacza moment zawarcia ślubu (13,1; por. 2,4). Scena namaszczenia Jezusa Baranka otwiera ciekawą inkluzję tematyczną obejmującą całą drugą część Ewangelii Janowej.

Wstęp

Otóż namaszczenie Jezusa w Betanii, stanowiące tematyczny prolog do męki i śmierci Jezusa, może być czytane poprzez pryzmat odniesień do Pieśni nad Pieśniami. Spotkanie Zmartwychwstałego z Marią Magdaleną (20,1–18), wprowadzające do ostatniej części *Księgi Godziny*, winno być również interpretowane poprzez pryzmat aluzji do Pieśni nad Pieśniami. Istnienie tej inkluzji identyfikuje Jezusa z boskim Oblubieńcem z Pieśni nad Pieśniami, a całą drugą część Ewangelii, opisującą „godzinę” Jezusa (12–20), pozwala odczytać poprzez pryzmat mesjańskich godów¹⁴. Jezus, mesjański i boski Oblubieniec, który spotkał swą Oblubienicę (J 1–4), w drugiej części Ewangelii (J 12–20) aranżuje i dokonuje weselnych godów, wiążąc się ze swą Oblubienicą wiecznym przymierzem krwi.

¹⁴ Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, 120. Należy także zauważyć, że gody w Kanie czy spotkanie z Samarytanką można także interpretować poprzez pryzmat obecnych tam aluzji do Pnp. Czyni tak Taschl-Erber, „Der messianische Bräutigam”, 323–375.

Oblubieniec spotyka Oblubienicę (J 1–4)

1. Sandały Oblubieńca (1,27)

W tradycyjnej interpretacji, mającej swój początek u Orygenesusa i rozwiniętej przez Augustyna oraz Jana Chryzostoma, słowa Jana Chrzciciela o jego niegodności w rozwiązywaniu rzemyka sandała rozumiano jako wyraz pokory krewnego Jezusa. Rabin, komentując Kpł 25,39, twierdzili, iż niewolnikowi izraelskiemu nie powinno się zlecać hańbiących posług, do których zaliczano mycie nóg swego pana oraz nakładanie mu obuwia (zob. *Mekhilta de-Rabbi Ishamel* do Wj 21,2 [82a]). Rabbi Jehoszua ben Levi (ok. 250 r. po Chr.) stwierdził: „Wszystkie rodzaje posług, jakie niewolnik musi wykonać dla swego pana, uczeń musi wykonać dla swego nauczyciela, za wyjątkiem ściągania jego obuwia” (*b. Kethuboth* 96a)¹. Jan Chrzciciel stwierdzałby zatem, że w porównaniu z Jezusem nie jest on godny być na-

¹ Za Strack – Billerbeck, *Kommentar*, I, 121.

wet jego niewolnikiem. Co ciekawe, w Dz 13,25 słowa Jana Chrzciciela zostały zreferowane jako dotyczące jego niegodności w ściągnięciu sandała (οὐκ εἶμι ἄξιος τὸ ὑπόδημα τῶν ποδῶν λῦσαι).

Tymczasem Hieronim, Cyprian, Ambroży, Fortunatianus z Akwilei, Grzegorz Wielki i Beda Czcigodny interpretowali słowa Jana Chrzciciela o rzemieniu sandała w kontekście starotestamentowych regulacji prawnych dotyczących lewiratu (Pwt 25,5–10; zob. Rt 4,6–8)². Reguła stanowiła, że w przypadku bezpotomnej śmierci żonatego mężczyzny, jego najstarszy brat powinien poślubić owdowiałą bratową i wzbudzić jej potomstwo, które było uważane za potomstwo jej zmarłego męża. Jeśli tenże szwagier chciał uchylić się od swego obowiązku, musiał oficjalnie cedować ten obowiązek na innego swego brata lub krewnego, stosując ryt zwany *ħaliṣah* (חליצה). Wdowa rozwiązywała i ściągała sandał z nogi szwagra jako znak utraty prawa do jej poślubienia. Jak twierdzi Calum M. Carmichael, genezą tego zwyczaju była historia małżonków – Tamar i Onana (Rdz 38,6–10)³. Paweł Stępień wyjaśnia:

Sandał symbolizuje żeńskie narządy płciowe, a stopa – męskiego członka. Onan przez stosunek przerywany i spuszczenie nasienia na ziemię unikał poczęcia potomka. Zdjęcie sandała ze stopy nawiązuje do stosunku przerywanego Onana, a zarazem wskazuje na szwagra, który odmawia poczęcia potomka swemu zmarłemu bratu. Splunięcie nawiązuje do wytrysku nasienia i zmarnowania go przez Onana, a symbolicznie przez szwagra. Dlatego rola

² Obie interpretacje przytacza Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, 129–130. Szerokie omówienie tej patrystycznej interpretacji przedstawiają Proulx – Schökel, „Las Sandalias del Mesías Esposo”, 1–37. Por. także Alonso Schökel, *I nomi dell'amore*, 111–133.

³ Carmichael, „A Ceremonial Crux”, 321–336.

mężczyzny w ceremonii jest pasywna. To kobieta zdejmuje sandał i pluje mu w twarz, wzmacniając jego upokorzenie. Odмова zwarcia małżeństwa lewirackiego koresponduje z biernością szwagra⁴.

Szczegóły tego rytu są nieco inne w relacji Księgi Rut (4,7–8), wciąż jednak kluczową rolę odgrywa w nim sandał oblubieńca. Otóż krewny nie zainteresowany poślubieniem wdowy ściągał swój sandał i przekazywał go stronie zainteresowanej ożenkiem.

W interpretacji *Targumu Pseudo-Jonatana* do Pwt 25,9, a zatem tekstu chronologicznie dużo bliższemu czasom Jana Chrzciciela, Jezusa i Nowego Testamentu, szwagier miał mieć na nodze prawy sandał powiązany rzemieniem. Kobieta powinna rozwiązać rzemień i ściągnąć sandał. Tekst targumiczny trzykrotnie w tym samym wierszu (25,9) wzmiankuje rzemień sandała (szczegół nie występujący w tekście masoreckim). Możliwe zatem, iż w czasach Jezusa i powstawania IV Ewangelii kluczowym elementem rytu *ḥaliṣah* było rozwiązywanie rzemienia jednego sandała.

W synoptycznych paralelach do tekstu Janowego, gdy Jan Chrzciciel mówi o noszeniu sandałów Jezusa (Mt 3,11) lub rozwiązywaniu rzemyka u sandałów Jezusa (Mk 1,7 i Łk 3,16), sandały są zawsze w liczbie mnogiej. Natomiast w znanych nam rękopisach IV Ewangelii nie istnieje wariant z liczbą mnogą, mimo oczywistej tendencji kopistów do harmonizacji paralelnych tekstów czterech Ewangelii kanonicznych. Użycie liczby pojedynczej oraz wspomnienie „rozwiązywania rzemienia” w J 1,27 nie są bezdyskusyjnymi dowodami na obecność aluzji do rytu związanego z prawem lewiratu⁵, jednak Janowa identyfikacja

⁴ Stępień, „Prawo lewiratu”, 71.

⁵ LXX w dwóch tekstach dotyczących rytu *ḥaliṣah* (Pwt 25,9.10; Rt 4,7.8) użyła czterokrotnie tego samego zwrotu ὑπολύειν τὸ ὑπόδημα,

Jezusa jako pana młodego, a Jana Chrzciciela jako przyjaciela pana młodego (3,28–30), nadto obecność innych aluzji do starotestamentowej metafory oblubieńczej w J 1–4 sugerują możliwość interpretowania słów o rozwiązywaniu rzemyka sandała jako oznaczających coś więcej niż tylko Janową niegodność. Otóż w kontekście prawa lewiratu Jan potwierdzałby, że nie jest żadnym rywalem Jezusa ani też nie jest drugim po Jezusie konkurentem w porządku sukcesji do ręki panny młodej. Jan Chrzciciel nie rości sobie żadnych praw do wdowy, przyszłej małżonki Jezusa⁶.

W kontekście prawa lewiratu fakt, że Jan i Jezus byli krewnymi (por. Łk 1,36) ma swoje znaczenie. Jezus, mimo że był młodszy od Jana (por. Łk 1,36), byłby pierwszy w porządku prawa do zaślubin, gdyż w istocie (w swej preegzystencji) jest starszy, czyli istniejący wcześniej od Jana. Czwarty ewangelista w bezpośrednim kontekście dwukrotnie wkłada w usta Jana Chrzciciela informację o starszeństwie Jezusa, jako będącego „wcześniej ode mnie” (1,15.30).

Podporządkowana funkcja Jana Chrzciciela w stosunku do Jezusa w kontekście metafory małżeńskiej jest potwierdzona poprzez identyfikację Jana Chrzciciela z przyjacielem oblubieńca (3,29). Otóż w świetle starożytnych zwyczajów przyjaciel oblubieńca był odpowiedzialny za negocjacje pomiędzy rodziną

gdzie sandał występuje zawsze w liczbie pojedynczej, tak jak w hebrajskim TM. Podobny zwrot występuje w tekście Ewangelii Janowej: λείν αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος (1,27). Także w rabinackich dyskusjach na temat lewiratu zawsze mowa jest o jednym sandale w rytuale *ḥaliṣah* (np. *b. Yeb.* 102a). Zob. Elon, „Levirate Marriage and Ḥaliṣah”, 727.

⁶ Akwinata (*Komentarz do Ewangelii Jana*, 130) komentuje, wkładając w usta Jana Chrzciciela następujące słowa: „nie jestem godny mieć oblubienicę, która należy się Chrystusowi – Kościół. Jakby mówił: *Nie jestem godzien*, aby nazwano mnie oblubieńcem Kościoła”. Zob. McHugh, *John 1–4*, 123.

pana młodego a rodziną panny młodej. W czasie tych rozmów ustalano między innymi wysokość posagu. Co jednak istotne, przyjaciel oblubieńca nie miał prawa do poślubienia tej kobiety, gdyby w wyniku rozwodu pozostała w przyszłości wolną. Fakt aranżowania jej małżeństwa w roli negocjatora z ramienia jej byłego małżonka sprawiał, iż nie mógł on jej nigdy poślubić. Analogiczna sytuacja opisana jest w Księdze Sędziów, gdy żona Samsona zostaje wydana za mąż za przyjaciela oblubieńca (14,20; 15,2). W efekcie żonę Samsona i jej ojca spotyka śmierć z ręki samych Filistynów – ich rodaków, gdyż zaistniało przestępstwo wydania porzuconej żony Samsona za mężczyznę pełniącą rolę przyjaciela oblubieńca w czasie wesela (15,6)⁷.

Widziana w kluczu oblubieńczym wypowiedź Jana w J 1,26–27 zawiera zarówno aspekt negatywny (wskazuje, kim Jan nie jest), jak i pozytywny (pokazuje, kim jest Jezus). Wypowiedź ta doskonale harmonizuje z wcześniejszym wyznaniem Jana, w którym ten zaprzecza, że jest Mesjaszem (1,20 – „Ja nie jestem Mesjaszem”; por. 1,25). W kontekście żydowskich oczekiwań związanych z eschatologicznymi zaślubinami Mesjasza z Izraelem, wyznanie Jana, iż nie jest Mesjaszem, pokazuje jednocześnie, że nie jest on oczekiwanym Oblubieńcem. W sensie pozytywnym wypowiedź Jana wskazuje na najważniejszą figurę mesjańskich godów, które właśnie nadeszły. Tą figurą jest Jezus, prawdziwy Mesjasz i Oblubieniec.

2. Pustynia (1,23.28; 10,40)

Renzo Infante zwraca uwagę na miejsce działalności Jana Chrzciciela, którym jest pustynia (1,23) zlokalizowana „po dru-

⁷ Zob. Selms, „The Best Man and Bride”, 71–74; Coloe, „Witness and Friend”, 319–332. Powyższy artykuł stał się częścią innej publikacji australijskiej biblistki: Coloe, „John as Witness and Friend”, 45–61.

giej stronie Jordanu” (1,28; 3,26; 10,40). W jego interpretacji wskazanie na pustynię znajdującą się poza Ziemią Obiecaną ma być jasnym nawiązaniem do czterdziestoletniego wędrowania Izraela po pustyni, które przez proroków było interpretowane w kluczu metafory oblubieńczej (zob. Oz 2,16–17; Jr 2,2–3)⁸. Jan Chrzciciel gromadziłby zatem oblubienicę na pustyni, aby tam mogła spotkać swego oblubieńca. Jan, będąc wciąż w tym samym miejscu, po drugiej stronie Jordanu, wskazuje oblubienicy (reprezentowanej przez dwóch uczniów) oblubieńca. Dochodzi do spotkania oblubieńca i oblubienicy i ich pozostania razem wyrażonego przez teologicznie istotny czasownik μένω (“trwać”; zob. J 1,30–39). Nacisk ewangelisty na identyfikację miejsca działania Jana Chrzciciela po drugiej stronie Jordanu (1,28; 3,26; 10,40) może mieć jako tło czynnik polityczny, a zatem unikanie przez Jana wpływów centrów władzy w Judei. Możliwe jest jednak dostrzeżenie tutaj tła teologicznego w kluczu metafory oblubieńczej, mianowicie nawiązanie do okresu w historii Izraela przed wejściem do Ziemi Obiecanej, a zatem do czasów Exodusu i wejścia do Ziemi Obiecanej⁹.

⁸ Infante, *Lo sposo e la sposa*, 120.

⁹ Craig S. Keener (*The Gospel of John*, 450–451) z naciskiem podkreśla brak teologicznego przesłania informacji topograficznej w 1,28, wskazując tylko na historyczną dokładność Jana. Typologię Jozue-Jezus w nazwie Bethabara (Βηθαβαρᾶ) („miejsce przejścia”) widzi Brown, *The Gospel of John*, 44. Podobnie Byron, „Bethany Across the Jordan or Simply Across the Jordan”, 36–54. Motyw mesjańskiego wypełnienia Ps 68,23; Jr 50,19 oraz Mi 7,14–15 w odniesieniu do Betanii rozumianej jako Batanaea, helleńskiej formy aramejskiej nazwy Baszanu, widzi tutaj Earl, „(Bethany) beyond the Jordan”, 279–294.

3. Mąż (1,30)

Stwierdzenie Jana Chrzciciela o mężu (άνήρ), który przyjdzie po nim i który przewyższy go godnością (1,30), odwołuje się do dwóch wcześniejszych jego wypowiedzi, w których mówił o Tym (οὗτός), który idzie po nim, któremu nie jest godzien odwiązać rzemyka u sandała (1,27) i który przewyższył go godnością (1,15). Występujący w 1,30 termin άνήρ oznacza zarówno mężczyznę, jak i męża. Jest to jedyne miejsce w Ewangelii Jana, w którym rzeczownika άνήρ użyto do opisu Jezusa. Już w VI wieku Ammoniusz z Aleksandrii podał cztery możliwe znaczenia άνήρ w tym wersecie: (1) Termin wskazywałby na prawdziwość Wcielenia, będąc polemiką z formą doketyzmu, która negowała realność fizycznego ciała Jezusa¹⁰. (2) Termin podkreśla fakt, iż preegzystujący Logos, który znajduje się pośród gromadzących się wokół Jana, jest w pełni dorosłym człowiekiem w wieku około trzydziestu lat (Łk 4,23)¹¹. (3) Termin wskazuje na doskonałość Jezusa w każdej praktycznej i teoretycznej cnocie. (4) Termin άνήρ wskazuje na tożsamość Jezusa jako Oblubieńca¹². Ta ostatnia interpretacja byłaby usprawiedliwiona nie tylko dwuznacznością terminu άνήρ, ale również wspólnym dla J 1,30 (ὀπίσω μου ἔρχεται) i J 1,27 (ὁ ὀπίσω μου ἔρχόμενος) opisem Jezusa jako przychodzącego. Nawią-

¹⁰ Współcześnie tak Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*, 41: „la présence humaine de Jésus”. Por. także Schnackenburg, *Gospel According to St. John*, 302.

¹¹ Współcześnie McHugh, *John 1–4*, 134: „a fully grown man”.

¹² Ammonius Alexandrinus, *Expositio in Evangelium S. Joannis* (PG 85, 1401). Św. Tomasz z Akwinu (*Komentarz*, s. 135–136) podaje trzy ostatnie interpretacje. W odniesieniu do trzeciej, Jezus jako „mąż” jest człowiekiem doskonałym i źródłem wszystkich cnót w innych poprzez nawiązanie do Iz 4,1 i Za 6,12. Akwinata w interpretacji oblubieńczej przywołuje termin άνήρ występujący w Oz 2,18 oraz 2 Kor 11,2.

zanie do 1,27 ma swe znaczenie, gdyż obecna jest tam aluzja do metafory małżeńskiej poprzez odwołanie do rytu *ḥaliṣah*. Sam tytuł „przychodzący” (ὁ ἐρχόμενος) ma również konotację mesjańską. Nadto termin ἀνὴρ akcentuje płeć Jezusa, za czym przemawia zastosowanie tego rzeczownika w Ewangelii Janowej (zob. 1,13; 4,16.17bis.18bis; 6,10). W J 6,10 mężczyźni zdefiniowani są jako οἱ ἄνδρες, natomiast ludzie w ogólności jako οἱ ἄνθρωποι. Fakt Wcielenia byłby podkreślony przez użycie terminu ἄνθρωπος¹³. Komentarzy widzą w J 1,30 również aluzję do Iz 54,1 LXX, tekstu zapowiadającego liczne potomstwo Syjonu-Jerozolimy, pomimo braku męża (ἀνὴρ). Oto Syjon-Jerozolima, pozbawiona męża, przybywa do Jana (1,19), który wskazuje jej męża w Jezusie¹⁴. Dostrzega się tutaj także nawiązanie do prezentacji YHWH-Oblubieńca jako męża (ἀνὴρ) Izraela w greckim tekście Oz 2,4.9.18; 3,3 i Jr 3,1¹⁵.

4. Uczniowie Jezusa jako przyjaciele Oblubieńca (1,35–51)

Postaci pierwszych uczniów Jezusa, Andrzeja oraz Filipa (1,35–46), mogą być widziane w paraleli do funkcji przyjaciela oblubieńca. Obaj uczniowie przyprowadzają bowiem do Jezusa innych uczniów (Andrzej Piotra, a Filip Natanaela), na podobieństwo czynności przyjaciela oblubieńca, który w czasie ceremonii weselnej przyprowadzał do pana młodego jego przyszłą

¹³ Zob. 4,29; 5,12; 7,49; 8,40; 9,11.16.24; 10,33; 11,47.50; 18,17.29; por. zwrot „Syn Człowieczy”. Na osiem wystąpień terminu ἀνὴρ w Ewangelii Janowej, w pięciu przypadkach (4,16.17bis.18bis) określa męża. Bardzo możliwe, iż taki sens ma również w 1,13.

¹⁴ Proulx – Schökel, „Las Sandalias del Mesías Esposo”, 12; Simoens, *Secondo Giovanni*, 179.

¹⁵ Segalla, „Gesù aner e anthrōpos nel Quarto Vangelo”, 203–204. Zob. także omówienie J 1,30 w kluczu metafory oblubieńczej w Infante, *Lo sposo e la sposa*, 121–122.

małżonkę¹⁶. Zdaniem Mary L. Coloe także spotkanie i dialog między Jezusem i Natanaelem (1,47–51) mogą być widziane w kluczu metafory oblubieńczej. W świetle tej interpretacji znak dany przez Jezusa (wyrażający się w Jezusowej wiedzy na temat braku podstępu w Natanaelu oraz uprzednim widzeniu go pod drzewem figowym) jest zapowiedzią większych rzeczy mających nastąpić w przyszłości (1,51). Mary L. Coloe wiąże ten znak i zapowiedź ze ślubnym zwyczajem przekazania przez pana młodego części wiana w czasie zaślubin z obietnicą przekazania pozostałej części w czasie głównej ceremonii ślubnej¹⁷.

5. Chrzest (1,28.33; 3,22–26; 4,1–2)

Chrzest Jezusa, zanurzenie Go w wodzie, którego dokonuje Jan Chrzciciel (1,28.33; 3,23–24; 4,1), także może być interpretowany w kluczu symboliki małżeńskiej¹⁸. Otóż przed każdym ślubem panna młoda, zanim w procesji była prowadzona na spotkanie z panem młodym, musiała dokonać specjalnego rytu obmycia przez zanurzenie. Informacja, iż uczniowie Jezusa, podobnie jak uczniowie Jana Chrzciciela, chrzcili (4,2; por. 3,22.26; 4,1), również może być rozumiana w perspektywie metafory małżeńskiej. W tym kontekście, dopowiedzenie, iż sam Jezus nie chrzczył, gdyż robili to tylko Jego uczniowie (4,2), również ma swoje znaczenie, gdyż oblubieniec nie był zaangażowany w ryt obmycia oblubienicy. Dokonując chrztu, uczniowie otrzymują specjalną godność przyjaciół oblubieńca, gdyż chrzczą wodą tak samo jak robił to Jan – przyjaciel oblubieńca (3,29). Uczniowie w istocie nazwani są przez Jezusa Jego

¹⁶ Zob. Coloe, „Witness and Friend”, 328: „First John, then Andrew, then Philip all act as the friend of the bridegroom to mediate a relationship between Jesus and another”.

¹⁷ Coloe, „Witness and Friend”, 328.

¹⁸ Simoens, *Secondo Giovanni*, 175; Coloe, „Witness and Friend”, 323.

przyjaciółmi (φίλοι μου – 15,14; por. 15,15)¹⁹. Warto podkreślić, iż przyjaciel oblubienca według reguł judaizmu rabinicznego w czasie trwania tygodniowych godów weselnych zwolniony był z recytowania modlitw (za wyjątkiem *Szema*) oraz zachowania postów²⁰. Wyraźnie nawiązuje do tego Jezus, odpowiadając na pytanie: „Dlaczego Twoi uczniowie nie poszczą?“, odnotowane w ewangeliach synoptycznych. Stwierdza: „Czy goście weselni mogą pościć dopóki pan młody jest z nimi?” (Mk 2,19; por. Mt 9,15); „Czy możecie nakłonić gości weselnych do postu, dopóki pan młody jest z nimi?” (Łk 5,34). Fakt, iż Jezus nie chrzczył, choć miał chrzczyć Duchem Świętym (J 1,33), sugeruje, że obrzęd zanurzenia w wodzie nie był rozumiany jako chrzest w Duchu, ale jako ryt przygotowawczy do zaślubin. Interpretacja oblubienicza chrztu nie wyklucza oczywiście łączenia go z nawróceniem i odpuszczeniem grzechów. Wręcz przeciwnie, metafora małżeńska nadaje tym rzeczywistościom dodatkowe znaczenie. Same zaślubiny są tożsame z udziałem w życiu wiecznym, zbawieniem, którego częścią jest także dar Ducha Świętego. Powiązanie chrztu z metaforą małżeńską nie jest charakterystyką wyłącznie Ewangelii Janowej. Odniesienie do oczyszczenia wodą panny młodej w zestawieniu z chrztem („kąpiel wodą ze słowem”) i metaforą małżeńską zastosowaną do Jezusa i Kościoła obecne jest również w Ef 5,25–27²¹.

¹⁹ Nazwanie Łazarza przyjacielem nie podważa powyższej interpretacji, gdyż Łazarz określony jest „naszym przyjacielem” (ὁ φίλος ἡμῶν – 11,11), a nie specyficznie przyjacielem Jezusa.

²⁰ *t. Berakhot* 2,10. Przyjaciel oblubienca zwolniony był również z obowiązku przebywania w szałasie w czasie Święta Namiotów (*b. Sukkah* 25b). Z modlitwy *Szema* zwolniony był tylko pan młody (*m. Berakhot* 2,5; *t. Berakhot* 2,10).

²¹ Dla Mary L. Coloe („Witness and Friend”, 323, przypis 12) obecność powiązania pomiędzy chrztem i metaforą małżeńską w Liście do Efezjan i IV Ewangelii jest argumentem za powstaniem tej ostatniej w Efezie. Wspólnota Kościoła w Efezie, zdaniem australijskiej bi-

6. Wesele w Kanie (2,1–11)

6.1. Pan młody

Podstawowym argumentem za dostrzeżeniem metafory oblubieńczej w opisie wesela w Kanie jest utożsamienie Jezusa z panem młodym. Identyfikacja ta jest możliwa poprzez odwołanie się do ówczesnych zwyczajów weselnych. Możemy przywołać dwa argumenty. (1) Zadaniem pana młodego było zaopatrzyć stół weselny w wino. Bywało, że pan młody przed uroczystościami weselnymi przez wiele dni i tygodni zbierał datki w całej wiosce na zakup wina. W efekcie wszyscy mieszkańcy osady byli zaproszeni do uczestniczenia w uroczystościach weselnych trwających tydzień lub nawet dwa tygodnie. Dostarczenie wina przez Jezusa w czasie wesela w Kanie wskazuje zatem na Jego tożsamość jako oblubieńca. Słowami skierowanymi do Maryi – „Jeszcze nie nadeszła godzina moja [?]” (2,4) – Jezus sugeruje, że może dostarczyć wino, a zatem jest oblubieńcem²². (2) Logika narracji Janowej wskazuje na pana młodego jako osobę odpowiedzialną za kolejność, w jakiej były serwowane różne

bliski, miałyby rozumieć chrzest poprzez pryzmat metafory małżeńskiej. Co ciekawe, Efez był miejscem udzielania chrztu przez uczniów Jana Chrzciciela przed przybyciem do miasta Pawła (Dz 19,1–7).

²² Gerhard Dellling podał dwa przykłady wspólnego użycia terminów „godzina” oraz „wesele” w dziełach Filona z Aleksandrii *De Opificio Mundi* 103 (γάμων ὥρα) oraz Józefa Flawiusza *Antiquitates* 12,187 (γάμων ὥραν), które tworząc jeden zwrot, wskazują na właściwy moment na celebrowanie ślubu, zdolność czy gotowość do zawarcia małżeństwa. Dellling, „ὥρα”, 675 („γάμων ὥρα, the right time to marry”). Zwrócił na to uwagę Pedrolí, „Giovanni e il Vangelo dello Sposo”, 100. W tekście Janowym nie występuje jednak wyrażenie „godzina ślubu”; kluczowe dwa terminy „godzina” i „ślub” występują w perykopie oddzielnie. W podobnym duchu Jeffrey Staley sugeruje, że „godzina”, o której mówi Jezus, gdyby nie miała zaimka „moja”, mogłaby odnosić się do ślubu. Staley, *The Print's First Kiss*, 89.

wina. W momencie zaistnienia cudu starosta weselny przywołał bowiem właśnie pana młodego, mówiąc: „Ty zachowałeś dobre wino aż do tej pory” (2,10). Także w tym przypadku Jezus zajmuje miejsce pana młodego²³.

6.2. Wino

Ewangelista Jan aż pięć razy używa słowa „wino” w opisie wesela w Kanie (2,3*bis*.9.10*bis*). Ewidentnie chce zwrócić uwagę czytelnika na fakt jego obecności. W ST i tradycjach pozabiblijnych wino ma niezwykle bogatą symbolikę. Po pierwsze, motyw wina i winorośli jest powiązany w ST z tematem małżeńskiej miłości między Bogiem a Izraelem. Izrael zdradzający Boga w ich małżeńskiej relacji przyrównany jest do prostytutki (Iz 1,21–23), która najlepsze wino rozcieńczyła wodą (1,22). Zniszczenie winnic przez Boga ma być karą za niewierność jego oblubienicy – Izraela (Oz 2,14). Zwrócenie winnic Izraelowi przez Boga będzie znakiem zawarcia przymierza małżeńskiego między Bogiem a Izraelem (Oz 2,16–22). Wino Izraela – jako symbol wiernej miłości – będzie dostępne tylko dla Boga (Iz 62,4–5.8). Oblubienica Boga przyrównana jest do winnicy (Jl 1,7) oraz dziewicy użalającej się nad swym oblubieńcem (Jl 1,8). W Pnp wino jest znakiem miłości między Oblubieńcem i Oblubienicą (5,1; 7,2.9; 8,2; por. 1,2.4; 4,10). Mówiąc zatem o winie w Kanie, Jan automatycznie sugeruje czytelnikowi znaczącemu ST kontekst miłości małżeńskiej między Bogiem i Izraelem. Biorąc nadto pod uwagę starotestamentową symbolikę uczty weselnej, jako związanej z Bogiem-Oblubieńcem i Izra-

²³ Zimmermann, „Jesus—the Divine Bridegroom?”, 363: „It is clearly the responsibility of the bridegroom to make sure that there is sufficient wine as well as to determine the order in which the different qualities of wine are served. Thus, the actual bridegroom fails in two ways—and Jesus takes over his responsibilities and outdoes him”.

elem-Oblubienicą²⁴, oraz Janowe utożsamienie Jezusa z panem młodym, staje się jasny Janowy cel, jakim jest ukazanie Jezusa w roli zarezerwowanej w ST dla YHWH.

Po drugie, wino to znak czasów mesjańskich (Rdz 49,11–12; Am 9,11.13–14). Przyjście Mesjasza jest powiązane z oczekiwaniem nadzwyczajnej obfitości wina. Dla przykładu według żydowskiej apokryficznej *Drugiej Księgi Barucha* 29,3–5 jedna kiść da wówczas tysiąc gron, a jedno grono – litr wina. Ogromna ilość wina na weselu w Kanie (sześć stągwi po dwie lub trzy miary to 480 lub 720 litrów) wskazuje zatem na obecność Mesjasza. Mesjasz z kolei widziany jest prawie automatycznie jako eschatologiczny małżonek Izraela.

6.3. Panna młoda

Termin γυνή, którym Jezus zwraca się do swej matki, może także zawierać aluzję do oblubieńczej metafory. Rzeczownik γυνή oznacza bowiem zarówno ‘kobietę’, jak i ‘żonę’. Matka Jezusa, nazywana kobietą i żoną, byłaby zatem identyfikowana jako oblubienica Boga-Mesjasza²⁵. Jeśli istotą tożsamości oblubienicy Boga w ST była wiara, Maryja spełnia ten wymóg. Daje ona bowiem dowód swej wiary w boskiego Oblubieńca, kierując doń swoją uwagę „Nie mają wina” (2,3) z nadzieją na pozytywne rozwiązanie trudnej sytuacji, oraz w słowach skierowanych do służ: „Cokolwiek wam powie, zróbcie” (2,5). Maryja jest jedyną osobą wierzącą w Jezusa w czasie wesela w Kanie, gdyż uczniowie uwierzyli dopiero w wyniku cudu (2,11). W świetle powyższej identyfikacji Maryi z oblubienicą niezwykle istotnym jest fakt braku wzmianki w narracji o po-

²⁴ Por. Wj 34,10–16; Pwt 5,2–10; Iz 54,4–8; Jr 2,2; 11,15; Ez 16,8–13; Oz 1,2–9; 2,4–25.

²⁵ Izrael i Syjon, oblubienica Boga, przedstawiana jest w ST jako kobieta: Oz 1–3; Iz 26,17–18; 54,6; 62,4; Jr 2,2; 31,4.15; Ez 16,8; 23,2–4.

staci panny młodej. Jak zauważa Henryk Witczyk: „«Pani młoda» nie pojawia się na scenie; jej rolę pełni bowiem Niewiasta, Matka Jezusa, posłuszni słowu Jezusa słudzy i uczniowie»²⁶.

6.4. Matka

Mary L. Coloe zwróciła uwagę na jeszcze inną rolę matki Jezusa w opisie znaku w Kanie. W świetle starożytnych zwyczajów matka pana młodego była kobietą o największym autorytecie w domu pana młodego. W porządku władzy to właśnie jej była poddana żona jej syna. W świetle tego zwyczaju uwaga Ewangelisty kończąca opis znaku w Kanie (2,12) może przywoływać autorytet Maryi w stosunku do uczniów Jezusa w paraleli do autorytetu matki pana młodego w stosunku do jego oblubienicy. Otóż Maryja – w całym epizodzie nazywana czterokrotnie matką Jezusa – jest wymieniana zaraz po Jezusie, a przed Jego braćmi i uczniami: „Następnie On, Jego Matka, bracia i uczniowie Jego udali się do Kafarnaum” (αὐτὸς καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ [αὐτοῦ] καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ). Ta kolejność może zatem wskazywać na wyższy autorytet matki oblubienca, Maryi, w stosunku do Jezusowej oblubienicy, którą są jego bracia i uczniowie. Uczniowie poprzez akt wiary (2,11) stają się oblubienicą Jezusa, a zatem częścią wspólnoty Jego domu (2,12)²⁷.

6.5. Wiara

W ST Izrael i Syjon, oblubienica Boga, przedstawiana jest jako kobieta (Oz 1–3; Iz 26,17–18; 54,6; 62,4; Jr 2,2; 31,4.15; Ez

²⁶ Witczyk, *Kościół Syna Bożego*, 190.

²⁷ Coloe, „Witness and Friend”, 328. W J 2,12 (οἱ ἀδελφοὶ [αὐτοῦ] καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ) spójnik καὶ może być rozumiany jako *καὶ epexegeticum*, dając tłumaczenie: „bracia [jego], czyli jego uczniowie”, i sugerując, że uczniowie stają się częścią rodziny Jezusa (zob. J 20,17).

16,8; 23,2–4). Jeśli istotą tożsamości oblubienicy Boga w ST była wiara, to Maryja spełnia ten wymóg bycia oblubienicą Boga. Maryja daje bowiem dowód swej wiary w boskiego Oblubieńca, kierując doń swoją uwagę: „Nie mają wina” (J 2,3). Robi to z nadzieją na pozytywne rozwiązanie trudnej sytuacji. Wyraz swej wiary daje także w słowach skierowanych do sług: „Cokolwiek wam powie, zróbcie” (2,5). Jak już zaznaczono, Maryja jest jedyną osobą wierzącą w Jezusa w czasie wesela w Kanie, gdyż uczniowie uwierzyli dopiero w wyniku cudu (2,11). Uczniowie poprzez ten akt wiary stają się jednak oblubienicą Jezusa, a zatem częścią wspólnoty Jego domu. Ostatecznie zatem oblubienicą Jezusa jest Maryja i uczniowie Jezusa, a zatem cały Kościół. Poprzez swoją wiarę Maryja staje się „najznakomitszym i całkiem szczególnym członkiem Kościoła” (*Lumen gentium* 53) oraz „pierwowzorem (*typus*) Kościoła” (*Lumen gentium* 63).

6.6. Trzeci dzień

Odniesienie chronologiczne zawarte w słowach „trzeciego dnia” (2,1) może być również interpretowane w odniesieniu do metafory małżeńskiej. Jak zauważa Ruben Zimmermann, trzeci dzień jako czas odbywania wesela musiał być zaskoczeniem dla żydowskiego czytelnika, gdyż według Miszny (*m. Ket.* 1,1) ślub dziewczyc miał miejsce czwartego dnia tygodnia (środa), a ślub wdów – dnia piątego (czwartek)²⁸. Powyższa teza nie jest do końca przekonująca, gdyż „trzeci dzień” w chronologii Janowej nie musi odnosić się do wtorku jako trzeciego dnia tygodnia jako takiego, ale do kolejnego dnia pierwszego tygo-

²⁸ Zimmermann, „Jesus—the Divine Bridegroom?“, 377. Talmud (*j. Ket* 24d; *b. Ket* 3b) mówi o przesunięciu dnia ślubu dziewczyc z środy na wtorek ze względu na niebezpieczeństwo, jakim było prześladowanie w czasach Hadriana i przeciwdziałanie *jus primae noctis* egzekwowanemu przez urzędników rzymskich. Tak Strack – Billerbeck, *Kommentar*, II, 398.

dnia działalności Jezusa opisanego w J 1,19–2,1. Uwzględniając jedynie wyraźne oznaczenia czasowe obecne w 1,19–2,1, cud w Kanie przypadałby na szósty dzień pierwszego tygodnia działalności Jezusa²⁹. Pierwszy tydzień posługi Jezusa może być z kolei widziany jako paralela do pierwszego tygodnia stworzenia. Konsekwentnie szósty dzień wesela w Kanie mógłby przywoływać szósty dzień pierwszego tygodnia stworzenia, a zatem dzień stworzenia pierwszych ludzi, Adama i Ewy, dzień zaślubin pierwszej pary. Powyższa paralela chronologiczna miałaby wskazywać na Jezusa jako nowego Adama i pana młodego oraz na Maryję jako na nową Ewę i pannę młodą. Potwierdzeniem lektury epizodu w Kanie w kluczu nowego stworzenia jest obfitość wina, gdyż według *Drugiej Księgi Henocha* 8,5 z Edenu miała wypływać rzeka wina. Wino miłości z Pnp 8,2 jest według Targumu starym winem zachowanym z czasów stworzenia w Edenie.

6.7. Dopelnienie Synaju

W powszechnej opinii egzegetów opis wesela w Kanie zawiera aluzje do zawarcia przymierza synajskiego. Przymierze to w tradycjach rabinicznych było interpretowane jako moment zawarcia małżeństwa pomiędzy Bogiem i Izraelem³⁰. W tym kluczu ewangelista utożsamiałby matkę Jezusa, nazwaną w Kanie „kobietą”, z Izraelem identyfikowanym w ST z kobietą. Istnieje kilka argumentów przemawiających za powiązaniem J 2,1–11 z Synajem. W świetle tradycji targumicznych teofa-

²⁹ Niektórzy egzegeci sugerują, że cud w Kanie przypada także na siódmy, ósmy, a nawet dziesiąty dzień pierwszego tygodnia działalności Jezusa. Omówienie tych propozycji w Serra, *Contributi*, 29–44; Phillips, „The Third Fifth Day?” John 2”, 328–331; Serra, *Le nozze di Cana (Gv 2,1-12)*, 87–91.

³⁰ Przykładowe teksty przytacza Zimmermann, „Jesus—the Divine Bridegroom?”, 375–377.

nia synajska była poprzedzona tygodniowym przygotowaniem, które w tekście Janowym może mieć paralelę w pierwszym, poprzedzającym cud w Kanie, tygodniu publicznej działalności Jezusa³¹. Janowe odniesienie chronologiczne do „trzeciego dnia” byłoby nawiązaniem do pojawienia się trzeciego dnia chwały Pana na górze Synaj (Wj 19,10–11.16). Motyw objawienia chwały Jezusa pojawia się również w Janowej narracji o Kanie (2,11). Słowa matki Jezusa: „Cokolwiek wam powie, zróbcie (ὅ τι ἂν λέγῃ ὑμῖν ποιήσατε)” (2,5), mogą być aluzją do słów ludu Izraela (oblubienicy Pana) pod Synajem: „Wszystko co powiedział Bóg, zrobimy (πάντα ὅσα εἶπεν ὁ θεός ποιήσομεν)” (Wj 19,8; 24,7; por. Joz 24,24). Samo użycie terminu σημεῖον (‘znak’) na określenie cudu w Kanie również może przywoływać przymierze synajskie, gdyż „znaki i cuda” (zob. σημεῖα καὶ τέρατα w J 4,48) towarzyszyły Wyjściu (Wj 4,21; 7,3; 11,9; Pwt 29,2). Obfitość wina w Kanie może przywoływać Synaj i Torę daną w czasie synajskiej epifanii, gdyż obie te rzeczywistości były symbolizowane w judaizmie przez wino. Nadto w bezpośrednim kontekście literackim J 1,51 wstępuje drabina Jakuba interpretowana w judaizmie jako Synaj³².

³¹ Według *Targumu Pseudo-Jonatana* Wj 19,1–20 teofania na Synaju miałyby nastąpić siódmego dnia, przy czym tydzień ten ma identyczną strukturę jak pierwszy tydzień w Ewangelii Janowej: dzień pierwszy (J 1,19) + 1 (1,29) + 1 (1,35) + 1 (1,43) + „trzeciego dnia” (2,1). Istnieją także paralele, jednak niedokładne, pomiędzy wydarzeniami zachodzącymi w odpowiadających sobie dniach. Szczegółowe zestawienie prezentuje Serra, *Contributi*, 64–75 oraz 100–101. Ustalenie, czy wydarzenie w Kanie wypada szóstego czy też siódmego dnia zależy między innymi od interpretacji wyrażenia „trzeciego dnia”.

³² Powyższe paralele między Kaną a Synajem omawia szeroko Serra, *Contributi*, 139–301 oraz Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, 130–143.

6.8. Nazwa Kana

Carlo Rusconi sugeruje, że nazwa Kana, powtórzona w opisie Janowym, może pochodzić od czasownika קָנָה (*qana*) ‘być zazdrosnym’ i wyrażać motywowaną miłością zazdrość Boga (w rozumieniu starotestamentowym jako ‘gorliwość’, ‘pasja’ i ‘tęsknota’) w stosunku do swej małżonki³³. W istocie takie wyjaśnienie etymologii nazwy jest bardziej sugestywne i przekonujące z racji charakteru wydarzenia, jakie ma miejsce w Kanie, niż powszechnie przyjmowane propozycje widzenia w niej ‘trzciny’, ‘łodygi’, ‘kości ramiennej’, symbolicznej zbitki dwóch nazw (Ka+Na): Kafarnaum + Nazaret czy nawet rdzenia קָנָה (*qanah*), oznaczającego ‘kupić’, ‘zdobyć’, ale także ‘stworzyć’ (np. Prz 8,22) lub ‘urodzić’ (np. Ewa rodzi Kaina w Rdz 4,1). W świetle tej ostatniej etymologicznej propozycji w Kanie Jezus wraz z Maryją rodzą Kościół.

