

## DUCHOWE MACIERZYŃSTWO MARYI WEDŁUG IV EWANGELII W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNEJ EGZEGEZY

Jaką rolę spełniają w IV Ewangelii dwie perykopy: J 2,1—11 i J 19,25—27? Czy jest to opis wydarzeń historycznych czy też są to sceny pełne symboliki? Zwłaszcza scena druga wzbudzała i wzbudza ciągle niezwykle zainteresowanie. Ukrzyżowany oddaje Matce ucznia, a uczniowi Matkę. Czy jest to tylko gest synowskiej troski czy też czyn o wymiarach teologicznych?

Wielu egzegetów<sup>1</sup> opowiedziało się za pierwszą możliwością. W takim wypadku trzeba się zgodzić, że omawiana perykopa:

- a) ukazuje Jana jako doskonałego ucznia;
- b) podkreśla wieczne dziewictwo Maryi;
- c) uwypukla synowską miłość Jezusa względem Matki, która potrzebuje pomocy.

To wyjaśnienie można nazwać interpretacją osobisto-pywatną.

Jednak od bardzo dawna komentatorzy i egzegeci przyjmują także drugą możliwość<sup>2</sup>. Szczególnie w ostatnich latach rozpowszechnia się wyjaśnienie, które można nazwać interpretacją osobisto-wspólnotową. W perykopie J 19,25—27 doszukano się głębszej symboliki. Jezus na Kalwarii ogłosił oficjalnie duchowe macierzyństwo Maryi w stosunku do wspólnoty wierzących, reprezentowanych przez umiłowanego ucznia. Należy jednak pa-

<sup>1</sup> J. Knabenbauer, *Commentarius in Johannem*. Parisiis 1912, s. 558; M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Jean*. Paris 1927<sup>4</sup>, s. 494; F. Tillmann, *Das Johannesevangelium*. Bonn 1931<sup>4</sup>, s. 324; T. Gallus, *Mulier, ecce filius tuus*. Jo 19,26.VD 21(1941), s. 291; A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*. Würzburg 1956, s. 274; A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes, wie er spricht, denkt und glaubt*. Stuttgart 1960<sup>3</sup>, s. 350—351; H. Van Den Bussche, *Jean. Commentaire de l'Evangile spirituel*. Bruges 1967, s. 519—529; H. Strathmann, *Il Vangelo secondo Giovanni*. Brescia 1973, s. 411—414.

<sup>2</sup> Th. Koehler, *Les principales interprétations traditionnelles de Jn 19,25—27 pendant les douze premiers siècles*, w: *La maternité spirituelle*. I Bulletin de la Soc. fr. d'Etudes Mariales. Paris 1959, s. 119—155; tenże: *La maternité spirituelle de Marie (Moyen age occidental: 1250 à 1500)*, w: *La maternité spirituelle de Marie*. II. Etudes mariales. Bulletin de la Soc. fr. d'Etudes Mariales. Paris 1960, s. 19—57; G. Jouassard, *Deux chefs de file en théologie mariale dans la seconde moitié du IV-eme siècle: saint Epiphane et saint Ambroise*, Gr 42(1961) 5—36; G. M. Roschini, *La maternità spirituale di Maria presso gli scrittori latini dei secoli VIII—XIII*, Mar 23(1961) 225—295; D. M. Montagna, *Rassegna bibliografica sulla „maternità spirituale” di Maria (1947—1964)*, Mar 26(1964) 191—207; P. G. Osorio, *„Ecce Mater tua” (Jn 19,25—27)*. *Maternitas spiritualis Mariae in luce exegetica SS. Patrum et scriptorum posteriorum*, w: *Maria in Sacra Scriptura V*, Roma 1967, s. 151—160; B. Schultze, *Griechische und russische orthodoxe Theologen über Maria im Johannesevangelium*, w: *Maria in Sacra Scriptura V*, Roma 1967, s. 363—404.

miętać, że perykopa ta nie jest tylko konstrukcją teologiczną. Słowa: „Uczeń wziął Ją do siebie” nie są pozbawione sensu naturalnego, wyrazowego. Wspomniany uczeń wziął rzeczywiście Maryję pod swoją opiekę i traktował Ją jak własną matkę. Ale perykopa posiada jeszcze drugi, znacznie głębszy sens. Mamy tutaj coś podobnego jak w perykopie o cudzie w Kanie. Jezus spełnił tam czyn dobroci i miłosierdzia w stosunku do ludzi. Już w myśli Jezusa ten czyn dobroci nabrał o wiele większego znaczenia. Podobnie i w scenie na Kalwarii. Gestowi serdeczności Jezus nadał równocześnie znaczenie o wiele głębsze. W tym momencie umiłowany uczeń rozumiał jedno: powinien przyjąć Maryję do swego domu. Jednak później, w świetle wydarzeń paschalnych (por. J 2,22; 7,39; 12,16), uświadomił sobie, że Jezus uczynił jeszcze coś więcej. Wyraził to posługując się słowami o podwójnym znaczeniu lub terminami przywołującymi znacznie głębszą rzeczywistość. Taki wniosek ma uzasadnienie w IV Ewangelii. Nie wolno zapominać, że ta Ewangelia jest dziełem teologicznym, które powstało w następstwie długiej medytacji. Z tego też względu jest rzeczą charakterystyczną, że zarówno w opowiadaniach, jak i w przemówieniach, które podaje IV Ewangelista, można dostrzec dwa poziomy: historyczny i teologiczny. Podobnie osoby, które występują w opowiadaniu, są postaciami historycznymi, ale równocześnie mają znaczenie typiczne; reprezentują pewne grupy ludzi. Baranek Boży, o którym mówi Jan Chrzciciel (J 1,29.36), przypomina równocześnie baranka paschalnego z Ks. Wyjścia i Sługę Pana z Deuteroizajasza. „Wywyższenie” Syna Człowieczego (J 3,15; 8,28; 12,32.34) przypomina wywyższenie w sensie materialnym węża miedzianego na pustyni i wywyższenie duchowe Sługi Pana (por. Iz 52,13). Wodę żywą, której udzieli Chrystus uwielbiony (J 7,37—38; por. J 4,10), należy zestawić z wodą wypływającą ze skały na Pustyni Synajskiej (Wj 17, 4—7), ale także z wodą mesjańską z Ks. Ezechiela (47,1—12) i z Ks. Zachariasza (14,8). Podobne zjawisko obserwujemy w rozmowie z Nikodemem (J 3), w opisie spotkania z Samarytanką (J 4), w zapowiedzi Eucharystii (J 6), w epizodzie z niewidomym od urodzenia (J 9), w opowiadaniu o wskrzeszeniu Łazarza (J 11) i w scenie umycia nóg (J 13,14). We wszystkich wspomnianych wypadkach ten drugi poziom, tj. znaczenie duchowe, mieści się jednak w wyrazowym znaczeniu tekstu. Jedno znaczenie nie przeciwstawia się drugiemu, ani jeden sens nie wyklucza drugiego. W IV Ewangelii nie wolno akceptować jednego znaczenia, a odrzucać drugiego; nie należy przyjmować coś za fakt, a wykluczać w nim myśl teologiczną<sup>3</sup>. IV Ewangelista idzie w tym wypadku za przykładem rabinów<sup>4</sup> i wydarzeniom oraz osobom nadaje znaczenie doktrynalne, odwołując się do wielkich tekstów Starego Testamentu.

Dzisiaj coraz częściej poszerza się wyjaśnienie osobisto-wspólnotowe i mówi się o interpretacji reprezentatywno-wspólnotowej<sup>5</sup>, według której Maryja u stóp krzyża reprezentuje także grupę osób — wspólnotę. Jest Ona „figurą” Ludu Izraela, reprezentuje niewiastę-Syjon z tekstów

<sup>3</sup> O. Cullmann, *Les sacrements dans l'évangile johannique. La vie de Jésus et le culte de l'Eglise primitive*, Paris 1951, s. 25; A. Feuillet, *Les adieux du Christ à sa mère (Jn 19,25—27) et la maternité spirituelle de Marie*, NRT 86(1964), s. 471; A. Jankowski, *Matka Mesjasza pierwowzorem Kościoła. Nowe drogi i próby syntez mariologii biblijnej*, AK 67(1964), s. 216—217; A. Martinelli, *Maria nella Bibbia. Note critiche e dilucidazioni*, Mar 27(1965), s. 303; A. Feuillet, *L'heure de la femme (Jn 16,21) et l'heure de la mère de Jésus (Jn 19,25—27)*, Bb 47(1966), s. 373; M.-E. Boismard, A. Lamouille, *Synopse de quatre Evangiles*. T. III. L'Evangile de Jean. Commentaire. Paris 1977, s. 443; N. M. Flanagan, *Mary in the Theology of John's Gospel*, Mar 40(1978), s. 115—116.

<sup>4</sup> A. Feuillet, *L'heure de la femme...*, s. 558—559.

<sup>5</sup> Por. A. Martinelli, art. cyt., s. 301.

prorockich, która w bólu i radości rodzi nowy Lud Boży — Kościół nowych czasów. Ta interpretacja jest najbardziej przekonująca, zwłaszcza gdy rozpatrzymy ją w świetle rozdziału 12 Apokalipsy. W tym ujęciu Maryja jest „figurą” Kościoła; „znakiem” darów mesjańskich udzielonych ludowi Bożemu. W tym wypadku Kościół nie wchłania całkowicie Maryi. Ona jest ponad Kościołem ze względu na swe duchowe macierzyństwo<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Ogromna większość, zwłaszcza współczesnych egzegetów katolickich, widzi w scenie pod krzyżem duchowe macierzyństwo Maryi w stosunku do wszystkich wierzących: H. Sahlin, *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Uppsala 1950, s. 9—10; F.-M. Braun, *La mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, Tournai 1954<sup>2</sup>, s. 75—129; P. Gaechter, *Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Marienstudien*, Innsbruck 1953, s. 201—226; K. H. Schelkle, *Die Mutter des Erlösers. Ihre biblische Gestalt*. Düsseldorf 1958, s. 36—37; A. Kerrigan, *Jn 19,25—27 in the Light of the Johannine Theology and Old Testament*, *Ant* 35(1960), s. 369—416; C. M. Henze, „*Quid mihi et tibi mulier? Nondum venit hora mea*” (*Io 2,4*), *Mar* 23(1961), s. 479; A. Kerrigan, *Spiritualis Mariae Sanctissimae Maternitas. Theologiae Joanneae investigatio exegetica*, w: *De Mariologia et Oecumenismo*. Romae 1962, s. 101; M. Thurian, *Marie, Mère du Seigneur — Figure de l'Eglise*, Taizé 1962<sup>2</sup>, s. 212, 260; A. Feuillet, *Les adieux du Christ...*, s. 469—489; J. Galot, *Mère de l'Eglise*, *NRTh* 86(1964), s. 1177; A. Jankowski, *Matka Mesjasza...*, s. 209—219; A. Martinelli, art. cyt., s. 301—303; A. Feuillet, *L'heure de femme...*, s. 169—184, 361—380, 557—573; tenże: *De muliere parturiente et de maternitate spirituali Virginis Mariae secundum Ev. S. Joannis*, w: *Maria in Sacra Scriptura V*, Roma 1967, s. 111—112; P. Benoit, *Passion et Résurrection du Seigneur*. Paris 1969, s. 217—220; D. R. Russel, *St. John*, w: *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*. London 1969, s. 1071; J. M. Salgado, *La maternité spirituelle de la Très Sainte Vierge Marie*, *EphMar* 20(1970), s. 298—338; R. E. Brown, *The Gospel according to John (XIII—XXI)*. Garden City — New York 1970. T. II, s. 922—927; A. Jankowski, *Biblijne miejsce Matki Chrystusa w zbawczym planie Boga*, w: *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*. *Studia Instituti Thomistici*. Poznań 1970. T. IV, s. 264; B. Vawter, *The Gospel according to John*, w: *The Jerome Biblical Commentary*. T. II. *The New Testament and topical Articles*. London 1970, s. 462; A. Daur, *Die Passionsgeschichte im Johannes-evangelium. Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1—19,30*. München 1972, s. 318—333; I. de la Potterie, *La maternité spirituelle di Maria e la fondazione della Chiesa (Gv 19,25—27)*, w: *Gesù Verità*. *Studi di cristologia giovannea*. Torino 1973, s. 158—164; A. Feuillet, *Jésus et sa Mère d'après les récits de l'enfance de Lc 1—2 et d'après saint Jean*. Le rôle de la Vierge Marie dans l'histoire du salut et la place de la femme dans l'Eglise. Paris 1974, s. 135; I. de la Potterie, *La parole de Jésus „Voici ta Mère” et l'accueil du Disciple (J 19,27b)*, *Mar* 36(1974), s. 1—39; A. M. Serra, *I fondamenti della relazione Maria-Chiesa secondo Gv 19,25—27*, w: *Identità dei Servi di Maria*. *Atti del Convegno internazionale O.S.M.* Roma—Luglio 1974. Roma 1975, s. 23—33; L. Stachowiak, *Ewanjelia według św. Jana*. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz. Poznań 1975. *Pismo św. N. Testamentu*. T. IV, s. 375—376; D. M. Stanley, *Słowo Boże światłością i drogą*. Kraków 1975, s. 226; M. Czajkowski, *Maria u progu i kresu dzieła Mesjasza (J 2,1—11 i 19,25—27)*, w: *Egzegeza Ewanjelií św. Jana*. Red F. Gryglewicz. Lublin 1976, s. 101—112; M.-E. Boismard, A. Lamouille, dz. cyt., s. 443; A. M. Serra, *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giov. 2,1—12 e 19,25—27*. Roma 1977, s. 109—110; N. M. Flanagan, art. cyt., s. 117, 119; I. de la Potterie, *La Mère de Jésus et la conception virginale du Fils de Dieu*. *Etude de théologie johannique*. *Mar* 40(1978), s. 43; A. M. Serra, *Maria à Cana e presso la Croce (Jn 2,1—12; 19,25—27)*. *Saggio di mariologia giovannea*. Roma 1978; M. Varon, *Maria en la Sagrada Escritura*. Monachil 1978, s. 170; J. Ratzinger, *La figlia di Sion*. La devozione à Maria nella Chiesa. Milano 1979, s. 14, 24; J. Alfaro, *The Mariology of the Fourth Gospel*. *Mary and the Struggles for Liberation*. *BTB* 10(1980), s. 3—16; J. E. Bifet, *Maria en el „kerigma” o primera evangelizacion misionera*. *Mar* 42(1980), s. 478; D. Mollat, *Giovanni maestro spirituale*. Roma 1980, s. 155; I. de la Potterie, *Et à partir de cette heure le disciple l'accueillit dans son intimité (Jn 19,27b)*. *Réflexions méthodologiques sur l'interprétation d'un verset johannique*. *Mar* 42(1980), s. 84—125; J. Briere, *Jésus et sa Mère dans l'Évangile de Jean*. *Le Monde de la Bible* 32(1984), s. 11—14; H. Langkammer, *Maryja*

Zastanówmy się nad argumentami, które przemawiają za reprezentatywno-wspólnotową interpretacją maryjnych tekstów IV Ewangelii. Będziemy się starali przeprowadzić analizę egzegetyczną dwóch perykop: J 2,1—11 i J 19, 25—27, aby wykazać, że znajduje się w nich prawda o duchowym macierzyństwie Maryi w stosunku do wszystkich wierzących. W scenie pod krzyżem, podobnie jak i w innych perykopach IV Ewangelii, odwołamy się do tekstów Starego Testamentu, które pozwolą nam dostrzec w Maryi Ewę z Ks. Rodzaju i Niewiastę-Syjon z wypowiedzi prorockich<sup>7</sup>.

## KORELACJA MIĘDZY SCENĄ NA KALWARI I A ZNAKIEM W KANIE

Obydwie sceny: J 2,1—11 i J 19,25—27 stanowią doskonałą inkluzję całego życia Jezusa w IV Ewangelii: w Kanie Jezus rozpoczyna swoje dzieło mesjańskie a na Kalwarii je dopełnia. Koniec historii ewangelicznej przywołuje jej początek. W tym kontekście przypatrzmy się pewnym szczegółom i wy-ciągnijmy wnioski odnośnie Maryi.

### Matka Jezusa — Niewiasta

Uderza w IV Ewangelii, że Maryja jest na początku i na końcu mesjań-skiego dzieła, ale autor nie nazywa Jej po imieniu, lecz podaje tylko Jej tytuły: „Matka Jezusa” (J 2,1; J 19,25) lub „Niewiasta” (J 2,4; J 19,26). Zja-

---

pod krzyżem, w: U boku syna. Studia z mariologii biblijnej. Red. J. Szlaga. Lublin 1984, s. 109—114; U. Vanni, *Dalla maternità di Maria alla maternità della Chiesa. Un'ipotesi di evoluzione da Gv 2,3—4 e 19,26—27 ad Ap 12,1—6*. Rassegna di teologia 26(1985), s. 28—47. Dopuszcza taką możliwość R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*. T. III. Kommentar zu Kap 13—21. Freiburg 1976<sup>2</sup>. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV, s. 327. Natomiast widzą w tej perykopie duchowe macierzyństwo Maryi w stosunku do wszystkich ludzi: W. Smereka, *Ecce Mater Tua*. RBL 9(1956), s. 260; T. Langkammer, *Znaczenie mariologiczne tekstu Ewangelii św. Jana 19,25—27*, RThK 9(1962), z. 3, s. 99—113; F. Gryglewicz, *Duchowy charakter Ewangelii św. Jana*. Poznań 1969, s. 80—82; por. także F. Gryglewicz, *Błogostawiona przez wszystkie narody Matka Boża w Nowym Testamencie*. Częstochowa 1984, s. 67—76. Zaś komisja katolicko-protestancka, której przewodniczyli G. Krodel i K. P. Donfried (Die Mutter Jesu im Johannesevangelium, w: R. E. Brown — K. P. Donfried — J. A. Fitzmyer — J. Reumann, *Maria im Neuen Testament. Eine Gemeinschaftsstudie von protestantischen und römischekatholischen Gelehrten*, Stuttgart 1981, s. 143—172) doszła do następujących wniosków: „Am Fuss des Kreuzes gibt Jesus seiner leiblichen Mutter eine geistliche Rolle als Mutter des Jüngers” (s. 168), ale dalej stwierdza, że „diese Interpretation ist freilich nicht unproblematisch” (s. 170) i dodaje, że można wysunąć pewne zastrzeżenia do prawdy o duchowym macierzyństwie Maryi. Między innymi jest czymś zaskakującym w zwykłej symbolice to, że jedna osoba reprezentuje jednostkę a druga grupę. Nie jest to jednak słuszne w świetle interpretacji reprezentatywno-wspólnotowej.