7. Dlaczego Jezus mówił do swojej matki „kobietę” (2,4; 19,26)?

W Ewangelii Janowej Maryja nigdy nie jest nazwana po imieniu, określa się ją jako „matka” lub „matka Jezusa”. Kiedy Jezus zwraca się do niej w Kanie i na Golgocie, nazywa ją „kobietą” lub – jak chcą niektóre przekłady (m.in. ks. Jakuba Wujka czy *Biblia Tysiąclecia*) – „niewiastą”. Dla współczesnego czytelnika, zwłaszcza ukształtowanego w kręgu kultury europejskiej, taki zwrot jawi się co najmniej jako osobliwy, jeśli nie obraźliwy.

Przykłady z greckiej literatury starożytnej (Ewangelia Jana napisana została po grecku) pokazują, że w ówczesnej kulturze, zarówno żydowskiej jak i rzymskiej, zwrot „kobietę” do osoby płci żeńskiej nie był traktowany jako brak szacunku, tak po

³³ Rusconi, *Le nozze dell'agnello*, 53.

prostu mówiło się do osoby nieznanym. W *Starożytnościach żydowskich* Józefa Flawiusza (I w. po Chr.) służy Abrahama w ten sposób zwracają się do matki Rebeki, a w *Historii rzymskiej* Kasjusza Diona (II/III w. po Chr.) – Juliusz Cezar do Kleopatry, przyszej kochanki. W Ewangelii Jana taki tytuł w ustach Jezusa nie jest czymś wyjątkowym, gdyż oprócz Maryi podobnie zwraca się do nieznanymi kobiet: Samarytanki (por. 4,21), kobiety przyłapanej na cudzołóstwie (por. 8,10) i – wyjątkowo – do znanej sobie Marii Magdaleny (por. 19,25; 20,15), do której podobnie zwracają się aniołowie u grobu (por. 20,13).

Poza Janowym opisem wydarzeń w Kanie (2,3) i na Golgocie (19,26) nie ma jednak w Biblii ani w literaturze greckiej i rabinackiej tekstu, w którym syn używałby słowa „kobieto” w odniesieniu do swojej matki. To Janowe *novum* najlepiej wyjaśnić chęcią odciążenia uwagi od dotychczasowego statusu Maryi jako biologicznej Matki Jezusa i pokazania Jej nowej roli. Pytanie, które zadaje Jezus w Kanie: „Czy to moja lub twoja sprawa, Niewiasto?” (*Biblia Tysiąclecia*), można przetłumaczyć: „Jaka jest relacja między mną a tobą, Kobieto?” (kard. Albert Vanhoye) lub jak chcą niektórzy ojcowie Kościoła: „Jaka relacja jest tutaj, Kobieto, pomiędzy mną i tobą, teraz, gdy zbliża się moja godzina?”. Pytanie koncentruje uwagę na relacji między Jezusem i Maryją, która według Jana nie jest już tylko relacją Syn – Matka. Słowo czy bardziej tytuł „kobieto” ma odwrócić uwagę czytelnika od relacji matczynej, jaką łączyła Maryję z Jezusem i przywołać zupełnie nową „tożsamość” Maryi, a co z tym idzie – zupełnie nową relację między nią a Jezusem.

Pytanie to jest Janowym odpowiednikiem Łukaszkowych tekstów opisujących „zerwanie” więzów między Jezusem i jego biologiczną rodziną (por. Łk 2,49; 4,16–30) i pokazuje realny status tych więzów. Jezus jest Kimś więcej niż tylko mieszkańcem Nazaretu, Żydem, Synem Maryi (por. J 6,42) – jest Synem

Człowieczym (reprezentantem całej ludzkości). Rodziną Jezusa jest każdy słuchający Jego nauczania i wcielający je w życie (por. Mt 12,50; Mk 3,35; Łk 8,21; 11,27–28). Z tego powodu także Maria Magdalena nazwana jest „kobietą”, gdyż reprezentuje wierzących w Jezusa i wypowiada się w ich imieniu: „Nie wiemy, gdzie Go położono” (J 20,2; autor używa liczby mnogiej).

Istnieją przynajmniej trzy wyjaśnienia nowego statusu Maryi odwołujące się do żywych w czasach Jezusa oczekiwań żydowskich, związanych z końcem czasów: (1) Nowe stworzenie – Maryja jest nową Ewą; (2) mesjańskie gody weselne – Maryja jest Oblubienicą Boga; (3) zbawienie odnowionego ludu Bożego – Maryja jest Matką Syjonem.

7.1. Nowa Ewa

Wydarzenia w Kanie rozgrywają się szóstego dnia pierwszego tygodnia działalności Jezusa. Skoro w pierwszym zdaniu swojej Ewangelii („Na początku...”) Jan robi aluzję do pierwszego zdania Księgi Rodzaju („Na początku...”), a świat został stworzony przez Słowo, którym jest Jezus (por. 1,3), to można przypuszczać, że opisany przez Ewangelistę pierwszy tydzień działalności Jezusa nawiązuje do pierwszego tygodnia stworzenia. Według Księgi Rodzaju (por. 1,26–31) w szóstym dniu został stworzony człowiek, mężczyzna i kobieta. Gdy Matka Jezusa stoi pod krzyżem, dzieje się to, nieprzypadkowo w szósty dzień (piątek) ostatniego tygodnia życia Jezusa. Ten ostatni tydzień działalności Jezusa jest ostatnim tygodniem Starego Przymierza i jednocześnie pierwszym tygodniem Nowego Stworzenia (Nowego Przymierza). Jezus jest nowym Adamem (mężczyzną – hebr. *adam*), który przez swoją śmierć daje życie (wieczne) wszystkim wierzącym, Maryja zaś jest nową Ewą (kobietą), matką wszystkich żyjących i wierzących (por. Rdz 3,20), z której miał narodzić się Zbawiciel ludzkości (por. Rdz 3,15).

7.2. Oblubienica Boga

Szósty dzień stworzenia jest dniem celebracji małżeństwa pierwszych rodziców. A wydarzenie w Kanie, w czasie którego Jezus nazywa swą Matkę kobietą, to także wesele. Obowiązek dostarczenia wina gościom weselnym zwyczajowo spoczywał na panu młodym. Jezus, dając wino, przedstawiony jest jako Pan młody. W Nowym Testamencie, za wyjątkiem Apokalipsy (18,23), słowo *νυμφίος* ('pan młody') zawsze odnosi się do Jezusa (por. Mt 9,15; 25,1.5.6.10; Mk 2,19.20; Łk 5,34.35; J 3,29).

Wesele w Kanie odwołuje się do obecnego w pismach Starego Testamentu (por. Oz; Iz 54,5; Jr 2,2; Pnp) obrazu małżeństwa Boga z Izraelem. Oczekiwane zawarcie Nowego Przymierza było widziane także jako celebracja weselna (por. Iz 62). Tym zaślubinom miała towarzyszyć obecność wina, którego obfitość (było go w Kanie sporo, 480–720 litrów) była znakiem interwencji Boga na końcu czasów (por. Oz 14,7–8; Am 9,13–14; Jr 31,12–14). Skoro Żydzi oczekiwali przybycia samego YHWH jako Pana młodego, to Jezus występujący w tej roli na weselu w Kanie jawi się jako Bóg. Greckie słowo *γυνή* użyte przez Ewangelistę oznacza nie tylko kobietę (niewiastę), ale i żonę. Oblubienicą Jezusa jest Kościół (por. 2 Kor 11,2; Ef 5,25; Ap 19,7; 21,2.9).

Pytanie Jezusa skierowane do Maryi w Kanie (2,4) można zatem sparafrazować jako „Czy to jest moja albo twoja sprawa? Czy ja jestem panem młodym? To nie są jeszcze moje zaślubiny”³⁴. Zdaniem Éduarda Delebecque’a pytanie Jezusa skierowane do matki – *τί ἐμοὶ καὶ σοί* (dosł. „co mnie i tobie”) – w świetle paraleli występujących w grece biblijnej (zob. Sdz 11,12; 2 Sm 16,10; 1 Krl 17,18; 2 Krl 3,13; 2 Krn 35,21; Oz 14,9; Mt 8,29; Mk 1,24; 5,7; Łk 4,34; 8,28) wskazuje na różnicę zdań w odniesieniu do rzeczywistości kryjącej się pod *τί*. Zdaniem

³⁴ Tak Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom*, 31.

Éduarda Delebecque'a tą rzeczywistością jest wino³⁵. Jak komentuje Aleksandra Nalewaj: „na oświadczenie Maryi «Nie mają wina», Jezus odpowiada «(Wina?) Co mnie i tobie do tego?», co należy rozumieć następująco: «Dla ciebie i dla mnie słowo wino nie oznacza tego samego». Podczas gdy Matka ma na uwadze zwykle wino, Jezus myśli o symbolicznym winie z tradycji biblijnej”.³⁶ Maryja ma na myśli ziemskie wino weselne przeznaczone dla zaproszonych gości w Kanie, Jezus natomiast ma na myśli wino uczyty mesjańskiej, którym jest jego krew. W istocie „punktem niezgody” mogło nie być tylko wino, ale rzeczywistość szersza, jaką było wesele Jezusa. Wówczas pytanie Jezusa możemy sparafrazować: „Czy już mam rozpocząć moje mesjańskie wesele?”.

W Kanie jedyną osobą wierzącą w Jezusa, pierwowzorem wierzącego Kościoła (Oblubienicy Jezusa), była Maryja. Nie bez powodu mówimy więc o Maryi jako Matce Kościoła. Ona, po Jezusie, staje na czele orszaku braci i uczniów wychodzących z Kany, miejsca, w którym uczniowie zaczęli wierzyć w Jezusa (por. J 2,11–12). W momencie gdy Jezus objawia swoją tożsamość jako Oblubieniec-Bóg, objawiona zostaje także tożsamość Maryi – Oblubienica Boga i wzorzec każdego wierzącego.

7.3. Matka Syjon

W Apokalipsie (19,7.9) ukrzyżowanie Jezusa nazwane jest ślubną celebracją Baranka. Maryja, Matka Jezusa, otrzymuje wówczas nową tożsamość: staje się Matką ucznia („Oto matka twoja” – J 19,27), a tym samym Matką każdego wierzącego, którego ten uczeń symbolizuje. Nie przez przypadek uczeń stojący pod krzyżem jest anonimowy; każdy uczeń Jezusa (także ten żyjący dziś) może się utożsamić z najbardziej umiłowanym uczniem

³⁵ Delebecque, „Les Deux Vins de Cana”, 242–253.

³⁶ Nalewaj, *Funkcje kobiet*, 57.

Pana – Janem, którego widziała tutaj tradycja Kościoła. Uczeń, a z nim Kościół, otrzymuje Matkę. Maryja staje się Matką ludu zbawionych, nowej ludzkości, nowej Jerozolimy. Tę nową Jerozolimę autor Apokalipsy przedstawia jako Pannę Młodą i Małżonkę Boga-Baranka (por. 19,7; 21,1–4.9). W Starym Testamencie Syjon, święta góra Jerozolimy, opisywana jest jako kobieta, matka nowego ludu Bożego (por. Iz 60,4 LXX; 66,7–8; Ps 87,5–6 LXX). Nowa ludzkość zbawionych symbolizowana jest także przez Janowy opis szat Jezusa (por. 19,23–24), które w momencie ukrzyżowania zostały podzielone na cztery części, tak jak istnieją cztery strony świata (symbol uniwersalizmu Kościoła; por. Iz 60–62). Niepodzielona tunika Jezusa symbolizuje jedność Kościoła (por. J 11,52; 21,11).

Maryja w myśli Janowej reprezentuje Stare Przymierze, kobietę Syjon, z której rodzi się nowy Lud Boży, Kościół. Stąd średniowieczny komentarz *Glossa ordinaria* i św. Tomasz z Akwiny nazywają Maryję „kobietą, figurą synagogi” (łac. *mulier figura synagoga*), figurą Izraela, z którego rodzi się nowy i prawdziwy Izrael – Kościół. Jeśli – jak chce Orygenes – woda w Kanie symbolizuje Stare Przymierze (judaizm), a wino Nowe Przymierze przyniesione przez Mesjasza (chrześcijaństwo), to Maryja (synagoga-Izrael-judaizm) rodzi Jezusa i przygotowuje nadejście Kościoła, odnowionego Izraela.

8. Jezus w świątyni (2,13–22)

Mary L. Coloe, odwołując się do starożytnych zwyczajów ślubnych, proponuje interpretację Janowego opisu oczyszczenia świątyni (2,13–22) w kluczu metafory małżeńskiej. Szczególnym momentem ceremonii ślubnych było wprowadzenie panny młodej do domu oblubieńca, którym z reguły był dom jego ojca. W czasie uroczystości panna młoda wchodziła do kom-

naty ślubnej, w której – po odsłonięciu zasłony zakrywającej jej twarz – pan młody niejednokrotnie po raz pierwszy widział swoją wybrankę. Moment wzajemnego oglądania swych twarzy miał charakter wręcz objawieniowy³⁷. Jezus nazywa Świątynię Jerozolimską „domem mego Ojca” (ὁ οἶκος τοῦ πατρὸς μου) (2,16). Jednocześnie sam określa siebie jako świątynię (2,20–21). Uczniowie Jezusa, rozumiani jako oblubienica Jezusa, właśnie wewnątrz domu Ojca Jezusa po raz pierwszy dowiadują się o prawdziwej tożsamości swego oblubieńca, a mianowicie Jezus przedstawia się im jako świątynia Bożej obecności (2,19), nowe Betel, „Dom Boga” (1,51), nowy Namiot Spotkania (1,14). Umieszczenie tego epizodu bezpośrednio po opisie godów w Kanie również nakierowuje na jego oblubieńczą interpretację³⁸.

André Villeneuve również zwraca uwagę na fakt, że najbardziej czczone świątynne pomieszczenie, Świąte Świątych, było rozumiane w judaizmie jako komnata weselna Boga i Izraela. W jego opinii budowa przez Jezusa świątyni swego ciała może być widziana jako odnowienie i transformacja małżeńskiego przymierza z Izraelem. Zburzenie świątyni Heroda w 70 r. po Chr. może być widziane jako „śmierć” brata (symbolizującego Świątynię Jerozolimską i kultyczne instytucje judaizmu), w wyniku której Jezus na mocy prawa lewiratu weźmie za żonę Izrael³⁹.

³⁷ Coloe, „Witness and Friend”, 329: „The moment when the bride’s veil is lifted is a key moment for their relationship. He will see her face for the first time, and she will read his response to her in his face. It is a revelatory moment for them both”. Australijska biblistka przywołuje opinię Henry’ego Clay’a Trumbulla (*Studies in Oriental Social Life*, 43 i 58), że ceremonia ślubna w rejonie Bliskiego Wschodu nazywana jest w czasach nowożytnych niejednokrotnie „podniesieniem zasłony” lub „odkryciem twarzy”.

³⁸ Coloe, „Witness and Friend”, 329.

³⁹ Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, 146.

9. Nikodem (3,1–21)

Zdaniem Mary L. Coloe zarówno rozmowa Jezusa z Nikodem (3,1–10), jak i późniejszy monolog Jezusa (3,11–21)⁴⁰ zawierają odniesienie do metafory małżeńskiej. Otóż występujące w 3,1–21 tematy narodzin (3,3.4.5.6.7.8) oraz nowego życia (3,15.16) miałyby być naturalnym finałem ceremonii ślubnej⁴¹. Narracja Janowa miałaby prowadzić czytelnika do tego punktu przez logicznie następujące po sobie etapy: (1) pierwsze spotkanie między oblubieńcem (Jezusem), przyjacielem oblubieńca (Janem Chrzcicielem) i oblubienicą (pierwsi uczniowie) naznaczone obietnicą nadejścia większych rzeczy (1,19–51), (2) ślub (2,1–12), (3) wejście do domu Ojca (2,13–25) oraz (4) narodziny (3,1–21)⁴².

10. Jan Chrzciciel – Przyjaciel Oblubieńca (3,22–36)

Jan Chrzciciel jest zidentyfikowany przez Ewangelistę jako przyjaciel oblubieńca (3,29). Odwołując z się do zwyczajów starożytnych, można stwierdzić, że rolą przyjaciela oblubieńca było zaaranżowanie małżeństwa poprzez przeprowadzenie negocjacji mających na celu ustalenie wysokości posagu i kwestii dziedziczenia majątku. Jego rola zaczynała się zatem jeszcze przed małżeństwem⁴³. Mary L. Coloe zwraca uwagę na

⁴⁰ Omówienie kompozycji tekstu, rozwoju myśli oraz cezury oddzielającej dialog od monologu w 3,1–21 przedstawia Kubiś, „Uniwersalny wymiar miłości Boga według J 3,16”, 128–132.

⁴¹ Coloe, „Witness and Friend”, 330: „Birth and new life are the final testimony to a complex social process that began with an initial approach by the bridegroom’s friend to the home of the intended bride. The birth of a child fulfills the marriage blessing that the bride would bear many children (Gen 24:60; Ruth 4:11)”.

⁴³ Ruben Zimmermann („Jesus—the Divine Bridegroom?”, 361–362) sugeruje, iż Janowe wyrażenie „przyjaciel oblubieńca” (ὁ φίλος τοῦ

ten detal i wskazuje, iż w chronologicznym przebiegu narracji IV Ewangelii to właśnie Jan Chrzciciel pojawia się wcześniej niż Jezus (zob. 1,15.30). On ma za zadanie spotkać się z ojcem panny młodej. Nie przemawia on we własnym imieniu, ale w imieniu pana młodego, objawiając jego tożsamość oraz pragnienia. Można powiedzieć, iż jest on głosem pana młodego. W taki właśnie sposób przedstawiony jest Jan Chrzciciel, który w narracji Janowej jako pierwszy przedstawia osobę Jezusa (1,6–8.15.26–27), będąc posłanym i pouczonym przez Ojca (1,33). Jan prezentuje Jezusa jako odwiecznego pana młodego (1,27.30), Baranka Bożego gładzącego grzech świata (1,29.36), chrzczącego Duchem Świętym (1,33) oraz Syna Bożego (1,34). Nadto Jan Chrzciciel wskazuje Jezusa swoim uczniom (1,35–36), którzy z Nim pozostają (1,39). Fakt ten przywołuje obraz przyjaciela oblubieńca, który w uroczystej procesji prowadzi oblubienicę do pana młodego. Zdaniem Mary L. Coloe także dziesiąta godzina spotkania jest symboliczna, gdyż późne popołudnie było tradycyjnie czasem celebracji ślubnych. W momen-

νυμφίου) nie powinno być identyfikowane z funkcją weselnego drużby. Jednym z głównych argumentów niemieckiego egzegety jest przekonanie, że w literaturze rabinackiej drużba ma ważniejszą funkcję niż sam pan młody. W tekstach rabinackich, o których mowa (*b. Ber.* 61a; *b. Yebam.* 63a), sam Bóg przyprowadza Ewę do Adama, pełniąc funkcję drużby. Przyjaciel Oblubieńca, w sensie drużby, stojący w hierarchii godności wyżej niż sam pan młody, nie odpowiada przesłaniu tekstu Janowego, który chce pokazać podporządkowaną rolę Jana Chrzciciela. Zdaniem Zimmermanna Jan Chrzciciel winien być widziany jedynie jako przyjaciel (φίλος) Mesjasza poprzez pryzmat Janowego nauczania na temat przyjaciół (J 15,15). Powyższa sugestia nie jest jednak przekonująca w kontekście przesłania całego tekstu J 3,29. Nadto nadużyciem jest ekstrapolacja przesłania dwóch tekstów rabinackich identyfikujących Boga z drużbą na hierarchiczną pozycję drużby w stosunku do pana młodego obowiązującą w starożytnych społecznościach.

cie, kiedy uczniowie (identyfikowani z oblubienicą) spotykają się z Jezusem (oblubieńcem) Jan Chrzciciel schodzi ze sceny⁴⁴.

Mary L. Coloe widzi pierwsze trzy rozdziały narracji Janowej jako zbudowane na odniesieniach do metafory oblubieńczej⁴⁵. Tematyczną inkluzją tych rozdziałów jest tożsamość Ja-

⁴⁴ Wszystkie powyższe paralele za Coloe, „Witness and Friend”, 327. Odnośnie do godziny dziesiątej jest ona wyjaśniana na różne sposoby. Poniżej przedstawione zostaną tylko wybrane propozycje. (1) Wzmianka o godzinie nie ma znaczenia symbolicznego czy też teologicznego. Sugeruje ona jedynie spędzenie przez uczniów jakiegoś czasu z Jezusem (R. Kysar) czy też moment zakończenia codziennej pracy (G.H.C. Macgregor). (2) Jako godzina wieczorna (16:00) jest godziną posiłku wieczornego. Jezus zapraszały zatem uczniów Jana do jednego stołu (J. Jeremias), aby wieczerzać w czasie składania ofiary wieczornej w świątyni (H. Huber). (3) Godzina dziesiąta, w sensie alegorycznym, oznacza Torę, gdyż Tora zawiera dziesięć przykazań (św. Augustyn). (4) Dzień mający dwanaście godzin (zob. J 11,9) oznacza czas historii świata. Godzina dziesiąta natomiast to czas wejścia w tę historię Jezusa i początek ery chrześcijańskiej (H.J. Holtzmann, G.H.C. Macgregor). (5) Liczba dziesięć była dla pitagorejczyków, Filona (zob. *Vita Mos.* 1,96) i gnostyków numerem doskonałym, stąd jej użycie przez Jana wskazuje na godzinę wypełnienia (R. Bultmann). Skoro jest to liczba doskonała, może ona symbolizować najdoskonalszą godzinę historii świata, czyli tę, w której nadchodzi królestwo, a więc moment powołania uczniów i pozostania ich z Jezusem (M.-É. Boismard). (6) Precyzyjne odniesienia czasowe są wskazówką, że Ewangelista jest naocznym świadkiem opisywanych wydarzeń (zob. 4,6,52; 18,28; 19,4; 20,19) (L. Morris). (7) Jako godzina wieczorna, w czasie której zaprzestawano już wszelkich aktywności, pora ta sugeruje pozostanie uczniów z Jezusem przez całą noc (A.J. Köstenberger). (8) Wieczorna pora (16:00) w połączeniu z piątkiem sugeruje, że uczniowie pozostali z Jezusem aż do wieczoru kolejnego dnia, a zatem do zakończenia szabatu (R.E. Brown). (9) Godzina dziesiąta jest bliska początkowi nowego dnia, który zaczynał się wieczorem zachodem słońca (godzina dwunasta). Ten nowy dzień oznacza koniec ludu starego, a początek ludu nowego. Godzina dziesiąta oznacza zatem koniec epoki starego ludu i zbliżający się początek nowego (J. Mateos, J. Barreto). Więcej na ten temat zob. Kubiś, „Godzina dziesiąta czy szesnasta?”, 316–335.

⁴⁵ Coloe, „Witness and Friend”, 330.

Oblubieniec spotyka Oblubienicę (J 1–4)

na Chrzciciela jako świadka i przyjaciela oblubieńca. Całość narracji ma strukturę koncentryczną, której punktem kulminacyjnym jest wprowadzenie oblubienicy do domu Ojca:

1,19–34	Jan Chrzciel jako świadek			
1,35–51		uczniowie Jana/ Jezusa		
2,1–12			wesele	
2,13–25				„dom mojego Ojca”
3,1–21			narodziny	
3,22–24		uczniowie Jana/ Jezusa		
3,25–36	Jan Chrzciel jako przyjaciel Oblubień- ca			

Powyższa struktura, zaproponowana przez Mary L. Coloe, może być także zreinterpretowana w kluczu chrystologicznym. W takim ujęciu skrzydłowe sekcje 1,19–34 i 3,25–36 nie tyle są skoncentrowane na roli i tożsamości Jana Chrzciciela jako przyjaciela Oblubieńca, co na tożsamości Jezusa jako Oblubieńca. Nawet jeśli 1,19–28 koncentruje się na tożsamości Jana, to następująca sekcja, 1,29–34, skupiona jest już na Jezusie. Jednak nawet w tej pierwszej sekcji Janowe wyznanie „Nie jestem Mesjaszem” (1,20) może być rozumiane jako zaprzeczenie jego tożsamości jako mesjańskiego oblubieńca. Nawiązanie do rytu *ħaliṣah* w 1,27 tylko potwierdza taką lekturę narracji Janowej.

Kluczowa dla perykopy przypowieść⁴⁶, zawarta w 3,29, identyfikuje oblubieńca, jego przyjaciela oraz oblubienicę, ale wskazuje także na wielkość radości przyjaciela oblubieńca. Intensywność tej radości, określonej jako największa z możliwych, jest ukazana poprzez odwołanie do metafory oblubieńczej. Radość Jana Chrzciciela jest tak wielka, jak radość przyjaciela oblubieńca odczuwana przezeń na głos oblubieńca. Wyjaśnienie tego enigmatycznego porównania – w jaki sposób głos oblubieńca może wywoływać radość przyjaciela oblubieńca? – dokonuje się z reguły na drodze wskazywania paraleli w starożytnych weselnych zwyczajach żydowskich lub poprzez aluzję do Starego Testamentu, a mianowicie do Pieśni nad Pieśniami (2,8–14; 5,2–6; 8,13), Księgi Izajasza (61,10–62,9; 65,16–25) lub też Księgi Jeremiasza (40,10–11 LXX). Istnieją także wyjaśnienia tego swoistego *crux interpretum* odwołujące się do semantyki terminu φωνή („głos”). Dla przykładu Michael Tait sugerował, że radość przyjaciela oblubieńca może być związana z „wiadomością” o działalności Jezusa, ale także z „uroczystą deklaracją” o Jezusie lub „proklamacją” samego Jezusa dotyczącą Jego działalności i tożsamości jako oczekiwanego Oblubieńca. Wszystkie powyższe znaczenia posiada rzeczownik φωνή. Zdaniem Michaela Taita wyrażenie „głos oblubieńca” z J 3,29 może również opisywać samego Jana Chrzciciela. Jan Chrzciciel mówiący, że „cieszy się na głos oblubieńca” ma w istocie na myśli zdanie: „cieszę się, ponieważ ja jestem głosem oblubieńca”. Bardziej przekonującym jest jednak utożsamienie Jana Chrzciciela z doskonałym uczniem, który stoi i posłusznie słucha gło-

⁴⁶ Generalnie o występowaniu przypowieści w Ewangelii Janowej, w tym o kategoryzacji J 3,29 jako przypowieści, zob. Zimmermann, „Are there Parables in John?”, 243–276, zwłaszcza 267–269; Poplutz, „Parabelauslegung”, 64–83.

su Oblubieńca, doświadczając pełni radości charakterystycznej cechy czasów ostatecznych⁴⁷.

Wypowiedź Jana Chrzciciela „Trzeba, by On wzrastał, a ja żebym się umniejszał” (J 3,30) komentatorzy interpretują z reguły na trzy sposoby. W pierwszym widzi się tutaj odniesienie do pokory Jana Chrzciciela, którego misja się kończy w obliczu nadejścia Jezusa Mesjasza⁴⁸. W drugim czasowniki ‘wzrastać’ i ‘umniejszać’ rozumiane są poprzez odniesienie do zjawisk astronomicznych, gdyż oba terminy, αὐξάνω oraz ἐλαττώω (‘wzrastać’ i ‘umniejszać’), używane były w starożytności do opisu wschodu i zachodu słońca, przybywania i ubywania ciał niebieskich (np. księżyca). W tym kluczu światłość Jana, który jest tylko lampą (5,35), ustępuje miejsca światłości Jezusa, który jest prawdziwą światłością (1,4–5.7–9; 8,12; 12,35–36). Autor Ewangelii już w prologu stwierdza, iż Jan nie był światłością (1,8). Powyższa interpretacja znalazła swe odzwierciedlenie w liturgii, gdzie narodziny Jezusa zostały ustalone na 25 grudnia, czas przesilenia zimowego (gdy dzień zaczyna być dłuższy), a narodziny Jana na 24 czerwca, dzień przesilenia letniego (gdy długość dnia zaczyna się skracać)⁴⁹. Powyższe wyjaśnienie nie jest przekonujące, gdyż błędnie sugeruje, iż Jan, do czasu nadejścia Jezusa, był światłością. Istnieje także trzecia możliwość wyjaśnienia tajemniczej wypowiedzi Jana Chrzciciela w 3,30, właśnie poprzez odwołanie do metafory małżeńskiej. Czasownik αὐξάνω (‘wzrastać’) występuje w nakazie skierowanym przez Boga do pierwszej pary: „Bądźcie płod-

⁴⁷ Tait, „The Voice of the Bridegroom”, 49–50. Dokładne omówienie stanowiska Michaela Taita i krytyka jego interpretacji znajdują się w trzecim rozdziale niniejszej książki.

⁴⁸ W tym duchu, odwołując się do osiągnięć antropologii kulturowej, J 3,30 wyjaśniają Neyrey – Rohrbaugh, „He Must Increase, I Must Decrease”, 464–483.

⁴⁹ Brown, *The Gospel of John*, 153.

ni” (αὐξάνεσθε) (Rdz 1,28), a który jest skierowany również do Noego (9,1) oraz Abrahama (17,6). Księga Rodzaju prezentuje Noego i Abrahama jako kolejnego drugiego i trzeciego Adama. W teologii IV Ewangelii Jezus byłby widziany jako ostatni Adam, którego potomstwo ma się nieskończenie pomnażać. Zwiększanie się tego potomstwa rozpoczęło się w momencie odejścia pierwszych uczniów od Jana i pozostania ich przy Jezusie (1,35–39)⁵⁰.

11. Samarytanka (4,2–42)

Wychodząc od motywu spotkania przy studni obecnego w ST i będącego tam preludeum do zawarcia związku małżeńskiego (zob. Rdz 24,10–61 – Izaak i Rebeka; 29,1–10 – Jakub i Rachela; Wj 2,15–22 – Mojżesz i Sefora), wielu autorów, poczynając od Orygenesesa, uważa, że spotkanie Jezusa z Samarytanką przy studni Jakuba (J 4,5–42) winno być także interpretowane w kluczu symboliki małżeńskiej⁵¹. W tekstach ST widać ten sam schemat, złożony z pięciu elementów:

- (1) Przyszły pan młody jest w podróży w obcej krainie.
- (2) Tam spotyka młodą kobietę przy studni.
- (3) Ktoś czerpie wodę ze studni.
- (4) Kobieta biegnie do domu oznajmić swej rodzinie o spotkaniu obcego mężczyzny.

⁵⁰ Alonso Schökel, „Simboli matrimoniali”, 553–554; Alonso Schökel, *I nomi dell'amore*, 41–42. O tożsamości Noego i Abrahama jako kolejnych Adamów zob. Gentry – Wellum, *Kingdom through Covenant*, 163–165 oraz 224–228.

⁵¹ Orygenes, *Comm. in Jo.* 13,175–176; *Hom. in Gen.* 10,5. Współcześnie np.: Bonneau, „The Woman at the Well”, 1252–1259; Neyrey, „Jacob Traditions and the Interpretation of John 4”, 419–437; Carmichael, „Marriage and the Samaritan Woman”, 342–346; Ska, „Jésus et la Samaritaine (Jn 4)”, 641–652; Zimmermann – Zimmermann, „Brauwerbung in Samarien?”, 40–51.

(5) Rodzina zaprasza przyszłego pana młodego do pozostania, a wspólny posiłek legalizuje zaślubiny⁵².

Do powyższych elementów Michael Martin dodaje jeszcze: (6) Wręczenie daru lub wykonanie jakiejś przysługi, która prowokuje wdzięczność kobiety w stosunku do zalotnika. (7) Przyśli pan młody objawia swoją dotychczas nieznaną tożsamość. (8) Ktoś z rodziny powraca, aby pozdrowić i/lub zaprosić zalotnika. (9) Mężczyzna zamieszkuje z rodziną swej nowej małżonki. Czasem pojawiają się dzieci. (10) Mężczyzna powraca, zwykle zaopatrzonej przez rodzinę swej żony. (11) Mężczyzna jest przyjęty przez swoich krewnych na końcu swej podróży. (12) Mężczyzna zamieszkuje pośród swoich krewnych. Czasem ponownie rodzą się dzieci⁵³.

W narracji Janowej występują zarówno podobieństwa, jak i różnice w stosunku do powyższego schematu. Do podobieństw zaliczyć można następujące elementy:

- (1) podróż Jezusa do Samarii (4,3–5);
- (2) spotkanie Jezusa z Samarytanką przy studni (4,6–7);
- (3) czerpanie wody ze studni jako temat ich dialogu (4,7–15);
- (4) powrót Samarytanki do swego miasta, aby oznajmić jego mieszkańcom o spotkaniu z Jezusem (4,28–30);
- (5) pozostanie Jezusa przez dwa dni w Sychar (4,40), co jest poprzedzone motywem jedzenia (4,31–34).

Istnieją jednak różnice pomiędzy narracją Janową a schematem starotestamentowym. Otóż, (a) nie ma mowy o rzeczywistym zaczerpnięciu wody przez kogokolwiek czy też o (b) wspólnym posiłku z rodziną kobiety. W istocie (c) nie mówi się także o zaślubinach pomiędzy Jezusem i kobietą. Różnice te możemy jednak zrozumieć i usprawiedliwić. (Ad a) Kobie-

⁵² Tych pięć elementów wymienia Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 52.

⁵³ Martin, „Betrothal Journey Narratives”, 505–523.

ta zostawia dzban (4,28), gdyż otrzymała „wodę żywą” (4,10), którą jest wiara w Jezusa, Mesjasza i Zbawiciela (4,29.39.42)⁵⁴. Nadto (*ad b*) Jezus pozostaje dwa dni wśród Samarytan (4,40), którzy mogą być rozumiani jako rodzina kobiety. W końcu (*ad c*) kobieta, będąc anonimową (nigdy nie jest wspomniana z imienia), staje się figurą wszystkich Samarytan, którzy otrzymując zbawienie (4,42), wchodzą w relację małżeńską z Jezusem. To jak kobieta samarytańska staje się figurą kolektywną, reprezentantką Samarytan, widać w zmianie sposobu zwracania się do niej Jezusa, który od drugiej osoby liczby pojedynczej (4,10.16.18.26) przechodzi do drugiej osoby liczby mnogiej (4,22). Podobnie w wypowiedziach Samarytanki widać przejście od pierwszej osoby liczby pojedynczej, gdy mówi o sobie samej (4,9.15), do pierwszej osoby liczby mnogiej (4,12.20.25)⁵⁵.

Oprócz powyższego starotestamentowego schematu „spotkania przy studni” w narracji występują także inne elementy, które swoje wyjaśnienie mogą znaleźć w metaforze małżeńskiej. Dla przykładu pojawienie się w dialogu Jezusa z Samarytanką tematu jej męża (4,16–18) może również nakierować czytelnika na odczytanie tej sceny w kluczu symboliki małżeńskiej. Status Samarytanki wydaje się być jaskrawym zerwaniem ze starotestamentowym schematem opisującym spotkania przy studni. Postępowanie kobiety jest niemoralne, gdyż żyje z mężczyzną,

⁵⁴ Brant Pitre (*Jesus*, 69–81) prezentuje „żywą wodę” jako ślubny „dar” (zob. 4,10), hebrajski *mohar*, który pan młody był zobowiązany przekazać pannie młodej. Ślubny podarek „żywej wody” Pitre wyjaśnia jako: (1) żywą wodę wyprowadzoną ze studni przez Jakuba (*Tg Ps.-J.* Rdz 29,10–11), (2) żywą wodę używaną w świątyni do oczyszczania z nieczystości rytualnej (Lb 19,17–20), (3) żywą wodę używaną do wykąpania panny młodej przed celebrowaniem ślubu (Pnp 4,12.15; *Józef i Asenet* 14,12–17; *Aboth de Rabbi Nathan* 41), (4) żywą wodę wypływającą z boku Jezusa (7,37–39; 19,34).

⁵⁵ Najbardziej obszernym studium J 4 w kontekście starotestamentowych opisów spotkań przy studni jest monografia Wyckoff, *John 4*.

który nie jest jej mężem. W świetle starotestamentowej paraleli oczekiwalibyśmy młodej dziewczycy o nieposzlakowanej opinii. Samarytanka wcale jednak nie musiała żyć w grzechu, gdyż jej pięciu wcześniejszych mężów mogło umrzeć, a obecny (szósty) był jej mężem na mocy prawa lewiratu. Kobieta ta mogła także zostać oddalona w wyniku rozwodu. Możliwe także, iż Samarytanka była jedynie zaręczona z szóstym mężem i jeszcze z nim nie zamieszkała. Fakt, że Jezus mówi o jej obecnym stanie bez sądenia jej i bez kwalifikowania tego stanu jako naganny, może być widziany jako argument na korzyść takiej interpretacji⁵⁶.

Stwierdzenie kobiety mówiące o braku męża – fakt potwierdzony także przez Jezusa (4,17–18) – może być odczytane jako wyraz jej gotowości na zawarcie małżeństwa z Jezusem. Jak zauważył Ruben Zimmermann, w świetle praw rabinackich zamieszkiwanie razem, połączone ze współżyciem seksualnym, było równoznaczne z małżeństwem. Samarytanka zatem, w jego opinii, miała legalnego męża. Jeśli zatem jej małżeństwo było legalne, cały dialog między Jezusem a Samarytanką należy rozumieć metaforycznie. Kobieta, mówiąc, że nie ma męża – a Jezus potwierdza ten fakt – mówi o swoim religijnym pragnieniu, o braku relacji (małżeństwa) z Bogiem. Takie wyjaśnienie byłoby potwierdzone przez kontekst rozmowy, w której jest mowa o prawdziwym kulcie Boga oraz o Mesjaszu⁵⁷. Nie wchodząc

⁵⁶ Zob. Wojciechowska, „Niewiastę dzielną kto znajdzie?”, 351–364.

⁵⁷ Zimmermann, „Jesus—the Divine Bridegroom?”, 366. Niemiecki egzegeta odwołuje się do Miszny (*Qid* 1,1), w świetle której małżeństwo dokonuje się na trzy sposoby: (1) opłatę (wiano), (2) kontrakt, (3) współżycie seksualne. Interpretację niemieckiego egzegety trzeba uznać jednak za wysoce spekulatywną, gdyż jest metodologicznie wątpliwym interpretowanie zwyczajów Samarytan w czasach Jezusa poprzez prawa skodyfikowane w późniejszych źródłach rabinicznych. Przyjmując, że powyższe rabinackie prawa odwzorowują zwyczaje Samarytan, kobieta mogła nie być legalnie

jednak w domysły i nie narzucając tekstowi interpretacji wynikłych z naszego niepełnego obrazu ówczesnych zwyczajów, wystarczy dostrzec nieregularność sytuacji wnioskującej z faktu życia kobiety razem z mężczyzną, który nie jest jej mężem. Taka ocena sytuacji kobiety, dostarczona przez narratora, wywołuje w czytelniku napięcie interpretacyjne pomiędzy brakiem małżonka (cudzołóstwem i idolatrią) z jednej strony a pragnieniem małżonka (małżeństwem i wiarą) z drugiej. Jezus jawi się w całej narracji jako jedyny małżonek-oblubieniec, który może zaspokoić pragnienie kobiety i Samarytan, których ona reprezentuje.

Wobec powyższego warto dostrzec możliwą symboliczną interpretację liczby pięciu mężów Samarytanki poprzez odwołanie do pięciu bóstw czczonych przez przesiedlonych przez Asyryjczyków do Samarii pogan. 2 Krl 17,24–33 mówi o przybyszach z pięciu miast i siedmiu bóstwach, które czczono w świątyniach na wyżynach. Józef Flawiusz (*Ant.* 9.14.3, § 288) wspomina o pięciu bóstwach. Pogląd ten mógł być powszechny w czasach Jezusa⁵⁸. Szóstym mężem kobiety i Samarytan, który w istocie nie jest jej/ich mężem, byłby Bóg Izraela. Nie jest On mężem, gdyż oddawany mu przez Samarytan kult jest niewłaściwy. Samarytanie, dla przykładu, odrzucali pisma proroków Izraela. W osobie Jezusa Bóg przychodzi zatem po raz kolejny, oferując swe małżeństwo (zob. Oz 2,16), zapraszając do nowego kultu w Duchu i Prawdzie. Mark W.G. Stibbe, w nie do końca przekonujący sposób, czyta wydarzenie na sposób dosłowny, uważając, iż Jezus miałby być siódmym, a więc – zgodnie

żoną w przypadku wspólnego zamieszkiwania, w którym nie było współżycia. Zewnętrznie zatem, poprzez fakt wspólnego zamieszkiwania z mężczyzną, była uważana za żonę tego mężczyzny, realnie jednak, poprzez brak współżycia z tym mężczyzną, tą żoną nie była.

⁵⁸ Na temat pochodzenia Samarytan zob. Pudełko, „Pochodzenie Samarytan”, 168–187.

z symboliką liczby siedem – doskonałym mężem. Samarytanka, eschatologiczna oblubienica Boga, symbolizowała by nową erę mesjańską, charakteryzującą się uniwersalizmem w miejsce ciasnego nacjonalizmu⁵⁹. Adeline Fehribach⁶⁰ mówi o trzech możliwych interpretacjach zapytania Jezusa o męża: (1) dosłownej (kobieta nie ma realnego męża), (2) metaforycznej (szósty mąż symbolizuje Boga YHWH, którego Samarytanie nie czczą właściwie), (3) dosłowno-metaforycznej (sytuacja braku realnego męża jest jedynie motywem dyskusji o braku małżeństwa/przymierza z Bogiem). W powyżej zaprezentowanym ujęciu rozwiązanie trzecie wydaje się najbardziej przekonujące⁶¹.