<sup>7</sup> Musimy jednak zwrócić uwagę na to, iż ostrożność niektórych egzegetów każe im powstrzymać się od uznania celowego w IV Ewangelii podkreślenia macierzyństwa duchowego Maryi. Ma ona między innymi źródło w trafnym skądinąd postu-lacie metodologicznym teologii biblijnej, by nie interpretować tekstu świętego przy pomocy kategorii o wiele późniejszych, właściwych dla rozwiniętej już z biegiem wieków teologii. Np. F. Ceuppens, w dziele „*Theologia Biblica*”, Roma 1948, T. IV, s. 205 pisze: „Stwierdzamy więc, że duchowe macierzyństwo Maryi, chociaż jest teologicznie uzasadnione w tekście Jana (19,27), z dosłownego znaczenia słów nie wynika, lecz jest z niego wyprowadzone przez teologiczne dowodzenie”. Po-dobnie także L. Stachowiak, dz. cyt., s. 375. Jesteśmy jednak przekonani, że w tym wypadku można mówić o czymś więcej niż o przeprowadzeniu poprawnego formalnie wniosku teologicznego. Por. A. Jankowski, *Mater Ecclesiae*. Pod-stawy biblijne ostatnio ogłoszonego tytułu Maryi. RBL 18(1965), s. 194—195.

wienie się Maryi w tych scenach nie jest przypadkowe, ale posiada niezwykle znaczenie<sup>8</sup>. Można to lepiej zrozumieć, jeżeli zatrzymamy się na dwóch znaczących pominięciach, dostrzegalnych w słownictwie Jana. W IV Ewangelii autor nie podaje nigdy imienia własnego Matki Jezusa, chociaż występuje ono w trzech pierwszych Ewangeliami (Mt 1,16.18.28; 2,11; 13,55; Mk 6,3; Łk 1,27.30.34.38.41.46.56; 2,5.16.19.34) i w Dziejach Apostolskich (1,14). Jest to tym bardziej znaczące, że IV Ewangelista częściej niż inni podaje imiona kobiet<sup>9</sup>. Ponadto ten hagiograf nie posługuje się zwrotem „Jezus, syn Maryi” (Mk 6,3)<sup>10</sup>, ale opisując wydarzenia przedstawia Maryję w stosunku do Jezusa. Słowo „Matka” występuje np. pięć razy w J 19,25—27. W wierszu wprowadzającym, Ewangelista wspominając o Jezusie, dwa razy wymienia Jego Matkę. W centralnej części używa tego słowa dwa razy („Matkę”, „Matki”). I wreszcie w zakończeniu Jezus stwierdza: „Oto Matka twoja”. Ewangelista zwraca więc uwagę na rolę macierzyńską Maryi. W każdym razie Maryja jest zawsze Matką Jezusa, a nie odwrotnie (Jezus synem Maryi), gdyż w ostatnim wypadku Chrystus byłby postacią drugorzędną. Z tego wynika, że dla autora IV Ewangelii nie tyle liczy się Maryja jako osoba historyczna, ale raczej Jej rola, jaką odgrywa Ona w historii zbawienia; funkcja, jaką pełni w dziele swego Syna<sup>11</sup>. Jan — teolog Mesjasza i Syna Bożego — widzi Jej godność w roli Matki Jezusa.

W obydwu perykopolach (J 2,1—11; 19,25—27) Maryja została nazwana „Niewiastą” Egzegeci, dla których słowa umierającego Jezusa są tylko wyrazem synowskiej troski, przytaczają w swych komentarzach dowody na to, że tego rodzaju zwracanie się do kobiet miało analogie w świecie starożytnym. Jednak trzeba zauważyć, że:

1. Takie określenie w odniesieniu do własnej matki nie występowało w środowisku palestyńsko-żydowskim. Gdy Izraelici zwracali się do matki w języku aramejskim, mówili „imma”;

2. Wprawdzie Grecy zwracali się zaszczytnym tytułem „gynai” do znamiennych kobiet, ale nie znamy ani jednego wypadku, aby w ten sposób mówił syn do matki<sup>12</sup>;

3. Ewangelista w obydwu tych scenach, gdy mówi od siebie, stale nazywa Maryję „Matką Jezusa”. A zatem w obydwu tych scenach, pełnych symbolicznej głębi, Jezus celowo nie nazywa Maryi swą Matką. Dlaczego?

W Palestynie nie posługiwano się słowem „niewiasto” w stosunku do kobiet. Jezus natomiast używa tego określenia. Dlatego należy się zastanowić, w jakich okolicznościach to czyni. Chrystus wyraża się w ten sposób, gdy odpuszcza grzechy (J 8,10), prorokuje (J 4,21), uzdrawia (Łk 13,12), pochwała silną wiarę (Mt 15,28). W tych wszystkich wypadkach Jezus występuje jako

<sup>8</sup> Por. C. Spicq, *Il primo miracolo di Gesù dovuto à sua madre (Giov. 2,1—11)*. SD 18(1973), s. 126; B. Prete, *Il miracolo di Cana (Gv 2,1—11)*, w: *Il messaggio della salvezza. T. VIII. Opera Giovannea e lettere cattoliche*. Torino 1978<sup>4</sup>, s. 172.

<sup>9</sup> Maria z Betanii, siostra Łazarza (9 razy w roz. 11—12); Maria, żona Kleofasa (19,25); Maria Magdalena (19,25, 20,1.11.16.18).

<sup>10</sup> Tym bardziej, że zwrot ten nie pochodzi od Marka. Por. I. de la Potterie, *La Mère de Jésus...*, s. 42.

<sup>11</sup> F. Gryglewicz, *Duchowy charakter...*, s. 80.

<sup>12</sup> J. Michl, *Bemerkungen zu Joh. 2,4*. Bb 36(1955), s. 498—499; W. Smereka, art. cyt., s. 249; A. Feuillet, *L'heure de Jésus et le signe de Cana*. Contribution à l'étude de la structure du quatrième Evangile. EThL 36(1960), s. 21; T. Langkammer, *J 2,4 w świetle najnowszej egzegezy*. RBL 15(1962), s. 85; A. Feuillet, *Les adieux...*, s. 475; A. Jankowski, *Mater Ecclesiae...*, s. 202; F. Gryglewicz, *Duchowy charakter...*, s. 74; M. Czajkowski, art. cyt., s. 103; L. Stachowiak, *Maryja w Kanie Galilejskiej*, w: *U boku Syna*. Studia z mariologii biblijnej. Red. J. Szlaga. Lublin 1984, s. 90.

Mesjasz. Niewątpliwie więc określenie „niewiasto” jest nazwą emfaticzną i uroczystą. To samo należy powiedzieć o tym określeniu w odniesieniu do Maryi.

Zobaczymy później, że wydarzenia na Kalwarii mają według IV Ewangelisty znaczenie mesjańskie. W takim razie, skoro Jezus odezwał się z krzyża w ten sposób do własnej Matki, to nie ulega wątpliwości, że słowo „Niewiasto” ma również mesjańskie znaczenie, podobnie jak i w opisie cudu w Kanie<sup>13</sup>. Mamy w tych wypadkach temat pokrewieństwa duchowego, zapowiedziany już przez Synoptyków, chociaż w odmienny sposób (Mk 3,34—35; Mt 12,46—50; Łk 8,19—21). Trzej pierwsi Ewangelisci stwierdzają, że pokrewieństwo fizyczne nie posiada wielkiej wartości, jeżeli nie towarzyszy mu wypełnianie woli Bożej: „Błogosławione łono, które Cię nosiło... ale przecież błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je” (Łk 11,27—28). Następnie Chrystus oświadcza, że wypełnienie woli Bożej przez ludzi stwarza między nimi a Nim rodzaj pokrewieństwa duchowego: „Któż jest moją matką i którzy są braćmi?... Oto moja matka i moi bracia. Bo kto pełni wolę Bożą, ten Mi jest bratem, siostrą i matką” (Mk 3,33—35).

To stwierdzenie tym bardziej zasługuje na uwagę, że przecież Jezus z całą surowością podkreśla, iż należy zachować przykazanie o czci matki i ojca (Mk 7,8—13; 10,19). Chrystusowi chodzi więc o wspólnotę eschatologiczną, złożoną z ludzi, którzy są zdecydowani pełnić przede wszystkim wolę Bożą<sup>14</sup>. Tym więc, którzy opuszczą wszystko, nawet ziemską rodzinę, Jezus przyrzeka jako rekompensatę nową rodzinę porządku duchowego (Mk 10,29—30; Mt 19,28—29; Łk 18,28—29). Chrystus wskazuje tutaj na nowe więzy pokrewieństwa.

Te perykopy z Ewangelii synoptycznych są pokrewne ze sceną w Kanie i pozwalają ją lepiej wyjaśnić. IV Ewangelista nie powtarza perykop ze Synoptyków, ale dorzuca nowe sceny, które harmonizują z wypowiedziami trzech pierwszych Ewangelii i mają niezwykle znaczenie dla aktualnego życia chrześcijan. W opisie wydarzenia w Kanie widać więc wyraźnie cel pedagogiczny. Ewangelista pragnie skorygować zbyt ziemskie pojmowanie ważności więzów krwi. W scenie tej, podobnie jak i z krzyża, przemawia Mesjasz i dlatego Jego wypowiedziom należy nadać sens mesjański. Chrystus w obydwu tych scenach, używając tytułu „Niewiasto”, uwydatnia posłannictwo Maryi różne od prostej relacji fizycznego macierzyństwa, a pozostające w ścisłym związku z Jego „godziną” zbawczą. Jezus wskazuje, że stosunki osobiste i rodzinne muszą ustąpić, kiedy rozpoczyna On i dopełnia dzieło mesjańskie. To nie syn zwraca się do matki, ale Mesjasz otoczony uczniami — załączkiem nowego Izraela — mówi do biblijnej Niewiasty mającej do odegrania rolę w Bożym planie zbawienia. Jezus podnosi więc macierzyństwo Maryi do rangi współdziałania w realizacji swego zbawczego planu. Ten właśnie nowy aspekt podkreśla niezwykle tytuł „Niewiasto”<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> J. Galot, *Marie dans l'Evangile*, Paris 1958, s. 128; C. Henze, art. cyt., s. 479; A. Feuillet, *Les adieux...*, s. 475; A. Jankowski, *Biblijne miejsce Matki...*, s. 265; L. Stachowiak, dz. cyt., s. 378; J. Alfaro, art. cyt., s. 6; U. Vanni, art. cyt., s. 31.

<sup>14</sup> W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, Berlin 1959, s. 87; J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus*, Leipzig 1964<sup>5</sup>, s. 85; E. Schweizer, *Il Vangelo secondo Marco*, Brescia 1971, s. 95; V. Taylor, *Marco. Commento al Vangelo messianico*, Assisi 1977, s. 267; J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, Neukirchen 1978, T. I, s. 152—153.

<sup>15</sup> C. M. Henze, art. cyt., s. 471, stwierdza, że Maryja jest tutaj traktowana nie jako Matka, ale jako oblubienica albo niewiasta wielkiego dzieła zbawienia.

Obydwa teksty (J 2,1—11 i 19,25—27) nawiązują do „godziny”. „Godzina” u Jana jest pełnym treści terminem teologicznym na oznaczenie postanowionej w odwiecznych planach Ojca chwili zbawczej Męki Chrystusa jako „przejęcia” a zarazem środka „uwielbienia”.<sup>16</sup>

Apokaliptyka żydowska, w której dominuje przekonanie o bliskości czasów ostatecznych, czyli czasów absolutnej pełni, dzieli czas przewidziany na Bożą interwencję według dni i godzin (por. Dn 8,17.19; 11,35). Nadejście w końcu godzina ostateczna, godzina dopełnienia, kiedy to będzie miała miejsce ostateczna klęska zła (Dn 11,40.45; por. Ap 18,10.17.19). W takim to właśnie klimacie myślowym Jezus zapowiada godzinę ostatecznego triumfu Syna Człowieczego (Mt 24,36.44.50; J 5,25.28). W rzeczywistości godzina ta przyszła już razem z Jezusem jako godzina zwiastująca pojawienie się Królestwa, a szczególnie jako godzina Jego chwały (J 12,23), doprowadzająca do kresu realizację zbawczego planu Bożego.

Z opisu uczyty weselnej w Kanie wynika, że pierwszy „znak” Jezusa pozostaje w jakimś związku z tą „godziną”. Chrystus odnosi obecną sytuację do przyszłej „godziny” uwielbienia. Czyni cud, który jest zapowiedzią owego dzieła, które objawi się w pełni w chwale śmierci i uwielbienia. W świetle „godziny” Jezusa jest zrozumiały Jego gest w Kanie. Jest to zapoczątkowanie „godziny”. W takim razie „początek znaków” (J 2,11) to inauguracja działalności mesjańskiej. Znak pierwszy to zarazem znak pierwszorzędny, w którym inne są już zapowiedziane. W myśli Ewangelisty wszystkie inne późniejsze znaki Jezusa będą takie jak znak w Kanie: w czynach Chrystusa objawi się Jego chwała, która patrzących pobudzi do wiary (por. J 6,26.30; 12,37; 20,30—31). Widzialne znaki Chrystusa kryją w sobie treść duchową znacznie je przekraczającą. Są to czyny mesjańskie, przez które odnawiają się i dopełniają wielkie znaki Wyjścia, pamiętne cuda Mojżesza. W Słowie Wcielnym ujawnia się Boża interwencja.

A. M. Serra<sup>17</sup> wykazuje, że IV Ewangelista opisując epizod w Kanie, wznosi się na centralnym wydarzeniu St. Testamentu, tj. na wielkiej teofanii na Synaju (Wj 19 i 24). W J 1,19—2,12 przedstawione są pierwsze czyny Jezusa. Trzeciego dnia ma miejsce cud w Kanie, a w w. 12 Ewangelista wspomina o „kilku dniach”, a więc razem około osiem dni. Prawdopodobnie opiera się w tym schemacie chronologicznym na starej tradycji judaistycznej, która zwykła rozdzielać na kilka dni (sześć, siedem albo osiem) wydarzenia, które towarzyszyły objawieniu na Synaju. Ta tradycja odbiła się np. w „Targumie pseudo-Jonatana” do Wj 19 i 24. Autor tego dzieła rozdziela na osiem dni wydarzenia pod Synajem. W trzecim dniu Bóg dał dar Tory. Uderza podobieństwo tego opisu z przedstawieniem wydarzeń w Kanie. IV Ewangelista znał ten schemat literacki i opierając się na nim, przedstawił cud w Kanie. Pierwszy „znak” Jezusa hagiograf zestawiał z opisem objawienia na Synaju. Dla niego Kana jest nowym Synajem. Potwierdzają to jeszcze inne szczegóły z J 2,1—11 i Wj 19 oraz 24. Zwróćmy uwagę jeszcze tylko na dwa elementy:

<sup>16</sup> Głęboką teologicznie treść terminu „godzina” uwypuklił A. George, *L'heure de Jean 17*. RB 61(1954), s. 392—397; por. A. Feuillet, *L'heure de Jésus...*, s. 6; A. Jankowski, *Mater Ecclesiae...*, s. 200; R. Motte, *Godzina*, w: X. Léon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1973, s. 293—295.

<sup>17</sup> *La tradizione della teofania sinaitica nel Targum dello pseudo-Jonathan Es. 19.24 e in Giov. 1,19—2,12*. Mar 33(1971), s. 1—39; *La presenza e la funzione della madre del Messia nell' Antico Testamento*, w: *Identità dei Servi di Maria*. Atti del convegno internazionale O.S.M. Roma-Luglio 1974. Roma 1975, s. 17—18.

1. Trzeciego dnia Pan objawił się Mojżeszowi, aby lud mu uwierzył (Wj 19,9.11)
2. Ewangelista ma przed oczyma objawienie się Pana na Synaju i dlatego w opisie cudu w Kanie pojawia się zachęta Matki Jezusa skierowana do sług przypominająca opis Ks. Wyjścia: „Uczynimy wszystko, co Pan nakazał” (Wj 19,8; 24,3.7)

Trzeciego dnia Jezus objawił swoją chwałę i uczniowie uwierzyli w Niego (J 2,1.11)

„Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2,6)

Ponadto należy zwrócić uwagę, że Ewangelista zdaje się widzieć w Jezusie nowego Mojżesza (Pwt 18,18).<sup>18</sup> Właśnie w związku z wydarzeniami pod Synajem autor Ks. Wyjścia mówi o „znakach” Mojżesza i wylicza je („Tak więc, jeśli nie uwierzą i nie przyjmą świadectwa pierwszego znaku, uwierzą świadectwu drugiego znaku” — Wj 4,8). Mojżesz wypełnia znaki, aby naród uznał go za Bożego wysłańca. Podobnie jest także w IV Ewangelii. Chrystus objawia się dzięki znakom (J 21,1.4; por. o dwóch znakach Jezusa: J 2,11 i 4,5.4).

Scena w Kanie jest pierwszą ilustracją realizowania się proroctwa Jezusa: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Ujrzycie niebiosa otwarte i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego” (J 1,51). Chodzi w tym wypadku o objawienie chwały i potęgi Mesjasza. Chwała Boża (kabod), która kiedyś tajemniczo przebywała w świątyni, przebywa teraz w Słowie Wcielonym (J 1,14), ale objawi się ona w pełni dopiero z nadejściem ostatecznej „godziny” Jezusa.

Wzmianka o trzecim dniu (J 2,1) musiała przypominać czytelnikom chrześcijańskim zmartwychwstanie Jezusa, które nastąpiło w trzecim dniu (1 Kor 15,4; Mt 16,21; 17,23; 20,19; Łk 24,7.46; Dz 10,40)<sup>19</sup>. Jezus jest tym, w którym i przez którego wypełni się proroctwo Ozeasza: „Po dwu dniach przywróci nam życie, a dnia trzeciego nas dźwignie i żyć będziemy w Jego obecności” (Oz 6,2). Aluzja do zmartwychwstania jako wprowadzenie do pierwszego znaku, zgadza się doskonale z teologią Jana. Właśnie według tego Ewangelisty zmartwychwstanie jest znakiem par excellence: będzie ono pełnym objawieniem chwały Chrystusa (J 17,5).

W Kanie Jezus objawił swoją chwałę. Przez ten cud wykazuje, że jest Mesjaszem zapowiedzianym przez proroków (Sługą Pana, Królem Izraela, Synem Człowieczym) i inspiratorem nowej ekonomii zbawienia. A w takim razie objawienie w Kanie jest zapowiedzią uwielbienia końcowego po prawicy Ojca. Objawienie chwały w Kanie zaprowadzi Jezusa na Golgotę i dalej ku zmartwychwstaniu. Co więcej, tu rozpoczyna się proces objawiania Jezusa światu jako Bożego wysłańnika. Pierwszym etapem jest objawienie chwały

<sup>18</sup> M.-E. Boismard, A. Lamouille, dz. cyt., s. 104—105.