Zastanawiają jeszcze cztery inne szczegóły narracji, które mogą zostać wyjaśnione w kluczu oblubieńczym: godzina szósta, o której następuje spotkanie (4,6); zdziwienie uczniów faktem rozmowy Jezusa z kobietą (4,27); nacisk uczniów na Jezusa, aby ten jadł z nimi (4,31), oraz pozostawiony przez Samarytankę dzban (4,28). Co do pierwszego szczegółu, godzina szósta, czyli południe, jest godziną spotkania Jakuba i Rebeki przy studni (Dz 29,7), które kończy się ostatecznie zawarciem małżeństwa. Co ważniejsze jednak, godzina szósta jest również godziną ukrzyżowania Jezusa (J 19,14), które widziane jest przez Jana jako moment zawarcia ślubu Jezusa ze swą Oblubienicą – Kościołem i przekazania jej ślubnego daru, którym jest Duch Święty⁶².

⁵⁹ Stibbe, *John's Gospel*, 67–68.

⁶⁰ Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom*, 63–69.

⁶¹ Por. Pedrolí, „Giovanni e il Vangelo dello Sposo”, 111–113.

⁶² O znaczeniu godziny szóstej w narracji Janowej zob. Kubiś, „Roman versus Jewish Reckoning of Hours in the Gospel of John”, 247–280 = Kubiś, „Rzymska czy żydowska rachuba godzin w Ewangelii Janowej?”, 298–328. O przekazaniu Ducha zob.: Wróbel, „I skłoniwszy głowę przekazał Ducha» (J 19,30)”, 859–870; Grochowski, „Wyzionął ducha» czy raczej «przekazał Ducha»?”, 162–172.

Zdziwienie uczniów sugeruje interpretowanie przez nich spotkania Jezusa z kobietą w kluczu oblubieńczym⁶³. Czytelnik mógłby oczekiwać większego zaskoczenia uczniów wynikłego z faktu rozmowy nie tyle z kobietą jako taką, co z Samarytanką. Żydzi uważali, że Samarytanki są krwawiące menstruacyjnie od kołyski i tym samym rytualnie nieczyste (*m. Nid* 4,1–2). Faktem jest również, że rozmowa z kobietą w miejscu publicznym, nawet z własną żoną, nie była zalecana przez rabinów (*m. Avot* 1,5; *b. Erubin* 53b; zob. Syr 9,1–9). Zabraniano także pozdrawiania kobiet (*b. Qidd.* 70a). Z drugiej strony, rozmowa z kobietą czy żoną w miejscu publicznym była oczywistą koniecznością życia codziennego, stąd nawet rabini rozmawiali z kobietami (zob. *b. Kelim* 1,8.9).

W przypadku trzeciego szczegółu, Luca Pedroli sugeruje, że uczniowie, zdając sobie sprawę z małżeńskich konotacji spotkania Jezusa z Samarytanką, częstują Go jedzeniem, chcąc odciągnąć Jego uwagę i nie dopuścić do zaproszenia Go do domu rodziny kobiety, uniemożliwiając w ten sposób związek małżeński⁶⁴.

Pozostawiony dzban od wieków rozpalał wyobraźnię komentatorów. Powstałe interpretacje można podzielić na dwie kategorie: dosłowne oraz symboliczne. Do pierwszych wyjaśnień należą: (1) Kobieta chciała jak najszybciej powrócić do Jezusa z mieszkańcami miasta. (2) Kobieta pozostawiła dzban, aby Jezus mógł się napić z niego wody. (3) Kobieta porzuciła dzban, aby nie spowalniać swej drogi do miasta. Wśród wyjaśnień symbolicznych można wymienić: (1) Pozostawiony dzban jest znakiem nieustającego seksualnego zainteresowa-

⁶³ Moloney, *The Gospel of John*, 134: “Sexual innuendo is not far from the surface in the disciples’ unspoken questions”.

⁶⁴ Pedroli, „Giovanni e il Vangelo dello Sposo”, 106; Pedroli, „Giovanni e il Vangelo dello Sposo”, 171.

nia osobą Jezusa. (2) Dzban jest znakiem zapowiadającym powrót kobiety do Jezusa i do narracji (zob. 4,39–42). (3) Porzuceny i zapomniany dzban jest znakiem radykalnego zerwania z przeszłością. (4) Pusty i pozostawiony dzban oznacza gotowość kobiety do bycia napełnioną objawieniem przyniesionym przez Jezusa. (5) Dzban jest pozostawiony, gdyż stał się bezużyteczny w nowej (duchowej) sytuacji, w jakiej znalazła się kobieta. Samarytanka przeszła bowiem od niewiary (czerpania zwykłej wody) do wiary, czyli czerpania ze źródła (Jezusa) wody żywej (Ducha Świętego – zob. 7,37–39). Należy pamiętać, że zgodnie ze starotestamentowym schematem oblubieńczych spotkań przy studni, kobieta odchodzi, aby oznajmić swojej rodzinie fakt spotkania z przyszłym mężem. Pozostawiony dzban byłby zatem aluzją do charakterystycznego dla tych schematów pośpiechu. Detal ten pokazuje, jak bardzo kobieta była zaaferowana myślą o odnalezieniu Mesjasza, swego nowego i prawdziwego Oblubieńca.

W dialogu z Samarytanką Jezus wyznaje *explicite*, że jest oczekiwanym Mesjaszem (4,25–26). Tytuł „Mesjasz”, występując w kontekście oblubieńczym opisu spotkania z Samarytanką, może mieć odniesienie do metafory małżeńskiej. Jezus, nazywając siebie Mesjaszem, w istocie nazywałby siebie mesjańskim Oblubieńcem⁶⁵. W tym miejscu warto zauważyć, iż w J 2,1–11 i w J 4,2–42 Jezus-Oblubieniec może być identyfi-

⁶⁵ Zimmermann, „Jesus—the Divine Bridegroom?”, 367: „He is not only the Messiah but at the same time he is also the bridegroom and husband on a spiritual level whom the woman had unsuccessfully been seeking”. W innym miejscu Ruben Zimmermann (*ibid.* 381) wyjaśnia: „In John, the bridegroom metaphor serves to describe the Messiah because the title is used explicitly in John 3 and also in John 4. For the Evangelist, Jesus is the Messiah bridegroom whose wedding exceeds the Sinai-wedding (gift of the Torah) and the wedding of Jacob. This draws generally on the stock metaphor, familiar in Judaism, of the divine-human relationship as a love relationship or

kowany zarówno z Bogiem-Oblubieńcem, jak i Mesjaszem-Oblubieńcem. Zdaniem Rubena Zimmermanna obie tożsamości wzajemnie się przenikają w J 2–4, gdyż w teologii Janowej nie-
możliwe jest oddzielenie mesjańskości Jezusa od Jego boskości (zob. 20,31)⁶⁶.

Porównując opis spotkania Jezusa z Samarytanką z opisem znaku w Kanie, warto zauważyć użycie teologicznego motywu godziny Jezusa tylko w tych dwóch narracjach w sekcji J 1–4 (2,4; 4,21.23). Godzina Jezusa oznacza Jego uwielbienie w śmierci i zmartwychwstaniu, moment mesjańskich zaślubin. W rozmowie z Samarytanką Jezus stwierdza, iż „nadchodzi godzina” (4,21) oraz „nadchodzi godzina, nawet już jest” (4,23). Godzina ta jest czasem kultu w Duchu i Prawdzie (4,23). Także Samarytanką i Samarytanie, których ona reprezentuje, staną prawdziwymi czcicielami Ojca poprzez trwanie w Duchu i Synu, stając się oblubienicą boskiego Mesjasza.

12. Posumowanie: syn urzędnika (4,46–54) a oblubienica Mesjasza

Struktura rozdziałów J 2–4, sekcji od Kany do Kany, może być scharakteryzowana jako zdefiniowanie oblubienicy Jezusa. Tematem unifikującym tę sekcję jest wiara. Poszczególne osoby i grupy osób określone są jako mniej lub bardziej wierzące

YHWH-Israel marriage but without quoting individual pre-texts or making allusions clearly recognizable”.

⁶⁶ Zimmermann, „Jesus—the Divine Bridegroom?”, 380: „The [...] question of whether Jesus is depicted in John 2–4 in the Jewish tradition of a Messianic or divine bridegroom cannot be clearly confirmed or denied in any sense. Therefore, it might be argued that the sharp contrast between ‘divine’ or ‘messianic’ does not fit in Johannine thinking and might be misleading in general. A messianic title might also be able to overlap with some aspects of ‘divinity’”.

w Jezusa⁶⁷. Jednocześnie wiara jest widziana jako element konstytutywny oblubienicy Chrystusa. Wpierw wiara charakteryzuje matkę Jezusa w Kanie (2,3.5). Cud przemiany wody w wino, określony jako objawienie chwały Jezusa, prowokuje wiarę uczniów Jezusa (2,11). Przy okazji opisu pierwszego pobytu Jezusa w Jerozolimie mowa jest o wielu przybyłych na święto Paschy, którzy uwierzyli Jezusowi (2,23). Nikodem jawi się jako reprezentant arystokracji i faryzeuszów, ale i wszystkich Żydów wierzących w Jezusa (3,1). W rozmowie Jezusa z Nikodemem pojawia się także wątek uniwersalistyczny. Oblubienicą Boga może być każdy człowiek, który wierzy w Jezusa (3,16). W punkcie centralnym sekcji od Kany do Kany następuje identyfikacja Jezusa jako oblubieńca oraz Jana Chrzciciela jako przyjaciela oblubieńca (3,22–36). Oblubienica – tylko tutaj w tekście Janowym występuje termin *νύμφη* (3,29) – jest rozumiana jako „wszyscy” gromadzący się wokół Jezusa, a którzy wcześniej gromadzili się wokół Jana Chrzciciela. Ewangelista z emfazą zauważa, iż „wszyscy przychodzą do Jezusa” (*πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν* – 3,26)⁶⁸. W dalszej części tej sekcji wiara nie-Żydów przedstawiona jest na konkretnych dwóch przykładach. Wiara zatem charakteryzuje Samarytan (4,1–43) oraz dworzanina królewskiego (4,44–54)⁶⁹. Samarytanka, re-

⁶⁷ Moloney, „From Cana to Cana”, 817–843; przedruk w: Moloney, „From Cana to Cana (JSNTS 2)”, 185–213.

⁶⁸ Barrett, *The Gospel according to St. John*, 223: „Jesus by his teaching and baptizing is assembling his church”. Więcej na temat rozumienia oblubienicy w J 3,29 zob. Reinhartz, „The ‘Bride’ in John 3.29”, 230–241.

⁶⁹ Kwestią dyskusyjną jest charakteryzacja Galilejczyków w 4,45 jako przyjmujących Jezusa. Informacja ta stoi bowiem w sprzeczności z wcześniejszym stwierdzeniem, iż prorok nie jest mile widziany w swej ojczyźnie (4,44). W istocie w 4,45 nie ma jasnego stwierdzenia, iż Galilejczycy rzeczywiście uwierzyli w Jezusa, choć ich wiara jest tam wyrażona *implicite*. Wiersz ten przywołuje wiarę przybyłych na święto do Jerozolimy w 2,23. Czytając te teksty w kluczu

prezentując Samarytan rozumianych jako obcych (religijnie i etnicznie), może także reprezentować rozproszone północne plemiona Izraela. Dramat rozdzielenia plemion północnych od południowych mający miejsce za czasów panowania Roboama jest zniwelowany przez Jezusa w tej samej geograficznej lokalizacji (Sychem/Sychar). Jezus przywraca jedność Izraela, gromadząc wokół siebie rozproszone pokolenia Jakuba. Odnosząc się do drugiego przykładu, poprzez analogię z Synoptykami, syn dworzanina może być utożsamiony z rzymskim setnikiem. Umieszczenie uzdrowienia w znanej z obecności pogan Galilei, a precyzyjnie w Kafarnaum, a zatem miejscowości nadgranicznej, również sugeruje otwarcie na pogan. Interesujące w tej perspektywie jest zakończenie opowiadania o spotkaniu Jezusa z Samarytanką. Mieszkańcy Sychar ogłaszają Jezusa ó σωτήρ τοῦ κόσμου („Zbawicielem świata” – 4,42). Tytuł ten pokazuje Jezusa jako zbawiciela całej ludzkości, bez podziału na Żydów i pogan. Termin κόσμος („świat”) w sekcji „Od Kany do Kany” występuje jedynie na oznaczenie ludzkości ukochanej (3,16) i zbawionej (3,17; 4,42) przez Jezusa, Syna Boga, który jako prawdziwa światłość przyszedł na ten świat (3,19). W ten sposób sekcja „Od Kany do Kany” ukazuje formowanie się Kościoła, Oblubienicy Boga-Mesjasza, która jako κόσμος zawiera w sobie zarówno Żydów, jak i Samarytan i pogan. Wątek uniwersalistyczny jest kontynuowany w dalszej narracji Ewangelii (zob. 6,33.51; 10,16; 11,52; 12,20–36).

Motyw oblubienicy Mesjasza pojawia się jednak jeszcze przed perykopą o Kanie. W sekcji 1,19–34 wypowiedzi Jana

oblubieńczym, można je widzieć jako dokładne wyjaśnienie tożsamości oblubienicy Mesjasza. Podmiot wiary w Jezusa jest bowiem doprecyzowany jako wiara uczestniczących w jerozolimskim kulcie świątynnym Żydów (2,23), wśród których są zarówno faryzeusze (3,1–21), jak i niecieszący się wielkim uznaniem (zob. 7,52) Galilejczycy (4,45).

Chrzciciela mogą być bowiem interpretowane poprzez pryzmat odniesień do metafory małżeńskiej, w tym do prawa lewiratu. Patrząc na osoby skupione wokół Jana Chrzciela, postrzeganego przez postronnych obserwatorów jako Mesjasz-Oblubieniec, owdowiałą oblubienicą jest Jerozolima (por. Lm 1,1) reprezentowana przez swych posłańców, którymi są kapłani i lewici (1,19) rekrutujący się spośród faryzeuszów (1,24)⁷⁰. Kryterium definiującym małżonkę Jezusa jest jednak wiara w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego (20,31). Takiego kryterium nie spełniają osoby gromadzące się wokół Jana. Dopiero pierwsi dwaj uczniowie Jana pozostają (μένω) z Jezusem (1,39), co uwzględniając Janowe teologiczne znaczenie czasownika μένω, może *implicite* wyrażać ich wiarę. Wiara ta jednak ukazana jest wprost w przypadku Natanaela (1,50), który wyznaje, iż Jezus jest Mesjaszem (czyli Królem Izraela) oraz Synem Boga (1,49). To Natanael, prawdziwy Izraelita, staje się figurą małżonki boskiego Mesjasza, prawdziwego Izraela, który wierzy w Jezusa. Nie bez znaczenia jest wymowa imienia Natanael, „dar Boga”, gdyż uczniowie w Ewangelii Janowej są definiowani jako „dar Ojca” dla Jezusa⁷¹. To sam Bóg Ojciec pociąga swą łaską do wiary (6,65), a zatem prezentuje Oblubienicę swemu Synowi-Oblubieńcowi. Tak jak Bóg sam przyprowadzał Ewę do Adama, pełniąc funkcję družby (*b. Ber.* 61a; *b. Yebam.* 63a), tak czyni to również w przypadku Jezusa, działając bezpośrednio na uczniów, ale i posługując się wcześniej Janem, družbą. Miej-

⁷⁰ Zob. Simoens, *Secondo Giovanni*, 175. Paralele synoptyczne dostarczają znacznie szerszej perspektywy, gdyż do Jana Chrzciela ciągnęła cała judzka kraina (πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα), wszyscy mieszkańcy Jerozolimy (οἱ Ἱεροσολυμίται πάντες – Mk 1,5) oraz cała okolica nad Jordanem (πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου – Mt 3,5). Łukasz pisze o tłumach (οἱ ὄχλοι – 3,7,10), wśród których byli także celnicy (3,12) i żołnierze (3,14).

⁷¹ Zob. znaczenie δίδωμι w 6,37.39.65; 10,29; 17,2.6.9.24; 18,9.

sce Jana zajmują we wspólnocie mesjańskiej uczniowie samego Jezusa, którzy przyprowadzają innych do Jezusa (1,40–51; 3,22–30; 4,1–2), działając jako „przyjaciele Oblubieńca”.

W kontekście całej Ewangelii Janowej Oblubienicą Jezusa są wszyscy ludzie („świat”), którzy wierzą w Jezusa (3,16; 12,32). Wobec powyższego nie przekonuje propozycja Gillisa P. Wettera, który oblubienicę Mesjasza identyfikuje z Duchem Świętym spoczywającym na Jezusie (1,32–33)⁷². Zaproponowana tutaj lektura tekstu Janowego, definiująca Oblubienicę jako Kościół, odpowiada przesłaniu teologicznemu IV Ewangelii i teologii wczesnochrześcijańskiej. Kościół widziany jest w niej bowiem jako Izrael skupiony wokół Mesjasza (por. 2 Kor 11,2; Ef 5,25–27.31–32; Ap 21,2; 22,17).

⁷² Wetter, *Der Sohn Gottes*, 54.

Mesjańskie zaślubiny (J 12–20)

1. Namaszczenie w Betanii (12,1–11)

Ann Roberts Winsor wyszczególniła kilka elementów opowiadania o namaszczeniu stóp Jezusa w Betanii, które jej zdaniem są odniesieniem do różnych fragmentów Pieśni nad Pieśniami. Są to (1) włosy, którymi Maria ociera stopy Jezusa; (2) spoczywanie Jezusa przy stole; (3) niezwykle drogi olejek nardowy; (4) stopy, które są namaszczone oraz (5) woń olejku, która napełniła cały dom¹. (Ad 1) W Pnp piękno oblubieńca lub oblubienicy jest kilkakrotnie opisane poprzez odniesienie do ich włosów (4,1; 5,2.11; 6,5; 7,6). Warkocze czy pukle włosów oblubienicy, w które opleciony jest król-oblubieniec w Pnp 7,6, miałyby przywoływać obraz rozpuszczonych loków Marii z Betanii, którymi oplata stopy Jezusa-króla. (Ad 2) Postać Jezusa (w IV Ewangelii przedstawianego jako króla) spoczywającego (czasownik ἀνάκειμαι) przy stole w czasie uczyty miałyby nawiązywać do króla z Pnp 1,12, który spoczywa (pokrewny rze-

¹ Winsor, *A King is Bound in the Tresses*, 20–33.

czownik ἀνάκλισις) przy stole. (Ad 3) Ewangelista opisuje użyty przez Marię olejek jako πιστικός („prawdziwy”). Termin ten, występujący w grece biblijnej tylko w J 12,3 i paralelnym tekście Markowym (14,3), może być błędnym odczytaniem τῆς στακτῆς („olej mirry”) opisującego króla-oblubieńca w Pnp 1,13². (Ad 4) Wzmianka o stopach Jezusa miałyby przywoływać obraz stóp oblubienicy z Pnp 5,3 i 7,2. W bezpośrednim kontekście (Pnp 5,5) mowa jest również o palcach oblubienicy, z których skapuje mirra. Obraz ten miałby przywoływać palce Marii namaszczonej stopy Jezusa. (Ad 5) Woń olejku wypełniająca cały dom, w którym odbywała się uczta w Betanii, ma przywoływać słowa oblubienicy o woni olejków oblubieńca-króla będącą ponad pachnące balsamy w Pnp 1,3–4. Warto dodać, iż w Pnp jest ponad 31 odniesień do zapachu i perfum.

Najbliższym narracji Janowej wydaje się tekst Pnp 1,12: „Dopóki król spoczywał [przy stole], mój nard wydawał swój zapach” (ἕως οὗ ὁ βασιλεὺς ἐν ἀνακλίσει αὐτοῦ νάρδος μου ἔδωκεν ὄσμήν αὐτοῦ). Po pierwsze, postać króla w Pnp jest tożsama z oblubieńcem, podobnie jak w Ewangelii Jana, gdzie Jezus jest identyfikowany z królem (1,49; 6,15; 12,13.15; 18,33.36–37; 19,2–3.5.12.14–15.19.21) i oblubieńcem (3,29). Po drugie, zarówno król w Pnp 1,12, jak i Jezus spoczywają przy stole w pozycji leżącej. Po trzecie, w obu tekstach występuje nard (νάρδος). Po czwarte, w obu tekstach mowa jest o zapachu (ὄσμή) tegoż nardu. Po piąte, w obu tekstach obecna jest kobieta kochająca oblubieńca. Za obecnością aluzji do Pnp 1,12 w J 12,1–11 przemawia zatem spora liczba powyżej wskazanych paraleli. Kolejnym argumentem jest fakt, iż rzeczownik νάρδος występuje w grece biblijnej tylko w Pnp 1,12; 4,13.14 oraz w J 12,3

² Więcej na temat tej interpretacji Couchoud, „Notes de critique verbal sur St Marc et St Matthieu”, 128; Bruns, „A Note on John 12,3”, 220–221.

i paralelnym tekście Mk 14,3. Co ciekawe, tradycja rabinacka (*Midrasz Rabba* do Pnp 1,12; *Mekhilta BaHadoesh* 3, 11,217–219) twierdziła, iż Pnp 1,12 jest komentarzem do teofanii na górze Synaj, która z kolei w tradycji biblijnej była widziana jako moment zaślubin Boga z Izraelem³.

Janowe wyrażenie τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου („zapach olejku”) z J 12,3 może być odczytane jako aluzja do Jr 25,10 LXX, gdzie w kontekście głosu radości, głosu oblubieńca i głosu oblubienicy pojawia się także wyrażenie „zapach olejku” (ὀσμὴν μύρου). Tekst Jr 25,10 LXX mógł zostać przywołany w opisie radości Jana Chrzciciela, przyjaciela Oblubieńca, na głos Jezusa-Oblubieńca w J 3,29.

W kontekście kulturowym czasów NT użycie perfum ograniczone jest do kontekstu pogrzebowego, kosmetycznego oraz romantycznego. Czynność Marii mogła być zatem odczytana nie tylko jako zabieg kosmetyczny i pogrzebowy (jak podpowiada narracja Janowa), ale także jako wyraz romantycznej miłości⁴. Nadto w żydowskim kontekście rozpuszczenie włosów przez kobietę w obecności „obcego” mężczyzny było czynem ocierającym się o skandal obyczajowy. Rabini uważali to za czyn hańbiący kobietę. Powodem dumy żydowskich kobiet było niepokazywanie swych włosów nikomu za wyjątkiem swych mężów⁵. Wobec powyższego rozpuszczenie włosów Marii w obecności Jezusa, a konkretnie dla Jezusa, można odczytać jako akt przypisany do kontekstu małżeńskiego.

Wobec powyższego Maria z Betanii może być interpretowana jako symbol Oblubienicy Jezusa, reprezentantka Kościoła. W kontekście zbliżającej się Paschy i Ostatniej Wieczerzy nie

³ Omówienie tych tekstów w Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, 168–169.

⁴ Tak Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom*, 86–89.

⁵ Zob. Witherington, *Women in the Ministry of Jesus*, 113 oraz 194, przypis 209.

wyduje się jednak słuszne interpretowanie posiłku w Betanii jako uczyty weselnej przygotowującej nadchodzącą mękę i śmierć, rozumianych jako mesjańskie wesele⁶. Ucztą weselną jest w naszym przekonaniu wieczerza paschalna, Ostatnia Wieczerza.

2. Wjazd do Jerozolimy (12,12–19)

Zdaniem André Villeneuve w Janowej relacji o uroczystym wjeździe Jezusa do Jerozolimy obecne są echa metaforyki oblubieńczej. Otóż zwrot θυγάτηρ Σιών („Córko Syjonu”) personifikuje Jerozolimę jako dziewicę i matkę. Mimo że jest cytatem z Za 9,9, to zdaniem André Villeneuve przywołuje Izajaszową obietnicę nadejścia zbawiciela skierowaną do córki Syjonu. Bóg raduje się tam nad Jerozolimą tak jak pan młody raduje się nad swą oblubienicą (Iz 62,4–5.11)⁷. Odniesienie do metafory oblubieńczej nie może być istotnie wykluczone, jednak przypisanie zwrotu θυγάτηρ Σιών Izajaszowi nie wdaje się konieczne. Odniesienie do Za 9,9 jest bardziej przekonujące⁸.

3. Obmycie nóg (13,1–11)

Niektórzy komentatorzy twierdzą, iż umycie przez Jezusa nóg uczniom może nawiązywać do symboliki małżeńskiej⁹. Robert Eisler twierdzi, że gest Jezusa nawiązuje do pogańskiego i żydowskiego zwyczaju kąpieli i umycia nóg jako poprzedzających

⁶ *Contra Villeneuve, Nuptial Symbolism, 172.*

⁷ *Villeneuve, Nuptial Symbolism, 172.*

⁸ Kubiś, *The Book of Zechariah in the Gospel of John, 27–114*, szczególnie 76–78.

⁹ Simoens, *Secondo Giovanni, 175*, przypis 52. Autor ten przywołuje Pnp 5,3. Szeroką gamę różnych interpretacji umycia uczniom nóg przez Jezusa przedstawia Kubiś, „Interpretacja pokutna Janowego opisu obmycia stóp uczniom przez Jezusa. Cz. 1”, 379–420.

ceremonię małżeńską. Niemiecki egzegeta odwołuje się także do kabalistycznego traktatu *Raaiah Mehemnah* traktującego o mistycznych zaślubinach Izraela z Bogiem dokonujących się w czasie Paschy (por. J 13,1) w okresie rytualnej czystości kobiety (por. 13,10)¹⁰. Samo wyrażenie „umyc nogi” w kontekście ST może być rozumiane jako eufemizm oznaczający współżycie seksualne (zob. 2 Sm 11,8)¹¹. Faktem jest jednak, że ryt obmycia panny młodej wiąże się raczej z zadaniem przyjaciela oblubieńca, a nie samego oblubieńca. Stąd powyższe odniesienie odpowiada bardziej roli Jana Chrzciciela, który poprzez chrzest przygotowuje oblubienicę na spotkanie z mesjańskim oblubieńcem (zob. J 3,29). Z drugiej strony, w tradycji żydowskiej umycie nóg było rozumiane, pośród wielu różnych znaczeń, jako wyraz najwyższej miłości (zob. J 13,1)¹². Miłość Jezusa w stosunku do uczniów-oblubienicy, która jest miłością aż do oddania życia, może się zatem wyrażać w umyciu im nóg. Taka interpretacja współgra z dominującym współcześnie rozumieniem umycia nóg jako metafory Krzyża. Nadto jeśli umycie nóg miało symbolizować oczyszczenie uczniów z grzechów¹³, to gest ten pełnił rolę przygotowania uczniów do ceremonii ślubnej, jaką było misterium Krzyża Chrystusa. Obmycie nóg staje się aktualizacją i powtórzeniem oczyszczenia dokonanego przez chrzest. Taka wykładnia obmycia nóg znajduje swoje potwierdzenie w Pawłowym obrazie oczyszczenia oblubienicy-

¹⁰ Eisler, „Zur Fußwaschung”, 268–271.

¹¹ Anderson, 2 *Samuel*, 154: „a euphemistic expression for sexual intercourse”. Arnold, 1 and 2 *Samuel*, 529: „a euphemism for sexual intercourse, which is evidently how Uriah understands these words”.

¹² Zob. *Józef i Asenet* 13,12; 20,1–5; Łk 7,38.47; J 12,3. Interpretację umycia nóg w kluczu miłości preferuje i omawia szeroko Mathew, *The Johannine Footwashing*.

¹³ Zob. Kubiś, „Interpretacja pokutna Janowego opisu obmycia stóp uczniom przez Jezusa. Cz. 2”, 567–586.

-Kościoła przez chrzest, którego dokonuje sam Oblubieniec-Jezus (Ef 5,25–27).

4. Mowy pożegnalne w czasie Ostatniej Wieczerzy (13,12–17,26)

Claude Chavasse uważa, że Ostatnia Wieczerza poprzez sam fakt bycia ucztą paschalną przywołuje przymierze małżeńskie między Bogiem i Izraelem. Autor ten dostrzega także inne paralele między celebracją uczyty weselnej a opisem Ostatniej Wieczerzy; jest to chociażby obecność samych mężczyzn przy stole (13,5.12.22) czy pozostawienie uczyty przez oblubieńca i oblubienicę (14,31; 18,1)¹⁴.

Wielu autorów interpretuje Jezusową obietnicę „W domu (oikia) Ojca mego jest mieszkań (μονή) wiele. [...] Idę przygotować wam miejsce (τόπος)” (14,2) jako nawiązanie do żydowskiego zwyczaju weselnego polegającego na wprowadzeniu panny młodej do domu przygotowanego wcześniej przez pana młodego (zob. *b. Sotah* 44a). W tym kluczu Jezus wprowadzałby Kościół-Oblubienicę do swego domu, niebiańskiej świątyni, domu Ojca¹⁵.

¹⁴ Chavasse, *The Bride of Christ*, 60–61: „The house was prepared as for the reception of the bridegroom who had absented himself with his friends; at a given signal, he and his party returned to find the room prepared for the wedding feast. The feast itself began with the prescribed hand-washing and benediction. Then the great winecup was filled, and the principal personage, taking it, and holding it, recited over it the prayer of bridal blessings. Then the men seated themselves. Only the men sat at the marriage supper. After the supper the bridegroom left the feasts with the bride”.

¹⁵ Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom*, 123: „[T]he wedding ceremony in the first century was essentially the groom’s induction of the bride into his house. [...] Thus, Jesus’ words could have been viewed within the context of the messianic bridegroom

Krótką przypowieść o kobiecie rodzącej w bólach oraz radości doświadczanej po narodzinach (16,21) również widziana jest jako odniesienie do Nowej Ewy, Maryi, oblubienicy Boga rodzącej chrześcijan¹⁶. Ból rodzącej kobiety był także obrazem używanym przez starotestamentowych proroków do opisu kondycji Syjonu (Oblubienicy Boga) przed nadejściem zbawczej interwencji Boga (Oblubieńca)¹⁷.

Adeline Fehribach widzi odniesienie do metafory oblubieńczej w słowach Jezusa: „Objawiłem im Twoje imię i nadal będę objawiał” (17,26). Zdanie to miałyby być aluzją do Ps 44,18 LXX („Twoje imię będzie wspomniane w każdym pokoleniu i pokoleniu”) opisującego królewskie gody, obietnicę potomstwa oraz nieśmiertelności dla królewskiego oblubieńca. W świetle tego powiązania intertekstualnego Jezus miałby mówić o wiecznym trwaniu imienia Ojca w swoim potomstwie, którym są Jego uczniowie¹⁸.

5. „Oto człowiek” (19,5) – „Oto król wasz” (19,14)

W świetle rozlicznych Janowych aluzji do Pieśni nad Pieśniami możliwe jest również czytanie Piłatowego *Ecce homo* (19,5) jako odniesienia do postaci oblubieńca w Pnp. W mojej ocenie odniesienie do postaci króla Salomona z Pnp 3,7–11 w Piła-

taking his bride into his Father's house”. Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, 173–175; Pitre, *Jesus*, 116–118.

¹⁶ Kerrigan, „John 19,25-27”, 380–387; Feuillet, „L'heure de la femme (Jn 16,21)”, 169–184, 361–380, 557–573. Padły także propozycje, aby kobietę tę widzieć jako reprezentantkę nawróconej Synagogi, zob. Loisy, *Le quatrième Évangile*, 788: „la synagogue croyante, mère du Christ, l'humanité fidèle, mère des élus.” Krytyczne omówienie tych i innych propozycji daje Brown, *The Gospel of John (XIII–XI)*, 731.

¹⁷ Zob. Iz 26,17–18; 66,7–10; Oz 13,13; Mi 4,9–10; 5,3. Zob. Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, 176.

¹⁸ Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom*, 122–123.

towym stwierdzeniu „Oto człowiek!” jest nowatorskim pomysłem współczesnej egzegezy¹⁹. Interpretacja taka została bowiem zaproponowana po raz pierwszy przez Ninę Heereman, wykładającą nauki biblijne w St. Patrick’s Seminary and University (San Francisco, CA, USA), w czasie jej publicznego wykładu w ramach Colloquium Biblicum Lovaniense LXVII w lipcu 2018 r.²⁰ Można wskazać kilka argumentów za istnieniem tej aluzji do Pnp 3 w J 19,5:

(1) Zarówno Salomon w Pieśni nad Pieśniami, jak i Jezus w Ewangelii Jana (zob. 3,29) są ukazani jako pan młody, oblubieniec.

(2) Zarówno Salomon, jak i Jezus są zidentyfikowani wprost jako królowie przy użyciu terminu „król” – βασιλεύς (Pnp 3,11; J 19,2–3.5.12.14.15).

(3) Zarówno Salomon, jak i Jezus noszą „korony” (στέφανος – Pnp 3,11; J 19,2.5).

(4) Zarówno w przypadku Salomona, jak i Jezusa kontekst koronacji jest ten sam, a mianowicie ich zaślubiny. Koronacja pana młodego musiała być starożytnym zwyczajem, choć poświadczona jest dopiero w *Trzeciej Księdze Machabejskiej* 4,8 (księga ta powstała na przełomie er) i pismach rabinackich (*m. Sota* 9,14; *t. Sota* 15,8; *b. Sota* 49b). W Pnp 3,11, kontekst weselny jest wyrażony wprost: „w dniu jego zaślubin” (ἐν ἡμέρᾳ νυμφεύσεως αὐτοῦ). W Ewangelii Jana wesele Jezusa ma miej-

¹⁹ Szerokie omówienie różnych propozycji interpretacyjnych wyrażenia „Oto człowiek!” znajdziemy w Kubiś, „The Old Testament Background of “Ecce Homo” in John 19”, 495–519; Wróbel, „«Oto człowiek»”, 126–135; Kubiś, „Starotestamentowe tło Piłatowego stwierdzenia Ecce homo w J 19,5”, 387–420.

²⁰ Jej referat zostanie z pewnością opublikowany w stosownym czasie. Jako że nie uczestniczyłem we wspomnianym wykładzie i nie znam argumentacji zaprezentowanej przez Ninę Heereman, przedstawię moje własne argumenty wspierające jej hipotezę.

sce w „godzinie” jego śmierci i jest zapowiedziane już w czasie wesela w Kanie (2,1–11), gdy mowa jest o „godzinie”²¹.

(5) W obu tekstach „matka” (μήτηρ) króla jest wzmiankowana wprost (Pnp 3,11; J 19,25–27).

(6) W obu tekstach akcja rozgrywa się w Jerozolimie. W tekście hebrajskim Pnp 3,11 widoczne jest to w wyrażeniu „córki Syjonu” (por. 3,5 – „córki Jerozolimy”; 3,4 – „miasto”).

(7) Bezpośrednio poprzedzające wersety w Pnp, a mianowicie 3,1–4, są użyte przez Jana w aluzyjny sposób w opisie spotkania między Jezusem i Marią Magdaleną (J 20,1–18)²². Obecność aluzji do Pnp 3,1–4 w J 20,1–18 uwiarygadnia możliwość aluzji do tego samego rozdziału Pnp w poprzedzającej narracji, a mianowicie w J 19,5.14.

(8) IV Ewangelia zawiera także inne aluzje do Pnp²³.

(9) Salomon był rozumiany w judaizmie jako figura mesjańska (por. Ps 72; 127; PsSol 17)²⁴, a sama Pnp była interpretowana na sposób mesjański. Najlepszym przykładem mesjańskiej lektury Pnp jest jej targumiczna wersja²⁵.

(10) Postać oblubieńca w Pnp była interpretowana jako Bóg Izraela. Ta alegoryczna interpretacja okazuje się być starożytną²⁶ i może sięgać nawet czasów przed powstaniem IV Ewangelii, w której Jezus jest wprost identyfikowany jako równy Bogu

²¹ Więcej na ten temat Pitre, *Jesus*, 82–113.

²² Cambe, „L’influence du Cantique des Cantiques”, 17–18; McWhirter, *Bridegroom Messiah*, 93–96.

²³ Winsor, *A King is Bound in the Tresses*; Taschl-Erber, „Der messianische Bräutigam”, 323–375.

²⁴ Renaud, „Salomon, figure du Messie”, 409–426; Verheyden, *The Figure of Solomon*.

²⁵ Zob. Bardski, „Eschatologia mesjańska”, 47–58.

²⁶ Możliwe, że ta interpretacja istniała już nawet przed powstaniem ostatecznej formy tekstu Pnp. Zob. Heereman, „Behold King Solomon!”, 191–219; Heereman, *Behold King Solomon on the Day of His Wedding!*”

Izraela. W kontekście bezpośrednim do J 19,5 powiedziane jest wprost, że Jezus jest Synem Boga (19,7).

(11) Typologia Salomonowa była używana przez autorów NT (np. Mt 2,1–12; Ef 2,13–22). Ten fakt ułatwia czytelnikowi odkrycie Janowego intertekstualnego powiązania między Jezusem a Salomonem z Pnp.

(12) Typologia Adamowa obecna w Ewangelii Jana również wiąże się z Salomonem, który w tradycji biblijnej przedstawiony jest jako pierwszy Adam, król²⁷.

(13) Należy także przywołać argument z *Wirkungsgeschichte*. Otóż interpretacja śmierci Jezusa jako momentu zaślubin z Kościołem była niezwykle popularna wśród starożytnych i średniowiecznych komentatorów. Co jednak ważne, wielu z nich interpretowało koronację Jezusa w J 19,2.5 w świetle koronacji Salomona w Pnp 3,11²⁸. W interpretacji Grzegorza z Nisy (zm. 395) koronę na głowę Jezusa zakłada Bóg Ojciec w nawiązaniu do Ps 21,6 („Umieściłeś na mojej głowie koronę z drogich kamieni”). Zdaniem Grzegorza Bóg nie jest osobą płciową, stąd można mu przypisać działanie matki z Pnp 3,11²⁹. Interpretację Nila z Ancyry (IV/V w.) do Pnp 3,11 (Sch 403,362) Krzysztof Bardski podsumowuje następująco: „Odczytując werset w kluczu pasyjnym, korona na głowie Salomona znajduje swoje symboliczne odniesienie w koronie cierniowej. Wówczas w matce Salomona, przeciwieństwo maryjnej tradycji zachodu, Nil widzi Synagogę, czy też Izrael, w którym wzrastał i wychowywał się Jezus. To odniesienie symboliczne ma negatywne implikacje, imputując Żydom odpowiedzialność za mękę Zba-

²⁷ Sonnet, „Côté cour, côté jardin”, 247–260.

²⁸ Liczne interpretacje Pnp 3,11 autorstwa starożytnych i średniowiecznych pisarzy greckich i łacińskich omawia szeroko Bardski, *Lektyka Salomona*, 155–156, 159, 161, 163, 164, 166, 168, 173, 176, 178, 182, 184, 186, 189, 191, 194, 200–201, 206–207, 209–210.

²⁹ *Homiliae in Canticum Cantorum*, GNO 6,214.

wiciela, i jest sprzeczne z Ewangelią, która odpowiedzialnością za ukoronowanie cierniami w pretorium obarcza żołnierzy rzymskich (Mt 27,29)³⁰. Według Teodoreta z Cyru (zm. 466) matką koronującą Salomona jest matka Jezusa, która winna być rozumiana jako Judea. Teodoret nazywa tę koronę „wieńcem miłości” (τῆς ἀγάπης στέφανον)³¹. Michał Psellos (zm. 1078) w obrazie matki Salomona dostrzega miłość Ojca (ἡ τοῦ Πατρὸς ἀγάπη)³². Według średniowiecznego autora greckiego Mateusza Kantakuzenosa (zm. 1383) postać matki z Pnp 3,11 winna być interpretowana jako lud żydowski koronujący Jezusa na dzień Jego zaślubin z Kościołem³³. Przechodząc do autorów łacińskich, Justus z Urgell (zm. 546) identyfikuje dzień ślubu Salomona z dniem męki i śmierci Jezusa: *Qui dies passionis fuit etiam dies laetitiae cordis eius*³⁴. W interpretacji Bedy (zm. 735) koronacja króla przez matkę z Pnp 3,11 odnosi się do przyjęcia ciała przez Syna Boga od Maryi³⁵. Momentem zaślubin Jezusa z Kościołem nie jest zatem Krzyż, ale moment Wcielenia: „Jak Oblubienic pełen radości wychodzi z komnaty ślubnej, tak Chrystus wyszedł z dziewiczego łona Maryi w dniu swoich narodziń, aby połączyć się miłosnym uścisku z Kościołem”³⁶. Zdaniem Hajmona z Auxerre (zm. 855), wyjście córek Syjonu w celu patrzenia na króla Salomona w koronie oznacza wyjście poza mury Jerozolimy, gdzie ukrzyżowano Jezusa w koronie cierniowej³⁷. Angelomus z Luxeuil (zm. 895) łączy dwie interpretacje zaślubin Jezusa z Kościołem: w pierwszej ukoronowanie Jezusa

³⁰ Bardski, *Lektyka Salomona*, 159.

³¹ *In Canticum Cantorum*, PG 81,128A-B.

³² *Commentarium in Canticum Cantorum*; PG 122,608B.

³³ *In Canticum Cantorum*, 3,11; PG 152,1032D-1033A.

³⁴ *Explicatio in Canticum Cantorum*, PL 67,976.

³⁵ *Allegorica expositio in Cantica Cantorum*, CCL 119B,242–243.