<sup>19</sup> C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, s. 300; M.-E. Boismard, *Du Baptême à Cana (Jean 1,19—2,11)*, Paris 1956, s. 136; H. Troadec, *Le message de saint Jean*. Introduction à l'étude du 4-ème Evangile et de l'Apocalypse, Paris 1962, s. 30; R. E. Brown, *The Gospel according to John (I—XII)*, Garden City—New York 1966, T. I, s. 97; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*. T. I. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1—4, Freiburg 1967, s. 331; L. Stachowiak, dz. cyt., s. 144, 150; B. Prete, art. cyt., s. 184; por. także H. Van Den Busche, dz. cyt., s. 138. M.-E. Boismard, A. Lamouille, dz. cyt., s. 101 i 105, przypisują wzmiankę o „trzecim dniu” Janowi II-B, którego identyfikują z Janem Prezbiterem (por. s. 70). Uważają, że wprowadził ją ze względów teologicznych.



wobec uczniów, reprezentantów nowego Ludu Bożego, wybranych i powołanych przez Jezusa. Chwała Boża może być dostrzeżona jedynie przez wiarę. Dlatego powołani uczniowie jako pierwsi odpowiadają swoją wiarą i zaangażowaniem wchodząc nieodwołalnie na drogę uczestnictwa w chwale uwielbionego Chrystusa. Nie bez znaczenia jest także fakt, że od znaku w Kanie Ewangelista rozpoczyna liczenie cudów zdziałanych przez Jezusa. Widocznie dostrzegł więź łączącą ten cud z najważniejszym epizodem dzieła odkupienia, a więc ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa.<sup>20</sup>

### Cud i wiara uczniów

Potwierdzeniem powyższej interpretacji są słowa Jezusa: „Czyż jeszcze nie nadeszła godzina moja?” (J 2,4). Dialog Maryi z Jezusem: „Nie mają już wi... Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto? Czyż jeszcze nie nadeszła godzina moja?” (J 2,3—4) nie był w tradycji egzegetycznej jednakowo tłumaczony i dziś jest przedmiotem ożywionych dyskusji i sporów między specjalistami. Problematyka przedstawia się następująco:

1. Czy Maryja prosi o cud, czy po prostu stwierdza kłopotliwą sytuację nowożeńców lub ma na myśli całość Izraela?

2. Czy w odpowiedzi Syna jest odmowa czy tylko pytanie?

3. Czy „godzina” odnosi się dopiero do zbawczej śmierci, czy do pierwszego znaku?

Odpowiedź Jezusa może mieć znaczenie negatywne. Ci, którzy wybierają sens odmowny, stają wobec trudności wytłumaczenia dwóch faktów: pewności, z jaką Maryja rozkazuje sługom oraz rzeczywistego spełnienia Jej domyślnego życzenia. Próbą wytłumaczenia z ich strony jest powołanie się na analogiczną poniekąd sytuację Kananejki, którą spotyka najpierw odmowa, potem — w nagrodę za pokorę — wysłuchanie prośby (Mt 15,21—28).

Ale odpowiedź Jezusa może mieć też znaczenie pozytywne.<sup>21</sup> To rozwiązanie napotyka na stosunkowo najmniej trudności. Według niego Maryja tylko stwierdza brak. Czy prosiła o cud? Niektórzy egzegeci odrzucają taką możliwość.<sup>22</sup> Jezus nie uczynił jeszcze nic, co pozwoliłoby Jej przypuścić, że ma On moc cudotwórczą. Ona zdaje się tylko delikatnie informować Go o trudnej dla gospodarzy sytuacji. Wyraża więc tylko niepokój. A. Jankowski<sup>23</sup> stwierdza, że prośba Maryi jest nie tylko wyrazem Jej matczynej troski o usunięcie kompromitacji jakiegś, nawet nie nazwanej imiennie, pary małżeńskiej, lecz została wygłoszona w imieniu Ludu Bożego, ludu mesjańskiego.

W ostatnich latach coraz więcej egzegetów opowiada się za drugą możliwością<sup>24</sup>. Tej interpretacji nie sprzeciwiają się takie teksty, jak: „Nikt nie podniósł na Niego ręki, ponieważ godzina Jego jeszcze nie nadeszła” (J 7,30) czy: „Nikt Go nie pojmał, gdyż godzina Jego jeszcze nie nadeszła (J 8,20).

<sup>20</sup> M.-E. Boismard, dz. cyt., s. 135—136; L. M. Peretto, *A Cana di Galilea*, Mar 19(1957), s. 236; A. Serra, *I fondamenti...*, s. 24; J. Alfaro, art. cyt., s. 8.

<sup>21</sup> J. Michl, art. cyt., s. 507; por. A. Feuillet, *L'heure de Jésus et le signe de Cana...*, s. 7.

<sup>22</sup> M.-E. Boismard, A. Lamouille, dz. cyt., s. 105.

<sup>23</sup> A. Jankowski, *Biblijne miejsce Matki...*, s. 263.

<sup>24</sup> M.-E. Boismard, dz. cyt., s. 154—158; L. M. Peretto, art. cyt., s. 240; M. Wolniewicz, *Ewangelia według św. Jana*, w: Nowy Testament, Poznań 1975. Pismo święte Starego i Nowego Testamentu. T. III, s. 226—227; K. Romaniuk, *Pismo Święte Nowego Testamentu*. Poznań 1980, s. 216; *Biblija Tysiąclecia*. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Poznań 1982, s. 1220; L. Stachowiak, art. cyt., s. 91; por. także L. Stachowiak, dz. cyt., s. 147.

Bowiem autor IV Ewangelii używa pojęcia „godzina” w znaczeniach analogicznych.<sup>25</sup> W powyższych wypadkach Jezus mówi o „godzinie” jako o wypełnieniu — i to definitywnym — przez swoją mękę i zmartwychwstanie zbawczego dekretu Bożego. Nie wyklucza to spełnienia cudu, który jest niejako antycypacją tej wielkiej „godziny”, podobnie jak wszystkie cuda stanowią antycypację największego cudu, jakim było zmartwychwstanie. Ponadto wracając do perykopy o uczcie weselnej w Kanie, należy przypomnieć zakończenie jej opisu: „Objawił swoją chwałę” (J 2,11).

W takim razie słowa: „Czyż moja godzina jeszcze nie nadeszła?” wskazują, że Jezus myśli o czasie ustalonym przez Boga dla pierwszego cudu, tj. o chwili wyjścia z życia ukrytego, czyli o ujawnieniu się jako Mesjasz. Maryja powinna wiedzieć, że Mesjasz musi się ujawnić przy pomocy znaków. Jezus gani więc Maryję, że rozumuje zbyt po ludzku i zapomina, że już nadeszła Jego „godzina”. M.-E. Boismard<sup>26</sup> widzi tu łagodną naganą, podobnie jak miało to miejsce w świątyni (Łk 2,49). Maryja nie musiała znać wszystkich aspektów zbawienia. Z Jej strony nie jest to bynajmniej brakiem wiary, podobnie jak we wspomnianym przez Łukasza epizodzie, zarówno tam jak i tutaj nie rozumiała jeszcze głębi i rozciągłości misji Jezusa.

Potwierdzeniem takiego tłumaczenia jest polecenie Maryi skierowane do sług: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2,5). Wskazuje ono, że Maryja uważa, iż Jej prośba została wysłuchana. Jej polecenie jest niezrozumiałe, gdyby uważała, że została odrzucona. Czyli uważa pytanie: „Czy to moja lub Twoja sprawa?” za czysto retoryczne. Skąd mogła o tym wiedzieć? Czy dzięki swej macierzyńskiej intuicji nie mogła tego odgadnąć? — pyta A. Feuillet<sup>27</sup>. Matka jest związana ze swoim dzieckiem w sposób niezwykły i zawsze uważa na to, co dotyczy życia i przeznaczenia jej dziecka. C. M. Henze<sup>28</sup> uważa, że taki wniosek wyciągnęła ze słowa „Niewiasto”. Jest rzeczą pewną, że Ta, która przechowywała w swoim sercu wszystkie słowa i wydarzenia związane z osobą Jej Syna, odczytała właściwie intencję Jego wypowiedzi. To, czy rozumiała w słowach Jezusa tajemnicę wyższego porządku niż naturalnego, czy też wiedziała o wiele więcej o realizacji misji mesjańskiej Syna, możemy jedynie przypuszczać. Ale z tego wynika, że rozumiała, iż w Kanie rozpoczął się nowy okres Jej życia.

Należy jeszcze podkreślić, że na skutek interwencji Maryi dokonał się nie tylko cud, ale i wzbudziła wiarę uczniów. Matka Jezusa przyczyniła się także do tego, że „uwierzyli w Niego Jego uczniowie” (J 2,11). Maryja zrodziła pierwszy cud, a wraz z nim wiarę uczniów. Ten szczegół zapowiada antytyp, jakim jest Kościół. Z kolei, ponieważ Kościół jest zbiornikiem symbolizowanych w Piśmie św. przez wino dóbr mesjańskich oraz włączenia do uczty eschatologicznej godów Baranka, można przyjąć, że działanie Maryi jest typem działalności sakramentalnej Kościoła. Dlatego można także przyjąć, że ukazana jest Ona w Kanie jako Matka przyszłego Kościoła<sup>29</sup>.

### Wino i radość mesjańska

Co symbolizuje w tej scenie wino? W St. Testamencie wino oznacza często radość i odnowę mesjańską (Rdz 27,28.37; Oz 14,8) lub dobra mesjańskie (Iz 25,6; por. Pnp 1,2; 2,4). W czasach mesjańskich góry opływać będą winem

<sup>25</sup> M.-E. Boismard, A. Lamouille, dz. cyt., s. 106.

<sup>26</sup> M.-E. Boismard, dz. cyt., s. 154—158.

<sup>27</sup> Dz. cyt., s. 132. Por. U. Vanni, art. cyt., s. 33.

<sup>28</sup> Art. cyt., s. 477—478.

<sup>29</sup> J. Galot, art. cyt., s. 1177—1178; A. Feuillet, dz. cyt., s. 133, 135.

(Am 9,13—14; Jl 2,23—24; 4,18). W dwóch perykopach wino pozostaje w relacji z uczcą (Iz 55,1—2; Prz 9,1—5). W obydwu tych tekstach Mądrość zachęca ludzi do skorzystania z dóbr, które ofiaruje: chleba, aby się nakarmić i wina, aby się nasycić. Według starej już interpretacji (Orygenes, Cyryl Aleksandryjski, Efrem) wino symbolizuje w tych wypadkach objawienie udzielone ludziom przez Boga. Dlatego w tych tekstach jest ono symbolem Prawa Mojżeszowego i Mądrości. W Ks. Przysłów sama Mądrość mówi do szalonego człowieka: „Chodźcie, nasyćcie się moim chlebem, pijcie wino, które zmieszałam. Odrzućcie głupotę i życie, chodźcie drogą rozwagi!” (Prz 9,5—6). Wino i chleb symbolizują tutaj zrozumienie w znaczeniu religijnym (por. Iz 11,2), udzielone ludziom przez Mądrość a które pozwala osiągnąć życie (por. Iz 55,1—3). Czyli wino symbolizuje pouczenie udzielone przez Słowo Boże.

Mimo iż w N. Testamencie symbolika wina schodzi na dalszy plan, to jednak Jezus przeciwstawia wino Nowego Przymierza — staremu (Mk 2,22 oraz opisy ustanowienia Eucharystii). W tym kontekście należy odczytać wzmiankę o winie w opisie cudu w Kanie.

W tradycji biblijnej radość czasów mesjańskich porównywana jest do radości weselnej (Iz 25,6; 54,4—8; 55,1—3; 61,10; 62,4—5; Jr 2,2; Oz 1—2; Mt 8, 11.15; 22,2—13). Nic więc dziwnego, że właśnie wesele wybrał Jezus, aby rozpocząć dzieło mesjańskie.

Wzmianka o weselu oraz winie jest wprowadzeniem do jednego z zasadniczych tematów IV Ewangelii. Wino jest tutaj symbolem objawicielskiego słowa Jezusa (jest On chlebem życia, prawdą, zmartwychwstaniem, życiem)<sup>30</sup>; nowego pouczenia przyniesionego przez Chrystusa, które powinno zastąpić objawienie Starego Przymierza. Objawienie Starego Przymierza, udzielone przez Prawo, było dobre, ale objawienie przyniesione przez Jezusa, będzie jeszcze lepsze: „Podczas gdy Prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa” (J 1,17). W opisie cudu w Kanie Ewangelista wspomina o sześciu stągwiach, aby podkreślić niedoskonałość Starego Przymierza<sup>31</sup>. Ryt żydowskich oczyszczeń zostaje zastąpiony przez nowy sposób uświęcenia, który symbolizuje wino zastępujące wodę w dzbanach. Według IV Ewangelisty judaistyczne rytury oczyszczenia muszą być zastąpione, gdyż są niedoskonałe. Czyż więc przez przypadek wspomina autor o sześciu stągwiach zawierających wodę? Ponadto słowa starosty weselnego mają również znaczenie symboliczne: Wino udzielone przez Jezusa jest lepsze niż wino, jakim posługiwano się wcześniej. Jezus przynosi wino lepsze od tego, które dawał judaizm (por. Mk 2,22; zwłaszcza Łk 5,39). Taki sposób postępowania jest jedną z cech Ewangelii Jana. Autor tego dzieła przeciwstawia ciągle: prawo — łaskę i prawdę (J 1,17); chrztowi wodą — chrzest Du-

<sup>30</sup> R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*. T. I, s. 341—342; por. także L. Stachowiak, dz. cyt., s. 148.

<sup>31</sup> M.-E. Boismard, A. Lamouille, dz. cyt., s. 102 i 107, wzmiankę o liczbie „sześć” przypisują Janowi II-B, który uczynił to ze względów teologicznych, podobnie jak słowa „trzeciego dnia”. Rozwijają oni (s. 104—105) jeszcze głębiej tę myśl. Widzą symbol także w osobach sług, którzy sami tylko wiedzą, skąd pochodzi wino, którego skosztował starosta weselny. Słudzy symbolizują pierwszych uczniów, którzy stali się „sługami Słowa” (Łk 1,2) i mają za zadanie rozdzielać wino Mądrości (por. 1 Kor. 3,5; 2 Kor 3,6; 6,4; Ef 3,7; Kol 1,7.25). IV Ewangelista zwraca się do współczesnych mu ludzi, do wiernych chrześcijan drugiej generacji. Podobnie jak starosta weselny nie wiedzą oni, skąd pochodzi nowa nauka przekazywana przez uczniów Jezusa. Tylko ci ostatni wiedzą, że pochodzi ona od samego Jezusa, bo towarzyszyli Mu w czasie całej publicznej działalności. Wierzący drugiej generacji oraz ci wszyscy, którzy po nich przyjdą winni zaufać uczniom Jezusa, którzy wiedzą skąd pochodzi nauka, którą przekazują.

chem Świętym (J 1,26.33); świątyni żydowskiej — świątynię nową (J 2,13—22).

Perykopa o cudzie z winem tworzy dyptyk z następną sceną — znakiem świątyni (J 2,13—25). W obydwu perykopach Jezus objawia się jako Mesjasz i to według podobnego schematu: opozycja między poprzednim ubóstwem a obecną obfitością.

Cud w Kanie ma wyraźnie charakter takiego objawienia mesjańskiego. Ogromna ilość i wyborność wina wskazują, że według IV Ewangelii Jezus nie tylko pragnie zaradzić ludzkiej potrzebie. Trzeba w tym opisie widzieć obfitość czasów mesjańskich. Starosta weselny nie interesuje się, skąd się to wino wzięło, lecz dziwując się, że dla upitych nie zostawiono gorszego, wychwala jego przedni gatunek i smak (J 2,10). Ewangelista podkreśla więc wyborność i obfitość daru mesjańskiego, przez który objawia się chwała Chrystusa. Wyborność i obfitość jest według Starego Testamentu znamieniem czasów mesjańskich (por. Am 9,13—14; Iz 14,7; Jr 31,12; Jl 2,23—24; 4,14; 6,12—13; 10,10). Judaistyczne apokryfy w czasach Jezusa i Jana opisują tę obfitość przy pomocy fantastycznych porównań, np. uważano, że każda latorośl będzie miała 1000 gałęzi, każda gałąź 1000 kiści, każda kiść 1000 winogron, a z każdego grona będzie można wydobyć ogromną ilość wina<sup>32</sup>. Udzielając hojnie wina tak smakowitego, Jezus wskazuje, że jest oczekiwanym Mesjaszem. Wino w scenie w Kanie symbolizuje obfitość łask mesjańskich: Nowe Przymierze przekroczy w sposób nieprzewidziany oczekiwania St. Przymierza. Ewangelista wspomina przecież o sześciu stągwiach kamiennych, „z których każda mogła pomieścić dwie lub trzy miary”. Miara zawierała 39,39 litra, czyli było 80—120 litrów w każdej stągwi, a razem około 700 litrów wina.<sup>33</sup> Skąd w zwykłym domu tak ogromne stągwie i czemu one służyły? Archeologia nie potwierdza czegoś podobnego. Wszystko więc wskazuje, że mamy tutaj aluzję do obfitości wina w czasach mesjańskich jako symbolu radości tych dni.

Rodzi się tylko jeszcze pytanie: czy IV Ewangelista, wprowadzając temat „oczyszczeń”, które wyraźnie nawiązują do kultu, nie chciał zmodyfikować symboliki wina? Wiadomo, że interesuje się on w sposób szczególny sakramentami Kościoła. Dlatego wielu egzegetów, nie bez racji, widzi także w winie symbol Eucharystii. Taka podwójna symbolika jest jednak możliwa w IV Ewangelii, np. w roz. 6 chleb jest symbolem objawicielskiego słowa Jezusa (w. 30—47) oraz Eucharystii (w. 48—58). W scenie w Kanie wino może więc być symbolem Nowego Przymierza, a dokładniej wina eucharystycznego, którego Jezus udzieli w przyszłości.<sup>34</sup>

W tym kontekście trzeba się również zatrzymać na postaci Matki Jezusa. Ewangelista nadaje Jej słowom głębszy wymiar teologiczny. Polecenie: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie”, ma zabarwienie biblijne. Jest to prawie dosłowny cytat z historii patriarchy Józefa: „Wtedy faraon mówił do wszystkich Egipcjan: Udajcie się do Józefa i co on wam powie, czyńcie” (Rdz 41,55). Ewangelista nie interesuje się oczywiście zestawieniem Matki Jezusa z faraonem, ale Jezusa z Józefem.<sup>35</sup> Podobnie jak Józef zabezpieczył chleb tym wszystkim, którzy go potrzebowali, tak Jezus zatroszczył się o wino dla tych.

<sup>32</sup> Por. R. E. Brown, dz. cyt. T. I, s. 105.

<sup>33</sup> H. Troadec, dz. cyt., s. 34; H. E. Brown, dz. cyt. T. I, s. 105; R. Schnackenburg, dz. cyt. T. I, s. 336; M.-E. Boismard, A. Lamouille, dz. cyt., s. 103.