³⁶ Bardski, *Lektyka Salomona*, 176.

³⁷ *Expositio in Cantica Cantorum*, 3,11; PL 70,1072A.

oznacza przyjęcie ciała od Maryi, w drugiej – przyjęcie korony cierniowej³⁸. Zdaniem Wolbero ze św. Pantaleona (zm. 1167) koronacja Salomona to punkt kulminacyjny całej księgi Pnp. Moment koronacji Wolbero odnosi zarówno do wcielenia, jak i do męki Jezusa, który poprzez swą krew przyjmuje Kościół jako Oblubienicę³⁹. Reasumując, historia egzegezy Pnp 3,11 wskazuje na historyczną możliwość interpretowania słów Piłata w J 19,5 w świetle Pnp 3,6–11 przez kompetentnych czytelników Ewangelii Janowej w I w. po Chr.

6. Śmierć Jezusa (19,1–42)

W okresie judaizmu rabinicznego wierzono, że czas obecny jest czasem narzeczeństwa Boga i Izraela. Czas przyjścia Mesjasza miał być momentem zawarcia małżeństwa pomiędzy Bogiem i Izraelem⁴⁰. W późnym judaizmie wierzono także, iż momentem zawarcia małżeństwa będzie wejście do nowej Ziemi Obiecanej⁴¹. Nie dziwi zatem obecna w judaizmie identyfikacja Mesjasza z oblubieńcem, a także powiązanie Paschy z przyjęciem Mesjasza. Ostatnia Wieczerza sprawowana jako wieczerza paschalna może być zatem widziana jako uczta odnowienia i ustanowienia nowego przymierza synajskiego, a tym samym jako uczta weselna pomiędzy Bogiem-Mesjaszem-Oblubieńcem a Izraelem-Kościółem-Oblubienicą. Tak jak w czasie zawarcia przymierza małżeńskiego pod Synajem obecny był ryt złożenia ofiary, jako konstytutywnego elementu zawarcia przymierza, podobnie w przypadku zawarcia Nowego Przymierza została złożona ofiara, którą jest śmierć krzyżowa Jezusa. Ewangelia

³⁸ *Enarrationes in Canticum Canticorum*, PL 115,606.

³⁹ *Comm. in Cant.*; PL 195,1146–1147.

⁴⁰ Zob. *Midrasz Rabba* 15,30 do Wj 15,2.

⁴¹ Zob. *Midrasz Rabba* do Wj 20,8.

Janowa sugeruje, iż śmierć krzyżowa Jezusa jest ofiarą baranka paschalnego⁴². Ofiara ta ratuje od śmierci, dając życie wieczne. Ofiara ta jednocześnie usuwa grzech, rozumiany jako grzech niewiary, który jest przyczyną śmierci. Jednocześnie kilka szczegółów w Janowym opisie ukrzyżowania Jezusa sugeruje, że ofiara Jezusa winna być również widziana przez pryzmat metafory oblubieńczej. Brant Pitre wymienia trzy następujące szczegóły⁴³: (1) Koronacja Jezusa cierniową koroną może przywoływać starożytny zwyczaj żydowski noszenia korony przez pana młodego w dniu jego ślubu⁴⁴. (2) Chiton (χιτών) Jezusa, który był pozbawiony szwów, w całości utkany (19,23), może być identyfikowany z szatą, jaką nosił arcykapłan żydowski (Wj 28,32; Kpł 21,10; Józef Flawiusz, *Ant.* 3,161)⁴⁵. W starożytności żydowski pan młody w dniu swego wesela był również ubierany jak kapłan (zob. 1QIsaiah^a 61,10; Tg Iz 61,10). Nadto komnata weselna (חַתּוּן) w której miało dojść do *consum-*

⁴² Istnieje kilka paraleli pomiędzy prezentacją Jezusa w IV Ewangelii a starotestamentowym barankiem paschalnym. Do najczęściej wymienianych należą następujące: (1) nazwanie Jezusa „Barankiem Bożym” – ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ (1,29.36); (2) użycie hizopu (J 19,19; por. Wj 12,22); (3) cytat starotestamentowy w J 19,36 o niełamaniu kości baranka paschalnego z Wj 12,46; (4) moment śmierci Jezusa (J 19,15) odpowiadający momentowi zabijania baranków paschalnych w świątyni; (5) zwyczaj „krzyżowania” baranków paschalnych (według relacji Justyna Męczennika); (6) czas przygotowawczej kąpieli baranków paschalnych zbiega się z czasem namaszczenia Jezusa w Betanii. Na temat Janowej charakteryzacji Jezusa jako Baranka paschalnego istnieje obszerna literatura, która niekiedy również rzeczowo kwestionuje takie powiązanie. Wśród najnowszych studiów należy wymienić: Zimmermann, „Jesus – the Lamb of God”, 79–96; Sevrin, „L’agneau de Dieu”, 173–181; Witetschek, „The Hour of the Lamb?”, 95–105; Coloe, „Behold the Lamb of God?”, 337–350; Schneiders, „The Lamb of God”, 1–29.

⁴³ Pitre, *Jesus*, 101–112.

⁴⁴ Pnp 3,11; 3 Mch 4,8; *m. Sota* 9,14; *t. Sotah* 15,8; *b. Sota* 49b.

⁴⁵ Podeszwa, „Chrystus jako Arcykapłan”, 193–207; Bond, „Discarding the Seamless Robe”, 183–194.

matio była stylizowana na Namiot Spotkania (m. *Baba Bathra* 6,4; *Midrasz Rabba* do Lb 13,12). (3) Przebicie Jezusowego boku (πλευρά) (19,34) miałoby nawiązywać do zbudowania pierwszej kobiety z boku (πλευρά) pierwszego mężczyzny (Rdz 2,21.22). W efekcie, tak jak nadzwyczajne stworzenie kobiety z boku mężczyzny daje początek małżeństwu Adama i Ewy, tak otwarcie boku Jezusa i wypłynięcie krwi i wody daje początek małżeństwu Jezusa i Kościoła. Tak jak Bóg wyprowadził Ewę z boku śpiącego Adama, tak Ojciec wyprowadza Kościół z boku „śpiącego” Jezusa⁴⁶.

André Villeneuve wymienia jeszcze kilka innych elementów obecnych w Janowym opisie męki i ukrzyżowania Jezusa, które w opinii Johna Bergsma przywołują metaforę oblubieńczą⁴⁷. Pomijając wymienione już powyżej, są to: (1) Odarcie Jezusa z szat przed ukrzyżowaniem (19,23) może nawiązywać do zupełnej bezbronności Mesjasza-Oblubieńca w chwili składania swej ofiary. W swej nowszej książce John Bergsma widzi odarcie Jezusa z szat jako symboliczne nawiązanie do momentu rozebrania się pana młodego przed wejściem po komnaty małżeńskiej. (2) Słowa Jezusa skierowane do matki: „Kobieto, oto syn twój” (19,26), nawiązują do duchowych narodzin. Obraz Maryi jako matki ucznia przywołuje starotestamentowy motyw Syjonu jako kobiety, która rodzi nowy lud w czasach mesjańskich, oraz obraz Ewy z jej potomstwem⁴⁸. Maryja reprezentująca jednocześnie Kościół i nową Ewę jest matką

⁴⁶ Na temat alegorycznej interpretacji stworzenia kobiety jako narodzin Kościoła pisze Bardski, „Stworzenie kobiety (Rdz 2,18-25)”, 283–290.

⁴⁷ Wymieniając te elementy, André Villeneuve (*Nuptial Symbolism*, 178–179) powołuje się na wykład Johna Bergsma, wygłoszony 20 lipca 2009 r. na Franciscan University of Steubenville (Steubenville, OH, USA). Wszystkie te elementy obecne są w Bergsma, *Love Basics for Catholics*, 95–100.

⁴⁸ Brown, *The Gospel of John (XIII–XI)*, 925–926.

ucznię reprezentującego chrześcijanina. (3) Jezusowe słowo „Pragnę” (19,28) nawiązuje do motywu pragnienia, żywej wody i mężów z dialogu z Samarytanką (4,13–15), mowy o Chlebie Życia (6,35) i słów Jezusa wypowiedzianych w ostatnim dniu Święta Namiotów (7,37–38). Może tutaj być również ukryta aluzja do pragnienia sługi Abrahama w spotkaniu z Rebeką (Rdz 24). (4) Kwaśne wino podane Jezusowi na krzyżu (19,29) może stać w kontraście z najlepszym winem z Kany, wskazując nadejście godziny Jezusa. W istocie tylko w tych dwóch scenach Janowych występuje wino. Jezus, który dostarczył doskonale wino dla innych, sam pije kwaśne wino ze względu na swoją oblubienicę⁴⁹. (5) Ostatnie słowo Jezusa τετέλεστα („Dokonało się!” – 19,30) mogłoby oznaczać tyle co *consummatum est* i być rozumiane w kontekście metafory małżeńskiej. Sam André Villeneuve, przyznając trzem powyższym interpretacjom cechy prawdopodobieństwa (nr 2, 3, 4), pozostałe dwie ocenia krytycznie jako rozwiązania w sposób nieuprawniony zbyt alegoryzujące⁵⁰. André Villeneuve, również idąc za intuicjami Johna Bergsma, przywołuje jeszcze dwa elementy związane z opisem pogrzebania Jezusa i jeden związany ze zmartwychwstaniem: (6) Sto rzymskich funtów mieszanki mirry i aloesu przyniesionej przez Nikodema (19,39) przywołują wonności wzmiankowane w ST w kontekstach małżeńskich (Ps 44,9 LXX; Pnp 3,6;

⁴⁹ Niektórzy egzegeci zwrócili uwagę, iż wypicie kwaśnego wina na krzyżu nawiązuje do ostatniego, czwartego kielicha wieczerzy paschalnej. W ten sposób Ostatnia Wieczerza kończy się w momencie wypicia przez Jezusa wina na krzyżu. Uczta paschalna Jezusa łączy się zatem integralnie z Jego ukrzyżowaniem, stanowiąc jedno wydarzenie historiozbowcze. Zob. Hahn, *The Fourth Cup*; tłum. polskie Hahn, *Czwarty kielich*.

⁵⁰ Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, 179: „seem rather stretched, displaying more the traits of an allegorical interpretation than true exegesis”.

4,6.14; 5,1.5bis)⁵¹. (7) Jezus jest złożony w „dziewiczym” grobie w ogrodzie. Ziemia jako miejsce rodzenia i dawania życia jest porównana do łona w ST (por. Ps 139,15). Jak stwierdza John Bergsma, „Przynajmniej pół tuzina tekstów starotestamentowych porównuje łono matki z grobem lub ziemią”⁵². Warto skonsultować następujące teksty Hi 1,21; Koh 5,15; Ps 139,13.15; Jr 20,17 oraz Syr 40,1. Ostatnim elementem jest (8) obecność nawiązań do Pnp w opisie spotkania Zmartwychwstałego z Marią Magdaleną⁵³.

Warto przywołać jeszcze piękną intuicję teologiczną Johna Bergsma związaną z grobem i jego życiodajną siłą:

Łono Dziewicy Maryi zrodziło Jezusa w Boże Narodzenie; dziewiczy grób rodzi go na nowo w Wielkanoc. Co istotne, Nikodem umieszcza ciało Jezusa w dziewiczym grobie. Wcześniej w Ewangelii Janowej ten sam Nikodem pytał Jezusa: „Jak może człowiek narodzić się na nowo, gdy jest stary? Czy może wejść do łona matki po raz drugi i urodzić się?” (J 3,4). Tak, Nikodem, każdy z nas wejdzie po raz drugi do łona Matki Ziemi! Jeśli jednak jesteśmy ochrzczeni – nowym narodzeniem z wody i Ducha (J 3,5) – będziemy mieli udział w Jezusowym nowym narodzeniu z grobu, kiedy przyjdzie On powtórnie⁵⁴.

W odkrywaniu śladów metafory małżeńskiej w IV Ewangelii należy także wspomnieć o chronologii ukrzyżowania. Otóż ukrzyżowanie Jezusa ma miejsce w piątek, o czym ewangelista informuje z emfazą zaraz po opisie śmierci Jezusa (19,31).

⁵¹ Więcej na temat królewskiej, a tym samym mesjańskiej symboliki obecnej w Janowym opisie pogrzebu Jezusa zob. Kubiś, *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, 468–469; Kubiś, „Zechariah 6:12–13”, 153–194; Grochowski, „Elementy retoryki greckiej obecne w opisie grobu Jezusa w J 19,41”, 771–789.

⁵² Bergsma, *Love Basics for Catholics*, 100.

⁵³ Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, 179.

⁵⁴ Bergsma, *Love Basics for Catholics*, 100.

Powstaje w ten sposób powiązanie pomiędzy pierwszym tygodniem działalności Jezusa opisanym w 1,19–2,11, a tygodniem ostatnim. Piątki obu tych tygodni ewangelista łączy z piątkiem pierwszego tygodnia stworzenia, kiedy pojawiają się Adam i Ewa i celebrowane jest ich małżeństwo. Na podobieństwo szóstego dnia pierwszego tygodnia stworzenia w Rdz 1, ewangelista sugeruje, iż szóstego dnia ostatniego tygodnia starego stworzenia rodzi się nowy Adam i nowa Ewa. Skoro w Kanie (w piątek, szóstego dnia) Jezus i Maryja widziani są jako nowy Adam i nowa Ewa, także w scenie pod krzyżem, wypadającej tego samego dnia tygodnia, należy dostrzec podobną symbolikę. Najbardziej ewidentnym powiązaniem między piątkiem Kany a piątkiem Kalwarii jest obecność w obu scenach – i tylko w tych dwóch – „matki Jezusa” (2,1.3.5.12; 25,26). W obu wymienionych scenach Maryja nazwana jest tym samym tytułem „Kobieto/Niewiasto” – γυνή (2,4; 19,26), który zawiera aluzję do γυνή z Rdz 1–3. W obu scenach występuje także temat „godziny” Jezusa (2,4; 19,27)⁵⁵. Zapowiedziana w Kanie godzina Jezusa nadeszła w momencie ukrzyżowania.

Aristide Serra zwrócił uwagę, iż symbolika małżeńska sceny pod krzyżem (19,25–27) wynika z dwóch przesłanek: (1) powiązania z perykopą w Kanie oraz (2) jej podobieństwa do starotestamentowych formuł przymierza. Skoro Janowy opis wesela w Kanie nawiązuje do ślubnego przymierza synajskiego, konsekwentnie także paralelny doń Janowy opis ukrzyżowania winien być czytany w kluczu przymierza synajskiego, interpretowanego w tradycji biblijnej w kluczu oblubieńczym. Nadto J 19,25–26 zawiera w sobie dwa podstawowe elementy starotestamentowej formuły przymierza, a mianowicie (a) sło-

⁵⁵ Oba wystąpienia, jako pierwsze i ostatnie w Ewangelii, tworzą inkluzję, wskazując na interpretowanie wszystkich wystąpień „godziny” Jezusa w IV Ewangelii w kluczu metafory małżeńskiej.

wa pośrednika, który przemawia w imieniu Boga (w J są to słowa Jezusa wyrażone w „schemacie objawienia”) oraz (b) odpowiedź ludu, który wyraża zgodę na słowa pośrednika (w J jest to akceptacja słów Jezusa przez ucznia, który bierze Maryję do siebie)⁵⁶.

Adeline Fehribach sugeruje obecność jeszcze jednego motywu oblubieńczego w opisie Jezusowego ukrzyżowania. Otóż ciało Jezusa, z którego wypływa krew i woda, rozumiane jest jako świątynia (2,21; 7,38–39), która z kolei utożsamiana jest w tradycji biblijnej z Edenem i Syjonem. Zarówno z Edenu, jak i z Syjonu wypływają te same rajske rzeki⁵⁷. Dodając do tego fakt identyfikacji Syjonu z oblubienicą Boga (Iz 50,1; 54,1–8), wówczas fakt wypłynięcia wody i krwi z boku Jezusa może mieć odniesienie do metafory oblubieńczej⁵⁸. W tym kontekście nie bez znaczenia wydaje się także fakt łączenia w judaizmie czasów NT tradycji o rajcu z tradycjami Wyjścia w taki sposób, iż Exodus interpretowano jako powrót do czasów rajskich⁵⁹, które z kolei w sposób naturalny przywołują małżeński obraz pierwszej pary, Adama i Ewy. Fakt ten współgra z Janowym opisem ukrzyżowania Jezusa w kontekście nowego stwo-

⁵⁶ Szczegółowe analizy w Serra, *Contributi*, 416–429. Schemat objawienia występujący czterokrotnie w Ewangelii Janowej (1,29; 1,35–36; 1,47 oraz 19,26–27) omawia szczegółowo Goedt, „Un schème de révélation dans le Quatrième Évangile”, 142–150.

⁵⁷ Szeroko na temat utożsamienia Edenu i Syjonu pisze Wenham, „Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story”, 399–404; Stordalen, *Echoes of Eden*, 307–309; Kubiś, *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, 262–271.

⁵⁸ Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom*, 124.

⁵⁹ Zob. Mdr 19,7; *Liber Antiquitatum Biblicarum* 11,15; Tg Ps.-J. Wj 14,9; 15,19; 35,27–28; *Tanḥ. Huqqat* 21; *Midrasz Rabba* do Pnp 4,12 (§3). Zob. Le Déaut, *La nuit pascale*, 218–237; Bienaimé, *Moïse et le don de l'eau*, 215–217.

rzenia i w kontekście Paschy (Exodusu)⁶⁰. Pozostałe intuicje Adeline Fehribach odnośnie do oblubieńczego tła ukrzyżowania Jezusa, a mianowicie rozumienie przebiccia boku jako małżeńskiego aktu współżycia oraz wypłynięcia krwi i wody jako aktu narodzin Kościoła lub rodziny Boga z Jezusa rozumianego jako kobieta-oblubienica, spotkały się z krytyką jako nadinterpretacje⁶¹. Podczas gdy rozumienie wypłynięcia krwi i wody jako aktu narodzin poprzez analogię do narodzin Ewy z boku Adama było już w starożytności przyjmowane jako duchowy sens Janowego tekstu, zmiana płci Jezusa nie wydaje się tutaj uprawniona.

7. Złożenie do grobu (19,38–42)

André Villeneuve przywołuje dwa elementy związane z opisem pogrzebania Jezusa jako nawiązujące do metafory małżeńskiej. Sto rzymskich funtów mieszaniny mirry i aloesu przyniesionej przez Nikodema (19,39) mają przywoływać wonności wzmiankowane w ST w kontekstach małżeńskich (Ps 44,9 LXX; Pnp 3,6; 4,6.14; 5,1.5bis). Nadto Jezus jest złożony w „dziewiczym” grobie w ogrodzie. Ziemia bowiem jako miejsce rodzenia i dawania

⁶⁰ W Tg Ps.-J. Lb 2,11 czytamy o wypłynięciu krwi ze skały, w którą Mojżesz uderza po raz pierwszy, a po drugim uderzeniu – o wypłynięciu wody. Bardzo możliwe, że ta tradycja targumiczna była żywa w czasach powstawania NT.

⁶¹ Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom*, 125: „the reader may [...] have perceived the piercing of Jesus' side as the consummation of the messianic marriage. The subsequent issuance of blood and water could then have been seen as Jesus' conceiving the children of God [...]. In order for the reader to have perceived these phenomena as the consummation of the marriage and subsequent conception of the children of God, the implied reader would have to have recognized the use of sexual role reversal and the male co-optation of female generativity”. Krytykę obu postulatów przedstawia Syreeni, „From the Bridegroom's Time”, 361–363.

życia jest porównana do łona w ST (por. Ps 139,15). Sam A. Villeneuve określa pierwsze powiązanie jako *plausible*, drugie zaś jako *unlikely*⁶². W istocie także pierwsze powiązanie nie jest do końca przekonujące, gdyż duża obfitość kadzideł w czasie pogrzebu przywołuje raczej symbolikę królewskiego pochówku (zob. 2 Krn 16,14; Józef Flawiusz, *Ant.* 15,61; *Bell.* 1,673; *Ant.* 17,199)⁶³ oraz pochówku Adama, pierwszego rodzica, do którego użyto „wielu pachnideł” (εὐωδίας πολλὰς – *Apokalipsa Mojżesza* 40,7). Z drugiej jednak strony, motywy króla i Adama łączą się z symboliką małżeńską.

8. Zmartwychwstały i Maria Magdalena (20,1–18)

Janowy opis spotkania Zmartwychwstałego z Marią Magdaleną, w opinii wielu komentatorów, zawiera aluzje do Pieśni nad Pieśniami, a przez to do metafory małżeńskiej. Francuski egzegeta Michel Cambe sugerował, iż Pnp 3,1–4 jest tłem całej narracji J 20,1–18. Mimo braku ewidentnych powiązań leksykalnych między obydwoma tekstami, zauważalne jest podobieństwo scen (*parallélisme de situations*)⁶⁴. Obie sceny mówią bowiem o poszukiwaniu umiłowanego przez umiłowaną. Obydwa poszukiwania mają miejsce w Mieście Świętym. Poszukiwanie to odbywa się nocą (Pnp 3,1 – ἐν νυξί(ν) lub w czasie kończącej się nocy (J 20,1 – πρωὶ σκοτίας ἔτι οὐσης). W obu scenach poszukiwanie umiłowanego jest na początku bezowocne (Pnp 3,2; J 20,2). Następnie ma miejsce spotkanie, w czasie którego wywiązuje się rozmowa, a w niej dochodzi do zadania pytania (Pnp 3,2; J 20,12–13). W tekście Pnp występują strażnicy (οἱ τηροῦντες), którzy znajdują oblubienicę, a ona zadaje im

⁶² Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, 179.

⁶³ Rigato, „La sepoltura regale”.

⁶⁴ Cambe, „L’influence du Cantique des Cantiques”, 17.

pytanie: „Tego którego pokochała dusza moja – widzieliście?” (Pnp 3,3). W tekście Janowym strażnikom odpowiadają aniołowie, którym Maria Magdalena odpowiada na ich pytanie: „Kobieto, dlaczego płaczesz?” (20,13). Po spotkaniu następuje odnalezienie umiłowanego (Pnp 3,4; J 20,14–16). Po znalezieniu umiłowanego, oblubienica nie chce pozwolić na jego oddalenie się: ἐκράτησα αὐτὸν καὶ οὐκ ἀφήσω αὐτόν – „Chwyciłam go i nie puszcze go” (Pnp 3,4); μή μου ἅπτου – „Nie próbuj mnie dotykać” lub „Przestań mnie dotykać” (J 20,17)⁶⁵.

Jocelyn McWhirter słusznie zauważa, że większość powyższych elementów narracji Janowej nie występuje w relacjach synoptycznych, stąd ich obecność znajduje swoje logiczne wyjaśnienie w hipotezie o intertekstualnej zależności między J 20,1–18 a Pnp 3,1–4. (1) Tylko Jan, spośród czterech Ewangelii kanonicznych, wskazuje na noc, jako moment udania się Marii do grobu. (2) Tylko Jan mówi o jednej kobiecie samotnie udającej się do grobu, w odróżnieniu od Synoptyków mówiących o grupie kobiet. (3) Tylko Jan mówi z emfazą o długim poszukiwaniu ciała Jezusa przez Marię. Od grobu biegnie ona bowiem do uczniów, a następnie ponownie do grobu. Szuka

⁶⁵ Cambe, „L'influence du Cantique des Cantiques”, 17–18. Jocelyn McWhirter (*Bridegroom Messiah*, 93–96) wskazuje następujące odpowiadające sobie elementy pomiędzy Pnp 3,1–4 a J 20,1–18: (1) nocna pora, (2) szukająca kobieta, (3) poszukiwany mężczyzna, (4) spotkanie i konwersacja z pokojowo nastawioną trzecią stroną, (5) natychmiastowe odnalezienie przez kobietę poszukiwanego mężczyzny, (6) przetrzymywanie, dotykanie mężczyzny przez kobietę. Ann Roberts-Winsor (*A King is Bound in the Tresses*, 42–43) wskazuje jeszcze na komnatę (τὸ ταμίειον) z Pnp 3,4 mającą mieć swój odpowiednik w grobie (τὸ μνημεῖον) w J 20,1–11 oraz na postanowienie oblubienicy „Powstań!” (ἀναστήσομαι) z Pnp 3,2. Obydwa te elementy mają być odzwierciedlone – na zasadzie ironii – w słowach Marii Magdaleny „Zabrano Pana mojego i nie wiem gdzie Go położyli” (20,13); powstanie oblubienicy ma być powiązane z powstaniem z martwych Jezusa. Powyższe odniesienia nie są jednak przekonujące, jak słusznie zauważa McWhirter, *Bridegroom Messiah*, 96.

zaginione go ciała wzrokiem zarówno wewnątrz grobu (20,11–13), jak i na zewnątrz (20,14–15). (4) Tylko Jan mówi o dialogu między Marią i aniołami, podczas gdy Synoptycy opisują anielskie zwiastowanie orędzia o zmartwychwstaniu milczącym kobietom. (5) Tylko Jan opisuje angelofanię, po której natychmiast następuje chrystofania. Marek i Łukasz pomijają chrystofanię. Mateusz opisuje chrystofanię (28,7–9), jednak kobiety doświadczają jej dopiero w czasie zmierzania do uczniów. Tylko w Janie występuje zatem bezpośrednio czasowa pomiędzy angelofanią i chrystofanią, natychmiastowość spotkania⁶⁶.

Krytyczną ocenę intertekstualnych powiązań między Pnp 3,1–4 i J 20,1–18 prezentuje Sabine van den Eynde⁶⁷. W jej opinii różnica między kobietą żarliwie szukającą ukochanego, a kobietą idącą do grobu w celu znalezienia martwego ciała jest zbyt duża, aby można było zestawiać obie sceny. Odnośnie do angelofanii, w Pnp to strażnicy znajdują kobietę, w narracji Janowej natomiast to Maria widzi aniołów. W Pnp to kobieta zadaje pytanie, czy strażnicy widzieli jej umiłowanego, w narracji Janowej natomiast pytanie zadają aniołowie. Gdyby autor IV Ewangelii chciał uczynić aluzję do Pnp bardziej oczywistą, pytanie kobiety z Pnp doskonale odpowiadałoby logice narracji Janowej: Maria pytałaby o ciało umiłowanego⁶⁸.

⁶⁶ McWhirter, *Bridegroom Messiah*, 96–98. Autorka (*Bridegroom Messiah*, 98) konkluduje: „John seems to customize the tradition about Mary Magdalene so that it agrees with Song 3:1–4. John relates the episode in terms of the evoked text: Mary Magdalene looks for Jesus alone and in the dark, she suddenly finds him after conversing with a third party, and she hold him”.

⁶⁷ Eynde, „Love, Strong as Death?”, 905–906. Podobnie krytyczną opinię wyraził Jacques Winandy (*Le Cantique des Cantiques et le Nouveau Testament*, 173), stwierdzając, że Maria Magdalena nie jest określona jako dziewica i dlatego nie może być utożsamiona z oblubienicą Chrystusa, figurą Kościoła.

⁶⁸ Eynde, „Love, Strong as Death?”, 905) dodaje jeszcze kolejne swoje obiekcje: „If any intentional link was meant, one may wonder why

Najpoważniejszym jednak zarzutem belgijskiej egzegetki jest brak realnego usprawiedliwienia dla kreowania powyższego intertekstualnego powiązania. Zdaniem Sabine van den Eynde poprzez odkrycie nawiązania do Pnp Michel Cambe znajduje jednocześnie powód, dla którego Maria Magdalena udała się do grobu. Tym powodem jest poszukiwanie ukochanego. Sabine van den Eynde uważa takie wyjaśnienie za nieprzekonujące i wskazuje opłakiwanie zmarłego jako główny motyw działania Marii. Chęć namaszczenia Jezusa – powód wskazany przez Synoptyków – jest w jej opinii rozwiązaniem mało prawdopodobnym, gdyż miał tego dokonać wcześniej Nikodem (J 19,39). Nadto w jej ocenie motyw udania się do grobu jest zwykłą luką narracyjną (*a blank*), a nie ewidentnym znakiem (*a signpost*) czy nieciągłością narracyjną, która domagałaby się wyjaśnienia poprzez odwołanie do intertekstualności. Motyw udania się do grobu można wydedukować na podstawie zachowania Marii z Betanii, która wychodzi z domu w celu opłakiwania swego zmarłego brata (11,31)⁶⁹.

W naszym przekonaniu powyższa krytyka jest przesadzona. Podobieństwo scen w Pnp 3,1–4 i J 20,1–18 jest uderzające. W obu tekstach występuje identyczna sekwencja poszczególnych elementów czy motywów oraz analogiczne słownictwo⁷⁰.

these links are not clearer, by mentioning the night (instead of only the darkness), by indicating that Mary did not find the body of Jesus (instead of only remarking ‘the Lord has been taken away and we do not know where they laid him’). [...] On top of that, such a link would have been obvious if the same verb for the touching had been used”.

⁶⁹ Eynde, „Love, Strong as Death?”, 906. Taki motyw wskazuje także *Ewangelia Piotra* 12,50–54.

⁷⁰ Michel Cambe (*L'influence du Cantique des Cantiques*, 17) stwierdza: „les scènes progressent selon un schéma identique, dont les éléments se succèdent en parfaite correspondance”. J 20,1–18 w świetle Pnp 3,1–4 czytają, dla przykładu, Hipolit Rzymski (*ΕΙς τὸ ἄσμα*, frag. 15), Cyryl Jerozolimski (*Katechezy na Wielki Post*, 14,12),

Sam Michel Cambe nigdzie nie stwierdza, iż poprzez odkrycie w J 20,1–18 nawiązania do Pnp odkrywa powód, dla którego Maria Magdalena udała się do grobu i którym jest poszukiwanie ukochanego. Udanie się do grobu w celu oplakiwania zmarłego, chęć przebywania w obecności ciała zmarłego same z siebie mogą być motywowane miłością do zmarłego. Jeśli uwzględnić jeszcze zmierzanie do grobu w ciemności⁷¹, powracający płacz i upór w dopytywaniu o Jezusa (Maria nigdy nie mówi o ciele zmarłego, ale o zabraniu „Pana” lub nawet „mojego Pana”), miłość do Jezusa jawi się jako właściwy motyw działania Marii.

Poza powyższą strukturalną paralelę pomiędzy Pnp 3,1–4 i J 20,1–18, komentatorzy wskazują z reguły na dwie trudności obecne w tekście Janowym, które można wyjaśnić poprzez odwołanie do Pnp. Idzie o podwójny obrót Marii Magdaleny (20,14.16) oraz Jezusową prośbę o zaprzestanie dotyku (20,17). Obraz oblubienicy trzymającej swego oblubieńca z Pnp 3,4 doskonale wyjaśnia słowa zakazu dotykania Jezusa skierowane do Marii (20,17); zakaz niezrozumiały w świetle późniejszego nakazu dotykania Jezusa adresowanego do Tomasza (20,27)⁷².

Rufin z Akwilei (*Komentarz do Credo Apostolskiego*, 30), Beda Czcigodny (*In Cantica Canticatorum*), Jan od Krzyża (*Noc ciemna*, 2,13,6), a współcześnie, pośród wielu innych, Feuillet, „La recherche du Christ dans la Nouvelle Alliance”, 93–112; Mateos – Barreto, *Il Vangelo di Giovanni*, 803; Bernabé, „Trasfondo derasico de Jn 20”, 209–228; Ska, *L'argilla, la danza e il giardino*, 56–57; Reinhartz, *Befriending the Beloved Disciple*, 108; McWhirter, *Bridegroom Messiah*, 93–97.

⁷¹ Z pewnością zwyczaje pogrzebowe nie nakazywały oplakiwania zmarłego nocą. Nadto udanie się samotnej kobiety nocą poza mury miasta na miejsce egzekucji było niebezpieczne. W efekcie dla części komentatorów jest to historycznie nieprawdopodobne (J.H. Bernard, R.E. Brown). Może to potwierdzać obecność intertekstualnego odniesienia do Pnp w Janowym motywie ciemności.

⁷² Aluzję tę szeroko omawia McWhirter, *Bridegroom Messiah*, 94–96, 103–105.

W istocie, celem dla którego Jan kształtował swą narrację na podstawie Pnp 3,1–4, mógł być właśnie punkt kulminacyjny dotyczący możliwości dotykania (cielesnego) Jezusa, przy jednoczesnej niemożności zatrzymania przy sobie cielesnego, ziemskiego Jezusa, z powodu Jego wniebowstąpienia. Oblubienica (Kościół, symbolizowany tutaj przez Marię Magdalenę), realnie doświadczając (dotykając) Jezusa poprzez wiarę i Eucharystię, nieustannie będzie Go jednak szukała i czekała na pełnię zjednoczenia z Nim (zob. Ap 22,17)⁷³. Nie bez znaczenia jest także podobny kontekst „rodzinny” tego dotyku zarówno w Pieśni nad Pieśniami, jak i w Ewangelii św. Jana. Szulamitka z Pnp pragnie wprowadzić swego umiłowanego „do domu mej matki, do komnaty mej rodzicielki” (3,4). W przypadku narracji Janowej Jezus chce wstąpić „do Ojca mego i Ojca waszego i Boga mego i Boga waszego” (20,17)⁷⁴.

Drugą z trudności interpretacyjnych 20,1–18 wyjaśnianych w oparciu o nawiązanie do Pnp jest podwójny obrót Marii Mag-

⁷³ W naszym przekonaniu Janowy wybór czasownika ἄπτω (20,17) w miejsce κρατέω, obecnego w Pnp 3,4, mógł być podyktowany chęcią wykreowania tutaj również aluzji do zakazu dotykania drzewa życia z Rdz 3,3. Poprzez zmartwychwstanie drzewo życia jest objawione i utożsamione już nie tyle z „kroczeniem drogami mądrości” (Prz 3,18; 11,30; 13,12; 15,4), ale z samym Jezusem, wcieloną Mądrością. Kontakt z Jezusem przez wiarę (J 20,29) – przy tym fizyczny kontakt z Jezusem w Eucharystii, która jest kontekstem chrystofanii Janowych – jest synonimem życia wiecznego, które jest owocem wiary w Jezusa według J 20,31 i spożywania Eucharystii (J 6,53–54,57–58). W Księdze Rodzaju (3,22), tak jak i w Iz 65,22 LXX „drzewo życia” jest symbolem wiecznego życia. Symbolika ta obecna jest *explicite* w Ap 2,7; 22,2bis.14.19. Odnośnie mądrościowej reinterpretacji motywu „drzewa życia”, zob. Pudełko, „Metafora «drzewa życia» w Księdze Przysłów”, 129: „Drzewem życia, a więc darem szczęśliwego życia, jest kroczenie drogami mądrości we wszystkich jego aspektach: mowie, pragnieniach, czynach, relacjach.” Iwański, „Motyw *drzewa życia* w Księdze Przysłów”, 18: „[drzewo życia to] synonim najbardziej pożądanых wartości i dóbr”

⁷⁴ Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom*, 121.

daleny (20,14.16). Enigmatyczna dwukrotna wzmianka o obróceniu się Marii Magdaleny może być wyjaśniona naturalistycznie. Otóż za pierwszym razem Maria odwraca w kierunku Jezusa jedynie twarz (20,14), za drugim zaś odwraca całe ciało (20,16), co jest potwierdzone przez fakt dotykania Jezusa (20,17)⁷⁵. Obroty Marii mogą jednak być również zinterpretowane jako aluzja do postaci ukochanej z Pnp 7,1, która czterokrotnie wezwana jest do odwrócenia się (ἐπίστρεφε ἐπίστρεφε ἢ Σουλαμίτις ἐπίστρεφε ἐπίστρεφε), aby można było na nią patrzeć. Dodajmy, że dwa obroty Marii opisane są pokrewnym czasownikiem (στρέφω)⁷⁶. Podążając za sugestią łączenia Marii Magdaleny z oblubienicą z Pnp, wchodzi się na poziom interpretacji duchowej czy też symbolicznej, w której obie kobiety reprezentują oblubienicę samego Boga, a zatem Izrael i Kościół⁷⁷. Paralela między Pnp 7,1 i J 20,14.16 nie jest doskonała⁷⁸,

⁷⁵ Mniej przekonujące jest wyjaśnienie Sabiny van den Eynde („Love, Strong as Death?”, 907): „the first turn is away from the tomb (backwards) and the second turn a turn towards Jesus”.

⁷⁶ Więcej Winsor, *A King is Bound in the Tresses*, 38.

⁷⁷ W tym kluczu obroty Marii są fizycznym powrotem z wygnania, nowym Exodusem, duchowym powrotem narodu do Ziemi Obiecanej. Relacja Marii do Jezusa nie będzie się już opierać na wzroku (J 20,14) i dotyku (20,17), ale na wierze i sakramentach. Tak Feuillet, „La recherche du Christ dans la Nouvelle Alliance”, 99–100. Bez wchodzenia na poziom alegoryczny czy symboliczny, drugi obrót Marii, który dokonuje się na słowo Jezusa, można także widzieć jako duchowe nawrócenie. Tak Schneiders, *Written that You May Believe. Encountering Jesus in the Fourth Gospel*, 196.

⁷⁸ Sabine van den Eynde („Love, Strong as Death?”, 907) ocenia krytycznie powyższe powiązanie, wskazując, iż obrót kobiety od jednego spotkania (z aniołami) do drugiego i potem obrót w kierunku Jezusa jest czymś innym niż prośba skierowana do kobiety w Pnp, aby się obracała tak by inni mogli na nią patrzeć. Krytyczną ocenę tego powiązania prezentuje również J. McWhirter (*Bridegroom Messiah*, 89–90), wskazując obrót Jezusa i pytanie „Czego szukacie?” z J 1,38 jako narracyjne *inclusio* całej Ewangelii, które pomaga wyjaśnić obroty Marii Magdaleny.

ale w uchwyceniu intertekstualnej aluzji nie idzie o zgodność w każdym detalu.

Powyższe powiązania między J 20,1–18 a tekstem Pnp nie są jedynymi, na jakie wskazują komentatorzy narracji Janowej⁷⁹. Prócz wspomnianych powyżej odniesień (jak noc, dotyk etc.), komentatorzy wskazują także na inne możliwe aluzje, a mianowicie (1) ogród jako sceneria wydarzeń w J (19,41) i Pnp (4,12.16; 5,1; 8,13) wraz z motywem (2) ogrodnika (J 20,15), któremu odpowiada „przebywający w ogrodach” (ὁ καθήμενος ἐν κήποις – Pnp 8,13), (3) motyw Marii stojącej (εἰστήκει) przy grobie jako nawiązanie do powstania (ἀνίστημι) umiłowanej w poszukiwaniu umiłowanego (Pnp 3,2) oraz (4) motyw słuchania głosu (Pnp 2,8.14; 3,1; 5,2.6; 8,13; J 20,16.18)⁸⁰. Nadto (5) Piotr i Umilowany Uczeń (J 20,2–10) mogą być identyfikowani z ἐταῖροι („towarzyszami”, „druhami”) z Pnp 8,13, którzy nasłuchują głosu oblubieńca⁸¹. (6) Czasownik παρακύπτω („pochylić się”) występujący w J 20,5.11 i Pnp 2,9 (mimo że odnosi się w Pnp do oblubieńca) miałyby opisywać poszukiwanie ukochanej osoby⁸².

Abstrahując od paraleli z Pnp, można wskazać jeszcze dwa elementy w J 20,1–18 sugerujące kontekst oblubieńczy. (1) Zmartwychwstanie nastąpiło „trzeciego dnia”, zgodnie z zapowiedzią Jezusa (2,19–21). Zmartwychwstanie jest w tej zapowiedzi przyrównane do trwającej trzy dni budowy świątyni, która jest rozumiana jako ciało Jezusa. Jednocześnie „trzeci dzień” związany jest z cudem w Kanie Galilejskiej (2,1). Bardzo możliwe, że metafora małżeńska obecna w opisie znaku w Kanie oraz w momencie Jezusowej godziny uwielbie-

⁷⁹ Zob. Winsor, *A King is Bound in the Tresses*, 37–49.

⁸⁰ Winsor, *A King is Bound in the Tresses*, 37–49.

⁸¹ Cambe, „L'influence du Cantique des Cantiques”, 19.

⁸² Schneiders, „John 20”, 161.

nia na krzyżu, jest także obecna w Janowym opisie pierwszej chrystofanii⁸³. (2) Odwołaniem do metafory małżeńskiej może być również nazwanie Marii dwuznacznym słowem γυνή (20,13.15), oznaczającym zarówno kobietę, jak i żonę. Termin ten określa matkę Jezusa (2,4; 19,26), a także Samarytanę (4,7.9.11.15.17.19.21.25.27.28.39.42). W 16,21 może się odnosić do Ewy i Maryi⁸⁴. Jego użycie w J 8,3.4.9.10 nie może być brane pod uwagę ze względu na wątpliwości co do pochodzenia tego tekstu od autora IV Ewangelii. Termin ten wypowiedziany przez Jezusa kierowany jest jedynie do Maryi (2,4; 19,26), Samarytanki (4,21) i Marii Magdaleny (20,15). Nie jest zatem przypadkiem, iż te trzy kobiety funkcjonują w narracji Janowej jako reprezentantki Oblubienicy Mesjasza.

9. Tchnienie Ducha (20,22)

Tchnienie przez Zmartwychwstałego na swych uczniów Ducha Świętego widziane jest już od starożytności chrześcijańskiej jako niekwestionowana aluzja do tchnienia Boga Stworzyciela w nozdrza pierwszego człowieka – Adama w Rdz 2,27⁸⁵. An-

⁸³ Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, 126: „The connection between the ‘three days’ of the new Temple and Christ’s resurrection is unmistakable, but it is probable that the evangelist also wished to relate it to the third day of Cana. The correlation between the revelation of Jesus’ glory at Cana and his death and resurrection renders it likely that Cana’s ‘third day’ indeed alludes to the third day of Jesus’ resurrection”.

⁸⁴ Feuillet, „Les épousailles du Messie”, 377–391.

⁸⁵ Szczegółowa dyskusja na temat tej aluzji w Sosa Siliezar, *Creation Imagery in the Gospel of John*, 153–173. Powiązanie J 20,22 z targumiczną lekturą Rdz 2,7 prezentują: Wojciechowski, „Le don de L’Esprit Saint”, 289–291; Hatina, „John 20,22 in Its Eschatological Context”, 196–219. W starożytności odniesienie do stworzenia z Rdz 2,7 w J 20,22 widzą: Teodor z Mopsuestii, *Comm. Jo.* 7,20–22; Cyryl Jerozolimski, *Myst. Cat.* 17,12 czy Cyryl Aleksandryjski, *Comm. Jo.* 12.

dré Feuillet porównuje w tej scenie Jezusa, nowego Adama, z pierwszym Adamem, z którego boku powstaje Ewa. Jezus, jako nowy Adam, poprzez tchnienie Ducha stwarza nową Ewę, Kościół⁸⁶. Nie bez znaczenia jest fakt, iż przekazanie Ducha Świętego w 20,22 jest konsekwencją mesjańskich zaślubin, które miały miejsce w momencie ukrzyżowania. Już w scenie ukrzyżowania bowiem, mówiąc o „przekazaniu Ducha”, Ewangelista wskazał na obecność daru Ducha Świętego w momencie ofiary Oblubieńca (19,30). Dar Ducha, łączony z wypływającą z Jego boku wodą (zob. 19,34 czytane w świetle 7,37–39), jest darem boskiego Oblubieńca (hebr. *mohar*) dla swej Oblubienicy (zob. 4,10).

10. Podsumowanie

Tematem głównym Ewangelii Janowej jest tożsamość Jezusa zdefiniowana jako Mesjasz i Syn Boży (20,31). Jezus już na wstępie Ewangelii Janowej zostaje określony jako Oblubieniec (3,29). Motyw oblubieńczy przewija się na samym początku narracji, w rozdziałach 1–4 oraz w jej drugiej części, w rozdziałach 12–20, opisującej moment kulminacyjny działalności Jezusa, jego „godzinę” chwały. Identyfikując Jezusa z oblubieńcem, ewangelista wskazuje na podwójną tożsamość Jezusa jako

Interpretacje patrystyczne omawia Boulnois, „Le souffle et l'Esprit”, 3–37.

⁸⁶ Feuillet, „Les épousailles du Messie”, 386: „À l'animation d'Adam par Yahvé dans la *Genèse* répond, dans le *Quatrième Évangile*, l'animation, sur un plan supérieur, des disciples par le nouvel Adam; au don du souffle de la vie succède maintenant le don de l'Esprit-Saint, ce qui signifie que l'œuvre du Christ ressuscité consomme en quelque sorte l'œuvre du Créateur. [...] à la différence du premier Adam qui ne fut qu'un instrument passif dans la formation de la première femme par la puissance divine, c'est le nouvel Adam lui-même qui doit être comme le créateur de la nouvelle Ève issue de lui, l'Église”.

Mesjasza i Syna Bożego. Wynika to bezpośrednio z oczekiwań żydowskich utożsamiających Mesjasza z eschatologicznym oblubieńcem Izraela. Nie ma poważnych przesłanek, aby wątpić w żywotność tych oczekiwań w okresie powstawania Ewangelii Janowej. Nadto utożsamienie Jezusa z oblubieńcem wskazuje pośrednio na boską tożsamość Jezusa, gdyż wiąże Jezusa z wszechobecną w ST metaforą małżeńską, w której Bóg widziany jest jako mąż Izraela, a Izrael jako żona Boga. W ujęciu ewangelisty – i temu służą pierwsze cztery rozdziały Ewangelii (1,19–4,54) – żoną mesjańskiego i boskiego Oblubieńca jest gromadząca się wokół niego wspólnota uczniów – Kościół, której przewodzi matka Mesjasza (2,12). W części drugiej swej Ewangelii (12–20), Ewangelista opisuje mesjańskie i boskie zaślubiny między boskim Mesjaszem i Jego oblubienicą. Godzina zaślubin znajduje swe wypełnienie i realizację w godzinie męki i śmierci. Podobnie jak Samarytanka w pierwszej części Ewangelii jest postacią reprezentującą wszystkich Samarytan, tak w „godzinie” Jezusa Maria z Betanii, Maryja, matka Jezusa oraz Umiłowany Uczeń, a następnie Maria Magdalena stają się reprezentantami Kościoła, Oblubienicy Mesjasza.

Radość Przyjaciela Oblubieńca z powodu głosu Oblubieńca (J 3,29)

1. Wprowadzenie: Dwa poziomy znaczeniowe przypowieści o radości

Wyrwany z kontekstu wiersz J 3,29a brzmi enigmatycznie, gdyż nie definiuje tożsamości oblubienicy, oblubieńca i przyjaciela oblubieńca: „Ten, kto ma oblubienicę, jest oblubieńcem (ὁ ἔχων τὴν νύμφην νυμφίος ἐστίν). Przyjaciel zaś oblubieńca (ὁ δὲ φίλος τοῦ νυμφίου), który stoi i słucha go (ὁ ἐστηκώς καὶ ἀκούων αὐτοῦ), doznaje najwyższej radości na głos oblubieńca (χαρᾶ χαίρει διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου)”. Najbliższy kontekst literacki wskazuje na Jana Chrzciciela jako przyjaciela oblubieńca, gdyż on jest podmiotem mówiącym w tej części narracji (zob. 3,27). Zaimek „moja” (ἐμή), występujący w następnym zdaniu (3,29b), odnosi się zatem do niego: „Ta zaś moja radość doszła do szczytu” (αὕτη οὖν ἡ χαρὰ ἡ ἐμή πεπλήρωται).

Kontekst bezpośredni podpowiada również, że oblubieńcem jest Jezus, gdyż uczniowie Jana Chrzciciela przekazują swemu nauczycielowi wieści o Jezusie (3,26) i to Jezus jest przedmiotem następującej potem wypowiedzi Jana Chrzciciela (3,27–30)¹. Kontekst wskazuje także na tożsamość oblubienicy, którą są „wszyscy” (zob. πάντες w 3,26) gromadzący się wokół Jezusa-Mesjasza, a którzy w znacznej części gromadzili się wcześniej wokół Jana Chrzciciela. Propozycja Gillisa P. Wettera identyfikująca Oblubienicę z Duchem, którego posiada Jezus (por. J 1,32–33), nie jest przekonująca². Propozycja definiująca Oblubienicę jako Kościół odpowiada przesłaniu teologicznemu IV Ewangelii i teologii wczesnochrześcijańskiej w ogólności, w której Kościół widziany jest jako Izrael skupiony wokół Mesjasza (por. 2 Kor 11,2; Ef 5,25–27.31–32; Ap 21,2; 22,17)³.

Identyfikacja oblubienicy, oblubieńca i przyjaciela oblubieńca jest kluczowa w zrozumieniu przesłania wspomnianego enigmatycznego wiersza, gdyż tekst ten ma dwa poziomy znaczeniowe. W istocie Ewangelia Janowa często odwołuje się do zjawiska podwójnego znaczenia obrazów, wyrażeń i słów. Fakt ten został dostatecznie dawno zauważony i gruntownie omó-

¹ Interesujący nas wers, J 3,29, funkcjonuje jako pomost (*Brückenners*) pomiędzy opowiadaniem o weselu w Kanie i narracją o spotkaniu Jezusa-Oblubieńca z Samarytanką-Oblubienicą. Zob. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes*, 287; Pedroli, „Il tritico sponsale di Giovanni”, 163–177. Mary L. Coloe („John as Witness and Friend”, 45–61) sugeruje, iż cała narracja Janowa od 1,6 (gdzie pojawia się Jan Chrzciciel po raz pierwszy) do 3,30 (gdzie pojawia się w sposób czynny po raz ostatni) zbudowana jest na ciągłym odwoływaniu się do symboliki małżeńskiej.

² Wetter, *Der Sohn Gottes*, 54.

³ Zob. Barrett, *The Gospel according to St. John*, 223. Więcej na temat tożsamości oblubienicy w J 3,29 zob. Reinhartz, „The ‘Bride’ in John 3.29”, 230–241.

wiony⁴. Na pierwszym poziomie, który niesie znaczenie chry-
stologiczne, tekst informuje o tożsamości Jezusa i Jana Chrzcici-
ciela, identyfikując obie postaci oraz ustalając ich wzajemną
relację⁵. Na drugim poziomie tekst ten jest przypowieścią⁶ ilu-

⁴ Zob. Cullmann, „Der johanneische Gebrauch”, 360–372; Wead, „The Johannine Double Meaning”, 106–120; Shedd, „Multiple Meanings in the Gospel of John”, 247–258; Richard, „Expressions of Double Meaning and their Function in the Gospel of John”, 96–112. O dwóch poziomach znaczeniowych w J 3,29 mówi wprost O’Day, „The Gospel of John”, 558.

⁵ Dodd, *The Historical Tradition in the Fourth Gospel*, 279–287, and Lindars, „Two Parables in John”, 324–329, sugerowali, że J 3,29 jest przypowieścią, która może pochodzić od samego Jezusa (ze względu na jej podobieństwo do Mk 2,18–20) i która została wtórnie włożona przez ewangelistę w usta Jana Chrzciciela. Oryginalny kontekst przypowieści odnosiłby się do zdobywania dla królestwa Bożego przez Jezusa, a ostatecznie przez Boga, ludzi odrzuconych (jak celnicy i grzesznicy). Przyjacielem oblubieńca byłiby wszyscy krytycy Jezusa niezadowoleni z Jego postępowania, którzy oburzają się zamiast się cieszyć z zaślubin Boga z grzesznikami (jak cieszy się przyjaciel oblubieńca). Celem przypowieści skierowanej do krytyków Jezusa byłoby zachęcenie ich do hojnego radowania się na wzór przyjaciela oblubieńca z faktu zdobywania przez Jezusa dla królestwa Bożego wszystkich ludzi wykluczonych, klasyfikowanych jako żyjący na religijnym marginesie społeczeństwa. Przypowieść nie zawiera zatem negatywnego stosunku Jezusa do jego oponentów, skoro są oni porównani do przyjaciela Oblubieńca, którym jest sam Bóg. W kontekście Ewangelii Janowej przypowieść odnosiłaby się do sporu o oczyszczenie, o którym mówi J 3,25. Jezus, będąc w kontakcie z nieczystymi grzesznikami, mógł zaciągnąć rytualną nieczystość, co mogło prowokować spór pomiędzy nim a Janem Chrzcicielem (i jego zwolennikami), który w sprawach czystości rytualnej był bardziej rygorystyczny. Przypowieść broni postawy Jezusa, sugerując, iż jest to postawa samego Boga (Oblubieńca), oraz taktownie apelując do Jana Chrzciciela i jego zwolenników o zrozumienie i akceptację działania Jezusa. Por. także Lindars, *The Gospel of John*, 167–168.

⁶ Odnośnie do klasyfikacji tej wypowiedzi jako przypowieści zob. Dodd, *The Historical Tradition in the Fourth Gospel*, 281; Schnackenburg, *Gospel According to St. John*, 416: “In its form it [verse 3:29] is a short parable with allegorical traits, a type often found in the Jewish *mashal*”. Przypowieściowy charakter wypowiedzi Jana

strującą wielkość radości osoby radującej się z powodu radości kogoś innego. W istocie oba poziomy nawzajem się przenikają i wzajemnie się interpretują. Otóż zrozumienie istoty radości Jana Chrzciciela wynika ze zrozumienia prawdziwej tożsamości Jezusa i Jana. I na odwrót, zrozumienie tożsamości obu protagonistów warunkuje zrozumienie wielkości radości.

Spójrzmy zatem wpieryw na pierwszy poziom znaczeniowy. Podporządkowana rola Jana w stosunku do Jezusa wyrażona jest określeniem funkcji Jana jako przyjaciela oblubieńca. Rola Jana Chrzciciela (przyjaciela oblubieńca) i gromadzącej się wokół niego wspólnoty uczniów zaczyna się stopniowo zmniejszać, natomiast postać Jezusa (oblubieńca) zaczyna zajmować miejsce centralne. Uczniowie Jana (bezpośredni adresaci wypowiedzi w 3,29) muszą zatem uznać, iż ich nauczyciel nie jest oblubieńcem i nie może sobie rościć praw do oblubienicy, rozumianej jako wierzący w Mesjasza lud Izraela. Narrator podkreśla, że Jan Chrzciciel mówi o tożsamości Jezusa jako oblubieńca przed swoim aresztowaniem (3,24). Czytelnik odnosi wrażenie, że są to ostatnie słowa, które wypowiedział Jan. Mają one przez to niezwykle wartość, gdyż stają się niemal testamentem Jana.

Drugi poziom znaczeniowy opisuje wielkość radości Jana Chrzciciela. Radość, o której mówi Jan Chrzciciel odnosi się do problemu tożsamości obu protagonistów. Otóż Jan raduje się zarówno ze statusu Jezusa, który objawia się jako oblubieniec, jak i ze swego statusu jako przyjaciela oblubieńca. Radość ta

Chrzciciela wynika także z faktu, iż Jan nie jest w stanie realnie słyszeć głosu oblubieńca w tym momencie. Zob. Rudolf Bultmann (*The Gospel of John*, 173, przypis 11) uważa, że mamy tutaj do czynienia z prawdziwą metaforą, a nie alegorią. Raymond E. Brown (*The Gospel of John*, 156) uważa, iż jest to typowe powiedzenie właściwe dla izraelskiej tradycji mądrościowej. Alonso Schökel (*I nomi dell'amore*, 33) uważa, że nie mamy tutaj do czynienia z przypowieścią, ale z zagadką, tłem zaś nie jest tradycja mądrościowa, ale profetyczna.

wynika dokładnie z faktu, że Jezus jest (aż) oblubieńcem, a Jan jest (tylko) przyjacielem oblubieńca. Stąd Jan Chrzciciel stwierdza: „Trzeba, by On wzrastał, a ja żebym się umniejszał” (3,30). Czytając to zdanie w optyce metafory małżeńskiej, niezwykle istotne jest użycie czasownika αὐξάνω (‘wzrastać’). Znajdujemy go bowiem także w Septuagincie w Rdz 1,28 w słowach skierowanych przez Boga do pierwszej pary: „Bądźcie płodni” (αὐξάνεσθε), a także w takim samym nakazie skierowanym do Noego (Rdz 9,1) i Abrahama (17,6), którzy przez autora Księgi Rodzaju widziani są jako kolejno drugi i trzeci Adam. W kontekście Ewangelii Janowej stwierdzenie to wyrażałoby przekonanie Jana Chrzciciela, iż potomstwo Jezusa (ostatniego Adama i eschatologicznego boskiego Oblubieńca) ma się pomnażać, natomiast jego potomstwo ma się zmniejszać. Proces ten rzeczywiście rozpoczął się w momencie przyłączenia się uczniów Jana do Jezusa (J 1,35–39).

Jak już wcześniej mówiono, czasowniki αὐξάνω (‘wzrastać’) oraz ἐλαττώω (‘zmniejszać’) używano w starożytności do opisu wschodu i zachodu słońca. Stąd wielu komentatorów wyjaśnia J 3,30 w kontekście astronomicznym, gdzie słońce identyfikowane jest z prawdziwą światłością, czyli Jezusem (1,4–5.7–9; 8,12; 12,35–36), a Jan Chrzciciel na zasadzie kontrastu opisany jest jako ktoś niebędący prawdziwą światłością (1,8) oraz jako lampa (5,35). Nie przez przypadek zatem wyznaczono liturgiczne obchody narodzin Jezusa na 25 grudnia (gdy zaczyna „przybywać” dnia), a dzień narodzin Jana Chrzciciela na 24 czerwca (gdy dzień zaczyna się „zmniejszać”)⁷. Takie wyjaśnienie nie oddaje jednak do końca istoty wypowiedzi Jana Chrzciciela, osadzonej w kontekście metafory małżeńskiej,

⁷ Zob. Brown, *The Gospel of John*, 153. Więcej na temat motywu światłości w Ewangelii Janowej: Piekarczyk, „A światłość w ciemności świeci...” 251–269.

w której nie idzie tylko o prawdziwą tożsamość Jezusa i Jana, ale także o ich „potomstwo”. Nadto wyjaśnienie astronomiczne niezgodnie z prawdą sugeruje, iż Jan był (przynajmniej do czasu nadejścia Jezusa) słońcem-światłością.

2. *Crux interpretum* przypowieści: głos wywołujący radość

Stwierdzenie Jana Chrzciciela o jego radości sięgającej szczytu (3,29b) jest niezwykle intrygujące, gdyż rodzi ono pytanie o powód tejże radości. Najbliższy kontekst literacki wypowiedzi może sugerować, iż powodem prowokującym radość przyjaciela oblubieńca jest objawienie się tożsamości Jezusa jako oblubieńca oraz napływ „wszystkich” do Jezusa na wzór oblubienicy przybywającej do swego oblubieńca. Sama przypowieść (a zatem 3,29a) wskazuje jednak na inny powód, a mianowicie na słuchanie głosu oblubieńca. Powodem radości nie jest bowiem obecność czy też przybycie oblubieńca, nie jest nim także fakt zaistnienia małżeństwa oblubieńca i oblubienicy. Radość opisana w przypowieści prowokowana jest wyłącznie przez głos oblubieńca⁸.

Kluczowa dla zobrazowania tematu radości idea stania i słuchania głosu oblubieńca może być jednak zrozumiana przynajmniej na trzy sposoby:

⁸ Słusznie zauważył Tait, „The Voice of the Bridegroom”, 47: “The problem is specifically with this detail of the Bridegroom’s voice. It is not essential after all: the Baptist could have said ‘rejoices greatly in/over the Bridegroom’, ‘rejoices greatly in the Bridegroom’s arrival/presence’ or even ‘at his marriage’. Why his voice?”. Podobnie Dodd, *The Historical Tradition in the Fourth Gospel*, 282: “It is not quite obvious why the bridesman’s friend should take special pleasure in *hearing* the bridegroom speak”.

(1) W pierwszym rozumieniu stwierdzenie to oznacza bezpośrednio słuchanie przez Jana Chrzciciela głosu nauczającego Jezusa. Przeciw takiej interpretacji przemawia jednak fakt, iż tekst nie mówi o bezpośrednim słuchaniu głosu Oblubieńca przez Jana, ale o przekazaniu przez uczniów informacji o Jezusie.

(2) W drugim rozumieniu głos Oblubieńca, o którym mówi Jan Chrzciciel winien być rozumiany jako orędzie zbawienia głoszone przez mesjańskiego Oblubieńca za pomocą Jego słów i czynów. W tym rozumieniu termin φωνή ('głos') może także oznaczać informację o działalności Mesjasza – Oblubieńca przekazaną Janowi przez uczniów. Bezpośredniość słyszenia nie jest zatem istotna, gdyż kluczem jest semantyka terminu 'głos' (φωνή) oznaczającego orędzie Oblubieńca lub informację o Oblubieńcu.

(3) W trzecim rozumieniu obraz przyjaciela oblubieńca, który stoi i słucha głosu oblubieńca, należy potraktować jako przypowieść, która odnosi się do rzeczywistości starożytnego wesela żydowskiego, a zatem do jakiegoś zwyczaju weselnego, związanego z funkcją przyjaciela oblubieńca, który rzeczywiście słyszy głos oblubieńca. W tym przypadku bezpośredniość słyszenia głosu Jezusa przez Jana także nie jest konieczne.

Druga i trzecia interpretacja nie wykluczają się nawzajem. W rzeczywistości mamy tutaj ponownie do czynienia z dwoma poziomami znaczeniowymi. Na pierwszym poziomie idzie o kontekst historyczno-kulturowy starożytnego wesela żydowskiego, na drugim – o kontekst teologiczny IV Ewangelii, w którym głos Oblubieńca jest synonimem orędzia zbawczego⁹. Od-

⁹ Jean Zumstein (*Jean*, 133, przypis 42), prezentując możliwość istnienia obu warstw znaczeniowych jako hipotezę, wskazuje drugą (orędzie zbawienia) jako bardziej zgodną z kontekstem teologicznym całej Ewangelii. Jak wspomnieliśmy, istnienie obu poziomów zna-

nośnie do pierwszego poziomu, wolno nam przypuszczać, że przypowieść ta była zrozumiała dla słuchaczy i czytelników Ewangelii Janowej w I w. po Chr. We współczesnym kontekście kulturowym porównanie to jest jednak nieczytelne. Z tego powodu należy zdefiniować rolę, jaką pełnił w starożytnej judaistycznej instytucji małżeńskiej przyjaciel oblubieńca. Odkrywając jego relację do oblubieńca i oblubienicy, należy zwrócić szczególną uwagę na rolę głosu oblubieńca, który jawi się jako *crux interpretum* przypowieści.

Próba odpowiedzi na pytanie o rolę głosu oblubieńca w budzeniu radości przyjaciela oblubieńca będzie przedmiotem dalszych rozważań. Odpowiedzi będziemy szukać na trzech płaszczyznach, a mianowicie (1) badając starożytne tło kulturowe, w tym przypadku żydowskie zwyczaje weselne¹⁰, (2) szukając odniesień intertekstualnych oraz (3) analizując semantykę terminu ‘głos’ (φωνή) w Ewangelii Janowej. Zanim to jednak zrobimy, spróbujemy opisać funkcję przyjaciela oblubieńca w starożytnym Izraelu, zwłaszcza w kontekście małżeńskim, odnosząc ją do opisu Jana Chrzciciela w IV Ewangelii.

czeniowych jednocześnie jest jak najbardziej możliwe i zamierzone przez Ewangelistę.

¹⁰ Zawężenie naszych poszukiwań do kultury żydowskiej wydaje się uzasadnione judaistycznym tłem Ewangelii Janowej. W historii egzegezy IV Ewangelii szukano często odniesień do religii misteryjnych i gnozy, które znają instytucję „świętego małżeństwa” (ιερός γάμος) mogącą odpowiadać Janowej idei małżeństwa Jezusa (Boga) z wierzącymi. Jednak we wspomnianej helleńskiej idei nie występuje funkcja ‘przyjaciela oblubieńca’. Nadto w tekście przypowieści Janowej (poza, być może, wyrażeniem ‘mieć oblubienicę’) brak czytelnych obrazów erotycznych. Zob. Bultmann, *The Gospel of John*, 173, przypis 11; Schnackenburg, *Gospel According to St. John*, 417.

3. Janowy Jan Chrzciciel a rola przyjaciela oblubieńca w żydowskich zwyczajach weselnych

3.1. Źródła biblijne

Istnieje przekonanie, iż występująca na kartach Starego i Nowego Testamentu instytucja przyjaciela oblubieńca ma swe korzenie w kulturach starożytnej Mezopotamii (Sumeru i Babilonii), w których istniała instytucja drużby. Jej geneza wyjaśniana jest z reguły na dwa sposoby. Wilfred G. Lambert twierdził, że drużba miał dopilnować wykonania *ius primae noctis*. W późniejszym okresie, gdy *ius primae noctis* nie było praktykowane, drużba asystował panu młodemu w czasie ceremonii ślubnych¹¹.

Druga teoria odwołuje się do ustaleń Adrianusa van Selmsa, który podaje dwie możliwe etymologie terminu drużba (sumeryjskie *kuli*, babilońskie *ibru*). W pierwszym przypadku rola drużby była związana z tkaniną, która jako znak dziewictwa panny młodej (*signum virginittatis*) miała być zboczona jej krwią w wyniku odbycia stosunku w noc poślubną¹². W drugim przypadku słowo drużba miałyby pochodzić od tkaniny, która

¹¹ Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, 339–340. Znajomość *ius primae noctis* w kulturach Mezopotamii potwierdzona jest przez epos o Gilgameszu, który, jako król-tyran miasta Uruk, ma prawo zamieszkiwania z zaręczoną panną młodą wpierw niż zamieszka ona ze swym mężem. Zob. Wettlaufer, *Das Herrenrecht der ersten Nacht*, 59–62. Por. krytyczne stanowisko Soden, „Gab es in Babylonien die Inanspruchnahme des *ius primae noctis*?”, 103–106.

¹² Ważność *signum virginittatis* potwierdzona jest przez tradycję biblijną w Pwt 22,17. W przypadku Pwt kontekst jest sądowniczy, a nie weselny, stąd to ojciec, a nie drużba prezentował dowód dziewictwa panny młodej. Zwyczaj publicznego prezentowania *signum virginittatis* wszystkim gościom weselnym czy nawet mieszkańcom całej osady był praktykowany wśród niektórych Żydów i Arabów na Bliskim Wschodzie i Afryce Północnej (np. Maroko) aż do czasów współczesnych. Zob. Christensen, *Deuteronomy 21*, 520 (z cytowaną tam literaturą na temat tego zwyczaju).

była rodzajem pasa, jakim była przewiązana kobieta zamężna, w tym panna młoda¹³. Zarówno teksty sumeryjskie (*Kodeks Lipit-Ishtar* 29), jak i babilońskie (*Kodeks Hammurabiego* 160) orzekają, iż w przypadku anulowania małżeństwa družba, będąc bliskim przyjacielem pana młodego, nie mógł poślubić byłej żony swego przyjaciela¹⁴. W żydowskich zwyczajach małżeńskich istniała podobna zasada: družba asystujący swemu przyjacielowi w czasie jego ślubu oczekiwał, iż pan młody będzie asystował jako družba w czasie jego ślubu¹⁵.

Jedynym tekstem biblijnym Starego Testamentu, który ukazuje specyficzną rolę przyjaciela pana młodego, jest opis wesela Samsona (Sdz 14–15). Jeden z trzydziestu ‘towarzyszy’ (TM: מרעײ; LXX: ἑταῖρος) pana młodego, wybranych, aby towarzyszyć Samsonowi w czasie jego wesela (14,11), otrzymuje za żonę pannę młodą, gdy ta została porzucona przez Samsona (14,20; 15,2.6). Tekst hebrajski nazywa tego towarzysza מְרֵעָא (*mērē’a*)¹⁶, podczas gdy LXX określa go terminem συμπαγωγός (14,20 – kodeks A), φίλος (14,20 – kodeks B) oraz συνἑταῖρος (15,2.6). Zgodnie z powyżej wspomnianym zwyczajem babilońskim, który zabraniał zawierania związku małżeńskiego pomiędzy kobietą

¹³ Teksty biblijne wzmiankują istnienie takiego pasa w Iz 3,20; Jr 2,32 oraz Ez 16,10. Możliwe, że zawiązanie lub rozwiązanie takiego pasa było częścią ceremonii ślubnej. W Jr 2,32 (LXX) termin στήθοδεσμός sugeruje, iż chodzi o opaskę wokół piersi. Padła sugestia, że termin מְרֵעָא w Iz 3,20 i Jr 2,32 odnosi się do węzłów lub sznura z węzłami, które nosiła narzeczona izraelska, licząc dni dzielące ją od dnia ceremonii ślubnej. Każdego kolejnego dnia odwiązywała kolejny węzeł. Zob. Gandz, „The Knot in Hebrew Literature”, 204–205.

¹⁴ Selms, „The Best Man and Bride”, 68–74.

¹⁵ Jastrow, *Dictionary*, 1543, s.v. „שׁוֹשְׁבֵין”: „friend, esp. the bridegroom’s friend or best man who offers gifts and is entitled to reciprocation”.

¹⁶ W Biblii Hebrajskiej termin ten występuje niezwykle rzadko: Rdz 26,26 (tłumaczony w LXX przez συμπαγωγός – ‘prowadzący oblubieńca’, ‘družba’); 2 Sm 3,8 (LXX: γνωρισμος – ‘znajomy’); Hi 6,14 (brak odpowiednika w LXX); Prz 19,4 (LXX: φίλος – ‘przyjaciel’); 19,7 (brak odpowiednika w LXX).

a mężczyzną, który był drużbą na jej weselu, Filistyni wymierzają karę śmierci żonie Samsona i jej ojcu (15,6). Powodem kary jest zatem wydanie za mąż żony Samsona za jego drużbę. Jednocześnie Filistyni nie kwestionują prawa do zemsty ze strony Samsona¹⁷.

Powyższy zwyczaj może funkcjonować jako *tertium comparationis* w tekście IV Ewangelii. Jan Chrzciciel występujący w roli przyjaciela oblubieńca nie może być jakimkolwiek rywalem dla Jezusa. Nigdy nie może zbliżyć się do Jego oblubienicy w roli oblubieńca. Jego funkcja ogranicza się jedynie do towarzyszenia oblubieńcowi w momencie jego zaślubin z oblubienicą. W istocie w bezpośrednim kontekście literackim Jan wyznaje z emfazą: „Ja nie jestem Mesjaszem” (3,28), chcąc powiedzieć: „Nie jestem oblubieńcem!”.

Poza powyższym przykładem z Księgi Sędziów, w Biblii Hebrajskiej mowa jest o drużbach, towarzyszkach panny młodej, które towarzyszą jej w orszaku weselnym (Ps 45,15). Tekst ten nie mówi jednak precyzyjnie o roli przyjaciół pana młodego¹⁸.

W Nowym Testamencie, obok tytułu „przyjaciel oblubieńca” występującego w J 3,29, znajdujemy określenie *oi ui oi*

¹⁷ Selms, „The Best Man and Bride”, 74.

¹⁸ 1 Mch 3,38 wspomina o ‘przyjaciółach króla’ (τῶν φίλων τοῦ βασιλέως). Kontekst nie mówi jednak o uroczystościach weselnych, ale o wojnie. Postać przyjaciela króla wzmiankowana jest na wielu innych miejscach ST: Rdz 21,22.32 (LXX: ὁ συμφραγωγός); 26,26 (צַרְיָה / ὁ συμφραγωγός); 2 Sm 3,8 (צַרְיָה / γνώριμος); 15,37 (‘przyjaciel Dawida’ – הַצֵּרְיָה / ὁ ἑταῖρος Δαυίδ); 16,16 (הַצֵּרְיָה / ὁ ἑταῖρος Δαυίδ); 1 Krl 4,5 (הַצֵּרְיָה / ἑταῖρος τοῦ βασιλέως); 16,11 (צַרְיָה). Por. także Rdz 38,12.20 (צַרְיָה); 2 Sm 13,3 (צַרְיָה / ἑταῖρος). Przyjaciel króla pełnił funkcję drużby na weselu króla, sprawując jednocześnie poufny i wysoki urząd na dworze królewskim. Dowodem na to jest Targum Jonatana, który poza dwoma przypadkami (2 Sm 3,8; 1 Krl 16,11) w powyżej wzmiankowanych tekstach z 2 Sm i 1–2 Krl zawsze tłumaczy królewskiego przyjaciela przez słowo נַשְׂרָיָה (‘drużba’): 2 Sm 13,3; 15,37; 16,16; 1 Krl 4,5. Zob. Selms, „The Origin of the Title ‘The King’s Friend’”, 118–123.

τοῦ συμφῶνος – „synowie sali weselnej” (Mt 9,15; Mk 2,19; Łk 5,34)¹⁹. Rzeczownik συμφῶν może odnosić się zarówno do komnaty małżonków (w której spędzają noc poślubną, zob. Tb 6,14.17), jak i do sali weselnej, gdzie wszyscy goście celebrują uroczystość weselną. W pierwszym przypadku uczniowie Jezusa byłiby widziani jako przyjaciele oblubieńca²⁰, w drugim – byłiby gośćmi weselnymi, bez wskazywania ich szczególnej roli w stosunku do innych gości weselnych. Określenie „synowie sali weselnej” (οἱ υἱοὶ τοῦ συμφῶνος) jest w istocie kalką semickiego wyrażenia בְּנֵי הַחֻפָּה (*bene hūppâ* ‘synowie huppy’ = ‘goście weselni’). Aramejski termin חֻפָּה oraz hebrajski חֻפָּה (*hūppâ*) oznaczają nie tylko samo wesele lub baldachim, pod którym miała miejsce ceremonia ślubna, ale także pomieszczenie, w którym spotykali się nowożeńcy, spędzając w nim noc poślubną²¹. Teksty rabinackie czynią wyraźne rozróżnienie pomiędzy בְּנֵי הַחֻפָּה (*bene hūppâ* rozumianymi jako ‘goście weselni’) a שֹׁשְׁבֵינֵין (*šošbinin* rozumianymi jako ‘przyjaciele oblubieńca’)²², stąd wydaje się, iż w powyższych tekstach synoptycznych idzie jedynie o gości weselnych. Fakt, iż *huppa* oznaczała także komnatę, w której nowożeńcy spędzali noc poślubną (a z tą komnatą wiąże się jak zobaczymy wkrótce specyficzna rola przyjaciela oblubieńca), sugeruje możliwość rozumienia wy-

¹⁹ W 2 Kor 11,2 Paweł opisuje swą rolę w sposób przywołujący funkcję συμφάγωγός, choć sam termin nie występuje w tekście listu. Paweł nie pretenduje do miana oblubieńca, ale pełni rolę pośrednika w spotkaniu oblubieńca i oblubienicy, czyli Chrystusa i Kościoła. Motorem jego działania jest zazdrość o oblubienicę, ale jest to zazdrość Boża, mająca swe źródło w Bogu i do Boga prowadząca.

²⁰ Long, *Jesus*, 195.

²¹ Jastrow, *Dictionary*, 437. W znaczeniu komnaty nowożeńców termin חֻפָּה / חֻפָּה występuje w Ps 19,6; Jl 2,16; b. *Ketubbot* 7b; b. *Qiddušin* 3a, 5a; b. *Sanhedrin* 108a; *Rabba* do Rdz (4,4; 9,4; 10,9; 12,9; 18,1; 28,6). W sensie ceremonii ślubnej jako takiej w b. *Avot* 5,21. Zob. Posner, „Hūppah”, 568.

²² Strack – Billerbeck, *Kommentar*, I, 500–501.

rażenia οι υιοι του συμπῶνος ('synowie sali weselnej') jako przyjaciół oblubieńca.

3.2. Źródła rabinackie

W judaizmie rabinicznym „przyjaciel oblubieńca” (שושבין *šo-šbyn*) jest zaufanym rodziny oblubieńca. Odnosząc ten fakt ponownie do relacji Jezusa do Jana Chrzyciela, można przywołać ich pokrewieństwo, jak chce tego ewangelista Łukasz (1,36). W okresie misznaickim przyjaciel oblubieńca jest synonimem najbliższego przyjaciela, któremu powierza się przygotowanie uroczystości weselnych i czuwanie nad ich właściwym przebiegiem. Nie jest on zatem jednym z gości weselnych ('synów huppy'), gdyż jego rola jest wyjątkowa. Jako że małżeństwa były z zasady aranżowane pomiędzy rodzinami (a dokładnie ojcami) przyszłych nowożeńców, negocjacje w tej sprawie prowadzone były przez przyjaciela oblubieńca. Ustalano między innymi wysokość sumy (מֹהָר *mohar*), jaką pan młody zobowiązywał się zapłacić rodzinie panny młodej (lub w późniejszych czasach samej pannie młodej). Uzgadniano także sposób przekazania tej sumy (z reguły pierwszą jej część przekazywano w czasie spisania kontraktu, a drugą dopiero w czasie ceremonii ślubnej). Angażowanie w takie pertraktacje osoby trzeciej wynikało prawdopodobnie z obawy ośmieszenia się rodziny czy dyshonoru, jeśliby nastąpiło fiasko takich rozmów²³. Jak sądzą niektórzy, to właśnie przyjaciel oblubieńca był odpowiedzialny za przygotowanie pisemnego kontraktu małżeńskiego (כתובת *kē tūbâ*) podpisywanego przez ojców dwóch ro-

²³ Wight, *Manners and Customs of Bible Lands*, 127; Collins, „Marriage, Divorce”, 107; Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, 104. Teksty rabinackie mówiące o funkcji przyjaciela oblubieńca jako negocjatora to m.in., t. *Yevamot* 4,4 oraz b. *Qiddushin* 43a.

dzin i powierzanego na przechowanie właśnie przyjacielowi oblubieńca²⁴.

Mary Coloe uważa, iż Jan Chrzciciel, opisany w IV Ewangelii jako pierwszy świadek Jezusa (1,6), pełni dokładnie rolę przyjaciela oblubieńca posłanego przez Ojca Oblubieńca dla przeprowadzenia koniecznych przygotowań (rozmów) poprzedzających zawarcie ślubu. To Jan przedstawia osobę Jezusa, ukazując Jego prawdziwą tożsamość (1,29.30.31–34.36). Jeśli Jan cokolwiek mówi, zawsze mówi przekazując jedynie słowa Ojca Oblubieńca (stąd imię Jana zdefiniowane jest jako „głos”). Jan nigdy nie mówi we własnym imieniu²⁵. Fakt, iż Jezus mówi do Natanaela o zobaczeniu jeszcze większych rzeczy (1,50), zdaniem Mary Coloe, także nawiązuje do zwyczaju późniejszego przekazywania drugiej części opłaty za pannę młodą²⁶.

W czasie samych uroczystości weselnych głównym zadaniem przyjaciela oblubieńca było przyprowadzenie panny młodej do domu pana młodego lub też domu ojca pana młodego. Czasem jednak procesji tej przewodził sam pan młody. Zanim jednak uroczysty orszak wyruszył, przyjaciel oblubieńca musiał się upewnić, czy panna młoda dokonała kąpieli, została odpowiednio ubrana oraz nałożyła ozdoby²⁷. Zwyczaj czuwania nad obmyciem i ubraniem panny młodej może być również odniesiony do Jana Chrzciciela, który swoim słowem wzywającym do nawrócenia (przywdziania szat sprawiedliwości) i dokonywaniem chrztu przygotował (inaczej oczyścił) oblubienicę na spotkanie z Jezusem Oblubieńcem (zob. termin καθαρισμός ‘oczyszczenie’ w J 3,25). Nadto, tak jak przyjaciel oblubieńca

²⁴ Trumbull, *Studies in Oriental Social Life*, 20.

²⁵ Coloe, „Witness and Friend”, 327.

²⁶ Coloe, „Witness and Friend”, 328: “Nathanael will experience Bethel, the House of God”.

²⁷ Abrahams, *Studies in Pharisaism*, 213.

przyprawdzał oblubienicę do oblubieńca, tak Jan przyprawdza swoich uczniów do Jezusa (J 1,35–38)²⁸.

Przyjaciół oblubieńca czuwał także przy komnacie małżeńskiej, w której przebywała panna młoda (mająca cały czas zasłoniętą twarz) od momentu przyprawdzenia jej do domu pana młodego lub domu ojca pana młodego. To on wprowadzał także pana młodego do tej komnaty w celu skonsumowania małżeństwa.

Przyjaciół oblubieńca musiał pozostać z nowożeńcami przez cały (tygodniowy lub nawet dwutygodniowy) czas trwania celebracji weselnych, dbając o dobre samopoczucie młodej pary i wszystkich gości²⁹. Stąd radość przyjaciół oblubieńca staje się przysłowiowa, a on sam jest niemal symbolem radości³⁰. Przez cały wielodniowy okres trwania wesela był on zwolniony z modlitw (za wyjątkiem *Szema*), wszelkich praktyk pokutnych oraz postu³¹. Przyjaciół oblubieńca nie mógł być świadkiem ani też sędzią w sprawie swego przyjaciół ze względu na jego zbyt bliską relację z panem młodym³². W czasie ceremonii zawierania związku małżeńskiego pełnił jednak rolę świad-

²⁸ Boismard, „L’ami de l’époux (Jo., III, 29)”, 251. Mary L. Coloe („Witness and Friend”, 327) podkreśla, że przyprawdzenie uczniów Jana (czyli oblubienicy) do Jezusa (Oblubieńca) dokonało się o godzinie dziesiątej (J 1,39), czyli późnym popołudniem, dokładnie wówczas, kiedy zgodnie ze zwyczajami żydowskimi dokonywano ceremonii zaślubin.

²⁹ *b. Berakhot* 6b.

³⁰ Talmud (*b. Bava Batra* 144b.145a) cytuje wypowiedź pana młodego: „Dajcie mi mojego przyjaciół (יְרֵאָהוּ), abym mógł się z nim radować!”.

³¹ *t. Berakhot* 2,10. Z modlitwy *Szema* zwolniony był tylko pan młody, por. *m. Berakhot* 2,5; *t. Berakhot* 2,10. Przyjaciół oblubieńca zwolniony był także z obowiązku przebywania w szałasie w czasie Święta Namiotów, por. *b. Sukkah* 25b.