<sup>34</sup> Por. A. Jankowski, *Matka Mesjasza...*, s. 216; M. Rissi, *Die Hochzeit in Kana* (Joh 2,1—11), w: *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie*. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet. Hamburg 1967, s. 76—92.

<sup>35</sup> M.-E. Boismard, A. Lamouille, dz. cyt., s. 93, 106.

którym go brakowało. Jezus jest tutaj zestawiony z patriarchą Józefem, o którym faraon mówi: „Czyż będziemy mogli znaleźć podobnego mu człowieka, który miałby tak jak on Ducha Bożego?” (Rdz 41,38). Przypomnijmy sobie, że IV Ewangelista już wcześniej zaznaczył, iż na Jezusa zstąpił Duch (J 1,32—33).

Józef jest figurą Jezusa. Kiedy zabrakło ludowi chleba, faraon wskazuje na patriarchę jako na tego, który zaradzi niedostatkowi. Tak samo czyni Maryja. Kiedy zabrakło wina, wskazuje na Jezusa. IV Ewangelista, formułując słowa Maryi na wzór polecenia władcy egipskiego, chce powiedzieć, że Matka wskazuje na Jezusa jako tego, który rozdziela prawdziwe dobra mesjańskie dla ziemi wyniszczonej duchowym głodem. Czyż nie chce nam w takim razie powiedzieć, że Maryja składając w ręce Syna całą ludzką sprawę, a zarazem kierując nas ku swemu Synowi, staje się pośredniczką między Mesjaszem a ludem mesjańskim? To wyakcentowanie roli Maryi jest zupełnie niezrozumiałe, jeżeli nie przyjmiemy, że Ewangelista przyświecał cel doktrynalny.<sup>36</sup>

\*

\*                      \*

Jak wskazują przeanalizowane szczegóły perykopa J 2,1—11, Ewangelista, przedstawiając ucztę weselną jako zapowiedź uczyty mesjańskiej, nie przez przypadek wspomina o udziale w niej Maryi. Tym samym jest to zapowiedź macierzyńskiej roli Matki Jezusa w stosunku do wszystkich wierzących. Autor IV Ewangelii pragnie podkreślić współdziałanie Matki z Synem w tym pierwszym „znaku”, ukazującym „chwałę” Jezusa, Kana zapowiada scenę pod krzyżem. Jeżeli Maryja została dopuszczona do interwencji w Kanie, to tylko ze względu na ekonomię łaski. Godzina Jezusa jest godziną Kościoła i sakramentów, a równocześnie jest to godzina niewiasty spełniającej funkcję mesjańską. Właśnie poprzez płynące z wiary i przepojone wiarą zaangażowanie się osiągnęła jedność z ziemskim Jezusem i uwielbionym Chrystusem, stając się w pełnym tego słowa znaczeniu Matką Kościoła.<sup>37</sup> Staje się pośredniczką między Jezusem a ludźmi w otrzymywaniu łask Nowego Przymierza <sup>38</sup>.

Mamy tutaj równocześnie nawiązanie do St. Testamentu. Na szczególną uwagę zasługuje paralelizm między odpowiedzią Izraela w związku z teofanią na Synaju (Wj 19,8; 24,3.7) a poleceniem Maryi skierowanym do sług.<sup>39</sup> Pismo św. (por. Pwt 5,29) oraz tradycja rabinacka wracają bardzo często do tego bezwarunkowego posłuszeństwa Izraela względem Boga. Jest niezwykle uderzające, że IV Ewangelista kładzie w usta Matki Jezusa słowa, które naród wybrany wypowiedział pod Synajem. Jest tutaj w takim razie, chociaż tylko pośrednio, identyfikacja wspólnoty Izraela i Matki Jezusa. Ponieważ zaś bardzo często naród wybrany jest przedstawiany jako niewiasta, dlatego nic dziwnego, że Chrystus posługuje się niezwykłym w stosunku do matki określeniem: „niewiasto” Mamy więc tutaj nieco tylko inną odmianę tematu: „Maryja — córą Syjonu”, występującego w III Ewangelii. Jezus widzi zatem w swej Matce personifikację starego Izraela, który osiągnął pełnię czasu. Nic więc dziwnego, że tak jak dar starego Prawa poprzedziła deklaracja wiary, tak również dar wina w Kanie, prorocki symbol Nowego Prawa, poprzedza całkowite zawierzenie Maryi w stosunku do Syna.

<sup>36</sup> A. Feuillet, *L'heure de Jésus et le signe de Cana...*, s. 20.

<sup>37</sup> A. Müller, *Maria in der Kirche*, w: *Misterium Salutis*. Einsiedeln. T. III. Cz. II, s. 434—438; N. M. Flanagan, art. cyt., s. 110—120.

<sup>38</sup> F.-M. Braun, *La Mère des fidèles...*, s. 74.

<sup>39</sup> A. M. Serra, *Le tradizioni...*, s. 1—39; *La presenza...*, s. 18.

Perykopa J 19,25—27 posiada niezwykle znaczenie dla mariologii i dlatego wymaga specjalnego przebadania. Cały szereg elementów opisu wskazuje na wyjątkową rolę Maryi.

### Schemat objawienia

W wierszach 26—27 egzegeci dostrzegają tzw. schemat objawienia. Inaczej mówiąc Jan przekazuje słowa Jezusa według klasycznego dla IV Ewangelii modelu literackiego<sup>40</sup>, zbudowanego z następujących elementów:

- a) Jakiś wysłaniec Boży widzi pewną osobę;
- b) Mówi coś do niej;
- c) To oświadczenie zaczyna się od słowa „oto”;
- d) Ukazuje jakąś nieznaną funkcję czy tytuł tej osoby.

W tym wypadku słowo „widzieć” nie sugeruje wizji fizycznej, odbieranej oczyma, ale raczej introspekcję prorocką, która jest dziełem Ducha Świętego.

Ten schemat występuje w literaturze prorockiej Starego Testamentu (Iz 49,18; 60,4; Dn 2,31; Ez 1,4 i nast.; 37,8 i nast.). Ale szczególnie w Ewangelii Jana można wyodrębnić wspomniane wyżej elementy. Oto przykłady: J 1,29.35—37.47. Jan Chrzciciel (1,29) widząc Jezusa, przychodzącego do niego, mówi: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata” W tym oświadczeniu Prekursor Mesjasza odsłania narodowi izraelskiemu jakąś tajemnicę Jezusa. W innym wypadku Jan Chrzciciel widzi przechodzącego Jezusa; chce zwrócić na Niego uwagę i dlatego mówi do swych uczniów: „Oto Baranek Boży” (J 1,35 por. J 1,47—49, 19,5.14). Podobny przypadek zachodzi w wierszach J 19,25—27. Schemat ten jest w naszym wypadku tym bardziej widoczny, że elementy b c d są podwójne. Ta formuła objawienia wskazuje, że dwa terminy: „Syn” i „Matka”, użyte przez Jezusa, mają znaczenie teologiczne i religijne. Jeżeli Ewangelista wybrał taki schemat, aby przekazać ostatnią wolę Jezusa, to znaczy, że zawiera ona bardzo ważne „objawienie”, które wychodzi z pewnością poza miłość synowską. Jezus, widząc Matkę i ucznia, objawia coś, co było dotychczas nieznanne: Maryi rolę macierzyńską względem ucznia, a uczniowi rolę synowską względem Maryi. Ten schemat objawienia, występujący w tej perykopie, jest więc silnym argumentem przemawiającym za prawdą o duchowym macierzyństwie Maryi.<sup>41</sup>

### Struktura opisu

Powyższe wnioski potwierdza struktura perykopy zawierająca semicką inkluzję: w. 25 — „Matka Jego” i w. 27 — „Matka twoja” Słowami kluczowymi w tym tekście są rzeczowniki: „uczeń” i „matka” Zachodzą one tutaj pięć razy (sześć razy, jeżeli doda się zaimek osobowy „Ja” na końcu opisu). W tym wszystkim widać rodzaj inkluzji<sup>42</sup>:

<sup>40</sup> M. de Goedt, *Un schème de révélation dans le quatrième Evangile*, NTS 8(1961—62), s. 142—150; A. Feuillet, *Les adieux du Christ...*, s. 437; A. Jankowski, *Matka Mesjasza...*, s. 217; A. Feuillet, *L'heure de la femme...*, s. 564; F. Gryglewicz, *Duchowy charakter...*, s. 76; A. M. Serra, *I fondamenti...*, s. 25; M. Czajkowski, art. cyt., s. 107; R. Schnackenburg, *Das Johannes-evangelium...* T. III, s. 323; D. Mollat, *Giovanni...*, s. 155; F. Gryglewicz, *Błogosławiona przez wszystkie narody...*, s. 68; J. Alfaro, art. cyt., s. 12.

<sup>41</sup> A. Feuillet, *Les adieux du Christ...*, s. 473.

<sup>42</sup> I. de la Potterie, *La parole de Jésus...*, s. 34; U. Vanni, art. cyt., s. 32.

w. 25	Matka Jego	Matki Jego
w. 26	Matkę	Matki
w. 27	Matka twoja	Ją

Zmiana zaimka dzierzawczego w w. 27a w stosunku do w. 25 wskazuje na sens testamentu Jezusa. Można powiedzieć, że w ten sposób autor pragnął wyakcentować przeniesienie prawa własności („Jego” — „Twoja”): uczeń przyjmuje Matkę Jezusa jako dziedzictwo swojego Mistrza. Ta, która na początku perykopy jest tylko Matką Jezusa, na końcu opisu jest także Matką ucznia. To przejście dokonuje się w bardzo oryginalny sposób. Najpierw dokonuje się przejście od tytułu „matka” do tytułu „niewiasta”. Jest to przejście ze stopnia pokrewieństwa ludzkiego na stopień posłannictwa mesjańskiego, z płaszczyzny doczesnej troski na płaszczyznę Bożego planu zbawczego (por. podobnie w perykopie o cudzie w Kanie). Kiedy zaś nastąpi powrót do tytułu „matka”, to tytuł ten dzięki apostrofie „niewiasto” ulegnie pogłębieniu i rozszerzeniu. Stanie się tytułem związanym z powszechną funkcją macierzyństwa wobec tych, którzy od „godziny” Jezusa zwani będą Jego braćmi.

Ewangelista chciał podkreślić, że Maryja nie jest już tylko Matką, która urodziła Jezusa, lecz także Matką ucznia. Dlatego Jezus akcentuje to nowe synostwo zwracając się do Matki: „Niewiasto, oto syn Twój” Gdyby chodziło o zwykły ziemski testament, Jezus nie nazwałby swej Matki niewiastą. Skoro ta „niewiasta” ma stać się Matką ucznia, testament w sensie wyłącznie ludzkiej relacji jest niezbyt zrozumiały. Przecież w takim wypadku uczeń winien opiekować się Maryją, a nie Ona uczniem.

P. Gaechter<sup>43</sup> przeprowadził analizę słów Jezusa: „Oto syn twój” i „oto Matka twoja” zwracając uwagę na następujące ich cechy literackie:

a) *Dwuczłonowość*. Gdyby chodziło tylko o zabezpieczenie starości Maryi, Jezus nie zwracałby się do Niej. Wystarczyłby zwrot do ucznia. Konający w mękach człowiek nie wypowiada niepotrzebnych słów.

b) *Paralelizm*. Czy Jezus chciał pocieszyć Maryję? Paralelizmowi formy musi odpowiadać paralelizm treści. Dwa człony tego testamentu przewidują zmianę we wzajemnych stosunkach między obu osobami, do których się Jezus zwraca. Zamiast relacji: Matka Mistrza — uczeń Mistrza, mamy odtąd relację: — Matka — syn. Oba człony mają na równi moc ostatniej woli. Tak właśnie, jako wiążącą go ostatnią wolę Pana, zrozumiał uczeń słowa skierowane do niego i wziął Maryję do siebie. Ale w tej sytuacji sprawa roli Maryi jest dalej otwarta. Podwójny testament wymaga podwójnego wykonania. Maryja musi tak samo troszczyć się o ucznia jak on o Nią. Chodzi przecież o paralelne zadania: macierzyńskie i synowskie, ale z równoczesnym przejściem z płaszczyzny ziemskiej na nadprzyrodzoną.

c) *Kolejność*. Słowa skierowane najpierw do Maryi, a nie do ucznia, mimo iż to on otrzymał zadanie doczesnej opieki nad Matką Jezusa, świadczą, że Chrystus myśli nie tylko o opiece nad Maryją, ale także o Jej specjalnej misji.<sup>44</sup> Przemawia za tym jeszcze fakt, że tylko słowa skierowane do Maryi zostały ubogacone dodatkowym wezwaniem: „Niewiasto” Nie uczeń, lecz Maryja odgrywa tutaj pierwszorzędną rolę.

Dlatego komisja katolicko-protestancka<sup>45</sup> słusznie stwierdziła, że słowo

<sup>43</sup> P. Gaechter, dz. cyt., s. 214 i nast.; M. Czajkowski, art. cyt., s. 107; por. także W. Smereka, art. cyt., s. 257.

<sup>44</sup> A. Feuillet, *Les adieux du Christ...*, s. 472; A. Jankowski, *Matka Mejsza...*, s. 217; tenże: *Mater Ecclesiae...*, s. 200; F. Gryglewicz, *Duchowy charakter...*, s. 76; A. M. Serra, *I fondamenti...*, s. 25; L. Stachowiak, dz. cyt., s. 378.

<sup>45</sup> *Maria im Neuen Testament...*, s. 168.

„Niewiasto” oraz kontekst wskazują jak należy rozumieć określenie „Matka” w scenie pod krzyżem. Roli Maryi nie można rozumieć jedynie w sensie fizycznym. Nie dotyczy ona jedynie czysto ziemskiego działania, lecz odnosi się do nadchodzącej epoki po Uwielbieniu Jezusa. W Ewangelii Jana rodzina cielesna zostaje zastąpiona rodziną uczniów Chrystusa a Maryja staje się jej Matką.

### Sposób opisywania wydarzeń

Nie można także pominąć pewnych drobnych szczegółów w opisie. Najpierw mamy tutaj jedyny wypadek w całym Nowym Testamencie, gdzie przyimek „para” występuje z celownikiem rzeczy a nie osoby. Tekst ten należałoby dlatego przetłumaczyć raczej nie „obok krzyża”, ale „przy Ukrzyżowanym”. Ponadto IV Ewangelista dodaje do wyrazu „krzyż” niepotrzebne zupełnie określenie „Jezusa”, ale tym samym wyraża emfazę: to nie zwykły krzyż, na którym ktoś tam wisi, ale to „krzyż Jezusa”, dzieło zbawienia dobrowolnie podjęte i świadomie wykonywane<sup>46</sup>. Oprócz tego uczeń stoi przy Maryi, a Ona przy krzyżu Jezusa. Matkę wiąże więc Ewangelista z Ukrzyżowanym, a ucznia z Maryją stawiając go w Jej cieniu.

Specjalną jednak uwagę należy poświęcić określeniu tego, komu Jezus powierza swoją Matkę. Ewangelista zaznacza, że był to uczeń, „którego Jezus miłował” Kim jest ten uczeń. Znana jest dobrze tradycyjna opinia, według której chodzi w tym wypadku o ukrywającego się autora IV Ewangelii (por. J 13,23; 21,20). Czy wyczerpuje to jednak w pełni treść tego określenia? Co jeszcze oznacza ten zwrot? Z nauką o Wcieleniu zgadza się przypuszczenie, że Jezus kochał w sposób szczególny pewnych ludzi. Jednak większość współczesnych egzegetów uważa, że autor IV Ewangelii chce powiedzieć jeszcze coś więcej używając tego zwrotu. Niektórzy egzegeci<sup>47</sup> dopuszczają możliwość, że ostatnim redaktorem IV Ewangelii nie był apostoł, lecz któryś z jego uczniów, bliżej nieznanym. Z nim nie można jednak identyfikować tego tajemniczego i zagadkowego ucznia z IV Ewangelii. Ostatni redaktor ma na myśli apostoła Jana, który był znany w gminach chrześcijańskich jako „umiłowany przez Jezusa uczeń” Ostatni redaktor Ewangelii dla celów teologicznych posłużył się znanym powszechnie określeniem. Egzegeci uważają, że tym samym ostatni redaktor określa także postawę tego, kto zachowując Słowo ewangeliczne, wchodzi w sferę miłości Ojca i Syna. „Uczeń, którego Jezus miłował”, byłby więc „typem” wszystkich uczniów, których Jezus kocha ze względu na ich wiarę. Przecież sam Chrystus oświadczył: „Kto ma przykazania moje i zachowuje je, ten Mnie miłuje. Kto zaś Mnie miłuje, ten będzie umiłowany przez Ojca mego, a również Ja będę go miłował” (J 14,21). Uczniowie nazwani są przyjaciółmi (J 15,14—15; por. 13,1; 15,12—13).

Ta funkcja „typiczno-reprezentatywna” ucznia, „którego Jezus miłował”, zgadza się dobrze z IV Ewangelią oraz z kontekstem perykopy J 19,25—27. W Ewangelii Jana dostrzegamy tendencję do strzeżenia anonimowości występujących osób. Posługiwanie się określeniami opisowymi zamiast imienia w celach literackich czy teologicznych jest znane w literaturze judaistycznej, np.

<sup>46</sup> F. Gryglewicz, *Niezwyčajne szczegóły w Ewangelii św. Jana*, RTK 13(1966), s. 103; H. Van Den Bussche, dz. cyt., s. 519; P. Benoit, dz. cyt., s. 217; F. Gryglewicz, *Duchowy charakter...*, s. 76; M. Czajkowski, art. cyt., s. 106; F. Gryglewicz, *Błogosławiona...*, s. 68—69.

<sup>47</sup> Por. H. Langkammer, *Maryja pod krzyżem...*, s. 111; M.-E. Boismard, A. Lamouille, dz. cyt., s. 439 przypisują scenę pod krzyżem Janowi II-B. Gdyby Jan był autorem, wspomniałby np. imię ucznia, którego Jezus miłował.



w pismach z Qumran. Dla zrzeszenia znad Morza Martwego Mistrz Sprawiedliwości nie był osobą anonimową ani fikcyjną, lecz historyczną. A jednak teksty nie podają jego imienia. Zarówno określenie „Mistrz Sprawiedliwości” jak i „uczeń, którego Jezus miłował”, wyrażają funkcje zrozumiałe dla związanych z nimi społeczności.<sup>48</sup> Jest to zresztą częste w IV Ewangelii. Niekiedy pewne osoby są typami jakiejś kategorii ludzi, np. niewidomy (J 9,1—41).<sup>49</sup> Wiadomo też, że Jan przedstawia Nikodema jako typ judaizmu oficjalnego, a Samarytanę jako typu judaizmu schizmatycznego. Podobnie jest także w wypadku „ucznia, którego Jezus miłował” Można powiedzieć, że istniejącej już wcześniej tradycji Janowej, obejmującej wydarzenia zbawcze związane z Jezusem Chrystusem, ostatni redaktor IV Ewangelii nadał nowy profil eksponujący myśl teologiczną. Dlatego „ucznia, którego Jezus miłował” i „który spoczywał na Jego piersi” (J 13,23; 21,7.20), można uważać za reprezentanta wspólnoty uczniów<sup>50</sup> albo ideał czy też model ucznia Chrystusa.<sup>51</sup>

Ten uczeń, według IV Ewangelii, jest całkowicie i w sposób szczególny przywiązany do Jezusa, słucha Jego głosu jak owce pasterza (J 10,27). Nigdy nie opuszcza Jezusa. Jego rysem charakterystycznym jest wiara. Jezus miłuje go, gdyż on zachowuje Jego przykazania (por. J 14,15—21,23; 15,13—15).

Na Kalwarii ten umiłowany uczeń ukazany jest w następującej perspektywie: „jest umiłowany przez Jezusa”, znajduje się przy krzyżu (Ukrzyżowanym), jest świadkiem przebicia boku i wypłynięcia krwi i wody oraz wierzy (zob. J 19,35). W tych wierszach nie zostało wprost powiedziane, że uczeń ten jest typem wszystkich wierzących. Jednak walor typiczny jego osoby jest wirtualnie zamknięty w wymiarze eklezjalnym, jaki mają słowa Jezusa. Wcześniej było zaznaczone, że w wypowiedzi Chrystusa jest zawarta nie tylko Jego prywatna wola, ale przede wszystkim testament, pozostający w związku z „godziną” Jezusa, czyli z planem powszechnego zbawienia. Tymczasem wszystko to nie miałoby sensu, gdybyśmy w uczniu widzieli tylko osobę autora Ewangelii. Natomiast to macierzyństwo Maryi zachowuje wymiar eklezjalny, jeżeli w uczniu tym dostrzeżemy „typ” każdego ucznia, wiernego aż po krzyż i z tego powodu umiłowanego przez Jezusa. Ta myśl znana była już Orygenesowi, który pisał: „Każdy człowiek, stawszy się doskonałym, już nie żyje sam, ale żyje w nim Chrystus, a ponieważ żyje w nim Chrystus, dlatego o nim zostało powiedziane do Maryi: Oto syn twój”<sup>52</sup>.

Z tych uwag wynika, że nie chodzi tutaj o zwykłe zarządzenie sieroctwu. Uczeń stojący przy Matce Jezusa i Jej trosce polecony to symbol wszystkich wierzących, których On Jej oddaje. Równocześnie uczeń ten, mający na polecenie Jezusa przyjąć Jego Matkę, to symbol tych samych wierzących, którzy mają uznać Maryję za swą Matkę.

<sup>48</sup> Por. L. Stachowiak, dz. cyt., s. 377.

<sup>49</sup> N. M. Flanagan, art. cyt., s. 177 pisze o tzw. „the cryptic expressions” w Ewangelii Jana.

<sup>50</sup> Taki jest pogląd większości egzegetów idących za Orygenesem. Zob. A. Feuillet, *Les adieux du Christ...*, s. 474; J. Galot, art. cyt., s. 1178; A. Feuillet, *L'heure de la femme...*, s. 370; F. Gryglewicz, *Duchowy charakter...*, s. 82; R. E. Brown, dz. cyt., t. II, s. 923—924; A. M. Serra, *I fondamenti...*, s. 29; M. Czajkowski, art. cyt., s. 106; M.-E. Boismard, A. Lamouille, dz. cyt., s. 439; F. Gryglewicz, *Błogosławiona...*, s. 75.

<sup>51</sup> Tak określa to komisja katolicko-protestancka. Zob. *Maria im Neuen Testament...*, s. 167.

<sup>52</sup> Commentarium in Johannem I, 4—23.

Zwróćmy uwagę na słowa bezpośrednio następujące po opisie wydarzeń pod krzyżem, a mianowicie na aluzję do Pisma oraz na wzmiankę o postawie umiłowanego ucznia.

Wszystkie wydarzenia w kontekście tej perykopy odnoszą się do zbawczej misji Jezusa. Jeżeli kontekst posiada sens teologiczny, to byłoby dziwne, gdyby scena z Matką Jezusa była wyjątkiem.

Warto zwrócić uwagę na kompozycję oraz idee przewodnie zdarzeń związanych z męką Jezusa w opisie IV Ewangelii (J 19,19—37). Szczegółowa analiza pozwala na wyróżnienie pięciu scen: 19,19—22 — napis na krzyżu; 19,23—24 — podział szat; 19,25—27 — Maryja na Kalwarii; 19,28—30 — podanie Jezusowi octu; 19,31—37 — przebicie włócznią<sup>53</sup>. W tych scenach Ewangelista przekazuje pewne prawdy<sup>54</sup>. Opis ukrzyżowania składa się z szeregu krótkich epizodów, które mają symboliczne i teologiczne znaczenie. W centrum zaś znajduje się omawiana perykopa (J 19,25—27). W kolejnych scenach Ewangelista kreśli jakiś nowy aspekt rodzącej się wspólnoty. Są tu podane rysy Kościoła założonego przez Jezusa: uniwersalizm, jedność, macierzyństwo, duchowość, sakramentalność.

a) Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że Piłat drwi sobie, kiedy kazał umieścić na krzyżu napis: „Jezus Nazarejczyk, król żydowski” (w. 19). Ale ogólna tendencja doktrynalna całej Ewangelii pozwala prawie natychmiast dostrzec w tym epizodzie ogłoszenie królewskiej godności Jezusa i Jego powszechnego panowania (dlatego napis w trzech językach). Przecież sam Jezus twierdził, że zapanuje i zwycięży przez krzyż (J 3,14—15; 12,23—32; 14,30; 16,32—33). Wspólnota założona przez Jezusa powinna być uniwersalna.

b) O podziale szat pisał już Marek (15,24; por. Mt 27,35; Łk 23,34). IV Ewangelista podkreśla jednak w opisie drobny szczegół: nie szyta szata Jezusa nie została rozerwana, ale ciągniono o nią los. Według Józefa Flawiusza szata arcykapłana nie była szyta.<sup>55</sup> Z drugiej strony w 1 Krl 11,29—31 Achiasz z Szilo, zapowiadając schizmę w królestwie Dawida, rozrywa swój płaszcz. Zaś w roz. 17 Ewangelii Jana znajduje się arcykapłańska modlitwa Jezusa o jedność. Z tego wszystkiego można wyciągnąć wniosek, że w J 19,23—24 Ewangelista zamierza zasugerować myśl, że Jezus jest arcykapłanem N. Przyjemierza, a na podobieństwo Jego szaty wspólnota przez Niego założona nie dozna rozdarcia<sup>56</sup>.

c) Wspólnota założona przez Jezusa ma mieć wspólnego Ojca i wspólną Matkę. Właśnie centralna scena (19,25—27) ukazuje macierzyństwo Maryi w stosunku do wspólnoty wierzących.

<sup>53</sup> A. Janssens de Varebeke, *La structure des scènes du récit de la passion en Joh.*, XVIII—XIX. Recherches sur le procédés de composition et rédaction du Quatrième Evangile, EThL 38(1962), s. 511—514 i 522 widzi tutaj siedem scen: 1. Ukrzyżowanie (19,17—22); 2. Tunika Jezusa (19,23—24); 3. Jezus, Matka i uczeń (19,25—27); 4. Pragnienie Jezusa (19,28—30); 5. Przebicie boku (19,31—37); 6. Namaszczenie (19,38—40); 7. Pogrzebanie Jezusa (19,41—42). Por. J. Alfaro, art. cyt., s. 11.

<sup>54</sup> F. M. Braun, *Jean le théologien. Les grands traditions d'Israel. L'accord des Ecritures d'après le Quatrième Evangile*. Paris 1964, s. 99—101; A. Feuillet, *L'heure de Jésus et le signe de Cana...*, s. 9; tenże: *L'heure de la femme...*, s. 374; tenże: dz. cyt., s. 136. Por. także: *Maria im Neuen Testament...*, s. 164.

<sup>55</sup> *Dawne Dzieje Izraela*, Księga III, VII, 4.

<sup>56</sup> Według tradycyjnej interpretacji „nie szyta” tunika symbolizuje eschatologiczne zgromadzenie Ludu Bożego. Por. D. Marzotto, *L'unità degli uomini nel Vangelo di Giovanni*. Brescia 1977, s. 201—211; A. M. Serra, *Contributi dell'antica letteratura...*, s. 432; I. de la Potterie, *Et à partir de cette heure...*, s. 97—98, 122; U. Vanni, art. cyt., s. 34.

d) Pragnienie Jezusa łączy się doskonale z J 7,37—39: „Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie — niech przyjdzie do Mnie i pije! Jak rzekło Pismo: Strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza. A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego; Duch bowiem jeszcze nie był dany, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony” Ten sam Duch gasi pragnienie Jezusa i Jego uczniów.

e) W scenie przebicia boku mamy aluzję do Eucharystii i Chrztu jako znaków jedności i wspólnoty.

Ponadto we wszystkich tych scenach można doszukać się jeszcze jednej idei, która łączy poszczególne obrazy w jedną całość. Tą myślą przewodnią jest przekonanie, że wszystkie zdarzenia wiążą się z historią zbawienia, czyli ukrzyżowanie i śmierć Zbawiciela mają głębokie znaczenie teologiczne i mesjańskie, gdyż zostały przepowiedziane w St. Testamencie<sup>57</sup>. Autor podkreśla to albo posługując się zwrotem: „aby się wypełniło Pismo” albo czyniąc domyślne aluzje. Jedynym wyjątkiem pod tym względem byłaby perykopa o testamencie Jezusa. Czy ta scena, znajdująca się w takim kontekście teologicznym i mesjańskim, może mieć znaczenie tylko czysto naturalne? Gdyby tak było rzeczywiście, wtedy mieliby słusność ci, którzy poza historycznym testamentem Jezusa nic więcej już nie widzą w tym opowiadaniu. Byłoby przy tym dziwne, że IV Ewangelista umieścił taką perykopę wśród innych, z których każda mówi o spełnieniu się mesjańskich przepowiedni. Jeżeli w ten ogólny plan, tj. w kontekst mesjański, włączymy J 19,25—27, to wtedy w osobie Maryi, stojącej u stóp krzyża, można się dopatrzeć tej niewiasty, która według Protoewangelii odniesie nad szatanem ostateczne i wspólne z Chrystusem zwycięstwo.

Ponadto słowa „meta tuto” („potem”) w przeciwieństwie do „meta tauta” odnoszą się do tego, co było wcześniej. Dlatego egzegeci<sup>58</sup> uważają, że słowa te nie odnoszą się do pragnienia, jakie Jezus odczuwa, ale do tego, co jest w wierszach 25—27. „Potem”, tj. po słowach: „Oto syn twój — Oto Matka twoja”, Jezus jest świadom, że dochodzi nowy fakt do dzieła zbawczego<sup>59</sup>. Czasownik „eidos” („wiedząc”) występuje cztery razy w drugiej części Ewangelii Jana i zawsze w połączeniu z „godziną” Jezusa (por. J 13,1.3; 18,4; 19,28).<sup>60</sup> Pojawienie się tego czasownika w w. 28 pozwala przypuszczać, że obecność Maryi na Kalwarii wchodzi w „godzinę” Jezusa, związaną ze zbawieniem wszystkich ludzi. Potwierdza to ponadto słowo „tetelestai” („wykonało się”) występujące dwa razy w wierszu 28 i 30. Odsyła ono do „eis telos” z J 13,1, gdzie jest mowa o początku „godziny” Jezusa. Czy to nie oznacza, że scena pożegnania Jezusa z Matką stanowi punkt szczytowy („telos”) dzieła, które Chrystus wykonuje miłując swoich? Ewangelista (w. 28) widzi w scenie, którą opisał, szczyt zbawczego dzieła Jezusa i największe objawienie Jego zbawczej miłości.<sup>61</sup> Nie chodzi więc w tym wypadku tylko o prosty gest miłości synowskiej. Słowa: „potem Jezus świadom” (J 19,28) wraz z wyraże-

<sup>57</sup> A. Feuillet, *L'heure de la femme...*, s. 373—374; M. Czajkowski, art. cyt., s. 106; N. M. Flanagan, art. cyt., s. 115; H. Langkammer, *Maryja pod krzyżem...*, s. 112.

<sup>58</sup> F.-M. Braun, *La Mère des fidèles...*, s. 78—96; A. Feuillet, *Les adieux du Christ...*, s. 473; tenże: *L'heure de la femme...*, s. 379; A. M. Serra, *I fondamenti...*, s. 24; R. Schnackenburg, dz. cyt., T. III, s. 323.

<sup>59</sup> A. M. Serra, *I fondamenti...*, s. 24.

<sup>60</sup> Por. I. de la Potterie, *Oida et ginoko. Les deux modes de la connaissance dans le quatrième Evangile*, Bb 40(1959), s. 709—725.

<sup>61</sup> R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen 1950, s. 522, n. 2; M. de Goedt, art. cyt., s. 149; A. Feuillet, *Les adieux du Christ...*, s. 437; tenże: *L'heure de la femme...*, s. 375; J. Alfaro, art. cyt., s. 13.

niem: „Jezus wiedząc” (J 13,1) stanowią tzw. inkluzję. Jezus wie, że objawienie miłości Bożej względem ludzi nastąpi w szczytowym momencie, gdy macierzyństwo fizyczne Maryi przerodzi się w macierzyństwo duchowe.

W uroczystym momencie, gdy dokonuje się odkupienie, Ukrzyżowany zwraca się do „Niewiasty”, aby ogłosić Ją „Matką” i natychmiast po tym wie, że „wszystko się dokonało”, tj. to, co łączy się z „Jego dziełem” (J 4,34; por. 17,4) lub z „dziełami, które Ojciec dał Mu do wykonania” (J 5,36). Czyli jest to „wszystko” Jego zbawczego dzieła zapowiedzianego przez Pisma. Właśnie testament Jezusa odnoszący się do Matki i ucznia sprawił, że „wszystko” doskonale się wypełniło. Przyjmijmy, oczywiście tylko hipotetycznie, że Jezus nie wyraziłby tej swojej woli, to wtedy nie wszystko by się wypełniło. Brakowałoby czegoś dziełu zbawienia. Widać więc, że IV Ewangelista umieszcza scenę z testamentem Jezusa w ramach powszechnego planu zbawczego.

Te drobne rysy zdradzają subtelny umysł i rękę pisarza, który w tych pozornie nic nie znaczących szczegółach przekazuje niezwykle głęboką doktrynalną.

### „Wziął Ją do siebie”

Na szczególną uwagę zasługuje zdanie kończące opis: „I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie” (J 19,27b). Tutaj wspomniano, że wola Jezusa została zrealizowana. Jest oczywiste, że od sensu tego zdania zależy znaczenie wcześniejszych wypowiedzi Jezusa.

Wiersz 27b tłumaczy się zwykle w następujący sposób: „I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie” lub „z sobą” czy też „do swego domu”. W ten sposób tłumaczy się grecką liczbę mnogą rodzaju nijakiego „ta idia”, co w zasadzie oznacza „rzeczy własne”. Przez te rzeczy własne rozumie się zwykle dobra materialne ucznia, a konkretnie jego dom<sup>62</sup>. Jednakże dokładniejsza analiza słownictwa Janowego sugeruje głębszą interpretację słów „ta idia” („do siebie”).<sup>63</sup>

Zwrot „elaben ho mathētes autēn eis ta idia” („uczeń wziął Ją do siebie”) jest typowo Janowy. Określenie „lambanein eis” może odnosić się do ruchu w sensie lokalnym albo metaforycznym. Zwrot ten w drugim znaczeniu występuje w IV Ewangelii (por. J 16,13; 17,23; także 11,52). Taką interpretację potwierdza i jeszcze wzmacnia użycie „eis” w połączeniu z czasownikiem „lambanein”. W takim znaczeniu występuje ten zwrot w Mdr 8,18, gdzie jest mowa o wejściu mądrości w „dusze świętych” (por. także Mdr 7,27; 10,16). Formuła z J 19,27b jest identyczna ze zwrotem z Ks. Mądrości (8,18).<sup>64</sup>

W Ewangelii Jana słowo „lambanein” („brać”, „przyjmować”) ma różne znaczenia. Gdy chodzi o rzeczy materialne, znaczy tyle co „brać”, np. „Jezus wziął chleby” (J 6,11; por. także J 12,3.13; 13,4.26.30; 18,3; 19,23.30.48; 21,13). Słowo to jest używane w tym samym znaczeniu, gdy chodzi o osoby traktowane jako przedmioty, np. Jezus jako więzień (J 18,31; 19,1.6.40). Gdy jednak chodzi o rzeczywistość duchową, np. łaskę (J 1,16), Ducha (J 7,39; 14,17; 20,22), nagrodę na życie wieczne (J 4,36) lub to, o co prosimy w modlitwie (J 16,24;

<sup>62</sup> Por. H. Van Den Bussche, dz. cyt., s. 523.

<sup>63</sup> Zagadnieniem tym zajął się I. de la Potterie w artykule „La parole de Jésus” *Voici ta Mère et l'accueil du Disciple* (J 19,27b), w: Mar 36(1974), s. 1—39. Poglębił je w następnym artykule na ten sam temat: „Et à partir de cette heure le disciple l'accueillit dans son intimité” (J 19,27b). *Réflexions méthodologiques sur l'interprétation d'un verset*, w: Mar 42(1980), s. 84—125. Jest on odpowiedzią na krytykę F. Neiryncka, „Eis ta idia”: *Jn 19,27 (et 16,32)*, w: EThL 55(1979), s. 357—365.

<sup>64</sup> I. de la Potterie, *Et à partir de cette heure...*, s. 105.

1 J 3,22) albo o dobrodziejstwo (J 3,27; 5,44; 6,7; 7,23; 3 J 7), wtedy sens tego czasownika jest bierny: „otrzymywać”. Ale są jeszcze w IV Ewangelii miejsca, gdzie czasownik „lambanein” znaczy „przyjmować” oraz „uważać kogoś za coś” i kryje się za tym pewna gotowość i dyspozycja.<sup>65</sup> W tym wypadku czasownik ten jest synonimem słowa „wierzyć” i ma zawsze znaczenie czynne (por. J 1,11—12; 3,11—12; 5,43—44; 12,46.48; 13,19—20; 17,8).<sup>66</sup> Gdy chodzi o przyjęcie słów Jezusa czy samego Słowa Wcielonego, potrzebne jest jakieś otwarcie, uległość.