³² Por. *m. Sanhedrin* 3,5.

ka³³. Oczekiwano od niego prezentu weselnego, który później był odwzajemniony przez nowożeńców. Rabbi Jehuda ben Ilai (ok. 150 r. po Chr.) mówił o zwyczaju panującym w Judei (w odróżnieniu od Galilei) powoływania dwóch przyjaciół (*šošbinin*), jednego dla oblubieńca, którego wybierała rodzina pana młodego, i drugiego dla oblubienicy, wybieranego przez rodzinę panny młodej³⁴. Mieli oni za zadanie pośredniczyć między młodymi, zanim znaleźli się oni pod baldachimem ślubnym (*hūppâ*). Przyjaciele ci mieli także pozostać w domu, w którym nowożeńcy spędzali noc poślubną, dbając, by nikt nie wchodził ani też nie wychodził z tegoż domu. W ten sposób miało być chronione dziewictwo panny młodej, a ona sama miała być wolna od jakichkolwiek późniejszych zarzutów czy podejrzeń odnośnie do jej dziewictwa. Gdyby się okazało, że małżonka nie była dziewicą, pan młody, który nie korzystał z usług *šošbinin*, nie mógł potem dochodzić swych praw na drodze sądowej. Niektórzy autorzy twierdzą także, że przyjaciel oblubieńca miał nadzorować pierwszy stosunek seksualny pary młodej w noc poślubną i dostarczyć dowód potwierdzający dziewictwo panny młodej (*signum virginitatis*)³⁵.

Powyżej opisane zwyczaje związane z przyjacielem oblubieńca dobitnie pokazują jego wyjątkową i bliską relację z panem młodym. W ich świetle staje się zrozumiałą zakaz brania sobie za żonę kobiety, wobec której męża pełnił on wcześniej funkcję przyjaciela oblubieńca. Jan Chrzciciel nie może być

³³ *Rabba* do Pwt 3,16.

³⁴ Tradycja ta zachowała się w trzech tekstach: *t. Ketubbot* 1,4, *j. Ketubbot* 1,1 (2b; 25a); *b. Ketubbot* 12a.

³⁵ Infante, „L' amico dello sposo”, 12; Infante, „La voce”, 302; Jeremias, „νύμφη, νυμφίος”, 1101; Keener, *The Gospel of John*, 579. Wykaz tekstów rabinackich odnoszących się do instytucji przyjaciela oblubieńca (יְשִׁבֵּן) w Strack – Billerbeck, *Kommentar*, I, 45–46 oraz 500–504.

zatem nigdy konkurentem Jezusa. Z drugiej strony, funkcja przyjaciela oblubieńca zawiera w sobie także pewien aspekt ograniczoności czasowej. Poza wspomnianym powyżej wyjątkiem (zakaz powyższy był nieodwołalny czasowo), przyjacielem oblubieńca jest się wyłącznie w czasie przygotowań do ślubu i samego trwania uroczystości ślubnych. Zdefiniowanie roli Jana Chrzciciela jako przyjaciela oblubieńca pokazuje także ograniczone czasowo ramy jego misji³⁶. Misja Jezusa jest misją czasowo nieograniczoną, tymczasem misja Jana Chrzciciela ma swój czasowy kres.

Warto zauważyć, że tytułem שושבין (*šošbin*) literatura rabinacka określa także samego Boga, który przygotował (w tekście hebrajskim Rdz „zbudował”, czyli ozdobił) i przyprowadził Ewę do Adama, pełniąc rolę przyjaciela oblubieńca³⁷. Według Talmudu (*b. Bava Batra* 75a) Bóg wybudował dla Adama i Ewy komnatę ślubną (הַפֶּתַח – *hüppâ*). Bóg także wybuduje ją w świecie przyszłym dla wszystkich pobożnych. *Midrasz Rabba* do Księgi Rodzaju 8 (6d), mówiąc o małżeństwie Adama i Ewy, tytułem שושבין (*šošbin*) określa aniołów Michała i Gabriela. W *Midraszu Rabba* do Księgi Wyjścia (20) i Powtórzonego Prawa (1) tytuł ten zastosowany jest do Mojżesza. Fakt identyfikacji Boga z funkcją przyjaciela oblubieńca świadczy o niezwyklej godności tego urzędu. W istocie Talmud (*b. Yevamot* 63a) zachował powiedzenie, że przez wybór panny młodej oblubieniec schodzi jeden stopień niżej, natomiast przez ten sam wybór przyjaciel oblubieńca wchodzi o jeden stopień wyżej. Stwierdzenie takie stoi w jasnej sprzeczności z przesłaniem J 3,30. Faktem jest

³⁶ Zob. Von Wahlde, *The Gospel and Letters of John*, 162, przypis 12.

³⁷ Zob. *b. Erubin* 18a; *b. Berakhot* 61a; *Rabba* do Rdz 18,3. Więcej na temat tej interpretacji rabinackiej i jej wpływie na powstanie Ef 5,26–31 oraz na opis relacji pomiędzy Janem Chrzcicielem i Jezusem w IV Ewangelii zob. Boismard, „L’ami de l’époux (Jo., III, 29)”, 292–295.

jednak, że wybór przyjaciela oblubieńca o wyższym statusie społecznym niż pan młody był dobrze widziany i pożądanym.

4. Głos dający radość przyjacielowi oblubieńca w świetle starożytnych judaistycznych zwyczajów małżeńskich

Próbując odnieść tekst Janowy (3,29) do wspomnianych powyżej żydowskich zwyczajów weselnych dotyczących przyjaciela oblubieńca (*šošbin*), starano się z mniejszą lub większą dozą prawdopodobieństwa określić kontekst, w jakim głos oblubieńca miałby być wydawany, a przez to słyszany przez jego przyjaciela. Różne propozycje rozwiązań przedstawione są poniżej według klucza chronologicznego, czyli w kolejności ich możliwego wystąpienia w czasie celebracji weselnej.

(1) Przyjaciel oblubieńca (*šošbin*) będąc w domu panny młodej i zakończywszy z nią przygotowania do ceremonii ślubnej, czeka i nasłuchuje głosu oblubieńca, który zbliża się z orszakami swoich przyjaciół³⁸.

(2) Możliwa jest także odwrotna sytuacja, oto przyjaciel oblubieńca jest w domu pana młodego w momencie przyprowadzenia panny młodej i cieszy się słysząc oblubieńca rozmawiającego ze swą oblubienicą³⁹.

³⁸ Brown, *The Gospel of John*, 152.

³⁹ Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, I, 131; Brown, *The Gospel of John*, 122; O'Day, „The Gospel of John”, 558: „It is not clear to what the parable refers when it speaks of the friend's hearing the bridegroom's voice; perhaps it means that the friend rejoices when he hears the bridegroom speak with the bride”. Według ówczesnych zwyczajów przyjaciel oblubieńca nie tyle czekał w domu narzeczonego czy narzeczonej, co w towarzystwie uroczystego orszaku prowadził pana młodego do panny młodej, a następnie w jeszcze bardziej uroczystym korowodzie prowadził pannę młodą z domu jej ojca do domu pana

(3) Podczas ceremonii ślubnej istniał zwyczaj składania przez pana młodego przysięgi. Ta właśnie przysięga jest słyszana przez przyjaciela i napawa go radością⁴⁰.

(4) Głos oblubieńca odnosi się do recytacji uroczystej modlitwy siedmiu błogosławieństw (hebr. *Shewa Berakhot*), które stanowią ostatnią część ceremonii zaślubin, następującą zaraz przed modlitwami rozpoczynającymi posiłek⁴¹. W czasach późniejszych (od okresu Gaonim; w niektórych krajach Wschodu nawet współcześnie) modlitwę siedmiu błogosławieństw często odmawiać dwukrotnie: pierwszy raz w domu krewnych panny młodej (do którego jest ona przyprowadzana wieczorem w dniu poprzedzającym dzień ślubu), a drugi raz w domu pana młodego. Recytacja tychże błogosławieństw, nazywanych także *Błogosławieństwem Oblubieńca* (hebr. *Birkat Hatanim*), odbywała się w atmosferze wielkiej radości i wzruszenia, która z zasady towarzyszy uroczystościom weselnym⁴². Z czasem powstał zwyczaj wspólnego recytowania siedmiu błogo-

młodego (lub domu jego ojca). Zob. *Rabba* 20,6 do Wj 13,7; *b. Erubin* 18b. Przyjmując judejski zwyczaj istnienia dwóch przyjaciół, w domu oblubienicy lub oblubieńca mógł czekać także drugi przyjaciel, stając się świadkiem spotkania nowożeńców.

⁴⁰ Lindars, „Two Parables in John”, 326, 328; Tait, „The Voice of the Bridegroom”, 48 („He hears the bridegroom’s making his ‘vows’”); Kanagaraj, *John*, 37 (jako możliwość).

⁴¹ Jako pierwszy takie wyjaśnienie zaproponował R.P. van Kasteren (*Analecta Exegetica. Jo III, 29, 63–64*). Zostało ono następnie podjęte i rozpowszechnione przez Renzo Infante (*L’ amico dello sposo*, 13; *La voce*, 303–308). Za takim wyjaśnieniem opowiada się także Giorgio Zevini (*Gesù, lo sposo della comunità messianica*, 108). Propozycja ta była krytykowana przez Lupieri, *Giovanni Battista*, 154. Krytyka ta spotkała się z przekonującym odparciem zarzutów w Infante, „La voce”, 305–308.

⁴² Posner, „Marriage Ceremony”, 565: „There is ample evidence in the Talmud that the wedding ceremony was accompanied by great rejoicing and some times even hilarity”. Według Talmudu (*b. Berakhot* 6b) rozweselenie nowożeńców miało wartość ofiary dziękczynnej.

sławieństw przez wszystkich zgromadzonych gości weselnych. Chciano w ten sposób uniknąć ewentualnego zawstydzenia pana młodego, który nie byłby w stanie wyrecytować ich samodzielnie⁴³. Głos oblubieńca byłby znakiem dla przyjaciela oblubieńca, że jego zadanie bycia drużbą zostało wykonane. Przyjaciel oblubieńca miałby zatem powód do radości⁴⁴. Tematem wiodącym tychże błogosławieństw, których tekst przytacza Talmud (*b. Ketubbot* 7b-8a), jest radość. W swej końcowej części nawiązują one do prorocstwa Jeremiasza (33,11) mówiącego o radości oblubieńca i oblubienicy. Oto tekst modlitwy błogosławieństw:

Niech będzie błogosławiony ten, który stworzył wszystko dla swojej chwały i Stworzyciel człowieka, który stworzył człowieka na swój obraz. Na obraz swojej formy i przygotował dla niego, z siebie samego budynek na wieki. Bądź błogosławiony, o Panie, Stworzycielu człowieka. Niech niepłodna rozweseli się bardzo i rozraduje, kiedy jej dzieci będą zgromadzone w niej w radości. Bądź błogosławiony, o Panie, który rozweselasz Syjon przez swoje dzieci. Rozraduj nowożeńców, jak rozradowałaś twoje stworzenie w ogrodzie Eden. Bądź błogosławiony, o Panie, który radujesz małżonka i małżonkę. Bądź błogosławiony, o Panie, nasz Królu,

⁴³ Schneid, *Marriage*, 32. W okresie talmudycznym błogosławieństwa te wypowiadano w momencie zawarcia małżeństwa (pod *huppa*) oraz przed każdym posiłkiem przez siedem kolejnych dni trwania uroczystości weselnych, jeśli do gości weselnych dołączyła osoba („nowa twarz”), która nie była obecna w czasie poprzedniej recytacji. Grupa wymagana do recytacji błogosławieństw musiała się składać z przynajmniej dziesięciu mężczyzn (*minyán*). Jeśli nie można było zebrać takiej liczby, można było odmówić ostatnie błogosławieństwo w obecności trzech mężczyzn. Zob. Posner, „Marriage Ceremony”, 567. Dopiero od XIV w. po dziś dzień błogosławieństwa te wypowiada rabin, który z urzędu uczestniczy w ceremonii ślubnej.

⁴⁴ Infante, „La voce”, 303: „La voce dello sposo costituitisce per il suo *shoshbin* il segno che il proprio compito è stato assolto e che quindi può finalmente gioire”.

Boże wszechświata, który stworzyłeś radość i wesele, małżonka i małżonkę, radowanie się, pieśń, mirt, zachwyty, miłość i braterstwo, i pokój, i przyjaźń. Niech szybko, o Panie, Boże nasz, dadzą się słyszeć w miastach Judy i na ulicach Jerozolimy głos radości i głos wesela, głos małżonka i głos małżonki, głos śpiewu nowożeńców z ich Huppy [= komnaty nowożeńców] i młodych w pieśni, okrzykach radości. Błogosławiony jesteś Ty, o Panie, który radujesz małżonka małżonką⁴⁵.

(5) Jednym z zadań przyjaciela oblubieńca było oczekiwanie na przybycie pana młodego przy komnacie małżeńskiej, w której czekała panna młoda. Zadanie przyjaciela oblubieńca polegało na niedopuszczeniu do tejże komnaty „fałszywych” oblubieńców. Słyszając głos zwiastujący zbliżającego się oblubieńca, jego przyjaciel okazuje radość⁴⁶.

(6) Niektórzy autorzy wychodzą od danych rabinackich mówiących o funkcji przyjaciela oblubieńca, jaką było czuwanie w domu pana młodego (przy specjalnie przygotowanej komnacie małżeńskiej, gdzie następowało *consummatio*), i w konsekwencji spekulują, iż miał on nasłuchiwać głosu oblubieńca będącego potwierdzeniem zaistnienia aktu małżeńskiego, a zatem skonsumowania małżeństwa. Źródła talmudyczne podpowiadają, iż pan młody miał wówczas wypowiedzieć słowa modlitwy Szema⁴⁷.

(7) Przyjaciel oblubieńca nasłuchiwał głosu oblubieńca radującego się z faktu odkrycia w akcie małżeńskim dziewictwa

⁴⁵ Tłumaczenie za Daiches – Slodki, „Kethuboth”, *ad loc.*

⁴⁶ Hoskyns – Davey, *The Fourth Gospel*, 229.

⁴⁷ Schlatter, *Der Evangelist Johannes*, 108 (jako pierwszy zasugerował taką interpretację); Schnackenburg, *Gospel According to St. John*, 416; Derrett, *Law in the New Testament*, 230; Talbert, *Reading John*, 106; Whitacre, *John*, 97; Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes*, 76.

oblubienicy. Powodem radości oblubieńca byłoby zatem nie tyle samo współzycie, co dziewictwo oblubienicy⁴⁸.

(8) Joachim Jeremias twierdzi, iż zgodnie z ówczesnymi zwyczajami głos pana młodego należy rozumieć jako wezwanie skierowane do przyjaciela oblubieńca przez oblubieńca, aby ten zabrał i następnie okazał zgromadzonym gościom weselnym *signum virginitatis*⁴⁹.

(9) Tekst Janowy czyni aluzję do momentu w którym przyjaciel oblubieńca słyszy głos pana młodego o poranku, po zakończonej nocy poślubnej. Głos ten jest znakiem, iż pan młody przeżył tę noc. Wyjaśnienie takie nawiązuje do powszechnej tradycji o niekiedy śmiertelnych niebezpieczeństwach nocy poślubnej, w czasie której na oblubieńca czyhają złowrogie demony. Odbicie tej tradycji znajdujemy w Księdze Tobiasza 6–8, gdzie demon Asmodeusz zabija kolejnych siedmiu mężów Sary w czasie nocy poślubnej⁵⁰.

Żadne z powyżej omówionych wyjaśnień nie jest w pełni przekonujące. Brak adekwatnej wiedzy na temat żydowskich zwyczajów ślubnych w czasach Jezusa sprawia, że współcześnie nie jesteśmy w stanie w pełni zweryfikować powyższych interpretacji. Michael Tait zauważa, iż wyjaśnienie odwołujące się do dziewictwa i nocy poślubnej jest prawdopodobnie najbardziej przekonujące w kontekście starożytnej kultury, w której dominowali mężczyźni, a sposób mówienia o prze-

⁴⁸ Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*, 239: “il se tient devant la porte d’où il entend (ἀκούων αὐτοῦ) le cri joyeux du mari ayant constaté l’existence du *signum virginitatis*”; Schnackenburg, *Gospel According to St. John*, 416; Lupieri, *Giovanni Battista*, 154; Kanagaraj, *John*, 37 (jako jedna z możliwości).

⁴⁹ Jeremias, „νύμφη, νυμφίος”, 1101. Interpretacja Jeremiasa znalazła wielu naśladowców komentujących ten wers IV Ewangelii. Wśród nich Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, 178.

⁵⁰ Büchler, „The Induction of the Bride”, 123–124, przypis 2; Varghese, *The Imagery of Love in the Gospel of John*, 109.

kazywaniu życia był bardzo konkretny. Nadto tekst Janowy wydaje się sugerować zaistnienie zaślubin, a nie moment ich przygotowania⁵¹. Sporą popularnością wśród egzegetów cieszą się wyjaśnienia odwołujące się do dziewictwa panny młodej. W istocie Talmud stwierdza, że dwaj *šošbinin* powinni upewnić się, że nie doszło do żadnego oszustwa w powstaniu *signum virginitalis*⁵². Jak się wydaje było to pierwotnym zadaniem, dla jakiego powoływano *šošbinin*⁵³. Według jednego z midraszy *šošbin* miał przechowywać *signum virginitalis* na wypadek obrony przeciw ewentualnym późniejszym oskarżeniom, że panna młoda nie była dziewicą⁵⁴. Interpretacje odwołujące się do dziewictwa czy – szerzej – do *consummatio* napotykają jednak na trudność, jaką jest brak jakiejkolwiek wzmianki w tekstach rabinackich o nasłuchiwananiu przez przyjaciela oblubieńca głosu pana młodego w powyższych kontekstach⁵⁵. Wszystkie wy-

⁵¹ Tait, „The Voice of the Bridegroom”, 49. Tait zwraca również uwagę na Janowe stwierdzenie, iż oblubieniec „ma (עַחְו) oblubienicę” (3,29). W jego mniemaniu może ono posiadać konotacje seksualne, oznaczając dokonanie aktu małżeńskiego. Krytykę poglądu, iż wyrażenie „mieć oblubienicę” posiada seksualne konotacje, przedstawił Infante (*La voce*, 303–308). Ceslaus Spicq (*Agapè dans le Nouveau Testament*, 238, przypis 1) twierdzi, że wyrażenie to ma charakter juretyczny i kładzie nacisk na prawo własności przysługujące oblubieńcowi. Bardzo możliwe jednak, że wyrażenie to jest jedynie charakterystyczną cechą stylu Janowego (zob. 14,21; 1 J 3,3; 5,12). Wówczas odcień juretyczny byłby tutaj nieobecny. Zob. Bultmann, *The Gospel of John*, 173, przypis 7.

⁵² *b. Ketubbot* 12a. Por. także *t. Ketubbot* 1,4.

⁵³ Posner, „Marriage Ceremony”, 566. Niektórzy uważają, że *šošbinin* czuwali, by do komnaty małżeńskiej nie wszedł żaden fałszywy narzeczony. Zob. Barclay, *Ewangelia według św. Jana*, 196.

⁵⁴ *BemR* 18,12 (Wilna 75a); *Tan Korah* 8 (275a); *TanB Korah* 22 (46b). W innym midraszu przyjaciel oblubienicy, którą chciał poślubić król, poświadcza na korzyść oblubienicy: *Tan Vaethanan* 1 (311a); *TanB Vaethanan* 2 (5a). Za Wengst, *Das Johannesevangelium*, 155.

⁵⁵ Komentatorzy idący za powyższymi interpretacjami odwołują się do *Tosefty Ketubbot* 1,4 (261), przytaczanego przez Strack – Biller-

mienione wyjaśnienia bazują zatem na domniemaniu. Należy także podkreślić, iż w kontekście J 3,29 dziewictwo oblubienicy nie odgrywa żadnej istotnej roli⁵⁶. W świetle teologii Janowej bardziej właściwym byłoby wskazanie samego faktu skonsurowania małżeństwa: oto spotkanie Oblubieńca i oblubienicy jest równoznaczne z daniem życia, które oznacza tutaj życie wieczne uzyskiwanie dzięki wierze ucznia (oblubienicy) w Jezusa (Oblubieńca)⁵⁷.

5. Głos dający radość przyjacielowi oblubieńca w świetle Starego Testamentu

W przekonaniu autora Ewangelii Janowej Jezus jest nie tylko Mesjaszem, ale i Bogiem (zob. 1,1.18; 10,30; 14,9; 20,28)⁵⁸. Identyfikacja Jezusa z oblubieńcem nie jest zatem zaskoczeniem dla czytelnika IV Ewangelii doskonale obeznanego ze Starym Testamentem, gdzie metafora małżeństwa wyraża związek YHWH, Boga Izraela, ze swoim ludem, Izraelem. Jeśli Jezus jest Bogiem, to jest także Oblubieńcem Izraela. Początków tej metafory należy prawdopodobnie szukać u Ozeasza (1,2–9; 2,4–25). Pojawia się ona także u Jeremiasza (2,2; 11,15), Ezechiela (16,8–23; 23,4) i Izajasza (54,4–8; 62,5). Zaślubiny Boga z Izraelem interpretowane są jako moment wyjścia Izraelitów z Egiptu

beck, *Kommentar*, I, 45–46. Tekst ten jednak nie mówi o przyjacielu oblubieńca nasłuchującym głosu pana młodego w żadnym z powyższych wymienionych celów. Por. Infante, „L' amico dello sposo”, 13; Infante, „La voce”, 303 i 308.

⁵⁶ Zimmermann – Zimmermann, „Der Freund des Bräutigams”, 125.

⁵⁷ Por. Whitacre, *John*, 97: “This image fits the present context, for as the shout of the bridegroom signifies the new family is off and running, so Jesus’ activity indicates his ministry has begun successfully”.

⁵⁸ Reim, „Jesus as God in the Fourth Gospel”, 158–160; Brown, *An Introduction to New Testament Christology*, 171–195.

(Jr 2,2). Z czasem jednak zaczęto oczekiwać zaślubin większych niż te dokonane w czasie Wyjścia. Miały one nastąpić w czasach eschatologicznych, łącząc na wieki Boga (Oblubieńca) i jego lud (Oblubienicę). Stary Testament nigdy jednak nie identyfikuje eschatologicznego Oblubieńca z Mesjaszem, czynią to dopiero pozabiblijne pisma żydowskie okresu Drugiej Świątyni, NT⁵⁹ oraz judaizm rabiniczny, czyli pisma datowane na okres po zburzeniu Świątyni Jerozolimskiej (70 r. po Chr.)⁶⁰.

Starotestamentowy Oblubieniec jest tym, który się raduje (Iz 62,5). Z jego osobą związana jest także obietnica uczty weselnej w czasach ostatecznych, która jest metaforą radości i obfitości doświadczonej w czasach Mesjasza, w myśl żydowskiej hermeneutycznej zasady, iż wszystko, co odnosi się do czasów ostatecznych odnosi się do czasów mesjańskich⁶¹. Nowy Testament mówi wprost o uczcie mesjańskiej (Łk 22,28–30; Ap

⁵⁹ Zob. Mk 2,19–20; J 2,1–12; 3,29; 2 Kor 11,2; Ef 5,22–33; Ap 19,7; 21,2.9; 22,17. O rozwoju ewangelicznej tradycji mówiącej o Jezusie jako mesjańskim Oblubieńcu zob. Trocmé, „Jean 3,29 et le thème de l'époux dans la tradition pré-évangélique”, 13–18.

⁶⁰ Zob. wstęp do naszej książki oraz Gnilka, „»Bräutigam« – ein spät jüdisches Messiasprädikat?”, 298–301. W okresie judaizmu rabinicznego wierzono, że czas obecny jest czasem narzeczeństwa, natomiast czas przyjścia Mesjasza będzie momentem zawarcia małżeństwa pomiędzy Bogiem i Izraelem. Zob. *Rabba* 15,30 do Wj 15,2. W późnym judaizmie wierzono także, iż momentem zawarcia małżeństwa będzie moment wejścia do nowej Ziemi Obiecanej. Zob. *Midrasz Rabba* do Wj 20,8.

⁶¹ Jeśli w uczcie uczestniczy Bóg, mówimy o uczcie eschatologicznej, jeśli jej gospodarzem jest Mesjasz, mówimy o uczcie mesjańskiej. Temat uczty eschatologicznej obecny jest w Iz 25,6–8; 49,9–12; 55; 65,13–16; Ez 34,17–30; So 3,8–13; Za 9,9–17; 4Q521 (4Q Apokalipsa Mesjańska) 2, ii 5–13; *Pirke Aboth* 3,20; 4,21. Uczta mesjańska natomiast wspomniana jest w 1 *Henoah* 62,12–16; 2 *Baruch* 29,1–8; 5 *Ezra* (= 2 *Ezdrasz*) 2:33–41; *Testament Izaaka* 8,5–7; b. *Sanh.* 96–99; por. 1Q28a (1QSa) 2,11–21. Zob. Priest, „A Note on the Messianic Banquet”, 222–238.

19,9)⁶². W Ewangeliach synoptycznych, przybycie Oblubieńca połączone jest z rozpoczęciem uczty weselnej, która zawsze kojarzy się z radością (Mt 25,1–13). W obecności Jezusa, Mesjasza i Oblubieńca można się tylko radować. „Czy goście weselni mogą się smuć, dopóki pan młody jest z nimi?” (Mt 9,15); „Czy goście weselni mogą pościć dopóki pan młody jest z nimi?” (Mk 2,19); „Czy możecie nakłonić gości weselnych do postu, dopóki pan młody jest z nimi?” (Łk 5,34).

Stary Testament nie mówi jednak nic o radości przyjaciela oblubieńca. Ponieważ nie do końca wiadomo, dlaczego przyjaciel oblubieńca miałby się cieszyć na głos oblubieńca, można za Jocelyn McWhirter próbować spojrzeć na wzmiankę o głosie oblubieńca w J 3,29 jako na pewną niekonsekwencję logiczną narracji Janowej, domagającą się wyjaśnienia poprzez aluzję intertekstualną⁶³. Uprzywilejowanym tekstem, do którego IV Ewangelia czyni aluzje jest Stary Testament. Praktycznie większość komentatorów Ewangelii Janowej widzi w J 3,29 odniesienie do starotestamentowej metafory małżeńskiej opisującej relację Boga do Izraela (czy też Jerozolimy)⁶⁴. Jednakże teksty dwóch ksiąg, a mianowicie Pieśni nad Pieśniami oraz

⁶² Także teksty odnoszące się do Ostatniej Wieczerzy nawiązują do eschatologicznej uczty mesjańskiej (Mt 26,26–29; Mk 14,22–25; Łk 22,15–18; zob. także 1 Kor 11,23–26). Do uczty eschatologicznej nawiązują także Mt 8,11–12 (= Łk 13,28–30); 22,1–10 (= Łk 14,15–24), opisy cudownego rozmnożenia chleba i ryb (Mt 14,13–21; 15,32–39; Mk 6,20–44; 8,1–10; Łk 9,10–17; J 6,5–14), posiłki Zmartwychwstałego ze swymi uczniami (Łk 24,28–43; J 21,9–14).

⁶³ McWhirter, *Bridegroom Messiah*. Autorka (*ibid.*, 50) pyta: „Why does John mention ‘the bridegroom’s voice’ when the passage never indicates that Jesus is speaking?” oraz (*ibid.*, 55) „the phrase ‘the bridegroom’s voice’ is somewhat dissonant, as John 3:22–30 never mentions that Jesus is speaking or that John the Baptist is listening to him.” W odróżnieniu do ewangelii synoptycznych, w narracji IV Ewangelii Jezus nigdy nie mówi w obecności Jana Chrzciciela.

⁶⁴ Rudolf Bultmann (*The Gospel of John*, 173, przypis 11) neguje istnienie jakiegokolwiek nawiązania do ST w J 3,29.

proroctwo Jeremiasza, dostarczają najwięcej paralel z tekstem Janowym, zwłaszcza do tematu głosu.

5.1. Pieśń nad Pieśniami

W Pieśni nad Pieśniami mówi się o głosie (φωνή) oblubieńca (2,8; 5,2; 8,13) i oblubienicy (2,14). Niektórzy komentatorzy twierdzą, iż ewangelista nawiązuje do dwóch tekstów, a mianowicie Pnp 2,8–14 i 5,2–6, opisujących radosną odpowiedź oblubienicy na głos oblubieńca⁶⁵. Paralela nie jest jednak do końca przekonująca. Co prawda bazuje ona na tej samej terminologii ('głos' – φωνή oraz 'oblubienica' – νύμφη – 5,1), jednak w Pnp mowa jest o głosie oblubieńca słyszonym przez oblubienicę, tymczasem tekst Ewangelii mówi o słyszeniu tego głosu przez Jana, który nie jest identyfikowany jako oblubienica, ale jako przyjaciel oblubieńca⁶⁶. Mimo że Jan, jako wierzący w Jezusa, jest częścią wspólnoty wierzących, a zatem Oblubienicy, ewangelista nadaje mu szczególną rolę przyjaciela oblubieńca.

Nieco bliższym tekstowi J 3,29 jest Pnp 8,13 LXX: ὁ καθήμενος ἐν κήποις ἐταῖροι προσέχοντες τῇ φωνῇ σου ἀκούτισόν με („Który siedzisz w ogrodach, druhowie nasłuchujący twojego głosu, spraw bym usłyszała”). Tekst masorecki identyfikuje osobę siedzącą w ogrodzie jako oblubienicę (występuje tutaj imię słów rodzaju żeńskiego). Tekst grecki stanowi lepszą paralełę z narracją Janową, gdyż osoba siedząca w ogrodzie jest mężczyzną, a zatem druhem (ἐταῖρος) nasłuchującym głosu mężczyzny-oblubieńca byłby Jan Chrzciciel. Paralela miałaby zatem identyfikować Jezusa z oblubieńcem siedzącym w ogrodzie, a Jana Chrzciciela z druhem-przyjacielem oblubieńca słucha-

⁶⁵ Cambe, „L'influence du Cantique des Cantiques”, 13.

⁶⁶ McWhirter, *Bridegroom Messiah*, 52.

jącym głosu oblubieńca⁶⁷. Użycie wyrażenia ‘ogrody’ w Pnp 8,13 podkreśla kontekst oblubińczy tego tekstu, gdyż słowo ‘ogród’ w metaforyce Pnp oznacza miłość⁶⁸, a ponadto hebrajski termin *gan* (גן) tłumaczony jest na aramejski przez słowo גנון, które jest technicznym terminem na oznaczenie ‘komnaty małżeńskiej’⁶⁹.

Dla Johns Varghese termin ‘głos’ w Pnp 8,13 nawiązuje do Pnp 1,4, gdzie radość i wesele charakteryzują celebrację weselną. Co prawda w 1,4 nie ma użytego słowa ‘głos’, jednak istnienie tego głosu jest tam zakładane⁷⁰.

Wydaje się, iż Wulgata tłumacząc termin מִבְּרֵיךָ / ἑταῖροι (‘towarzysze’) w Pnp 8,13 przez *amici* (‘przyjaciele’) czyni świadomą aluzję do J 3,29⁷¹. Nawiązanie intertekstualne narracji ewangelicznej do Pnp 8,13 jest jednak mało prawdopodobne. Po pierwsze, realne związki leksykalne ograniczają się jedynie do terminów φωνή oraz ἀκούω⁷². Po drugie, temat radości nie jest wzmiankowany wprost w tekście Pnp 8,13, podczas gdy narracja Janowa przywołuje obraz małżeński nie dla identyfi-

⁶⁷ Joüon, *Le Cantique des Cantiques*, 331–332; Winandy, „Le Cantique des Cantiques et le Nouveau Testament”, 167; Cambe, „L’influence du Cantique des Cantiques”, 15: „En tous cas, semble insinuer Jo. III,29, « l’ami de l’Epoux » (*ho philos tou nymphiou*) reprend le rôle des « compagnons » (*etairoi*) dont parle la finale du Cantique. Jean-Baptiste voit se réaliser à son bénéfice l’appel adresse à l’Epoux en Cant. VIII,13 (LXX) : il entend la voix du Messie et goute la joie parfaite.”

⁶⁸ Barbiero, *Cantico dei Cantici*, 406.

⁶⁹ Sokoloff, *Dictionary*, 133; Horine, *Interpretive Images*, 97–99.

⁷⁰ Varghese, *The Imagery of Love in the Gospel of John*, 108.

⁷¹ Tak sugeruje Barbiero, *Cantico dei Cantici*, 407.

⁷² Jednakże podmiotem czasownika ἀκούω w J 3,29 jest przyjaciel oblubieńca, natomiast w Pnp 8,13 jest nim oblubienica. W istocie tekst LXX używa czasownika ἀκούτιζω, który jest pochodny od ἀκούω, ale nie jest tożsamy.

kacji postaci jako małżonków i przyjaciela małżonka, ale dla opisanego radości⁷³.

5.2. Proroctwo Jeremiasza

Głos oblubieńca i oblubienicy jest charakterystycznym motywem dla Księgi Jeremiasza. Syntagma ‘głos oblubieńca’ (φωνή + συμφίος) wyraża klęskę, gdy nie słyhać już tego głosu (Jr 7,34; 16,9; 25,10 oraz Ba 2,23), lub pocieszenie i zbawienie, gdy ten głos słyhać (Jr 40,11 LXX [33,11 MT]). Co istotne, w NT motyw ten wykorzystany jest identycznie, czyli zarówno w sensie negatywnym w opisie zagłady wielkiego Babilonu (Ap 18,22–23; por. Ba 2,23), jak i w pozytywnym w opisie radości mesjańskiej Jana Chrzciciela (J 3,29)⁷⁴. Prócz występowania zarówno w tekście Janowym (3,29), jak i w tekście Jeremiaszowym (7,34; 16,9; 25,10; 40,11 LXX; por. Ba 2,23) tej samej syntagmy ‘głos oblubieńca’ (φωνή + συμφίος), nie bez znaczenia jest także obecność terminu ‘oblubienica’ (νύμφη) zarówno w Jeremiaszu (7,34; 16,9; 25,10; 40,11 LXX; por. Ba 2,23), jak i w J 3,29. Głos oblubieńca w tekstach Jeremiaszowych i Księdze Barucha rozumiany jest jako synonim Bożej łaskawości, znak zbawczej interwencji Boga. Co istotne, tekst Jr 40,11 LXX [33,11 MT] odnosi zbawczą interwencję Boga do czasów mesjańskich, gdy nadejdzie oczekiwany potomek Dawida (33,15.17 MT). Wydaje się, iż ewangelista mógł zapożyczyć ten właśnie Jeremiaszowy obraz, gdyż Jezus identyfikowany jest w IV Ewangelii jako Mesjasz. Czytając J 3,29 w świetle Jr 40,10–11 LXX, Jan Chrzciciel, nazywający Jezusa Oblubieńcem, nazywa Go w istocie

⁷³ McWhirter, *Bridegroom Messiah*, 52–53. Alonso Schökel (*I nomi dell'amore*, 36) stwierdza, iż J nie korzystał bezpośrednio z Pnp, choć oba teksty czerpały z jednego źródła jakim jest powszechne i głębokie doświadczenie ludzkiej miłości.

⁷⁴ Infante, „La voce”, 308.

Mesjaszem, synem Dawida⁷⁵. O wyjątkowej roli Jr 40,10–11 LXX jako tła dla J 3,29 świadczy także fakt, iż w obu tych tekstach mowa jest o obecności małżeńskiej pary, podczas gdy pozostałe powyższe teksty Jeremiaszowe mówią o jej nieobecności. Jocelyn McWhirter zwraca także uwagę na wzmiankowanie Judei w tekście Jeremiasza (rzeczownik Ἰουδαῖς – 7,34 i 40,10 LXX) i Ewangelii (przymiotnik Ἰουδαίων – 3,22); wszystkie trzy teksty mówią zatem o obecności oblubienicy w regionie bliskim Jerozolimie. Nadto McWhirter podkreśla, że Jr 40,10 LXX oraz J 3,29 stosują ten sam czasownik ἀκούω („słyszeć”) oraz że oba teksty odwołują się wprost do radości (φωνή εὐφροσύνης καὶ φωνή χαρμοσύνης – „wrzawa radości, rozgwar wesela” [tłum. R. Popowski] – Jr 40,11 LXX; χαρᾶ χαίρει – J 3,29)⁷⁶.

Luis Alonso Schökel zwraca uwagę na jeszcze jeden możliwy paralelizm, a mianowicie występowanie obrazu *wzrastania i zmniejszania* w bezpośrednich kontekstach obu tekstów. Jeremiasz w swej *Księdze Pocieszenia* (rozdziały 30–33), w której występuje motyw głosu oblubieńca (Jr 40,11 LXX [33,11 MT]), stwierdza: „Rozlegną się stamtąd hymny pochwalne i głosy pełne radości. Pomnożę ich (רבה) i nie zmniejszą się” (30,19 MT). Ewangelia tymczasem przytacza słowa Jana Chrzciciela: „Trzeba, by On wzrastał (αὐξάνω), a ja żebym się umniejszał” (3,30), które są echem rozkazu „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się (רבה / αὐξάνω)” (Rdz 1,28). W kontekście Ewangelii Janowej słowa Jana Chrzciciela z 3,30 oznaczają powiększanie się liczby wyznawców (potomstwa) Jezusa, przy jednoczesnym zmniejszaniu się liczby naśladowców (potomstwa) Chrzciciela⁷⁷.

⁷⁵ Mateos – Barreto, *El Evangelio de Juan*, 200; Alonso Schökel, *I nomi dell'amore*, 35; Alonso Schökel, „Simboli matrimoniali”, 549.

⁷⁶ McWhirter, *Bridegroom Messiah*, 55–56.

⁷⁷ Zob. Alonso Schökel, „Simboli matrimoniali”, 554.

5.3. Izajasz i Ozeasz

Próby poszukiwania bezpośredniej aluzji do innych tekstów Starego Testamentu nie są przekonujące. Dla przykładu, Luis Alonso Schökel wskazuje na Izajasza 61,10–62,9 oraz na 65,16–25 jako teksty mogące pomóc w zrozumieniu przesłania J 3,29. Pierwszy tekst wzmiankuje radość oblubieńca i oblubienicy, która jest znakiem czasu zbawienia (61,10). Radość Boga z relacji z Izraelem przyrównana jest do radości oblubieńca z powodu oblubienicy (62,5). Drugi tekst mówi o radości jako synonimie zbawienia, którym Bóg obdarza swój lud (65,18–19)⁷⁸. W powyższych tekstach Izajaszowych nie występuje jednak motyw głosu, co sprawia, iż tekst J 3,29 nie może być widziany jako bezpośrednia aluzja do wspomnianych prorocत्व Izajaszowych. Podobnie przywoływane czasem przez komentatorów odwołania do Ozeasza 1–3 nie wyjaśniają w żaden znaczący sposób tekstu Janowego. W istocie motyw głosu oblubieńca jest tam nieobecny.

5.4. Wnioski

Reasumując powyższe propozycje, niezwykle mocny teologiczny kontekst prorocтва Jeremiasza sugeruje, że to odniesienie intertekstualne najbardziej odpowiada przesłaniu J 3,29. Jeremiaszowe wyrażenie ‘głos oblubieńca’ mogło być rodzajem przysłowiowego zawołania odnoszącego się do czasów zbawienia. Sam zwrot ‘głos oblubieńca’, jak chcą niektórzy komentatorzy, mógł zatem funkcjonować jako zawołanie oznaczające interwencję zbawczą⁷⁹. Interpretacja taka znajduje swoje potwierdzenie w źródłach żydowskich, które używają tego wy-

⁷⁸ Alonso Schökel, *I nomi dell'amore*, 42.

⁷⁹ Zimmermann – Zimmermann, „Der Freund des Bräutigams”, 127; Theobald, *Das Evangelium nach Johannes*, 287.

rażenia w takim właśnie kontekście⁸⁰, oraz w samym *Corpus Johanneum*, a mianowicie w Ap 18,23. W kontekście J 3,29 użycie przez Jana Chrzciciela tego wyrażenia oznaczałoby radość z faktu pojawienia się Oblubieńca oznaczającego nadejście zbawienia⁸¹. Interpretacja ta również znajduje swoje potwierdzenie w samym tekście IV Ewangelii, gdzie słuchanie słowa czy też głosu Jezusa definiuje prawdziwego ucznia Jezusa⁸².

6. Głos dający radość przyjacielowi oblubieńca w kontekście IV Ewangelii

Kolejną możliwą próbą naświetlenia związku pomiędzy motywem stania i słyszenia głosu a radością słuchającego w przypowieści w J 3,29 jest przebadanie użycia terminu φωνή ('głos') w IV Ewangelii. Okazuje się, że jednym ze znaczeń rzeczownika φωνή jest 'doniesienie', 'relacja', 'wiadomość', 'sława'⁸³. Odnajdujemy je w Rdz 45,16 LXX, gdzie φωνή opisuje wiadomość o przybyciu braci Józefa docierającą do domu faraona. Kontekst J 3,29 odpowiada takiej semantyce, gdyż Jan Chrzciciel otrzymuje wiadomość (φωνή) od swych uczniów o działalności

⁸⁰ Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, 6,300–306; *b. Ketubbot 7b*; *b. Bera-khot 6b*.

⁸¹ Fakt, iż w J 3,29 występuje jedynie wyrażenie „głos oblubieńca”, bez odniesienia do głosu oblubienicy, nie ma istotnego znaczenia. Jest to wynikiem adaptacji metafory do rzeczywistej sytuacji opisywanej przez Ewangelistę, w której istotą jest opisanie relacji pomiędzy wyłączenie oblubieńcem (Jezusem) i przyjacielem oblubieńca (Janem).

⁸² Reinhartz, „The ‘Bride’ in John 3.29”, 239: “Hearing Jesus or his voice is a typically Johannine way of describing those who believe Jesus to be Messiah and Son of God.” Por. Zumstein, *Jean*, 133, przypis 42.

⁸³ Liddell – Scott – Jones – McKenzie, *A Greek-English Lexicon*, s.v. φωνή IV: ‘report’, ‘rumour’, ‘message’.