Ponadto zwrot „lambanein tina eis” („wziąć kogoś do”) poza J 19,27b występuje jeszcze tylko dwa razy w pismach Jana (J 6,21; 2 J 10). Na pierwszy rzut oka wydaje się, że w tych wypadkach chodzi o znaczenie materialne. Jednak i w tych wypadkach chodzi o przyjęcie w dziedzinie wiary.<sup>67</sup> J 6,21 jest zakończeniem opisu chodzenia Jezusa po jeziorze. Epizod ma znaczenie symboliczne. Ma na względzie uczniów oraz ich wewnętrzną dyspozycję. Wiersz 21 kontrastuje z tym, co było poprzednio. Zanim Jezus przyszedł do uczniów (w. 17), była noc, jezioro było rozszalałe i dał gwałtowny wiatr. Gdy uczniowie zobaczyli Jezusa kroczącego po jeziorze i zbliżającego się do łodzi, przeżyli lęk religijny w zetknięciu się z boskim objawieniem (w. 19). Ale kiedy Jezus przemówił do nich („nie bójcie się”), wszystko się nagle zmieniło, bo rozpoznali Go i odczuli radość oraz pewność. Chodzi oczywiście o początkowe stadium wiary<sup>68</sup>, natomiast pełną wiarę wyrazi później Piotr (J 6,68—69). Ewangelista nie wspomina w tym wypadku o wejściu Jezusa do łodzi. Cała jego uwaga zwrócona jest na radość uczniów z powodu przyjęcia Jezusa. Dlatego pragną oni mieć Go u siebie. Wiemy zaś już, że u Jana przedmiotem „przyjęcia” („lambanein”) jest Jezus albo Jego słowo. Chodzi więc o przyjęcie w znaczeniu wiary. W takim razie i ten fakt potwierdza podaną wyżej interpretację J 6,21. Nie chodzi więc o gest fizyczny uczniów (= pomogli wejść Jezusowi do łodzi). Słowo to wskazuje na działanie duchowe. Krótko mówiąc: objawieniu się Jezusa odpowiada ze strony uczniów przyjęcie wiary. Przedmiotem czasownika „lambanein” jest i w tym wypadku Chrystus albo Jego objawienie i wyraża on wiarę w Niego.<sup>69</sup>

Powyższe uwagi są niezwykle cenne przy wyjaśnianiu J 19,27b. W tym ostatnim tekście chodzi przecież o osobę — Matkę Jezusa. Wyjaśniając w. 27b trzeba jeszcze zwrócić uwagę na ostatnie słowo „idios” („własny”). Analiza tego słowa potwierdzi już w pełni prawdę o duchowym macierzyństwie Maryi w perykopie J 19,25—27.

W w. 27b po przyimku („eis”) nie następuje zwykły rzeczownik, ale rzeczownik przymiotny rodzaju nijakiego w liczbie mnogiej („ta idia”). Dlatego jest rzeczą niezwykle ważną ustalić co Jezus chce w tym wypadku powiedzieć. Ten przymiotnik („idios”) oraz formy rzeczownikowe od niego pochodne są charakterystyczne dla IV Ewangelii (J 1,11; 8,44; 10,4; 13,1; 15,19; 16,32; 19,27). Poza tym w N. Testamencie występuje jeszcze tylko dwa razy (Dz 4,23; 1 Tm 5,8).

Gdy IV Ewangelista używa słowa „idios” czy to jako przymiotnik czy jako rzeczownik, wskazuje zawsze na jakąś przynależność (własność) o charakte-

<sup>65</sup> Por. I. de la Potterie, *La parole de Jésus...*, s. 20.

<sup>66</sup> I. de la Potterie, *Et à partir de cette heure...*, s. 102, 105—112; M. Czajkowski, art. cyt., s. 108; R. Schnackenburg, dz. cyt., T. III, s. 325.

<sup>67</sup> Por. św. Augustyn (PL 35, 1600). A. Beda (PL 92, 710C) komentując tekst św. Augustyna pisze o drodze do wiary („de itinere ad fidem”).

<sup>68</sup> J. P. Heil, *Jesus Walking on the Sea. Meaning and Gospel Functions of Matt. 14,22—33; Mark 6,45—52; and John 6,15b—21*. Roma 1979, s. 258, 265.

<sup>69</sup> I. de la Potterie, *La parole de Jésus...*, s. 34; tenże: *Et à partir de cette heure...*, s. 108—111.

rze duchowo-religijnym.<sup>70</sup> Przypatrzmy się pewnym przykładom z Ewangelii Jana. Chodzi w tych wypadkach o własność („rzeczy własne”) szatana, Jezusa i uczniów

a) „Własność” szatana. Słowem tym Ewangelista określa siły zła. „Od początku był on zabójcą i w prawdzie nie wytrwał, bo prawdy w nim nie ma. Kiedy mówi kłamstwo, od siebie (greckie: „ek ton idion”) mówi, bo jest kłamcą i ojcem kłamstwa” (J 8,44). Jezus piętnuje tutaj naturę szatana. Jan stara się scharakteryzować to, co jest najbardziej specyficzne dla szatana. „Dobrem” (= własnością) szatana jest całkowity brak prawdy.<sup>71</sup> W nim nie ma ani płomyka prawdy, gdyż nie ma w nim zupełnie Boga. Jego cechą charakterystyczną jest stałe odrzucanie Boga. To jest jego „własnością”. Jeżeli Chrystus jest Prawdą (J 14,6), to on jest Kłamstwem. Nie chodzi więc tutaj o własność materialną, ale duchową.

Gdy chodzi o świat, Jezus stwierdza: „Gdybyście byli ze świata, świat by was miłował jako swoją własność (greckie: „ton idion”)” (J 15,19). Jest to jeden z tych tekstów Jana, gdzie rzeczownik „świat” ma zabarwienie pejoratywne. Dobrem świata (= tym, co jest mu najdroższe) jest człowiek, który postępuje „według świata” (J 15,19b), tj. człowiek pod władzą księcia tego świata (J 12,31).<sup>72</sup> Chodzi więc o zło. Uczniowie nie należą do tego kręgu i dlatego będą prześladowani przez szatana. Nie są „jego własnością” oczywiście nie w sensie materialnym.

b) „Własność” Jezusa. W tym wypadku IV Ewangelista jeszcze mocniej mówi o przynależności. Stwierdza: „(Słowo) przyszło do swojej własności (greckie „eis ta idia”) a swoi Go nie przyjęli” (J 1,11). Własnością Słowa, Jego „domem”, jest Izrael. Izraelici są Jego „własnością” z tego powodu, że Słowo jest ich Stwórcą (J 1,3). Należy podkreślić, że jest tutaj znak równości między „swoją własnością” a „swoi”. W tym wypadku słowo „idia” nie ma z pewnością znaczenia materialnego, gdyż opisany jest tutaj pierwszy akt wiary, czyli przyjęcie Słowa, który powinien się później przerodzić w wiarę jeszcze głębszą (J 1,12c). Chodzi więc tutaj z pewnością o własność duchową.

Po sądzie następuje podział (J 9,39). Uzdrawiony niewidomy od urodzenia reprezentuje tych wszystkich, których oczy otworzyły się na wiarę (w. 38) a faryzeusze duchowo zaślepionych (w. 40—41). Wtedy Dobry Pasterz wyprowadzi swe owce („ta idia probata” — J 10,3) z owczarni judaizmu, aby ustanowić nową trzodę mesjańską. Chodzi w tym wypadku o rozdział między Synagogą a Kościołem. „A kiedy wszystkie wyprowadzi, staje na czele, a owce postępują za nim” (J 10,4). W Wieczerniku Jezus raz jeszcze podkreśli opozycję między tymi, którzy do Niego należą („tūs idiūs”) a „światem” (J 13,1). Widać, że w tych różnych tekstach IV Ewangelii słowo „swoi” („oi idioi”) albo „własność” („ta idia”) wskazują wyraźnie na przynależność uczniów do Chrystusa. Chodzi o przynależność duchową jednej osoby do drugiej, wierzącego do Chrystusa. Uczniowie są „własnością” Jezusa ze względu na żywy związek między nimi a Nim (J 17,6).<sup>73</sup>

c) „Własność” uczniów. Na szczególną uwagę zasługują w tym wypadku dwa teksty: J 16,32 i J 19,27. Bardzo łatwo dostrzega się pewne pokrewień-

<sup>70</sup> A. M. Serra, *I fondamenti...*, s. 30; I. de la Potterie, *La parole de Jésus...*, s. 25—26.

<sup>71</sup> A. M. Serra, *I fondamenti...*, s. 30; I. de la Potterie, *La parole de Jésus...*, s. 26; tenże: *Et à partir de cette heure...*, s. 113.

<sup>72</sup> I. de la Potterie, *La parole de Jésus...*, s. 26; tenże; *Et à partir de cette heure...*, s. 113.

<sup>73</sup> I. de la Potterie, *La parole de Jésus...*, s. 27—28; tenże: *Et à partir de cette heure...*, s. 114—115.

stwo tych perykop. W obydwu pojawia się słowo „godzina” oraz zwrot „do siebie” („eis ta idia”). Ponadto teksty te rozwijają dwa przeciwstawne tematy eschatologiczne: w J 16,32 jest mowa o rozproszeniu a w J 19,27 o zgromadzeniu w jedność. W kontekście ostatniej perykopy jest mowa o ustanowieniu ludu mesjańskiego, który symbolizuje nie szyta szata (J 19,23—24), a który profetycznie zapowiedział Kajfasz (J 11,50—52). Jezus umrze, aby „rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno”. Chrystus zapowiada jednak uczniom: „Oto nadchodzi godzina, a nawet już nadeszła, że się rozproszycie — każdy w swoją stronę (greckie „eis ta idia”), a Mnie zostawicie samego. Ale Ja nie jestem sam, bo Ojciec jest ze Mną” (J 16,32). W tym proroctwie nie tyle chodzi o ucieczkę i rozproszenie fizyczne uczniów, lecz raczej o motyw, który je zdeterminował, tj. o załamanie w wierze.<sup>74</sup> J 16,32 należy do większego fragmentu (J 16,23—33), gdzie jednym z zasadniczych tematów jest objawienie, które przyniesie Duch (w. 25) i wiara uczniów (w. 27b.30b.31). W zetknięciu z objawieniem (w. 23—28) uczniowie wyrażają swe zadowolenie, gdyż Jezus przestaje mówić językiem zagadkowym. Wyrażają jednak brak zrozumienia, gdy twierdzą: „Teraz wiemy... dlaczego wierzymy” (w. 30). Jezus odpowiada na to sceptycznie i ironicznie: „Teraz wierzycie?” (w. 31). I aby wykazać słabość ich wiary, zapowiada ich rozproszenie, które nastąpi w najbliższej przyszłości. Uczniowie, opuszczając Mistrza, który był ich centrum i więzią jedności, rozproszą się jak owce bez pasterza. W tekście widać bardzo wyraźnie tło starotestamentalne (Za 13,7), podobnie jak w perykopie o dobrym pasterzu (J 10,12). Jednak w J 16,32 jest jeszcze silniejsze zabarwienie chrystologiczne. Występuje tutaj podwójne przeciwstawienie: „rozproszycie się” (w. 32a) przeciwstawia się wprost „wierzyć” (w. 31b), a to ostatnie w strukturze całego zdania przeciwstawione jest „zostawić”. Zaś „ta idia” jest przeciwstawione „eme monon” („samego”). „Rozproszycie się” w odniesieniu do uczniów oznacza więc: „nie wierzyć już w Chrystusa”, „zerwać z Nim więzy”, „opuścić Dobrego Pasterza”, „pozostawić Chrystusa samego”.<sup>75</sup> Wszystko wskazuje, że J 16,32 należy interpretować w sensie duchowym. Jezus nie mówi tutaj o ucieczce uczniów w sensie fizycznym, ale zapowiada, że nie będą wierzyć w Niego i dlatego odłączą się od Niego. Słowa „ta idia” oznacza tu ich prywatne interesy, oparcie się tylko na siebie samych, egoizm. Wszystko to zaś nastąpi po załamaniu się ich wiary. Uczniowie, którzy nie byli ze świata, stają się teraz łupem świata (por. J 5,19). I. de la Potterie pisze: „Słowa (d.w. „eis ta idia”) nie oznaczają różnych miejsc, do jakich uciekną zbici z tropu uczniowie, ale załamanie się ich wiary, rozbicie ich jedności w Chrystusie, wycofanie się każdego do własnych interesów; oni w sobie nie będą już uczniami Jezusa”.<sup>76</sup>

Analizę drugiej części wiersza 27 należy niewątpliwie przeprowadzić w oparciu o powyższe dane, a zwłaszcza odwołując się do J 16,32. Należy pamiętać, że przyimek „eis” ma zawsze u Jana sens dynamiczny i nie wskazuje na przesunięcie z jednego miejsca na drugie, ale trzeba go rozumieć w znaczeniu przenośnym: chodzi o przyjęcie Matki Jezusa w „przestrzeń wewnętrzną i duchową”, czyli chodzi o wiarę ucznia. Zaś zwrot „ta idia” nigdzie w IV Ewangelii nie oznacza rzeczy materialnych, np. domu. Chodzi zawsze o przynależność między osobami. Zwrot ten występuje zwykle w kontekście

<sup>74</sup> I. de la Potterie, *La parole de Jésus...*, s. 29; A. M. Serra, *I fondamenti...*, s. 31; R. Schnackenburg, dz. cyt., T. III, s. 187; I. de la Potterie, *Et à partir de cette heure...*, s. 116—119.

<sup>75</sup> I. de la Potterie, *Et à partir de cette heure...*, s. 117—118.

<sup>76</sup> *La parole de Jésus...*, s. 30; por. A. M. Serra, *Contributi dell' antica letteratura...*, s. 371—372; I. de la Potterie, *Et à partir de cette heure...*, s. 118.

eschatologicznym. Tych, którzy są „ze świata”, świat uznaje za swoje „dobro” (J 15,19a). W sensie przeciwnym, ale analogicznie, należy patrzeć na uczniów. Oni nie są ze świata, ponieważ Chrystus wybrał ich ze świata (J 15,19b) i ponieważ wierzą. Kiedy jednak uczniowie oddalają się od Chrystusa, czyli nie wierzą w Niego, pozostają tylko w swoich własnych „dobrach” (J 16,32) i narażają się na to, że zawładnie nimi świat. Tekst J 19,27b należy wyjaśniać w świetle J 16,32, gdyż są to dwie perykopy opisujące to, co cechować winno uczniów. Jednak J 16,32 kreśli aspekt negatywny, czyli sytuację krytyczną ucznia, który nie wierzy już w Chrystusa. Natomiast J 19,27b ukazuje nam „ucznia” w sensie ścisłym, czyli tego, który pozostaje „przy krzyżu Jezusa”; umiłowanego ucznia, którego Jezus widzi stojącego obok Jego Matki. To wszystko wskazuje jak należy rozumieć zwrot „ta idia”: chodzi w tym wypadku o to, co jest rysem i przymiotem prawdziwego ucznia, czyli Ewangelista ma na myśli jego dobra duchowe. Pomędzy te dobra otrzymane od Chrystusa uczeń ów przyjmuje także Matkę swego Mistrza.<sup>77</sup>

Wreszcie należy zwrócić jeszcze uwagę na wyrażenie „od tej godziny”. Nie wolno zapominać, że w IV Ewangelii czas wypełnienia się życia Jezusa (J 19,28) jest godziną mesjańską i tym samym rozpoczyna się czas Kościoła. R. E. Brown<sup>78</sup> słusznie stwierdza, że przez słowa „od tej godziny” Ewangelista zwraca nasze spojrzenie z Kalwarii ku przyszłości — na czas Kościoła. Potwierdza to wcześniejsza analiza słowa „elaben” (= przyjęcie wiary). Jest to tzw. aoryst ingresywny. To, co wydarzyło się na Kalwarii, jest punktem wyjścia dla długiego trwania. Mamy tutaj coś podobnego jak w Prologu (J 1,12): pierwsze przyjęcie Słowa, które stało się ciałem, powinno się przedłużyć w prawdziwej i pełnej wierze tych wszystkich, którzy wierzyć będą w imię Syna Bożego i którzy otrzymali dlatego moc, aby się stać dziećmi Bożymi. Podobnie jest także na Kalwarii, gdzie uczeń przyjmuje Matkę Jezusa jako własną Matkę. Widać więc wyraźnie perspektywę eklezjologiczną epizodu. Sugerowały ją już wcześniejsze epizody, np. perykopa o nieszytej tunice jako symbolu jedności mesjańskiej a wyraźnie o tym mówi omawiana perykopa. Potwierdzają zaś tę myśl wiersze następne. Jezus wyraził swoją ostatnią wolę: Jego Matka powinna stać się Matką ucznia, a ten ostatni powinien uważać się za Jej syna. W tej sytuacji Jezus może stwierdzić, że dzieło mesjańskie już się wykonało (por. „eidōs” w w. 28). Powstał Kościół, czyli lud eschatologiczny. Dokonało się najważniejsze dzieło Jezusa. Ustanowił On wspólnotę mesjańską w osobach stojących pod krzyżem.<sup>79</sup> Wiersz J 19,27b stanowi rodzaj zawiasów między dwoma scenami i dlatego nie może być tylko epizodem biograficznym.

Ta interpretacja ma wartość przede wszystkim z tego powodu, że respektuje filologiczną formułę IV Ewangelii i odkrywa teologiczne bogactwo tego wiersza.

---

<sup>77</sup> I. de la Potterie, *La parole de Jésus...*, s. 37; M.-E. Boismard, A. Lamouille, dz. cyt., s. 443; D. Mollat, *Giovanni...*, s. 156; I. de la Potterie, *Et à partir de cette heure...*, s. 120; J. Alfaro, art. cyt., s. 13; U. Vanni, art. cyt., s. 39.

<sup>78</sup> Dz. cyt., T. II, s. 907.

<sup>79</sup> Tę interpretację można jeszcze wzmocnić, jeżeli się przyjmie, że w słowie „Pragnę” (w. 28) i w opisie wydania ducha (w. 30) widzi się pragnienie Jezusa przekazania Ducha — zapowiedź wylania tegoż Ducha albo nawet samo wylanie Ducha. Por. J. M. Spurrel, *An Interpretation of „I thirst”*, *ChQRev* 167(1966), s. 12—18; D. Mollat, *L'esperience de l'Esprit saint selon le Nouveau Testament*, Paris 1973, s. 45; I. de la Potterie, *Et à partir de cette heure...*, s. 123.



W ciągu wieków bardzo wielu egzegetów i komentatorów rozumiało omawianą perykopę w sensie dosłownym, tzn. uważali, że mówi ona o tym jak Jezus troszczy się o swoją Matkę, aby zapewnić Jej warunki życia i byt materialny.<sup>80</sup> Dlatego Ojcowie greccy ze wspomnianego wiersza wyciągali pouczenie moralne: z pełnym szacunkiem synowskim winniśmy zajmować się rodzicami. Jednak i w tym wypadku nie rozumieją oni słów: „wziął Ją do siebie” w sensie materialnym, ale raczej widzą w tym troskę Jana, który traktuje Maryję tak jak syn traktuje matkę. Taka interpretacja pojawi się także w tradycji łacińskiej.

Jednakże w literaturze patrystycznej można dostrzec także interpretację duchową wiersza 27b, np. u Cyryła Aleksandryjskiego<sup>81</sup> czy Epifaniusza<sup>82</sup>. A już wyraźnie od św. Ambrożego zaczyna się nowy kierunek w interpretacji słów „wziął Ją do siebie”.<sup>83</sup>

W średniowieczu, począwszy od św. Ambrożego, Janowe „sua” interpretowano jako dobra duchowe ucznia. Zaś począwszy od XI w. wielu autorów zaczyna mówić o duchowym macierzyństwie Maryi w stosunku do wszystkich chrześcijan.<sup>84</sup> I. de la Potterie<sup>85</sup> uważa, że ta opinia była powszechna przy końcu średniowiecza i na początku odrodzenia. Począwszy od XVI w. dostrzega się dosyć dziwne zjawisko. Następuje rozdział, z jednej strony pisarze ascetyczni, którzy akceptują duchowe macierzyństwo Maryi w scenie pod krzyżem, a z drugiej strony komentatorzy IV Ewangelii interpretujący dosłownie tę perykopę. Aż po czasy współczesne prawie wszyscy egzegeci rozumieją wiersz 27b w sensie materialnym.<sup>86</sup> Wyraźna zmiana nastąpiła dopiero po II Wojnie Światowej. „Można by zaryzykować takie porównanie: jak w życiu samego Zbawiciela dostrzegamy stopniowe rozświetlanie się tajemnicy Jego posłannictwa mesjańskiego, tak w świadomości pierwotnego Kościoła daje się zaobserwować jakby analogiczny proces coraz głębszego rozumienia misji Maryi. Proces ten w następnych wiekach historii Kościoła już jest czymś zupełnie oczywistym. Natomiast nowość, jaką wnosi ostatnio teologia biblijna, polega na potraktowaniu materiału mariologicznego Nowe-

<sup>80</sup> Por. T. Koehler, *Les principales interprétations traditionnelles...*, s. 119—155.

<sup>81</sup> PG 74, 664B.

<sup>82</sup> PG 42, 716A.

<sup>83</sup> W „*Exhortatio virginitatis*” (X, 134) stwierdza: „Quae ergo habebat sua, nisi ea quae a Christo acceperat? Bonus verbi sapientiae quae possessor, bonus receptor gratiae. Audite quae apostoli a Christo acceperint: Accipite, inquit, Spiritum Sanctum... (Jn 20,22—23). Neque enim Mater Domini Iesu nisi ad possessorem gratiae demigraret, ubi Christus habebat habitaculum” (PL 15, 1931). Uważa on, że dobrami ucznia są dobra duchowe. Do tej wypowiedzi odwołuje się jeden z najlepszych komentatorów Odrodzenia, kardynał F. Toletus: „Haec Ambrosius docte et acute: Beata enim Virgo inter spiritualia bona maxime computatur, quae Apostoli non reliquere, sed acceperunt: in temporalibus pauperrimi, sed in spiritualibus ditissimi” (In Ioann. Annot. XVI). Por. G. Jouassard, art. cyt., s. 5—36; I. de la Potterie, *La parole de Jésus...*, s. 5—19; tenże: *Et à partir de cette heure...*, s. 86—97.

<sup>84</sup> Por. Denys le Chartreux (†1471) bardzo jasno wykląda doktrynę o duchowym macierzyństwie Maryi: „In suam matrem, in suam fidem atque custodiam, obsequens ei cum omni reverentia et amore. Discipulus iste electus designat unumquodque fidelem. Quemadmodum ergo Christus dixit Johanni, Ecce mater tua; sic unicuique Christiano dedit Matrem suam in matrem, ita quod ipsa est mater et advocata omnium nostrum, quam post Deum summe amare et venerari debemus” (*Opera omnia*. XII. Monstrolii 1901, s. 595).

<sup>85</sup> *La parole de Jésus...*, s. 11.

<sup>86</sup> Doszło do tego, że niektórzy egzegeci zaczęli pytać, gdzie był ten dom: w Kafarnaum czy w Jerozolimie. Por. F. Tillmann, dz. cyt., s. 260.

go Testamentu nie tylko jako samych źródeł, lecz już jako zarysowanych opracowań”.<sup>87</sup>

\*

\*

\*

W oparciu o powyższą analizę można więc wyciągnąć wniosek, że „własnością” ucznia są dobra duchowe albo dziedzictwo, które pochodzi z tego, iż jest on miłowany przez Jezusa, tzn. jest we wspólnocie z Nim. Tę „własność” należy więc identyfikować z jego wiarą w Chrystusa. Nie chodzi więc o dobra materialne, ale duchowe. W tę właśnie sferę duchową ów uczeń „przyjął” Maryję. Przyjął dar; przyjął Ją jako swoją własność, tj. jako swoją Matkę. Od tej godziny, tj. od „godziny” Jezusa, Maryja stała się dla ucznia jednym z wielu dóbr duchowych, udzielonych uczniowi przez miłość Jezusa.<sup>88</sup> W ten sposób Ewangelista podkreśla, jakie miejsce w nowym życiu, życiu wiary doskonałego ucznia, który reprezentuje wszystkich wierzących, winna zająć Matka Jezusa. Od tej „godziny” każdy wierzący ma wspólnie z Jezusem Ojca Niebieskiego (por. „wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego” — J 20,17) i Matkę Syna Bożego według ciała. Dlatego należy przetłumaczyć omawiany fragment w następujący sposób: „i od tej godziny uczeń wziął Ją między swe dobra” Od „godziny” uwielbienia Jezusa uczeń, zgodnie z testamentem Mistrza, przyjął Maryję do swego życia. Uznał Ją za swoją Matkę i to jako przedstawiciel wszystkich wierzących. Uczeń, usłyszawszy słowa objawienia, przyjmuje Maryję do siebie, a Ona, wykorzystując prawo udzielonej Jej gościny, zaczyna pełnić swoje macierzyństwo duchowe (por. J 1,35—39). Słowu „przyjmować” przypisuje więc tutaj autor głębszy sens teologiczny. Potwierdzeniem takiej interpretacji może być paralelizm istniejący między J 1,11—12 a J 19,27. Słowo Wcielone „przyszło do swojej własności a swoi Go nie przyjęli”. Umiłowany uczeń obecny przy krzyżu, reprezentuje natomiast tych, którzy Go przyjęli. W ten sam sposób jako swoją własność przyjął on także Matkę Jezusa. Przyjąc Jezusa i przyjąc Jego Matkę to dwie postawy równoważne.

#### TEOLOGICZNA INTERPRETACJA MARIOLOGICZNYCH TEKSTÓW IV EWANGELII

Scena pod krzyżem, aczkolwiek nie jest poprzedzona ani zakończona proctwem St. Testamentu, nie jest pozbawiona znamion mesjańskich. Słowa: „Potem Jezus świadom, że już wszystko się dokonało” (w. 28) wskazują, iż w oddaniu ucznia Matce Najświętszej, a przez niego wszystkich wierzących, Chrystus wypełnił także wolę Ojca Niebieskiego.

Egzegeci, wczytując się w opis J 19,25—27, a szczególnie biorąc pod uwagę wezwania: „Niewiasto — Matko” oraz perykopę o cudzie w Kanie, widzą w tym tekście ogłoszenie duchowego macierzyństwa Maryi. Uzasadniają to jednak odwołując się do różnych tekstów St. Testamentu.

<sup>87</sup> A. Jankowski, *Matka Mesjasza...*, s. 213.

<sup>88</sup> W tym kontekście problemem pozostaje jednak właściwe tłumaczenie zwrotu greckiego. I. de la Potterie („*Et à partir de cette heure...*”, s. 124) opierając się na Mdr 8,18 (hopos labō autēn eis emauton) w następujący sposób tłumaczy Janowe: „elaben ho mathetes autēn eis ta idia”: „*Et à partir de cette heure le disciple l'accueillit dans son intimité*”

Niektórzy egzegeci widzą w scenie na Kalwarii aluzję do Rdz 3,15.<sup>89</sup> Uważają, że na Kalwarii realizuje się ta zapowiedź St. Testamentu. Niewiastą z Rdz 3,15, której potomstwo zwalczy węża-kusiciela nie jest Ewa, ale Maryja Dziewica. Chodzi w tym wypadku zarówno o potomstwo w sensie fizycznym jak i duchowym.

Przemawiają za tym następujące argumenty. Jak świadczy początek IV Ewangelii, autor ma przed oczyma Ks. Rodzaju, gdy pisze swe dzieło. Przemawiają za tym słowa: „na początku” oraz tematy: ciemności — światłość oraz obecność Ducha Świętego nad wodami chrztu (por. Rdz 1,2). Ponadto nie przez przypadek na początku (J 18,1) i na końcu (J 19,41) Janowego opisu męki wspomniany jest ogród. Można przyjąć, że ten ogród, znajdujący się w pobliżu miejsca, na którym źródło życia wypłynęło z boku Zbawcy i gdzie z Jego boku narodził się Kościół jak Ewa z Adama, jest w stosunku do raju ziemskiego prawdziwym Edenem, ogrodem Bożym. W omawianym tekście występuje słowo „niewiasta”. To niespotykane i dziwne określenie Matki Jezusa w dwóch najważniejszych momentach życia Jezusa ma głębokie i teologiczne znaczenie. Nawiązuje ono bowiem do takiego samego określenia Ewy z Protoewangelii (Rdz 3,15). Wreszcie IV Ewangelia interesuje się konfliktem, w który zaangażowany jest szatan. Wprawdzie nie ma o nim wyraźnej wzmianki w Janowym opisie męki, ale on jest głównym działającym przeciw Jezusowi. On wszedł w Judasza (J 6,70—71). Według Jezusa Żydzi chcą Go zamordować, gdyż pochodzą od ojca, którym jest szatan: „Wy macie diabła za ojca i chcecie spełniać pożądanja waszego ojca” (J 8,44; por. także J 12,31—33; 14,30). Wydarzenia związane z krzyżem to zwycięstwo Jezusa nad szatanem (J 8,14; 13,2,27; 1 J 3,8). Jezus mówił o tym, że „teraz książe tego świata będzie precz wyrzucony” (J 12,31), a w czasie Ostatniej Wieczerzy stwierdzi, że szatan — „władca tego świata został osądzony” (J 16,11). Realizacja tego nastąpiła na Golgocie, a tam właśnie w czasie męki obok Jezusa widzimy Jego Matkę. Wszystkie więc elementy Rdz 3,15 (szatan, jego potomstwo, konflikt, potomstwo niewiasty) pojawiają się w IV Ewangelii. Wydaje się, że w sposób niezwykle subtelny, ale jednak wyraźny Ewangelista w J 19,25—27 odwołuje się do „niewiasty” z Rdz 3,15. Ona staje obok Jezusa w krytycznym momencie konfliktu, czyli w chwili, gdy rozpoczyna się Jego uwielbienie i zwycięstwo nad złem. Jeżeli wszystkie te uwagi są słuszne, to w takim razie Maryja, Matka Jezusa, który jest Jej zwycięskim potomkiem, w Ewangelii Jana zajmuje miejsce niewiasty z Ks. Rodzaju. Chrystus jest zwycięzcą, ale obok Niego jest Maryja. Ewę, która doprowadziła do upadku, zastępuje Maryja, niewiasta zwycięska. Rolę Niewiasty w tym zwycięstwie jeszcze mocniej podkreśli Apokalipsa (r. 12).

<sup>89</sup> F.-M. Braun, *La Mère des fidèles...*, s. 78—96; P. Gaechter, dz. cyt., s. 224—226; C. M. Henze, art. cyt., s. 479; A. Feuillet, *L'heure de la femme...*, s. 377—378; P. Benoit, dz. cyt., s. 218; F. Gryglewicz, *Duchowy charakter...*, s. 78; L. Stachowiak, dz. cyt., s. 378; D. M. Stanley, dz. cyt., s. 226; M.-E. Boismard, A. Lamouille, dz. cyt., s. 443; N. M. Flanagan, art. cyt., s. 118—120; J. Ratzinger, dz. cyt., s. 14; J. E. Bifet, art. cyt., s. 478; F. Gryglewicz, *Błogostawiona...*, s. 71—72; L. Stachowiak, art. cyt., s. 90; R. E. Brown (dz. cyt., T. II, s. 926) poddaje w wątpliwość aluzję do Rdz 3,15; I. de la Potterie (*La Mère de Jésus...*, s. 44) stwierdza, że nie da się udowodnić, iż tytuł „Niewiasta” jest bezpośrednim nawiązaniem do Rdz 3,15; H. Langkammer (*Maryja pod krzyżem...*, s. 113) pisze: „Trudno też z całą pewnością stwierdzić, iż Jezus na krzyżu, a wcześniej już w Kanie Galilejskiej, nawiązał do Rdz 3,15... Jezus nazywając swoją Matkę „niewiastą” nie myślał o Rdz 3,15”.

D. M. Stanley<sup>90</sup> ujmuje precyzyjnie tę opinię w następujący sposób: „Innym ważnym z teologicznego punktu widzenia faktem występującym w tym zapisie jest zwrócenie się Jezusa do Maryi w formie „niewiasto”, co miało miejsce w Kanie i na Kalwarii. Termin ten nie oznacza, rzecz jasna, jakiegoś uczucia chłodu czy też braku uszanowania dla własnej matki. Skoro jednak język aramejski posiada osobne słowo na oznaczenie matki, którego normalnie używa każdy syn w podobnych okolicznościach, to słusznie możemy zapytać, dlaczego Jezus zwraca się do swej matki w tak niezwykle sposób. Wydaje się rzeczą prawdopodobną, że ewangelista pragnie przez to dowieść związku obu tych scen ewangelicznych ze słowami Księgi Rodzaju (3,15). Tekst mówiący o ustanowieniu nieprzyjaźni między wężem i niewiastą jest niejasny, ponieważ słowo „niewiasta” oznacza w nim cały rodzaj niewieści. Otóż obydwaj teksty Jana dostarczają wyjaśnienia, przyjmowanego w czasach apostołskich i ukazującego Maryję jako tę niewiastę, która wraz z swym Synem ma toczyć walkę przeciw szatanowi. Innymi słowy jest Ona nową Ewą”

Niektórzy egzegeci<sup>91</sup> pogłębiają tę myśl doszukując się w scenie pod krzyżem jeszcze aluzji do Rdz 3,20, gdzie jest mowa o powszechnym macierzyństwie pierwszej niewiasty. Zaskakuje, że w perykopie o cudzie w Kanie i w scenie pod krzyżem IV Ewangelista zestawiał obok siebie dwa określenia: „niewiasta” i „matka”. Protoewangelia mówi o niewieście, a nieco dalej autor dodaje wzmiankę, że „mężczyzna dał swej żonie (gine) imię Ewa, bo ona stała się matką (meter) wszystkich żyjących” (Rdz 3,20). Jeżeli pierwsze określenie w wypowiedzi Jezusa wskazywało na niewiastę z Protoewangelii i mówiło, że Maryja obok krzyża spełniła to, co było wtedy przepowiedziane, to trzeba przyjąć, że określenie drugie, w tych samych okolicznościach, wskazuje również na pewną treść. A. Feuillet<sup>92</sup> poszerza argumentację. Zestawia scenę na Kalwarii ze słowami: „Kobieta, gdy rodzi, doznaje smutku, bo przyszła jej godzina. Gdy jednak urodzi dziecko, już nie pamięta o bólu z powodu radości, że się człowiek narodził na świat” (J 16,21) oraz z J 19,5 i J 20,22. W tych miejscach widzi on koncepcję Chrystusa jako nowego Adama. To zaś domaga się nowej Ewy, „matki żyjących”, niewiasty Nowego Przymierza. Można ją dostrzec jedynie w J 19,25—27.<sup>93</sup>

### Maryja Matką Ludu Bożego

Czytając opis wydarzenia pod krzyżem, nie należy się jednak zacieśniać do jakiegoś tylko jednego tekstu starotestamentalnego, który wyjaśniałby teologiczne znaczenie sceny pożegnania. Mamy w tym wypadku do czynienia z zależnością od szeregu wypowiedzi mesjańskich, które mówią o narodzeniu się nowego świata (Rdz 3,15.20), bądź też o Syjonie, matce Ludu Bożego czasu łaski. Ewangelista odwołuje się do symbolizmu dobrze znanego w Biblii oraz w tradycji judaistycznej; chodzi o idealny Syjon czasów mesjańskich, przedstawiany w obrazie kobiety jako matki. W oczach Jezusa Maryja reprezentowałaby Syjon. Chrystus przypisuje Jej więc nadnaturalne

<sup>90</sup> Dz. cyt., s. 226.

<sup>91</sup> A. M. Dubarle, *Les fondaments bibliques du titre marial de Nouvelle Eve*, RSR 39(1951—52), s. 49—64; A. Jankowski, *Matka Mesjasza...*, s. 217; A. Feuillet, *L'heure de la femme...*, s. 170, 176, 181, 380; F. Gryglewicz, *Duchowy charakter...*, s. 78—80; D. R. Russell, art. cyt., s. 1071; B. Vawter, art. cyt., s. 462; F. Gryglewicz, *Błogosławiona...*, s. 73; J. Alfaro, dz. cyt., s. 13.

<sup>92</sup> *L'heure de la femme...*, s. 558.

<sup>93</sup> F.-M. Braun (*La Mère des fidèles...*, s. 78—96) widzi tutaj wypełnienie trzech prorocत्व St. Testamentu dotyczących Matki Mesjasza: Rdz 3,15; Mi 5,2; Iz 7,14. Jednak należy pamiętać, że dwa ostatnie teksty dotyczą narodzin Mesjasza.

macierzyństwo, które prorocy metaforycznie przypisywali Syjonowi. Uroczysta formuła „Niewiasto”, abstrahująca od więzów krwi a podkreślająca misję typowo biblijnej nowej Ewy, będącej antytypem niewiasty z Protoewangelii, nasuwa dzisiejszej teologii biblijnej drogę interpretacji tej sceny, jaką obrał genialny Orygenes, a za nim św. Ambroży. W tej kulminacyjnej chwili swego posłannictwa Jezus jako Odkupiciel powołuje swą Matkę do nowego macierzyństwa. Jest to macierzyństwo wobec ludu czasów mesjańskich zgodnie z zapowiedziami proroków (Iz 26,17—19; 66,7—8.18—21; por. także Iz 49,14—21; 54,1—6; 60,1—22; Ps 87; Ba 4,17—29; 5,1—9).<sup>94</sup> Lud Boży przedstawiany jest przez nich jako niewiasta, która rodzi synów. Matka Jezusa jest dla IV Ewangelisty punktem końcowym historii Izraela; jest personifikacją mesjańskiego Syjonu, który jak matka zbiera dokoła siebie swe dzieci epoki zbawienia. Z tego więc względu, jak dobrze to już oceniała tradycja patrystyczna, Maryja jest eschatologicznym obrazem Ludu Bożego i dlatego staje się figurą Kościoła. Wczesne chrześcijaństwo, jak wskazuje Apokalipsa (1,5) i List do Kolosan (1,18), traktowało mękę i zmartwychwstanie Jezusa jako narodziny i dlatego Chrystus nazywany jest „pierworodnym spośród umarłych”. IV Ewangelista podziela to przekonanie i dlatego według J 20,17 owocem ofiary odkupieńczej jest to, że ludzie będą nazywani „braćmi Jezusa”. Z tego można wyciągnąć wniosek, że na Kalwarii Maryja otrzymała innych synów. Została tutaj wspomniana jako Matka Głowy Ciała Mistycznego i wszystkich Jego członków.<sup>95</sup> Proroctwa na temat niewiasty-Syjonu wypełniły się, gdy Maryi jako matce-Syjonowi Jezus daje jako dzieci wszystkich swych uczniów w osobie św. Jana. Przypatrzmy się bliżej tej opinii.