Jezusa (3,26). Ewangelista stwierdza, że przyjaciel oblubieńca raduje się na wiadomość o oblubieńcu⁸⁴.

Inne znaczenie φωνή, które może być obecne w J 3,29, to ‘uroczysta deklaracja’⁸⁵. Jan Chrzciciel mówiłby zatem, że przyjaciel oblubieńca raduje się ze względu na deklarację czy też proklamację oblubieńca⁸⁶. Byłaby to deklaracja dokonana przez oblubieńca (*genetivus subiectivus*), a zatem Jan radowałby się z nauczania Jezusa lub proklamowania przez Jezusa prawdy o swej własnej tożsamości (samoobjawienia się Jezusa). Takie wyjaśnienie napotyka jednak na trudność, gdyż Jezus nie naucza publicznie w J 1–4. Z drugiej strony nie można wykluczyć takiego rozumienia, gdyż w poprzedzającej narracji (3,2) Jezus nazywany jest ‘nauczycielem’ (ῥαββί, διδάσκαλος) czyniącym *znaki*, które są publicznie znane (por. 2,11.23). Jednocześnie Jezus proklamuje *słowem* swoją tożsamość uczniom (1,51), Żydom (2,19) oraz Nikodemowi (3,13.13–18).

Szukając argumentów za przyjęciem semantyki terminu φωνή w sensie deklaracji, można odczytać wyrażenie „głos oblubieńca” (τῆν φωνήν τοῦ νυμφίου) jako *genetivus obiectivus*: Jan Chrzciciel raduje się ze względu na deklarację o oblubieńcu. W sposób najbardziej naturalny autorami tejże deklaracji byłiby uczniowie Jana Chrzciciela, którzy informują o wielkiej popularności, jaką cieszy się Jezus (3,26). Popularność ta, wyrażająca się w gromadzeniu się *wszystkich* wokół Jezusa, jest dla Jana prostą konsekwencją mesjańskiej godności Jezusa.

⁸⁴ Tait, „The Voice of the Bridegroom”, 49: „the friend of the Bridegroom... rejoices at the report (or fame) of the Bridegroom”.

⁸⁵ Bauer i in., *A Greek-English Lexicon*, s.v. φωνή (2c). W takim znaczeniu termin φωνή występuje m.in. w 2 P 1,17.18 oraz grece klasycznej.

⁸⁶ Tait, „The Voice of the Bridegroom”, 50: “the friend of the Bridegroom rejoices because of the declaration/proclamation of the Bridegroom”.

Jan akceptujący taką godność Jezusa może zareagować jedynie radością.

Według Michaela Taita autorem deklaracji o Jezusie jest sam Jan Chrzciciel, który świadczy o prawdziwej tożsamości Jezusa jako Baranka Bożego (1,29.36) i Syna Bożego (1,34). W 3,28 Jan stwierdza: „Ja nie jestem Mesjaszem”, by w 3,29 wyznać, że Oblubieńcem, czyli Mesjaszem, jest Jezus⁸⁷. Jan Chrzciciel miałby się zatem cieszyć z tego, że proklamuje prawdziwą tożsamość Jezusa.

Michael Tait dostrzegł jeszcze jedną możliwość interpretacyjną, a mianowicie autorem deklaracji jest sam Ojciec. Deklaracja o oblubieńcu ze strony Ojca miałaby miejsce w czasie chrztu Jezusa. Choć samo wydarzenie nie jest opisane na kartach IV Ewangelii, aluzja doń miałaby występować w słowach samego Jana: „Ten, który mnie posłał, abym chrzczył wodą, powiedział do mnie: Ten, nad którym ujrzysz Ducha zstępującego i spoczywającego nad Nim, jest Tym, który chrzci Duchem Świętym” (1,33). Jan słyszałby zatem deklarację Ojca odnoszącą się do misji Syna⁸⁸.

Powyższe propozycje interpretujące wyrażenie ‘głos oblubieńca’ jako *genetivus obiectivus*: ‘wiadomość o oblubieńcu’ czy też ‘deklarację o Jezusie’ nie są jednak przekonujące. Wcze-

⁸⁷ Tait, „The Voice of the Bridegroom”, 50.

⁸⁸ Tait, „The Voice of the Bridegroom”, 50–51. Powiązanie terminu φωνή z osobą Ojca występuje w 5,37, gdy Jezus stwierdza, że jego interlokutorzy (zdefiniowani jako ‘Żydzi’ w 5,16.18) nigdy nie słyszeli głosu Ojca, a przez to nie znają prawdziwej tożsamości Jezusa. Co ciekawe, kontekst tej wypowiedzi wspomina osobę i świadectwo Jana Chrzciciela, który zna prawdziwą tożsamość Jezusa (5,33–36). Tekst implikuje, że Jan słyszał głos Ojca i był przekazicielem świadectwa Ojca, czyli głosu Ojca. W istocie, głos (φωνή) Ojca występuje także w 12,28, jako świadectwo skierowane do zgromadzonych tam Żydów o jedności Ojca z Synem (por. 12,30). A zatem, w ujęciu IV Ewangelii ludzie (nawet wrodzy Jezusowi) mogą usłyszeć głos Ojca, tak samo jak mógł go usłyszeć Jan Chrzciciel (1,33).

śniejszy tekst wyraźnie sugeruje, iż Jan słyszy głos Jezusa, a nie głos o Jezusie: ὁ ἑστηκεὺς καὶ ἀκούων αὐτοῦ „który stoi i słucha go” (3,29). Zaimek osobowy αὐτοῦ („go”) występując w dopełniaczu odnosi się do Jezusa, jako do osoby mówiącej, którą się słyszy. Z gramatycznego punktu widzenia nie jest możliwe, aby zaimek αὐτοῦ w dopełniaczu miał opisywać osobę, o której można usłyszeć (winna ona wówczas wystąpić w bierniku)⁸⁹. Przyjmując nawet pewną ambiwalencję, a zatem częstą u Jana zamierzoną dwuznaczność w której ‘głos oblubieńca’ byłby rozumiany zarówno jako ‘wiadomość o Jezusie’ i jako ‘wiadomość Jezusa’, bardziej naturalnym jest rozumienie całego wyrażenia w świetle *genetivus subiectivus*: Jan, słysząc Jezusa, cieszy się z głosu Jezusa. Fakt, iż Jan nie słyszy tego głosu bezpośrednio, każe interpretować całą wypowiedź Jana jako przypowieść.

Warto jednak zwrócić baczniejszą uwagę na występowanie terminu φωνή w samej IV Ewangelii. Rzeczownik ten opisuje ‘głos’ Jezusa jako pasterza owiec⁹⁰, króla⁹¹, Syna Bożego⁹² oraz Syna Człowieczego⁹³. Michael Tait sugeruje, że termin φωνή może być aluzją do roli, jaką odgrywał głos Boga w Starym Testamencie. Wówczas termin ten zastosowany do Jezusa miałby

⁸⁹ Danove, „A Comparison of the Usage”, 77–78: „that of or about which one hears is in the accusative”; „the person speaking appears in the genitive.” Por. Blass – Debrunner, *A Greek Grammar*, §173, 1; Zerwick, *Biblical Greek*, §69: „the genitive is used of the person speaking, and the accusative of the thing (or person) of which one hears”.

⁹⁰ „Mam także inne owce, które nie są z tej owczarni. I te muszę przyprowadzić i będą słuchać głosu mego i nastanie jedna owczarnia, jeden pasterz” (10,16); „Moje owce słuchają mego głosu, a Ja znam je. Idą one za Mną” (10,27).

⁹¹ „Tak, jestem królem. Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mego głosu” (18,37).

⁹² „Umarli usłyszają głos Syna Bożego” (5,25).

⁹³ „Którzy spoczywają w grobach, usłyszają głos Jego” (5,27–28).

wskazać na boską tożsamość Jezusa⁹⁴. Potwierdzeniem tej intuicji może być schemat zapowiedź – wypełnienie znajdujący się w IV Ewangelii. Otóż zapowiedź usłyszenia ‘głosu’ Syna Bożego i Syna Człowieczego z 5,25.28 spełnia się w przypadku wskrzeszenia Łazarza, który wychodzi z grobu na ‘głos’ Jezusa (11,43). Czytelnik Ewangelii dzięki temu wydarzeniu identyfikuje Jezusa jako prawdziwego Syna Bożego i Syna Człowieczego.

Termin φωνή w Ewangelii Janowej nie jest jednak powiązany jedynie z Jezusem (3,29; 5,25.28; 10,3.4.16.27;⁹⁵ 11,43; 18,37), gdyż obok wiatru (symbolizującego Ducha w 3,8), określa on także głos Ojca (5,37; 12,28.30) oraz definiuje osobę Jana Chrzciciela (1,23). Głos Ojca w istocie należałoby rozumieć jako świadectwo Ojca na rzecz Syna, wskazujące na prawdziwą tożsamość Jezusa jako Syna Bożego posłanego przez Ojca. W przypadku Jana Chrzciciela głos winien być rozumiany jako definicja misji (a zatem tożsamości) Jana, jaką jest przekazywanie głosu (orędzia) Ojca (zob. 1,33). Sam fakt, iż Jan określa siebie jako głos (1,23), wskazuje na właściwą semantykę tego terminu, który należałoby rozumieć jako informację pochodzącą od Ojca o zbawczej misji Syna. W przypadku głosu Jezusa, głos ten jest tożsamy z głosem Ojca, gdyż Jezus i Ojciec są jedno. Kto widzi Jezusa, widzi Ojca, a zatem kto słyszy głos Jezusa, słyszy głos Ojca (por. 3,34). Jezus stwierdza: „Nie mówiłem sam od siebie, ale Ten, który mnie posłał, Ojciec, On mi nakazał, co mam powiedzieć i co mówić” (12,49) oraz „Słów tych, które wam mówię, nie mówię od siebie, ale Ojciec, który trwa we mnie, On czyni te dzieła” (14,10). W każdym przypadku zatem, bez względu

⁹⁴ Głos ten miałby być aluzją do głosu Boga słyszanego przez Adama i Ewę w Edenie (Rdz 3,8), głosu teofanii Boga na Synaju (Pwt 4,12), głosu uosobionej Mądrości, która krzyczy na ulicach i placach (Prz 1,20; 8,1). Zob. Tait, „The Voice of the Bridegroom”, 51.

⁹⁵ Na zasadzie kontrastu z dobrze znanym głosem dobrego pasterza (10,3.4.16.27) występuje także głos obcych (10,5).

na to czy jest to głos Ojca, Syna, czy Jana Chrzciciela, termin ten określa informację zbawczą, świadectwo Ojca o zbawieniu w Synu⁹⁶.

Michael Tait zaproponował jeszcze jedno, bardzo oryginalne rozumienie wyrażenia ‘głos oblubieńca’ w J 3,29. Otóż, wyrażenie to miałyby opisywać samego Jana Chrzciciela, to on jest ‘głosem oblubieńca’⁹⁷. Jeden z argumentów prowadzących do takiego wniosku odwołuje się do paralelnej struktury dwóch tekstów mówiących o Janie Chrzcicielu w IV Ewangelii, a mianowicie 1,19–34 oraz 3,22–30:⁹⁸

(a)

1,19–21: Jan Chrzciciel nie jest Mesjaszem, Eliaszem i prorokiem.

3,28: Jan Chrzciciel nie jest Mesjaszem.

(b)

1,30: Jan Chrzciciel przygotowuje przyjście idącego po nim.

3,28: Jan jest posłany przed Nim.

(c)

1,30: Przychodzący po Janie Chrzcicielu jest większy od niego.

3,30: On musi wzrastać, Jan musi się umniejszać.

(d)

1,31: Rolą Jana Chrzciciela jest objawienie Go Izraelowi.

3,29: Jan Chrzciciel jest przyjacielem oblubieńca aranżującym małżeństwo oblubieńca z oblubienicą.

⁹⁶ Por. Bruner, *The Gospel of John*, 220: „In access to the Church’s canonical Scriptures we have access to the very Voice of the Bridegroom Messiah, who is the Voice of God himself (cf. John 1:18; 3:34; and 6:63b)”. Szczegółowym studium na temat roli głosu Jezusa jest praca Urbanek, *Rola głosu Jezusa w dziele Objawienia*.

⁹⁷ Tait, „The Voice of the Bridegroom”, 52–53.

⁹⁸ Zob. Brown, *The Gospel of John*, 154. Paralelizm obu tekstów został dostrzeżony już przez J. Wellhausena i M. Goguela.

Michael Tait zauważa jeszcze jedną paralełę, którą tworzą pierwsze i drugie wystąpienie terminu φωνή w IV Ewangelii:⁹⁹

1,23: Jan Chrzciciel jest 'głosem' wołającym na pustyni.

3,28: Jan Chrzciciel słyszy 'głos' oblubieńca.

Prócz paralel przytoczonych przez Browna i Taita widać także dwie inne możliwe paralele w identyfikacji Jezusa i Jana: (1,30) Jezus jest mężem (ἀνὴρ), który był wcześniej niż Jan (Jan mógł pretendować do ręki oblubienicy) // (3,29) Jezus jest oblubieńcem, a Jan jest tylko przyjacielem oblubieńca. Druga paralela: (1,27) Jan nie jest godzien odwiązać rzemyka u sandała Jezusa (Jan nie pretenduje do bycia rywalem do poślubienia oblubienicy na mocy prawa lewiratu) // (3,30) Jezus i jego potomstwo musi wzrastać, a Jan i jego potomstwo musi się zmniejszać.

Według Michaela Taita Jan Chrzciciel mówiący, że „cieszy się na głos oblubieńca”, ma w istocie na myśli zdanie „cieszę się ponieważ ja jestem głosem oblubieńca”. Wiersz 3,29 w swej pierwszej części definiuje, kim jest oblubieniec (jest nim ten, kto ma oblubienicę). Natomiast w swej drugiej części wiersz ten definiuje przyjaciela oblubieńca (jest nim ten, kto jest głosem oblubieńca). Drugim argumentem wspierającym tę interpretację jest wykazany powyżej fakt funkcjonalnej tożsamości pomiędzy głosem Ojca, Syna i Jana Chrzciciela. W istocie głos oblubieńca jest głosem Ojca, a Jan Chrzciciel, będąc głosem (1,23), jest niczym innym jak personifikacją głosu Ojca, a zatem także głosu Oblubieńca. W świetle tej interpretacji Jan doznałby najwyższej radości z prostego faktu, że jest przyjacielem oblubieńca, a zatem jest głosem oblubieńca.

Powyzsza propozycja interpretacyjna ma jednak pewne słabe strony. Otóż wiersz 3,29, mówiący o głosie oblubieńca, opisuje przyjaciela oblubieńca jako tego, który „stoi i słucha

⁹⁹ Tait, „The Voice of the Bridegroom”, 52.

go” [tj. oblubieńca]. Przyjaciel oblubieńca słucha oblubieńca, a zatem jakiegokolwiek późniejsze odniesienie do głosu powinno wskazywać na oblubieńca jako na autora tego głosu i Jana Chrzciciela jako na słuchacza tegoż głosu. Jeśli przyjmiemy jednak, że przyjaciel oblubieńca słucha głosu (wiadomości) o oblubieńcu, wówczas powyższa interpretacja miałaby cechy prawdopodobieństwa: Jan Chrzciciel, słysząc wieści o Oblubieńcu (o jego sukcesie), raduje się, że może uczestniczyć w tym sukcesie, gdyż sam jest głosem Oblubieńca. Jednakże, jak już zauważyliśmy wcześniej, z punktu widzenia gramatyki występowanie po czasowniku ἀκούω zaimka w dopełniaczu określającego osobę, o której się słyszy, jest nieprawdopodobne. Osoba, o której się słyszy występuje bowiem w bierniku, natomiast osoba, która mówi w dopełniaczu. Michael Tait sugeruje jednak by nie traktować wyrażenia „stoi i słucha go” zbyt dosłownie, gdyż jest ono pewną konwencją literacką wyrażającą posłuszeństwo sługi. Funkcją tego wyrażenia jest zdefiniowanie przyjaciela oblubieńca jako tego, który jest do dyspozycji oblubieńca¹⁰⁰. Jan, będąc do dyspozycji oblubieńca, może być i działać jako głos oblubieńca. Dwa ostatnie zdania podrzędne („który stoi i słucha go” oraz „doznaje najwyższej radości na głos oblubieńca”) opisują i definiują Jana jako rzecznika Jezusa, który mówi to, czego chce oblubieniec. Charles Kingsley Barrett przyznaje, że w kontekście biblijnym czasownik ‘stać’ wyraża postawę sługi, a ‘słuchać’ posłuszeństwo¹⁰¹. Jednak w kontekście użytej tutaj metafory małżeńskiej i bezpośredniego kontekstu literackiego, który mówi o głosie pana młodego, czasownik ‘stać’ wyraża postawę czekania na oczekiwany głos. Inny za-

¹⁰⁰ Tait, „The Voice of the Bridegroom”, 53.

¹⁰¹ Barrett, *The Gospel according to St. John*, 223. Por. Westcott, *The Gospel according to St. John*, 59 (“the attitude of expectation and ready service”).

rzut przeciw identyfikacji Jana Chrzciciela z głosem oblubieńca w 3,29 można wysnuć z lektury kolejnego zdania podrzędnego: „więc radość ta moja stała się pełna” (αὐτὴ οὖν ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ πεπλήρωται). Tekst sugeruje, iż wcześniej radość Jana Chrzciciela nie była pełna, mimo że był on głosem (1,23). Powodem pełni radości przyjaciela oblubieńca jest usłyszenie wiadomości o oblubieńcu (3,26). Wiadomość ta dotyczyła gromadzenia się uczniów wokół Jezusa. Sam fakt bycia głosem nie napawa Jana radością. Dopiero wiadomość o objawieniu się oblubieńca i dokonywaniu się małżeństwa pomiędzy boskim Oblubieńcem i oblubienicą prowadzi do wyznania Jana, że doświadcza on pełni radości.

Rozważając semantykę terminu φωνή w IV Ewangelii należy zauważyć, iż użyty jest on w definiowaniu relacji pomiędzy Jezusem i uczniem (zob. 10,3.4.16.27; 18,27). W istocie słuchanie głosu Jezusa definiuje ucznia: bycie uczniem oznacza słuchanie głosu Jezusa. Syntagma φωνή + ἀκούω opisuje słuchanie głosu Jezusa przez uczniów, a dokładnie przez tych, którzy są zdefiniowani jako „owce” (10,4.5.16.27), oraz ci, „którzy są z prawdy” (18,37). Co ważne, ta sama syntagma opisuje także Jana Chrzciciela, jako słuchającego głosu Oblubieńca (3,29). Syntagma ta użyta z zaprzeczeniem (οὐτε + φωνή + ἀκούω) opisuje przeciwników Jezusa niebędących Jego uczniami, którzy nie słuchają głosu Ojca (5,37). Rodzi się zatem wniosek, iż Jan Chrzciciel, przyjaciel Oblubieńca, poprzez słuchanie głosu Oblubieńca przedstawiony jest jako uczeń. François-Marie Braun, który jako pierwszy dostrzegł uczniowski sens syntagmy φωνή + ἀκούω w zastosowaniu do Jana Chrzciciela, widzi w nim prototyp doskonałego ucznia, który przeszedł z pozycji niewolnika (który stoi i posłusznie słucha) do pozycji przyjaciela oblubieńca (por. 15,14–15), który doświadczył zmieniającej mocy słowa (w jego przypadku słowo Ojca, które jednak jest tożsame

ze słowem Jezusa), i doskonale wyrzekł się siebie w pójściu za głosem Ojca¹⁰².

Porównanie 3,29 z 15,11; 16,24 oraz 17,13, gdzie występuje syntagma χαρά + πλήρω (w stronie biernej), pokazuje, iż Jan doświadcza tej samej radości, której mają doświadczyć Jezus i uczniowie. W istocie jest to radość samego Jezusa (15,11; 17,13), w której uczestniczą uczniowie. Jest to także radość eschatologiczna, zarezerwowana na czas przyszły, określony jako czas po zmartwychwstaniu Jezusa (16,22). Radość Jana Chrzciciela również jest eschatologiczna w podwójnym sensie. Można ją rozumieć jako radość eschatologii starotestamentalnej, w świetle której postać Jana znaczy koniec starej epoki i nadejście nowej, gdyż wraz z Janem kończy się epoka oczekiwania, a rozpoczyna się epoka końca czasów, w której objawia się Mesjasz Oblubieniec i zawiera ślub ze swą oblubienicą (zob. Ap 19,7). Radość Jana Chrzciciela jako postaci wyrażającej oczekiwania i kres ST nie może być już większa¹⁰³. Z drugiej strony radość Jana jest też radością eschatologiczną zrealizo-

¹⁰² Braun, *Jean le Théologien*, 100. Por. także Panimolle, *Lettura pastorale*, 339.

¹⁰³ Klaus Wengst (*Das Johannesevangelium*, 156) podkreśla mesjański kontekst pełni radości Jana Chrzciciela na podstawie tradycji rabinackich. Uważano bowiem, jak poświadcza to jeden z midrasz (MTeh 98,1), iż pełna radość możliwa jest jedynie w momencie powrotu Izraelitów z wygnania, wyzwolenia ich z niewoli, a zatem w momencie w którym przestają być niewolnikami. W istocie w rozumieniu IV Ewangelii Izraelici są niewolnikami i są nadal w niewoli. Dopiero przyjsie Jezusa, a konkretnie wiara w Niego, daje prawdziwą wolność (zob. J 8,31–36). Zob. Kubiś, „Poznacie prawdę”, 59–85. Inny midrasz (*PesK Nispachim* 2) stwierdza, że pełna radość możliwa jest tylko w momencie, w którym Bóg wyeliminuje śmierć w sposób ostateczny. IV Ewangelia ponownie daje powód takiej radości, gdyż wiara w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego daje życie wieczne. Mówi o tym zresztą sam Jan Chrzciciel (3,36 – „kto wierzy w Syna, ma życie wieczne”) oraz bezpośredni kontekst passusu o radości Jana Chrzciciela, a mianowicie 3,15–16.

waną, czyli tą samą, jakiej mają doświadczyć uczniowie Jezusa. Jan uczestniczy jako pierwszy z uczniów Jezusa w radości przeznaczonej na czas ostatecznego wypełnienia się misji Jezusa i związanej z darem zmartwychwstałego Jezusa (20,20)¹⁰⁴.

Wielkość czy też intensywność radości Jana podkreślona jest przez użycie wyrażenia χαρᾷ χαίρει¹⁰⁵. Wyrażenie to może być aluzją do Iz 61,10, gdzie zwrot „cieszę się bardzo” (שׂוֹשֵׁן שׂוֹשֵׁן) interpretowany był w tradycji żydowskiej na sposób mesjański, a sam Izajaszowy wiersz odwołuje się to symboliki małżeńskiej (radość Jana Chrzciciela byłaby tutaj porównana do radości oblubienicy)¹⁰⁶. Czas terażniejszy czasownika χαίρει

¹⁰⁴ Kempster, „La signification eschatologique de Jean 3.29”, 42–59. Autorka (*ibid.*, 58) wysuwa hipotezę, iż opis Jana jako posiadającego pełnię radości (zarezerwowanej na czasy ostateczne i czas po zmartwychwstaniu) jeszcze przed dokonaniem całego dzieła paschalnego Jezusa (śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia) wskazuje na ważność wcielenia w dziele zbawienia. Doskonale odpowiada to kontrowersjom chrystologicznym znanym chociażby z 1 J, w których z jednej strony negowano realność wcielenia Jezusa, tudzież ważność wcielenia w zbawczym dziele Jezusa. Zob. Kubiś, „Walka o integralną wiarę chrystologiczną”, 83–102.

¹⁰⁵ Większość autorów widzi wyrażenie χαρᾷ χαίρει (dosł. ‘radością cieszyć się’) jako greckie odwzorowanie hebrajskiej konstrukcji *infinitivus absolutus*, w której bezokolicznik (‘cieszyć się’) podkreśla wymowę czasownika w formie osobowej (np. ‘cieszę się’). Przykładem jest wyrażenie שׂוֹשֵׁן שׂוֹשֵׁן w Iz 61,10, które przełożymy ‘cieszę się bardzo’. W przypadku konstrukcji χαρᾷ χαίρει rzeczownik ‘radość’ podkreśla czynność wyrażoną czasownikiem ‘radować się’. Joüon – Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §123. Zob. Blass – Debrunner, *A Greek Grammar*, §198, 6; Zerwick, *Biblical Greek*, §60.

¹⁰⁶ *PesR* 37; *PesK* 22,4; por. 1QIs^a 61,10. Zob. Zimmermann – Zimmermann, „Der Freund”, 128. Warto zauważyć, iż prezentacja samej postaci Jana w IV Ewangelii przywołuje obraz proroka. Prorocki status Jana wyraża się w tym, iż nie wchodzi on w żadną interakcję z Jezusem. Jan, podobnie jak Izajasz, jedynie świadczy o tym, co widział (por. 1,34; 12,41). Podobnie jak Izajasz (zob. J 12,41), Jan nie rozmawia z Jezusem, ale raczej mówi o Jezusie. Podobieństwo do Izajasza wyraża się także w cytowaniu jego prorocstwa (1,23) i użyciu Izajaszowego słownictwa w wyrażaniu swego świadectwa w 1,29.32.34.

podkreśla trwanie radości. Użycie czasu *perfectum* czasownika ‘wypełniać’ (πεπλήρωται) akcentuje terażniejszy stan trwania radości. W istocie jest to jedyne miejsce w IV Ewangelii w którym stwierdza się, że radość jest w swojej pełni, gdyż w innych miejscach występowania syntagmy χαρά + πληρώω (15,11; 16,24; 17,13) zawsze jest ona wyrażona przez zdanie celowe wprowadzone przez spójnik ‘aby’ (ἵνα)¹⁰⁷. John F. McHugh definiuje pole semantyczne tej syntagmy jako radość, która wypełnia wszystkie pragnienia¹⁰⁸. Użycie tej syntagmy w opisie Jana Chrzciciela świadczy o specjalnym jego statusie w porównaniu z innymi uczniami, którzy jeszcze nie doświadczają takiej radości. Uczniowie są w możności doświadczania takiej radości i doświadczą jej po zmartwychwstaniu (20,20), podczas gdy Jan już, jeszcze przed zmartwychwstaniem, realnie jej doświadcza. Prócz Jana Chrzciciela i uczniów, tym który wyraża radość z obecności Jezusa jest także Abraham. Stąd radość Jana Chrzciciela może być przyrównana do radości Abrahama, który

Cytowanie proroctwa Izajasza (1,23) nadaje świadectwu Jana aurytetyzmu proroka, ale także wiąże treść świadectwa Jana z treścią proroctwa Izajaszowego. Wyrażenie χαρᾷ χαίρει w 3,29 byłoby zatem kolejną aluzją do proroctwa Izajasza. „Prorocka” charakterystyka postaci Jana w IV Ewangelii odpowiada jego przynależności do czasów „pomiędzy”, czyli pomiędzy obietnicą i wypełnieniem, pomiędzy starym a nowym. Zob. Williams, „Isaiah in John’s Gospel”, 104–105; Williams, „John”, 60 („His legacy as a character is that he fulfills a bridge-like role. John’s earthly mission belongs firmly to the past, but his testimony still speaks loudly in the present.”). Z pewnością identyfikacja Jana jako przyjaciela oblubieńca również podkreśla jego charakter jako postaci „pomiędzy”, gdyż jego misja ma ściśle określone ramy czasowe: uczestniczy w przygotowaniach do ślubu (przynależy zatem do przeszłości), ale jest także obecny jako świadek w czasie samych zaślubin (przynależy więc również do terażniejszości).

¹⁰⁷ Varghese, *The Imagery of Love in the Gospel of John*, 102.

¹⁰⁸ McHugh, *John 1–4*, 251: „χαρὰ πεπληρωμένη is ‘the joy that leaves nothing to be desired’. That is why the joy that I am now experiencing fulfills all my desires”.

‘rozradował się’ (ἠγαλλιάσατο) i ‘ucieszył się’ (ἐχάρη), widząc dzień Jezusa (8,56)¹⁰⁹.

Powyższy wywód sugeruje, by zakwalifikować Jana Chrzciciela jako członka wspólnoty uczniów Jezusa, którzy tworzą wspólnotę wierzących identyfikowaną jako Oblubienica¹¹⁰. W tradycji Janowej jednak wyjątkowość Jana Chrzciciela podkreśla tytuł ‘przyjaciel oblubieńca’. Wyjątkowość Jana podkreślona jest także w tradycji synoptycznej (por. Mt 11,11; Łk 7,28). Jan jest owszem uczniem, ale jest uczniem szczególnym, mającym specjalne zadanie przynależne jedynie przyjacielowi oblubieńca.

7. Podsumowanie

Szukanie przyczyn radości Jana Chrzciciela w kontekście starożytnych zwyczajów weselnych doprowadziło nas do szczegóło-

¹⁰⁹ McWhirter, *Bridegroom Messiah*, 58.

¹¹⁰ Filip z Harvengt (zm. 1183) w swym *Commentarius in Cantica* (3,2; PL 203,303) włożył w usta Oblubienicy słowa Jana Chrzciciela z J 3,29: *Ego igitur amica Sponsi sto et gaudeo propter vocem Sponsi, cum apparuerit qui auditur, amplius gavisura, et utinam mortem, donec illum videam, non visura. Quando autem veniat? Cur moras innectit? Putas, videbo? Utinam disrumperet caelos et veniret. „Ja więc, przyjaciółka Oblubieńca, stoję i cieszę się z powodu głosu Oblubieńca; kiedy się pokaże ten, którego słyhać, rozraduję się jeszcze bardziej. I obym nie ujrzała śmierci, zanim zobaczę jego. Kiedyż nadejdzie? Dlaczego się ociąga? Wierzysz, że go zobaczę? Oby rozerwał niebios a i przybył!”*. Inny autor z tego okresu, opat Izaak ze Stelli (zm. ok. 1169), w swym *Kazaniu 47* na narodzenie św. Jana Chrzciciela (PL 194,1849–1852), komentując J 3,29, identyfikuje oblubieńca z Bogiem, oblubienicę z Kościołem, a przyjaciela oblubieńca z wiernymi. Słuchanie głosu oblubieńca przez przyjaciela oblubieńca jest niczym innym jak słuchaniem przez wiernych głosu swoich pasterzy i przełożonych, gdyż to właśnie przez nich przemawia Oblubieniec. W komentarzu tym widać identyfikację głosu oblubieńca z głosem Dobrego Pasterza (J 10,1–21). Zob. Alonso Schökel, *I nomi dell'amore*, 43.

wego omówienia funkcji przyjaciela oblubieńca (*šošbyn*). Opisanie roli Jana Chrzciciela tym terminem z jednej strony wskazuje na jego podporządkowaną i tymczasową rolę w stosunku do Jezusa – Oblubieńca (Jan nie jest rywalem Jezusa), z drugiej jednak strony podkreśla niezwykłą pozycję Jana Chrzciciela, zaufanej osoby Oblubieńca, której powierza się przygotowanie i przebieg uroczystości weselnych.

Nie wiemy dokładnie, do jakiego zwyczaju nawiązuje obraz słuchania głosu oblubieńca. Żydowski kontekst starożytnego wesela podpowiada jednak, iż wesele zawsze było ceremonią pełną radości. Stąd jakkolwiek głos oblubieńca wydaje się zawierać konotację radości, a zatem być powodem radości przyjaciela oblubieńca. Stwierdzenie, iż Jan słyszy ten głos wskazuje na obecność oblubieńca, a zatem w konsekwencji dokonywanie się ceremonii ślubnej. Stąd samo pojawienie się czy też objawienie się Jezusa jako oblubieńca jest powodem radości Jana. Objawienie się Jezusa oznacza dla Jana podwójne wypełnienie: wypełnienie się projektu zbawczego, jaki miał Ojciec w stosunku do ludzkości oraz wypełnienie się jego własnej misji życiowej, która zakończyła się sukcesem. Radość Jana ma zatem te same cechy co radość Abrahama, którego misja życiowa zakończyła się sukcesem i który ujrzał dzień objawienia się Jezusa i ucieszył się (J 8,56).

Wprawny czytelnik ST dostrzeże w J 3,29 aluzję do obrazu Boga jako Oblubieńca swego narodu. Aluzja ta pozwala zidentyfikować Jezusa jako Boga Oblubieńca. Sam zwrot ‘głos oblubieńca’ przywołuje proroctwo Jeremiasza, gdzie wyrażenie to oznacza czas zbawczej interwencji Boga. Jan Chrzciciel, używając tego zwrotu, wskazuje, iż pojawienie się Jezusa oznacza nadejście czasu zbawienia. W świetle ST pojawienie się głosu Oblubieńca znaczy koniec czasów, czasy mesjańskie, czasy radości *par excellence*.

Radość Przyjaciela Oblubieńca

W kontekście Ewangelii Janowej głos Oblubieńca jest niczym innym jak głosem samego Ojca, dającego świadectwo o Jezusie, że jest On Synem Bożym i prawdziwym Mesjaszem. Słuchanie głosu Jezusa oznacza pójście za Nim, uwierzenie w Niego, stanie się Jego uczniem. Przedstawienie Jana jako słuchającego głosu Oblubieńca oznacza przedstawienie go jako ucznia Jezusa. Jan staje się zatem przykładem czy też modelem ucznia radującego się ze swej godności słuchacza głosu Mistrza. Podczas gdy innym uczniom pełnia radości jest obiecana, Jan już doświadcza pełni radości, charakterystycznej cechy czasów ostatecznych.

Zakończenie

OPISANIE Boga YHWH w ST oraz Jezusa w NT jako Oblubieńca jest niezwykle śmiałym antropomorfizmem. Trudno sobie bowiem wyobrazić bardziej odważną myśl niż porównanie relacji Boga do człowieka poprzez pryzmat ludzkiego małżeństwa, które w tradycji biblijnej widziane jest jako ściśle zjednoczenie prowadzące do „stania się jednym ciałem” (Rdz 2,24). Teologia starotestamentowa była już wystarczająco rewolucyjna na tle innych kultur starożytnego Bliskiego Wschodu, gdyż aplikowała obraz „przymierza” (*berit*) do opisu relacji Boga z człowiekiem. W starożytnych kulturach pozabiblijnych definiowano bowiem „przymierze” jako traktat pomiędzy dwoma organizmami plemiennymi czy państwowymi i konsekwentnie jako polityczne małżeństwo pomiędzy królewskimi przedstawicielami dwóch wrogich lub rywalizujących dynastii czy monarchii. Ewangelista Jan jest równie odważny w swej wizji teologicznej. Otóż Bóg objawiony w Jezusie zaprasza człowieka do przejścia ze statusu niewolnika i sługi do rangi przyjaciela (15,15). Co więcej, człowiek zaproszony jest do wejścia w rodzinę Boga, dzięki czemu staje się dzieckiem Ojca i bratem Jezusa (20,17). Rewolucyjną myślą Jana jest teza, w świetle której relacja zachodząca między Ojcem a Sy-

nem/Jezusem jest analogiczna do relacji zachodzącej między Ojcem a uczniem Jezusa. Wyraża to niezwykle obrazowo użycie zwrotu „w łonie” (J 1,18; 13,23). Tak jak Syn jest „w łonie Ojca” (εις τὸν κόλπον τοῦ πατρός) i przez to zna Ojca, tak i uczeń Jezusa/dziecko Boga, symbolizowany przez Umiłowanego Ucznia, jest „w łonie Jezusa” (ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ) i przez to zna Jezusa, idzie za Nim i pozostaje z Nim i w Nim. Trudno o bardziej dosadny obraz jedności chrześcijanina z Jezusem. Zaproszony jest do niej każdy człowiek (10,16; 12,32). Jedność tę Jan Ewangelista wyraził również poprzez obraz starotestamentowej metafory małżeńskiej, dobrze znanej każdemu Izraelicie. Chrześcijanin staje się małżonką Boga, częścią wielkiej wspólnoty Kościoła, który jest Oblubienicą Boga (Ap 21,9). Każdy uczeń Jezusa jest zatem ukochany, wytęskniony, chciany, wymarzony, cenny, jedyny i wyjątkowy. Bóg jest zazdrosny o każdego z nich, gdyż „YHWH ma na imię Zazdrosny” i „jest naprawdę Bogiem zazdrosnym” (Wj 34,14). Doświadczenie zazdrosnej miłości Boga, który nie waha się oddać swego życia jako dowód swej miłości (J 3,16; 10,11), ma moc zmienić życie każdego człowieka z pustego, smutnego i tchnącego śmiercią na obfitujące (10,10), pełne nieopisywalnej radości (3,29) i niekończącego się życia (20,31). Spotkawszy swego Oblubieńca Natanael prorokuje i widzi niezwykle cuda i znaki. Po weselu w Kanie, uczniowie stają się braćmi Jezusa, wiernie towarzysząc mu w drodze jako swemu Oblubieńcowi i Bratu. Samarytanka porzuca dzban z całą swą dwuznaczną przeszłością, biegnąc i odważnie głosząc Dobrą Nowinę o nadejściu Oblubieńca i swych z Nim zaślubinach. Umiłowany Uczeń bez cienia wahania stoi pod krzyżem i wypełnia się Duchem, dającym pełnię życia. W żadnej z tych osób nie ma lęku, gdyż doświadczenie miłości Oblubieńca odbiera Oblubienicy lęk (1 J 4,18). Jest to miłość doskonała, która jest w stanie odebrać wszelki, jakikolwiek lęk. Ewangelista Jan za-

prasza swych czytelników do uwierzenia tej Miłości, gwarantując przemieniające z Nią spotkanie (20,31). W starotestamentowej i Janowej historii miłości Boga do człowieka, ten ostatni nie musi mieć wyjątkowo dobrej reputacji. Oblubienicą okazuje się być sarkastyczny i pyszny Natanael, lękliwy i zarozumiały Nikodem, lubieżna, a może bardziej poraniona Samarytanka. Jest tam również umiłowana Maria z Betanii, anonimowy kochający uczeń, wyegzorcyzmowana i zapłakana Maria Magdalena. Każda z tych osób niesie inną historię. Na każdą z nich zawsze czeka Oblubieniec, wciąż siedząc przy studni ze swym ślubnym podarunkiem, którym jest On sam.

Bibliografia

- Abrahams, Israel, *Studies in Pharisaism and the Gospels. Second Series* (Cambridge: Cambridge University Press 1924).
- Alonso Schökel, Luis, „Simboli matrimoniali nel Nuovo Testamento”, *L'Antropologia biblica* (red. Giuseppe De Gennaro; Studio Biblico Teologico Aquilano; Napoli: Dehoniane 1981) 545–570.
- Alonso Schökel, Luis, *I nomi dell'amore. Simboli matrimoniali nella Bibbia* (Religione; Casale Monferrato: Piemme 1997).
- Alter, Robert, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books 1981).
- Anderson, A.A., *2 Samuel* (Word Biblical Commentary 11; Dallas, TX: Word Books 1989).
- Arnold, Bill T., *1 and 2 Samuel* (The NIV Application Commentary; Grand Rapids, MI: Zondervan 2003).
- Barbiero, Gianni, *Cantico dei Cantici. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Primo Testamento 24; Milano: Paoline 2004).
- Barclay, William, *Ewangelia według św. Jana* (tł. Krzysztof Bednarczyk; Warszawa: Słowo Prawdy 1986).
- Bardski, Krzysztof, „Eschatologia mesjańska w targumie do Pieśni nad Pieśniami 7,12–8,14”, *Duch i Oblubienica mówią „Przyjdź”*. *Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego*

Bibliografia

- OSB w 85. rocznicę urodzin (red. Waldemar Chrostowski; Warszawa: Vocatio 2001) 47–58.
- Bardski, Krzysztof, „Stworzenie kobiety (Rdz 2,18–25) jako wczesnochrześcijańska alegoria narodzin Kościoła”, *Ewangelia o Królestwie* (red. Barbara Szier-Kramarek; Scripturae Lumen 1; Lublin: Wydawnictwo KUL 2009) 283–290.
- Bardski, Krzysztof, *Lektyka Salomona. Biblia – symbol – interpretacja* (Rozprawy Naukowe. Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie. Sekcja Św. Jana Chrzciciela 6; Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej 2011).
- Barrett, Charles Kingsley, *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (wyd. 2; London: S.P.C.K. 1978).
- Bauer, Walter *et al.*, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (wyd. 3; Chicago, IL – London: University of Chicago Press 2000).
- Bergsma, John, *Love Basics for Catholics. Illustrating God's Love for Us throughout the Bible* (Notre Dame, IN: Ave Maria Press Notre Dame 2023).
- Bernabé, Carmen, „Trasfondo derasico de Jn 20”, *Estudios Biblicos* 49 (1990) 209–228.
- Bernard, John Henry, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John* (International Critical Commentary; Edinburgh: Clark 1928).
- Bienaimé, Germain, *Moïse et le don de l'eau dans la tradition juive ancienne targum et midrash* (Analecta biblica 98; Rome: Biblical Institute Press 1984).
- Blass, Friedrich – Debrunner, Albert, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago, IL – London: The University of Chicago Press 1961).
- Boismard, Marie-Émile, „L'ami de l'époux (Jo., III, 29)”, *À la rencontre de Dieu. Mémorial Albert Gelin* (red. André Barucq; Bibliothèque de la Faculté catholique de théologie de Lyon 8; Le Puy: Éditions Xavier Mappus 1961) 289–295.