W związku ze skazaniem Jezusa na śmierć IV Ewangelista stwierdza: „Jako najwyższy kapłan (Kajfasz) w owym roku wypowiedział proroctwo, że Jezus miał umrzeć za naród, a nie tylko za naród, ale także, by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11,51—52). W słowach tych jest aluzja do tekstów Starego Testamentu, które odnoszą się do oczekiwań mesjańskich, związanych ze zbawieniem narodu izraelskiego. Według St. Testamentu „rozproszonymi synami Boga” są wygnańcy, których Bóg ukarał z powodu grzechów (Pwt 4,25—27; 28,62—66; 30,1—4). Szczególnie odnosi się to do czasów niewoli babilońskiej. W tym okresie Izraelici podobni są do tych, którzy zeszli do grobu, gdyż zapomnieli o Prawie Bożym (Ez 37, 2.8.9.11.12.13; Tb 13,2.3.5.). Niewola oczyści naród. Izraelici pouczeni przez proroków nawrócą się do Prawa Pańskiego. Bóg „wskrzési” swój naród, tj. zbierze swoich synów spomiędzy pogan (Iz 43,5—6; 48,21; 49,10; Jr 23,3; 31,8—11; Ez 37,1—14; Za 2,10). Zawrze z nimi nowe przymierze, którego pośrednikiem będzie cierpiący Sługa Jahwe. Będzie to przymierze nie tylko z Izraelitami, ale i z innymi narodami. W ramach tego wielkiego odrodzenia specjalnego znaczenia nabiera Jerozolima i odbudowana świątynia. One staną się idealnym

<sup>94</sup> H. Sahlin, dz. cyt., s. 9—10; A. Kerrigan, *Jn. 19,25—27...*, s. 369; tenże: *Spiritualis Mariae Sanctissimae Maternitas...*, s. 101—107; M. Thurian, dz. cyt., s. 137 i nast.; A. Feuillet, *Les adieux du Christ...*, s. 477—480; A. Jankowski, *Matka Mesjasza...*, s. 217; A. Feuillet, *L'heure de la femme...*, s. 370, 380, 563; P. Benoit, dz. cyt., s. 218; R. E. Brown, dz. cyt., T. II, s. 925; A. Jankowski, *Biblijne miejsce Matki Chrystusa...*, s. 264; A. Feuillet, dz. cyt., s. 135; M. Czajkowski, art. cyt., s. 108; A. M. Serra, *Contributi dell' antica letteratura...*, s. 409—410; I. de la Potterie, *La Mère de Jésus...*, s. 44—45; J. Ratzinger, dz. cyt., s. 24; D. Mollat, *Giovanni...*, s. 155; J. Briere, art. cyt., s. 14; U. Vanni, art. cyt., s. 32, 37. Dopuszcza to także komisja katolicko-protestancka, chociaż ma zastrzeżenia co do duchowego macierzyństwa Maryi, por. *Maria im Neuen Testament...*, s. 170.

<sup>95</sup> A. Feuillet, *Les adieux du Christ...*, s. 476—477.

centrum, gdzie zbiorą się synowie Boży. Świątynia jest symbolem zjednoczenia (Ez 37,21.26—28; J1 2,27; Za 9,9). Izraelici i poganie staną się jednym narodem, narodem Nowego Przymierza, o ile zgromadzą się w tym sanktuarium, aby czcić tego samego Boga (Iz 56,6—7; 66,18—21). Ponadto Jerozolima jest nazwana „Matką” tych, których Bóg zgromadzi (Iz 49,19—20; 60,1—9). Została opuszczona i nieplodna, a teraz przeżywa radość cudownego macierzyństwa (Iz 49,18—23; 54,1—3; 60,1—22). Z powodu tego nieoczekiwanego miłosierdzia prorocy wzywają do radości Córe Syjonu, tj. Jeruzalem: „Ciesz się i raduj, Córo Syjonu, bo już idę i zamieszkać pośród ciebie... Raduj się wielce, Córo Syjonu, wołaj radośnie, Córo Jeruzalem! Oto Król twój idzie do ciebie, sprawiedliwy i zwycięski. Pokorny — jedzie na osiołku, na oślątku, zrebliciu oślicy” (Za 2,14; 9,9; por. So 3,14—18; J1 2,21—27).

IV Ewangelista, podobnie jak i Synoptycy, zdawał sobie sprawę, że te proroctwa wypełniły się w sposób nieoczekiwany w tajemnicy paschalnej Chrystusa. W świetle wydarzenia paschalnego Ewangelista „chrystologizuje” te tematy Starego Testamentu związane ze zgromadzeniem rozproszonych synów Bożych. Jezus, jako cierpiący Sługa Jahwe (J 1,29.36), gromadzi rozproszonych synów Bożych (J 11,52; por. także J 5,25; 11,12.30; 16,32). Tajemnica Przymierza Boga z człowiekiem objawia się w dniu, w którym Jezus przechodzi z tego świata do Ojca (J 14,20).

Miejsce świątyni z kamieni zajmuje świątynia nie ręką ludzką uczyniona (por. Mk 14,58), czyli Osoba Jezusa Zmartwychwstałego (J 2,19—22). W Nim zostaną zgromadzeni (J 12,32) ci wszyscy, którzy czcić będą Ojca akceptując Prawdę ewangeliczną pod działaniem Ducha Świętego (J 4,23). „A świątyni w nim (= w Nowym Jeruzalem) nie dojrzałem: bo jego świątynią jest Pan Bóg wszechmogący oraz Baranek... Oto Przybytek Boga z ludźmi, i zamieszka wraz z nimi i będą oni Jego ludem” (Ap 21,3.22; por. Iz 7,14). Znikną podziały etniczne (J 10,16).

W miejsce Jerozolimy — Matki zebranych przez Boga w jej murach, a szczególnie w świątyni, wchodzi teraz Maryja — Matka rozproszonych synów Bożych i zebranych przez Jezusa w tajemniczej Świątyni Nowego Przymierza. W ekonomii Nowego Przymierza Matka Jezusa staje się upersonifikowaną nową Jerozolimą, tj. Córami Syjonu, do której zwracali się prorocy w swych wypowiedziach odnoszących się do czasów ostatecznych.<sup>96</sup> W języku biblijnym oraz w judaizmie „Niewiasta” jest symbolem (figurą) Jerozolimy i narodu wybranego (Iz 26,17—18; 49,19—21; Mi 4,9—10; Jr 31,15). Dlatego jest zrozumiałe, że Jezus, zwracając się do Matki, posługuje się tym samym określeniem. W Maryi Jezus wskazuje idealną personifikację Nowej Jerozolimy — Matki, tj. Matki-Kościola. W tym tekście słowo „Niewiasta” ma więc wydźwięk eklezjalny. Ona reprezentuje Kościół w jego funkcji macierzyńskiej.<sup>97</sup> A. Feuillet<sup>98</sup> dostrzega bardzo ciekawą paralelę pomiędzy księgą pocieszenia św. Jana (J 14—16), a księgą pocieszenia Izajasza (40—66). W tekście proroka Jahwe we wzruszających słowach obiecuje miłość matczyną Syjonowi (Iz 66,12—13), który czuje się opuszczony przez Niego (Iz 49,15). Po-

<sup>96</sup> A. M. Serra, *I fondamenti...*, s. 27.

<sup>97</sup> Poczawszy od tej godziny zbawienia, uczeń przyjmuje Maryję i Kościół jako swoją matkę. Na Kalwarii Kościół jest podwójnie obecny: w Matce wierzących — Jego personifikacją jest Matka Jezusa oraz w uczniu — lud eschatologiczny. Ponieważ Matka Jezusa jest matką wierzących a ci ostatni stanowią Kościół, dlatego ze względu na swoją funkcję macierzyńską jest Ona Matką Kościoła. Por. R. H. Lightfoot, *St. John's Gospel*. Oxford 1956, s. 101, 316—317; A. Feuillet, *L'heure de la femme...*, s. 170 176.

<sup>98</sup> *Les adieux du Christ...*, s. 480.

dobnie i Jezus, opuszczając świat, nie zapomina o swoich. Chrześcijanie, pozbawieni obecności Mistrza, będą kochani przez Boga dzięki Maryi i Kościołowi. Ponadto słowa: „Oto syn twój” — „Oto Matka twoja” są formułą adopcji mesjańskiej<sup>99</sup> zbieżną z formułami przymierza: „będziecie moim ludem, a ja waszym Bogiem” (Oz 2,25; Jr 24,7; 31,33; Ez 36,28) czy „będę dlań ojcem, a on dla mnie synem” (2 Sm 7,14). Bóg jako Ojciec miłuje Izraelitów wiernych przymierzu a mądrość Boża jak matka miłuje tych, którzy ją kochają (Prz 8,17.32). To przypomnienie przymierza w naszej perykopie ma na celu uświadomienie, że Jezus uznaje wierzących za dzieci Boże i za swoich braci i tak ich będzie odtąd nazywał (J 20,17).<sup>100</sup>

W tym świetle, zwłaszcza jeżeli się pamięta o więzi istniejącej między J 19,25—27 a Ap 12, można przyjąć eklezjologiczną egzegezę pierwszej perykopy.<sup>101</sup> Rozdział 12 Apokalipsy odnosi się najpierw do Syjonu-Kościoła rodzącego Mesjasza, a drugorzędnie także do Maryi, przez którą otrzymaliśmy Chrystusa.

Można jeszcze silniej podkreślić więź między Maryją a Kościołem, jeżeli zestawia się J 19,25—27 z przemówieniem w Wieczerniku, w którym Jezus porównuje nadchodzącą mękę do bólów porodowych matki (J 16,21). W obydwu epizodach mowa jest o: a) niewieście; b) macierzyństwie; c) godzinie. Otóż J 16,19—22 jest aluzją do metaforycznego porodu Syjonu z wyroczni Izajaszowych (zwłaszcza Iz 26,17—20; 66,7—14).<sup>102</sup> W tej wypowiedzi Jezus identyfikuje swoją godzinę z godziną Niewiasty-Syjonu, która ma zrodzić nowy lud Boży reprezentowany przez Jego uczniów. Podobną identyfikację swojej godziny z godziną Niewiasty-Maryi zasugerował Jezus w Kanie.

Rodzi się tylko jedna trudność. Również umiłowany uczeń jest figurą wszystkich uczniów Chrystusa, a więc Kościoła. Jaka jest w takim razie różnica między rolą Maryi a rolą ucznia? Uczeń reprezentuje wszystkich wierzących w Chrystusa, tj. tych wszystkich, którzy słuchają głosu Jezusa i stają się jedną trzodą (J 10,16). Pod tym względem uczeń jest również figurą Maryi, ponieważ Ona stała się przykładem posłuszeństwa Chrystusowi (J 2,5). Natomiast Maryja jest figurą Kościoła jako Matka, czyli reprezentuje wszystkich, którzy gromadzą się w Chrystusie. Jeruzalem była „Matką” rozproszonych i zgromadzonych w świątyni wznoszącej się wśród murów. Maryja jest Matką rozproszonych synów Bożych i zgromadzonych w Świątyni Osoby Chrystusa, któremu dała ciało. Jako Matka Jezusa została obwołana u stóp krzyża Matką tych, którzy są zjednoczeni w Chrystusie. Dlatego IV Ewangelista nie określa Maryi Jej imieniem, ale tytułami: „Matka Jezusa”, „Niewiasta”, „Matka twoja”.

## ZAKOŃCZENIE

Wczytując się w perykopę J 19,25—27, podobnie jak w opisie cudu w Kanie (J 2,1—12), dostrzegamy podwójny wymiar opowiadania: literalny i teologiczny. Współczesna egzegeza widzi w osobach znajdujących się obok krzyża symbole i reprezentantów pewnych grup. „Matka Jezusa” nie jest wspomniana imiennie, ale podkreślona jest Jej funkcja matki. Matka Jezusa jako

<sup>99</sup> A. Feuillet, *Les adieux du Christ...*, s. 483—486.

<sup>100</sup> Por. A. Feuillet (*L'heure de la femme...*, s. 557—558) widzi w rozdz. 19 i 20 koncepcję Chrystusa — nowego Adama. Wyjaśnia to w oparciu o J 16,21.

<sup>101</sup> A. Feuillet, *Les adieux du Christ...*, s. 476—480; I. de la Potterie, *La parole de Jesus...*, s. 38; M. Czajkowski, art. cyt., s. 108—109.

<sup>102</sup> A. Feuillet, *L'heure de la femme...*, s. 170—171, 176.

nowa Ewa oraz Córa Syjonu eschatologicznego, stała się na Kalwarii figurą Kościoła, który tam właśnie się rodzi. Tym samym stała się Matką wszystkich wierzących. Podobnie „uczeń, którego Jezus miłował”, pozostaje kimś anonimowym, gdyż tak jak Matka Jezusa jest reprezentantem grupy. W jego osobie wszyscy wierzący byli obok krzyża i stali się synami Kościoła, synami Maryi i równocześnie braćmi Jezusa. Ostatnim aktem Jezusa przed śmiercią było uformowanie ludu mesjańskiego, założenie Kościoła w osobach Matki i umiłowanego ucznia. Sens mariologiczny tych wierszy łączy się z sensem eklezjalnym. Maryja, Matka Jezusa, staje się Matką nas wszystkich, o ile jest prototypem i figurą Kościoła.

Perykopa J 19,25—27 określa stosunki między Matką Jezusa a Kościołem. Ten tekst jest biblijnym fundamentem tytułu: Maryja — Matką Kościoła. Ewangelista widzi więc w testamencie Jezusa akt przekraczający synowską troskliwość umierającego Syna. Widzi tutaj wielką tajemnicę wiary, a mianowicie proklamację macierzyństwa duchowego Maryi, nowej Ewy i Matki-Syjonu w stosunku do wszystkich wierzących, reprezentowanych przez umiłowanego ucznia. Gdy Maryja jako Matka-Syjon przyjmuje wszystkich uczniów Jezusa w osobie Jana, spełniają się prorocтва o niewieście-Syjonie. Godzina Niewiasty zbiega się z godziną Jezusa, ponieważ dzięki Jego męce realizują się przepowiednie dotyczące narodzin nowego Ludu Bożego. W godzinie tej Maryja, Matka Jezusa, staje się Matką wszystkich wierzących, zaś „uczeń, którego Jezus miłował”, staje się typem chrześcijanina i całej wspólnoty chrześcijańskiej. On w godzinie Jezusa reprezentuje wszystkich, których Zbawiciel „do końca umiłował” (J 13,1). „Nie mógł inaczej ująć Ewangelista macierzyństwa duchowego aniżeli w ścisłym związku z Kościołem... W różnych bowiem stadiach tego planu, poczynając od protoewangelii, a kończąc na apokaliptycznej „Niewieście obleczonej w słońce”, Maryja, Matka Mesjasza, ukazuje się jako od wieków przez Boga pomyślana realizacja jednostkowa tego, czym ma być Kościół”.<sup>103</sup>

Prawda o duchowym macierzyństwie Maryi nie jest wytworem geniuszu chrześcijańskiego, ale ma swoje źródło w słowach Jezusa. Jest rzeczą bardzo ważną, że refleksja pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej, już w momencie zamknięcia kanonu, zrozumiała funkcję, jaką spełniała Maryja w łonie wspólnoty wierzących — w Kościele. Ta interpretacja nie opiera się na sensie akomodowanym, lecz na sensie literalnym Ewangelii, a mianowicie na tym, co Jan miał na myśli pisząc swoje dzieło po wielu latach refleksji teologicznej i dzięki światłu Ducha Świętego oraz doświadczeniu Kościoła.

## RÉSUMÉ

En faisant notre profit de nombre d'études modernes, soit catholiques, soit protestantes, nous allons proposer de Jn 19,25—27 une explication qui conduit à penser qu'une vérité importante est clairement suggérée par ce court passage. Les exégètes voient volontiers dans cette scène, sans doute à juste titre, un répondant de l'épisode de Cana. A ce moment aussi, Jésus a parlé à sa Mère, l'appelant „Femme”; ce terme n'est pas méprisant mais plutôt singulier, respectueux, il met en relief le rôle de femme et de mère. Au Calvaire, la proclamation de la nouvelle maternité de Marie fait partie de la consommation du sacrifice rédempteur. Jésus qui achève son immolation pour pouvoir donner aux hommes une filiation divine, leur laisse une gage et un signe de cette filiation en faisant du disciple bien-aimé un fils de sa Mère. Lui qui est indissolublement Fils du Père céleste et fils de la Vierge rend ses disciples fils du Père et fils de sa Mère.

La méthode exégétique si féconde qui consiste à éclairer la Bible par la Bible permet souvent de découvrir dans la lettre même de l'Écriture des richesses autre-

<sup>103</sup> A. Jankowski, *Mater Ecclesiae...*, s. 204—205.



ment insoupçonnés. Quiconque veut approfondir bibliquement la doctrine mariale ne peut le faire que par une plus grande pénétration de l'histoire du salut. Les paroles du Christ mourant à sa Mère paraissent vouloir faire d'elle tout ensemble une nouvelle Ève, c'est à-dire un nouvelle „mère des vivents”, et la personification de Sion contemplé dans sa fonction maternelle lors de la venue de l'ère de grâce. Marie réalise dans l'histoire le type de la „Fille de Sion” des anciens prophètes. Dans l'Ancien Testament cette „Fille de Sion” personnifie la communauté messianique, le peuple élu, et spécialement le petit Reste fidèle qui s'est regroupé à Jérusalem après l'exil; elle renferme en son sein les „Pauvres”, les humbles, les pieux qui attendent le salut.

Les développements qui précèdent ne sont pas un hors-d'oeuvre car ils font toucher du doigt la manière subtile de l'évangéliste, qui découvre en de détails d'apparence insignifiante des richesses doctrinales insoupçonnés.