- Bond, Helen K., „Discarding the Seamless Robe: The High Priesthood of Jesus in John’s Gospel”, *Israel’s God and Rebecca’s Children, Christology and Community. Festschrift for L. Hurtado and A. Segal* (red. David Capes et al.; Waco, TX: Baylor University Press 2007) 183–194.
- Bonneau, Norman R., „The Woman at the Well. John 4 and Genesis 24”, *Bible Today* 67 (1973) 1252–1259.
- Boulnois, Marie-Odile, „Le souffle et l’Esprit. Exégèses patristiques de l’insufflation originelle de Gn 2, 7 en lien avec celle de Jn 20, 22”, *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 24 (1989) 3–37.
- Braun, François-Marie, *Jean le Théologien* (Études bibliques 45; Paris: Gabalda 1964).
- Brown, Raymond E., *The Gospel of John (I–XII). Introduction, Translation and Notes* (The Anchor Bible 29; Garden City, NY: Doubleday 1966).
- Brown, Raymond E., *The Gospel of John (XIII–XXI). Introduction, Translation, and Notes* (The Anchor Bible 29A; Garden City, NY: Doubleday 1970).
- Brown, Raymond E., *An Introduction to New Testament Christology* (Mahwah, NJ: Paulist Press 1994).
- Bruner, Frederick Dale, *The Gospel of John. A Commentary* (Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans 2012).
- Bruns, J. Edgar, „A Note on John 12,3”, *The Catholic Biblical Quarterly* 28 (1966) 219–222.
- Büchler, Adolph, „The Induction of the Bride and the Bridegroom into the חופה in the First and the Second Centuries in Palestine”, *Livre d’hommage à la mémoire du Dr Samuel Poznański (1864–1921)* (Warsaw – Vienne: Comité de la Grande Synagogue à Varsovie – Adolph Holzhausen 1927) I, 82–132.
- Bultmann, Rudolf, *The Gospel of John. A Commentary* (Philadelphia, PA: Westminster 1971).
- Byron, Brian F., „Bethany Across the Jordan or Simply Across the Jordan”, *Australian Biblical Review* 46 (1998) 36–54.
- Cambe, Michel, „L’influence du Cantique des Cantiques sur le Nouveau Testament”, *Revue Thomiste* 62 (1962) 5–26.

Bibliografia

- Carmichael, Calum M., „A Ceremonial Cruc: Removing a Man's Sandal as a Female Gesture of Contempt”, *Journal of Biblical Literature* 96 (1977) 321–336.
- Carmichael, Calum M., „Marriage and the Samaritan Woman”, *New Testament Studies* 26 (1980) 332–346.
- Chavasse, Claude Lionel, *The Bride of Christ. An Enquiry into the Nuptial Element in Early Christianity* (London: Faber & Faber 1940).
- Christensen, Duane L., *Deuteronomy 21:10–34:12* (Word Biblical Commentary 6B; Waco, TX: Word Books 2002).
- Collins, John J., „Marriage, Divorce, and Family in Second Temple Judaism”, *Families in Ancient Israel* (Louisville, KY: Westminster John Knox 1997) 104–162.
- Coloe, Mary L., „Witness and Friend: Symbolism Associated with John the Baptist”, *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language* (red. Jörg Frey, Ruben Zimmermann, and J.G. Van der Watt; Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 200; Tübingen: Mohr Siebeck 2006) 319–332.
- Coloe, Mary L., „John as Witness and Friend”, *John, Jesus, and History. II. Aspects of Historicity in the Fourth Gospel* (red. Paul N. Anderson, Felix Just, and Tom Thatcher; Early Christianity and Its Literature 2; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature 2009) 44–61.
- Coloe, Mary L., „Behold the Lamb of God': John 1,29 and the Tamid Service”, *Rediscovering John. Essays on the Fourth Gospel in Honor of Frédéric Manns* (red. Lesław Daniel Chrupcała; Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 60; Milano: Terra Santa 2013) 337–350.
- Couchoud, Paul-Louis, „Notes de critique verbal sur St Marc et St Matthieu”, *The Journal of Theological Studies* 34 (1933) 113–138.
- Cullmann, Oscar, „Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums”, *Theologische Zeitschrift* 4 (1948) 360–372.

- Daiches, Samuel – Slodki, Israel W., „Kethuboth (Book I, Folios 2a–28b)”, *The Babylonian Talmud* (red. I. Epstein; London: Soncino 1935).
- Danove, Paul, „A Comparison of the Usage of ἀκούω and ἀκούω-Compounds in the Septuagint and New Testament”, *Filologia Neotestamentaria* 14 (2001) 65–86.
- de Goedt, Michael, „Un Schème de Révélation dans le Quatrième Évangile”, *New Testament Studies* 8 (1962) 142–150.
- Delebecque, Édouard, „Les Deux Vins de Cana”, *Revue Thomiste* 85 (1985) 242–253.
- Delling, Gerhard, „ὥρα”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. Gerhard Friedrich; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1974) IX, 675–681.
- Derrett, John Duncan Martin, *Law in the New Testament* (London: Darton, Longman and Todd London 1970).
- Dodd, C.H., *The Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press 1963).
- Earl, Douglas S., „‘(Bethany) beyond the Jordan’: The Significance of a Johannine Motif”, *New Testament Studies* 55 (2009) 279–294.
- Eisler, Robert, „Zur Fußwaschung am Tage vor dem Passah (Ev. Joh 13,2–16)”, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 14 (1913) 268–271.
- Elon, Menachem, „Levirate Marriage and Ḥalīzah: The Order of Ḥalīzah”, *Encyclopaedia Judaica. Second Edition* (red. Fred Skolnik; Detroit, MI et al.: Thomson Gale 2007) XII, 725–729.
- van den Eynde, Sabine, „Love, Strong as Death? An Inter- and Intratextual Perspective on John 20, 1–18”, *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (red. Gilbert van Belle; Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 200; Leuven: Leuven University Press – Peeters 2007) 901–912.
- Fehribach, Adeline, *The Women in the Life of the Bridegroom. A Feminist Historical-Literary Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel* (Collegeville, MN: Liturgical Press 1998).
- Feuillet, André, „La recherche du Christ dans la Nouvelle Alliance d’après la Christophanie de Jo. 20,11–18. Comparaison avec

Bibliografia

- Cant. 3,1–4 et l'épisode des Pèlerins d'Emmaüs", *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac. I. Exégèse et patristique* (Théologie 56; Paris: Aubier 1963) 93–112.
- Feuillet, André, „L'heure de la femme (Jn 16,21) et l'heure de la Mère de Jésus (Jn 19,25–27)”, *Biblica* 47 (1966) 169–184, 361–380, 557–573.
- Feuillet, André, „Les épousailles du Messie. La mère de Jésus et l'Église dans le Quatrième Évangile”, *Revue Thomiste* 86 (1986) 357–391.
- Gandz, Solomon, „The Knot in Hebrew Literature, or from the Knot to the Alphabet”, *Isis* 14 (1930) 189–214.
- Gentry, Peter John – Wellum, Stephen J., *Kingdom through Covenant. A Biblical-Theological Understanding of the Covenants* (Wheaton, IL: Crossway 2012).
- Gnilka, Joachim, „»Bräutigam« – ein spät jüdisches Messiasprädi-
kat?», *Trierer Theologische Zeitschrift* 69 (1960) 298–301.
- Grasso, Santi, *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico* (Roma: Città Nuova 2008).
- Grochowski, Zbigniew, „ «Wyzionął ducha» czy raczej «przekazał Ducha»? Śmierć Jezusa i dar Parakleta w J 19,30”, *Kogo szukasz? (J 20,15). Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Henryka Witczyka w 65. rocznicę urodzin* (red. Waldemar Chrostowski – Marcin Kowalski; Ad Multos Annos 21; Warszawa – Kielce: Stowarzyszenie Biblistów Polskich – Jedność 2021) 162–172.
- Grochowski, Zbigniew Tadeusz, „Elementy retoryki greckiej obecne w opisie grobu Jezusa w J 19,41”, *Verbum Vitae* 39 (2021) 771–789.
- Hahn, Scott, *The Fourth Cup. Unveiling the Mystery of the Last Supper and the Cross* (New York: Image 2018).
- Hahn, Scott, *Czwarty kielich. Odkrywanie tajemnicy Ostatniej Wie-
czerzy i krzyża* (tł. Dominika Krupińska; Kraków: Esprit 2019).
- Hatina, Thomas R., „John 20,22 in Its Eschatological Context: Promise or Fulfillment?», *Biblica* 74 (1993) 196–219.
- Heereman, Nina S., „Behold King Solomon on the Day of His Wedding!”. *A Symbolic Diachronic Reading of Song 3:6–11 and 4:12–*

- 5:1 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 320; Leuven: Peeters 2021).
- Heereman, Nina-Sophie, “Behold King Solomon! Symbolic Inner-Biblical Interpretation in Song 3:6–11”, *Interpreting the Song of Songs. Literal or Allegorical?* (red. Annette Schellenberg and Ludger Schwienhorst-Schönberger; Biblical Tools and Studies 26; Leuven – Bristol CT: Peeters 2016) 181–219.
- Horine, Steven C., *Interpretive Images in the Song of Songs. From Wedding Chariots to Bridal Chambers* (Studies in Humanities. Literature–Politics–Society 55; New York: Lang 2001).
- Hoskyns, Edwyn Clement – Davey, Francis Noel, *The Fourth Gospel* (wyd. 2; London: Faber & Faber 1947).
- Infante, Renzo, “L’ amico dello sposo, figura del ministero di Giovanni Battista nel Quarto Vangelo”, *Rivista biblica* 31 (1983) 3–19.
- Renzo Infante, „La voce dello sposo: Gv 3,29”, *Vetera christianorum* 33 (1996) 301–308.
- Infante, Renzo, *Lo sposo e la sposa. Percorsi di analisi simbolica tra Sacra Scrittura e cristianesimo delle origini* (Cinisello Balsamo: San Paolo 2004).
- Iwański, Dariusz, „Motyw drzewa życia w Księdze Przysłów”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 8 (2015) 9.
- Jastrow, Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (London – New York: Luzac – Putnam 1903).
- Jeremias, Joachim, „νύμφη, νυμφίος”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. Gerhard Kittel; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1967) IV, 1099–1106.
- Joüon, Paul, *Le Cantique des Cantiques. Commentaire philologique et exégétique* (Paris: Beauchesne 1909).
- Joüon, Paul and Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia Biblica 27; Roma: Pontificio Istituto Biblico 2006).
- Kanagaraj, Jey J., *John. A New Covenant Commentary* (A New Covenant Commentary Series; Cambridge: Lutterworth 2013).

Bibliografia

- van Kasteren, R. P., „Analecta Exegetica. Jo III, 29: Vox Sponsi”, *Revue biblique* 3 (1894) 63–65.
- Keener, Craig S., *The Gospel of John. A Commentary* (Peabody, MA: Hendrickson 2003).
- Kempter, Mylène, „La signification eschatologique de Jean 3.29”, *New Testament Studies* 54 (2008) 42–59.
- Kerrigan, Alexander, „John 19,25–27 in the Light of Johannine Theology and the Old Testament”, *Antonianum* 35 (1960) 369–416.
- Kubiś, Adam, „Poznanie prawdę i prawda was wyzwoli. Związek między Janowymi koncepcjami prawdy i wolności w świetle J 8,31–36”, *Prawda was wyzwoli* (red. Antoni Paciorek; Scripturae Lumen 4; Tarnów: Biblos 2012) 59–85.
- Kubiś, Adam, *The Book of Zechariah in the Gospel of John* (Études bibliques. Nouvelle série 64; Pendé: Gabalda 2012).
- Kubiś, Adam, „Uniwersalny wymiar miłości Boga według J 3,16”, *Verbum Vitae* 23 (2013) 127–160.
- Kubiś, Adam, „Dlaczego Jezus mówił do Matki kobieto?”, *Biblia. Krok po kroku* 45 (2014) 21–23.
- Kubiś, Adam, „Walka o integralną wiarę chrystologiczną w Pierwszym Liście św. Jana w kontekście historii wspólnoty Janowej”, *Od wiary Abrahama do wiary Kościoła* (red. Marcin Kowalski; Analecta Biblica Lublinensia 10; Lublin: Wydawnictwo KUL 2014) 83–102.
- Kubiś, Adam, „Dzban pozostawiony przy studni”, *Biblia. Krok po kroku* 49 (2015) 8–10.
- Kubiś, Adam, „Zechariah 6:12–13 as the Referent of γραφή in John 2:22 and 20:9. A Contribution to Johannine Temple-Christology”, *The Biblical Annals* 2 (2015) 153–194.
- Kubiś, Adam, „Radość Przyjaciela Oblubieńca z powodu głosu Oblubieńca w J 3,29”, *Radość Ewangelii. Biblijne źródła chrześcijańskiej radości* (red. Arnold Jan Zawadzki; Analecta Biblica Lublinensia 12; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016) 163–192.
- Kubiś, Adam, „Interpretacja pokutna Janowego opisu obmycia stóp uczniom przez Jezusa. Cz. 1: Interpretacje sakramentalne na

- tle współczesnych wyjaśnień J 13,1–20”, *The Biblical Annals* 8 (2018) 379–420.
- Kubiś, Adam, „Interpretacja pokutna Janowego opisu obmycia stóp uczniom przez Jezusa. Cz. 2: Argument odwołujący się do antropologii kulturowej”, *The Biblical Annals* 8 (2018) 567–586.
- Kubiś, Adam, „Metafora oblubieńcza w Ewangelii Janowej. Część 1. Oblubieniec spotyka Oblubienicę (J 1–4)”, *Studia Gdańskie* (2018) 39–65.
- Kubiś, Adam, „Metafora oblubieńcza w Ewangelii Janowej. Część 2. Mesjańskie zaślubiny (J 12–20)”, *Studia Gdańskie* (2018) 39–59.
- Kubiś, Adam, „Temat stworzenia w Ewangelii Janowej”, *Collectanea Theologica* 88 (2018) 5–38.
- Kubiś, Adam, „The Old Testament Background of ‘Ecce Homo’ in John 19:5”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 11 (2018) 495–519.
- Kubiś, Adam, „Starotestamentowe tło Piłatowego stwierdzenia Ecce homo w J 19,5”, *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich* 17–18 (2021–2020) 387–420.
- Kubiś, Adam, „Gody w Kanie – wesele Jezusa?”, *Galilea. Tajemnice Pisma Świętego* 14 (2021) 40–43.
- Kubiś, Adam, „Godzina dziesiąta czy szesnasta? Wokół przekładu i interpretacji ὥρα ἤν ὡς δεκάτη w J 1,39”, *Dobrze jest dziękować Panu. Księga jubileuszowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 70. rocznicę urodzin* (red. Janusz Kręci-dło and Barbara Strzałkowska; Ad Multos Annos 22; Warszawa – Kielce: Stowarzyszenie Biblistów Polskich – Jedność 2021) 316–335.
- Kubiś, Adam, „Roman versus Jewish Reckoning of Hours in the Gospel of John: An Exegetical Misconception That Refuses To Die”, *The Biblical Annals* 11 (2021) 247–280.
- Kubiś, Adam, „Rzymska czy żydowska rachuba godzin w Ewangelii Janowej? Przykład egzegetycznego nieporozumienia”, *Kogo szukasz? (J 20,15). Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Henryka Witczyka w 65. rocznicę urodzin* (red. Waldemar Chrostowski and Marcin Kowalski; Ad Multos Annos 21; Warszawa

Bibliografia

- wa – Kielce: Stowarzyszenie Biblistów Polskich – Jedność 2021) 298–328.
- La Pera, Daniele, *I passi della sposa. Il contributo delle lettere giovanee nell'ermeneutica sponsale che intercorre tra il quarto Vangelo e l'Apocalisse* (Studi e ricerche. Biblica; Assisi: Cittadella 2021).
- Lagrance, Marie-Joseph, *Évangile selon Saint Jean* (Études bibliques; wyd. 5; Paris: Lecoffre 1936).
- Lambert, Wilfred George, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford: Oxford University Press 1960).
- Le Déaut, Roger, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42* (Analecta biblica 22; Rome: Institut Biblique Pontifical 1963).
- Liddell, Henry George – Scott, Robert – Jones, Henry Stuart – McKenzie, Roderick, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon 1968).
- Lindars, Barnabas, „Two Parables in John”, *New Testament Studies* 16 (1970) 318–329.
- Lindars, Barnabas, *The Gospel of John* (New Century Bible; London: Oliphants 1972).
- Loisy, Alfred, *Le quatrième Évangile* (Paris: Picard 1903).
- Long, Phillip J., *Jesus the Bridegroom. The Origin of the Eschatological Feast as a Wedding Banquet in the Synoptic Gospels* (Eugene, OR: Pickwick 2013).
- Lupieri, Edmondo, *Giovanni Battista fra storia e leggenda* (Biblioteca di cultura religiosa 53; Brescia: Paideia 1988).
- Martin, Michael W., „Betrothal Journey Narratives”, *The Catholic Biblical Quarterly* 70 (2008) 505–523.
- Mateos, Juan – Barreto, Juan, *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegetico* (Lectura del Nuevo Testamento 4; wyd. 2; Madrid: Cristiandad 1982).
- Mateos, Juan – Barreto, Juan, *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico* (wyd. 5; Assisi: Cittadella 2016).
- Mathew, Bincy, *The Johannine Footwashing as the Sign of Perfect Love. An Exegetical Study of John 13:1–20* (Wissenschaftliche

- Untersuchungen zum Neuen Testament 2/464; Tübingen: Mohr Siebeck 2018).
- McHugh, John F., *John 1–4. A Critical and Exegetical Commentary* (International Critical Commentary; London: Clark 2009).
- McWhirter, Jocelyn, *Bridegroom Messiah and the People of God. Marriage in the Fourth Gospel* (Society for New Testament Studies Monograph Series 138; Cambridge: Cambridge University Press 2006).
- Mickiewicz, Franciszek, *Przyjaciele Oblubieńca. Studium biblijne* (Ząbki: Apostolicum 2016).
- Moloney, Francis J., „From Cana to Cana (Jn. 2:1–4:54) and the Fourth Evangelist’s Concept of Correct (and Incorrect) Faith”, *Salesianum* 40 (1978) 817–843.
- Moloney, Francis J., „From Cana to Cana (John 2:1 – 4:54) and the Fourth Evangelist’s Concept of Correct (and Incorrect) Faith”, *Studia Biblica 1978. II. Papers on the Gospels. Sixth International Congress on Biblical Studies* (red. Elizabeth Anne Livingstone; Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 2; Sheffield: JSOT Press 1980) 185–213.
- Moloney, Francis J., *The Gospel of John* (red. Daniel J. Harrington; Sacra Pagina 4; Collegeville, MI: Liturgical Press 1998).
- Moloney, Francis J., „The Gospel of John as Scripture”, *The Catholic Biblical Quarterly* 67 (2005) 454–468.
- Nalewaj, Aleksandra, *Funkcje kobiet w Ewangelii według świętego Jana* (Olsztyn: Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 2017).
- Neyrey, Jerome H., „Jacob Traditions and the Interpretation of John 4:10–26”, *The Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979) 419–437.
- Neyrey, Jerome H. and Rohrbaugh, Richard L., „‘He Must Increase, I Must Decrease’ (John 3:30): A Cultural and Social Interpretation”, *The Catholic Biblical Quarterly* 63 (2001) 464–483.
- O’Day, Gail R., „The Gospel of John. Introduction, Commentary, and Reflections”, *The New Interpreter’s Bible. IX. The Gospel of Luke, The Gospel of John* (Nashville, TN: Abingdon 1996).

Bibliografia

- Panimolle, Salvatore Alberto, *Lettura pastorale del vangelo di Giovanni* (Lettura pastorale della Bibbia 7; wyd. 5; Bologna: EDB 1991).
- Pedroli, Luca, *Dal fidanzamento alla nuzialità escatologica. La dimensione antropologica del rapporto crescente tra Cristo e la Chiesa nell'Apocalisse* (Studi e ricerche; Assisi: Cittadella 2007).
- Pedroli, Luca, „Giovanni e il Vangelo dello Sposo. La trafile sponsale del Quarto Vangelo”, „*Venite alle nozze!*”. *Un percorso biblico sulle orme di Cristo-Sposo* (red. Mauro Meruzzi and Luca Pedroli; Cantiere coppia; Assisi: Cittadella 2009) 95–129.
- Pedroli, Luca, „Il trittico sponsale di Giovanni (Gv 2,1–11; 3,29–31; 4,5–42)”, *La letteratura giovannea (Vangelo, Lettere e Apocalisse). Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura. Roma 21–25 gennaio 2013* (e-Biblicum 1; Roma: Gregorian & Biblical Press 2013) 163–177.
- Phillips, Thomas E., „‘The Third Fifth Day?’ John 2:1 in Context”, *The Expository Times* 115 (2004) 328–331.
- Piekarcz, Danuta, „‘A światłość w ciemności świeci...’ Konfrontacja światłości z ciemnością w Ewangelii Janowej”, *Verbum Vitae* 29 (2016) 251–269.
- Pitre, Brant James, *Jesus The Bridegroom. The Greatest Love Story Ever Told* (New York: Image 2014).
- Pitre, Brant James, *Jezus. Historia największej miłości* (tł. Magda Sobolewska; Kraków: WAM 2022).
- Podeszwa, Paweł, „Chrystus jako Arcykapłan w świetle J 19,23 oraz Ap 1,13”, *Od Melchizedeka do Jezusa-Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie* (red. Dariusz Dziadosz; Analecta Biblica Lublinensia 5; Lublin: Wydawnictwo KUL 2010) 193–207.
- Popko, Łukasz, *Marriage Metaphor and Feminine Imagery in Jer 2:1–4:2. A Diachronic Study Based on the MT and LXX* (Études bibliques. Nouvelle série 70; Pendé: Gabalda 2015).
- Poplutz, Uta, „Parabelauslegung im Kompendium der Gleichnisse Jesu. Reflexion der Methodenschritte und exemplarische Exegese von Joh 3,29f”, *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte* (red.

- Ruben Zimmermann; *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 231*; Tübingen: Mohr Siebeck 2011) 64–83.
- Posner, Raphael, „Marriage. Ḥuppah”, *Encyclopaedia Judaica. Second Edition* (red. Fred Skolnik; Detroit, MI et al.: Thomson Gale 2007) XIII, 568.
- Posner, Raphael, „Marriage Ceremony. In the Talmud”, *Encyclopaedia Judaica. Second Edition* (red. Fred Skolnik; Detroit, MI et al.: Thomson Gale 2007) XIII, 565–566.
- Priest, John, „A Note on the Messianic Banquet”, *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins* (red. James H. Charlesworth; Minneapolis, MN: Fortress 1992) 222–238.
- Proulx, Pierre – Alonso Schökel, Luis, „Las Sandalias del Mesías Esposo”, *Biblica* 59 (1978) 1–37.
- Pudełko, Jolanta Judyta, „Pochodzenie Samarytan a ich obraz w Syr 50, 25–26”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 28 (2015) 169–187.
- Pudełko, Jolanta Judyta, „Metafora «drzewa życia» w Księdze Przysłów”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 30 (2017) 120–132.
- Reim, Günter, „Jesus as God in the Fourth Gospel: The Old Testament Background”, *New Testament Studies* 30 (1984) 158–160.
- Reinhartz, Adele, *Befriending the Beloved Disciple. A Jewish Reading of the Gospel of John* (London: Continuum 2001).
- Reinhartz, Adele, „The ‘Bride’ in John 3.29. A Feminist Rereading”, *The Lost Coin. Parables of Women, Work and Wisdom* (red. Mary Ann Beavis; The Biblical Seminar 86; London – New York: Sheffield Academic Press 2002) 230–241.
- Renaud, Bernard, „Salomon, figure du Messie”, *Revue des Sciences Religieuses* 68 (1994) 409–426.
- Richard, Earl Joseph, „Expressions of Double Meaning and Their Function in the Gospel of John”, *New Testament Studies* 31 (1985) 96–112.
- Rigato, Maria-Luisa, „La sepoltura regale e provvisoria di Gesù secondo Gv 19,38–40”, *Atti del VIII simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo* (red. Luigi Padovese; Turchia: la Chiesa e la sua storia;

Bibliografia

- Roma: Istituto Franceseano di Spiritualità, Pontificio Ateneo Antoniano 2001) 47–81.
- Rusconi, Carlo, *Le nozze dell'agnello. La metafora delle nozze in san Giovanni* (Collana di scienze religiose e ricerche storico-teologiche „Gregorio da Rimini” 2; Villa Verucchio: Pazzini 2008).
- Satlow, Michael L., *Jewish Marriage in Antiquity* (Princeton, NJ: Princeton University Press 2001).
- Schlatter, Adolf, *Der Evangelist Johannes. Wir er spricht, denkt und glaubt. Ein Kommentar zum vierten Evangelium* (Stuttgart: Calwer 1930).
- Schnackenburg, Rudolf, *Gospel According to St. John* (New York: Crossroad 1990).
- Schneid, Hayyim, *Marriage* (JPS Popular Judaica Library; Philadelphia, PA: Jewish Publication Society of America Philadelphia 1973).
- Schneiders, Sandra Marie, „John 20:11–18: The Encounter of the Easter Jesus with Mary Magdalene—A Transformative Feminist Reading”, *“What Is John?” Readers and Readings of the Fourth Gospel* (red. Fernando F. Segovia; SBL. Symposium Series 3; Atlanta, GA: Scholars Press 1996) 155–168.
- Schneiders, Sandra Marie, *Written That You May Believe. Encountering Jesus in the Fourth Gospel* (New York: Crossroad 1999).
- Schneiders, Sandra Marie, „The Lamb of God and the Forgiveness of Sin(s) in the Fourth Gospel”, *The Catholic Biblical Quarterly* 73 (2011) 1–29.
- Segalla, Giuseppe, „Gesù aner e anthrōpos nel Quarto Vangelo”, *Rivista biblica* 39 (1991) 201–206.
- van Selms, Adrianus, „The Origin of the Title ‘The King’s Friend,’” *Journal of Near Eastern Studies* 16 (1957) 118–223.
- Serra, Aristide, *Contributi dell’antica letteratura giudaica per l’esegesi di Giovanni 2,1–12 e 19,25–27* (Scripta Pontificiae Facultatis Theologicae «Marianum» 31; Roma: Herder 1977).
- Serra, Aristide, *Le nozze di Cana (Gv 2,1–12). Incidenze cristologico-mariane del primo “segno” di Gesù* (Padova: Messaggero 2009).

- Sevrin, Jean-Marie, „L'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde (Jn 1,29)”, *Quatrième évangile Recueil d'études* (red. Gilbert Van Belle; Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 281; Leuven – Paris – Bristol, CT: Peeters, 2016) 173–181.
- Shedd, Russel, „Multiple Meanings in the Gospel of John”, *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation. Studies in Honor of Merrill C. Tenney* (red. Gerald F. Hawthorne; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975) 247–258.
- Simoens, Yves, *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione* (Testi e commenti; Bologna: EDB 2000).
- Ska, Jean-Louis, „Jésus et la Samaritaine (Jn 4). Utilité de l'Ancien Testament”, *Nouvelle Revue Théologique* 118 (1996) 641–652.
- Ska, Jean-Louis, *L'argilla, la danza e il giardino. Saggi di antropologia biblica* (Bologna: Dehoniane 2000).
- von Soden, Wolfram, „Gab es in Babylonien die Inanspruchnahme des ius primae noctis?“, *Zeitschrift für Assyriologie und vorde-rasiatische Archäologie* 71 (1981) 103–106.
- Sokoloff, Michael, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (wyd. 2; Ramat Gan, Israel – Baltimore, MA: Bar Ilan University Press – Johns Hopkins University Press 2002).
- Sonnet, Jean-Pierre, „Côté cour, côté jardin. Salomon, l'Adam royal”, *Le Roi Salomon, un héritage en question. Hommage à Jacques Vermeylen* (red. Claude Lichtert and Dany Nocquet; Le livre et le rouleau 33; Bruxelles: Lessius 2008) 247–260.
- Sosa Siliezar, Carlos Raúl, *Creation Imagery in the Gospel of John* (Library of New Testament Studies 546; London: Bloomsbury 2015).
- Spicq, Ceslaus, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes* (Études bibliques; Paris: Gabalda 1959).
- Staley, Jeffrey Lloyd, *The Print's First Kiss. A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel* (Society of Biblical Literature. Dissertation Series 82; Atlanta, GA: Scholars Press 1988).

Bibliografia

- Stępień, Paweł, „Prawo lewiratu w świetle chiastycznej struktury Pwt 25,4–12”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 13 (2000) 61–102.
- Stibbe, Mark W.G., *John's Gospel* (New Testament Readings; London – New York: Routledge 1994).
- Stordalen, Terje, *Echoes of Eden. Genesis 2–3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 25; Leuven: Peeters 2000).
- Strack, Hermann L. – Billerbeck, Paul, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. I. Das Evangelium nach Matthäus* (München: Beck 1922).
- Strack, Hermann L. – Billerbeck, Paul, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. II. Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte* (München: Beck 1924).
- Syreeni, Kari, „From the Bridegroom's Time to the Wedding of the Lamb: Nuptial Imagery in the Canonical Gospels and the Book of Revelation”, *Sacred Marriages. The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity* (red. Martti Nissinen and Risto Uro; Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2008) 343–370.
- Tait, Michael, „The Voice of the Bridegroom, the Record of John? Some Thoughts on John 3:29”, *Scripture Bulletin* 42 (2012) 46–55.
- Talbert, Charles H., *Reading John. A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles* (Reading the New Testament Series; New York: Crossroad 1994).
- Taschl-Erber, Andrea, „Der messianische Bräutigam: Zur Hohelied-Rezeption im Johannesevangelium”, *Das Hohelied im Konflikt der Interpretationen* (red. Ludger Schwienhorst-Schönberger; Österreichische Biblische Studien 47; Frankfurt am Main: Lang 2017) 323–375.
- Theobald, Michael, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12* (Regensburger Neues Testament; Regensburg: Friedrich Pustet 2009).
- Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana* (tł. Tadeusz Bartoś; Biblioteka Europejska; wyd. 2; Kęty: Wydawnictwo Marek Derwiecki 2018).

- Trocme, Etienne, „Jean 3,29 et le thème de l'époux dans la tradition pré-évangélique”, *Revue des sciences religieuses* 69 (1995) 13–18.
- Trumbull, Henry Clay, *Studies in Oriental Social Life and Gleams from the East on the Sacred Page* (Philadelphia, PA: Wattles 1894).
- Urbanek, Beata, *Rola głosu Jezusa w dziele Objawienia. Studium z teologii Ewangelii według św. Jana* (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 50; Katowice: Księgarnia św. Jacka 2009).
- van Selms, Adrianus, „The Best Man and Bride-From Sumer to St. John with a New Interpretation of Judges, Chapters 14 and 15”, *Journal of Near Eastern Studies* 9 (1950) 65–75.
- Varghese, Johns, *The Imagery of Love in the Gospel of John* (Analecta Biblica 177; Roma: Gregorian & Biblical Press 2009).
- Verheyden, Joseph (red.), *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition. King, Sage and Architect* (Themes in Biblical Narrative 16; Leiden: Brill 2013).
- Villeneuve, André, *Nuptial Symbolism in Second Temple Writings, the New Testament, and Rabbinic Literature. Divine Marriage at Key Moments of Salvation History* (Ancient Judaism and Early Christianity 92; Leiden – Boston: Brill 2016).
- Von Wahlde, Urban C., *The Gospel and Letters of John* (The Eerdmans Critical Commentary; Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans 2010).
- Wead, David W., „The Johannine Double Meaning”, *Restoration Quarterly* 13 (1970) 106–120.
- Wengst, Klaus, *Das Johannesevangelium* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4; wyd. 2; Stuttgart: Kohlhammer 2004).
- Wenham, Gordon J., „Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story”, *“I Studied Inscriptions from before the Flood.” Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11* (red. Richard S. Hess and David Toshio Tsumura; Sources for

Bibliografia

- Biblical and Theological Study 4; Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1994) 399–404.
- Westcott, Brooke Foss, *The Gospel According to St. John. The Authorized Version with Introduction and Notes* (London: Murray 1882).
- Wetter, Gillis P., „Der Sohn Gottes”. *Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums. Zugleich ein Beitrag zur Kenntnis der heilandsgestalten der Antike* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 26; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1916).
- Wettlaufer, Jörg, *Das Herrenrecht der ersten Nacht. Hochzeit, Herrschaft und Heiratszins im Mittelalter und in der frühen Neuzeit* (Campus Historische Studien 27; Frankfurt – New York: Campus 1999).
- Whitacre, Rodney A., *John* (The IVP New Testament Commentary 4; Downers Grove, IL – Leicester, U.K.: InterVarsity 1999).
- Wight, Fred, *Manners and Customs of Bible Lands* (Chicago, IL: Moody Press, 1953).
- Wilckens, Ulrich, *Das Evangelium nach Johannes* (Das Neue Testament Deutsch 4; wyd. 18; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000).
- Williams, Catrin H., „Isaiah in John’s Gospel”, *Isaiah in the New Testament* (red. Steve Moyise and M.J.J. Menken; The New Testament and the Scriptures of Israel; London: Clark 2005) 101–116.
- Williams, Catrin H., „John (the Baptist): The Witness on the Threshold”, *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John* (red. Steven A. Hunt, D. Francois Tolmie, and Ruben Zimmermann; Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 314; Tübingen: Mohr Siebeck 2013) 46–60.
- Winandy, Jacques, „Le Cantique des Cantiques et le Nouveau Testament”, *Revue biblique* 71 (1964) 161–190.
- Winsor, Ann Roberts, *A King Is Bound in the Tresses. Allusions to the Song of Songs in the Fourth Gospel* (Studies in Biblical Literature 6; New York: Lang 1999).

- Witczyk, Henryk, *Kościół Syna Bożego. Studium eklezjologii czwartej Ewangelii* (Biblioteka „Verbum Vitae” 3; Kielce: Instytut Teologii Biblijnej „Verbum” 2012).
- Witetschek, Stephan, „The Hour of the Lamb? Some Remarks on John 19:14 and the Hour of Jesus’ Condemnation and/or Crucifixion”, *John, Jesus, and History*. III. *Glimpses of Jesus through the Johannine Lens* (red. Paul N. Anderson, Felix Just, and Tom Thatcher; Early Christianity and Its Literature 18; Atlanta, GA: Society Biblical Literature 2016) 95–107.
- Witherington, Ben, *Women in the Ministry of Jesus. A Study of Jesus’ Attitudes to Women and their Roles as Reflected in His Earthly Life* (Society for New Testament Studies Monograph Series 51; Cambridge: Cambridge University Press 1984).
- Wojciechowska, Kalina, „Poważana i pobożna erudytką czy kobieta rozwiązała? Próba destereotypizacji postaci Samarytanki (J 4,1–30.39–42)”, *Niewiastę dzielną kto znajdzie? (Prz 31,10): rola kobiet w biblijnej historii zbawienia* (red. Adam Kubiś and Krzysztof Napora; Analecta Biblica Lublinensia 14; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016) 351–364.
- Wojciechowski, Michał, „Le don de L’Esprit Saint dans Jean 20.22 selon Tg. Gn. 2.7”, *New Testament Studies* 33 (1987) 289–292.
- Wróbel, Mirosław S., „I skłoniwszy głowę przekazał Ducha’ (J 19,30). Duch Święty jako dar umierającego Pana”, *Gloriam praecedat humilitas (Prz 15,33). Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 70. rocznicę urodzin* (red. Mariusz Szmajdziński; Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne Regina Poloniae 2015) 859–870.
- Wróbel, Mirosław S., „«Oto człowiek»: antropologia i teologia w procesie Jezusa przed Piłatem (J 18,28–19,16)”, *Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz? (Ps 8,5). Antropologia w Piśmie Świętym* (red. Tomasz Bąk; Analecta Biblica Lublinensia 16; Lublin: Wydawnictwo KUL 2019) 126–135.
- Wyckoff, Eric John, *John 4:1–42 among the Biblical Well Encounters Pentateuchal and Johannine Narrative Reconsidered* (Wis-

Bibliografia

- senschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/542; Tübingen: Mohr Siebeck 2020).
- Zerwick, Maximilian, *Biblical Greek* (Scripta Pontificii Instituti Biblici 114; Rome: Pontifical Institute Press 1963).
- Zevini, Giorgio, „Gesù, lo Sposo della comunità messianica (Gv 3,29)”, *Parola, Spirito e Vita* 13 (1986) 105–117.
- Zimmermann, Mirjam – Zimmermann, Ruben, „Brautwerbung in Samarien? Von der moralischen zur metaphorischen Interpretation von Joh 4”, *Zeitschrift für Neues Testament* 1 (1998) 40–51.
- Zimmermann, Mirjam – Zimmermann, Ruben, „Der Freund des Bräutigams (Joh 3,29): Deflorations-oder Christuszeuge?”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 90 (1999) 123–130.
- Zimmermann, Ruben, „Are There Parables in John? It Is Time to Revisit the Question”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 9 (2011) 243–276.
- Zimmermann, Ruben, „Jesus – the Lamb of God (John 1:29 and 1:36). Metaphorical Christology in the Fourth Gospel”, *The Opening of John’s Narrative (John 1:19–2:22). Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Ioanneum 2015 in Ephesus* (red. R. Alan Culpepper and Jörg Frey; Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 385; Tübingen: Mohr Siebeck 2017) 79–96.
- Zimmermann, Ruben, „Jesus—the Divine Bridegroom? John 2–4 and Its Christological Implications”, *Reading the Gospel of John’s Christology As Jewish Messianism. Royal, Prophetic, and Divine Messiahs* (red. Benjamin Reynolds and Gabriele Boccaccini; Ancient Judaism and Early Christianity 106; Leiden – Boston: Brill 2018) 358–386.
- Zumstein, Jean, *L’Évangile selon Saint Jean (1–12)* (Commentaire du Nouveau Testament. Duxième série 4a; Genève: Labor et Fides 2014).

Spis treści

Wstęp	5
Rozdział I. Oblubieniec spotyka Oblubienicę	
(J 1–4)	13
1. Sandały Oblubieńca (1,27)	13
2. Pustynia (1,23.28; 10,40)	17
3. Mąż (1,30)	19
4. Uczniowie Jezusa jako przyjaciele Oblubieńca (1,35–51)	20
5. Chrzest (1,28.33; 3,22–26; 4,1–2)	21
6. Wesele w Kanie (2,1–11)	23
6.1. Pan młody	23
6.2. Wino	24
6.3. Panna młoda	25
6.4. Matka	26
6.5. Wiara	26
6.6. Trzeci dzień	27
6.7. Dopełnienie Synaju	28
6.8. Nazwa Kana	30

7. Dlaczego Jezus mówił do swojej matki „kobieto” (2,4; 19,26)?	30
7.1. Nowa Ewa	32
7.2. Oblubienica Boga	33
7.3. Matka Syjon	34
8. Jezus w świątyni (2,13–22)	35
9. Nikodem (3,1–21)	37
10. Jan Chrzciciel – Przyjaciół Oblubieńca (3,22–36)	37
11. Samarytanka (4,2–42)	43
12. Posumowanie: syn urzędnika (4,46–54) a oblubienica Mesjasza	51
Rozdział II. Mesjańskie zaślubiny (J 12–20)	57
1. Namaszczenie w Betanii (12,1–11)	57
2. Wjazd do Jerozolimy (12,12–19)	60
3. Obmycie nóg (13,1–11)	60
4. Mowy pożegnalne w czasie Ostatniej Wieczerzy (13,12–17,26)	62
5. „Oto człowiek” (19,5) – „Oto król wasz” (19,14) .	63
6. Śmierć Jezusa (19,1–42)	68
7. Złożenie do grobu (19,38–42)	75
8. Zmartwychwstały i Maria Magdalena (20,1–18)	76
9. Tchnienie Ducha (20,22)	84
10. Podsumowanie	85
Rozdział III. Radość Przyjaciół Oblubieńca z powodu głosu Oblubieńca (J 3,29)	87
1. Wprowadzenie: Dwa poziomy znaczeniowe przypowieści o radości	87
2. <i>Crux interpretum</i> przypowieści: głos wywołujący radość	92

3. Janowy Jan Chrzciciel a rola przyjaciela oblubieńca w żydowskich zwyczajach weselnych	95
3.1. Źródła biblijne	95
3.2. Źródła rabinackie	99
4. Głos dający radość przyjacielowi oblubieńca w świetle starożytnych judaistycznych zwyczajów małżeńskich	104
5. Głos dający radość przyjacielowi oblubieńca w świetle Starego Testamentu	110
5.1. Pieśń nad Pieśniami	113
5.2. Proroctwo Jeremiasza	115
5.3. Izajasz i Ozeasz	117
5.4. Wnioski	117
6. Głos dający radość przyjacielowi oblubieńca w kontekście IV Ewangelii	118
7. Podsumowanie	130
Zakończenie	133
Bibliografia	137

BIBLIOTEKA
SZKOŁY
DABAR

Adam Kubiś – prezbiter diecezji rzeszowskiej, rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Rzeszowie, wykładowca Instytutu Nauk Biblijnych KUL, wiceprezes fundacji „Verbum Sacrum”, redaktor naczelny kwartalnika „Verbum Vitae” oraz serii „Lublin Theological Studies” (Vandenhoeck & Ruprecht), redaktor naukowy „Biblii Lubelskiej” (Wydawnictwo KUL), kierownik projektu polskiej bazy teologicznej „Theo-logos”, założyciel i moderator Szkoły DABAR oraz Akademii Biblijnej Diecezji Rzeszowskiej.

ISBN 978-83-67230-67-4



9 788367 230674