

# Pięcioro uczniów, zgrupowanych u stóp krzyża, towarzyszy umierającemu Jezusowi jako prawdziwemu i autentycznemu Mistrzowi (J 19,24h-27)<sup>1</sup>

## *Wprowadzenie*

Podkreślenie w tytule niniejszego studium zagadnienia „pięciora uczniów” oraz faktu, że Jezus jest Mistrzem „prawdziwym i autentycznym”, może wydawać się dość kuriozalne. Takie sformułowanie, zaproponowane intencjonalnie, ma jednak konkretny i precyzyjny cel: zaprezentować światu nauki ciekawą i dość ważną

---

<sup>1</sup> Niniejsze studium stanowi przekład artykułu napisanego w języku włoskim: *Cinque discepoli, radunati ai piedi della croce, accompagnano Gesù morente come il vero e autentico Maestro (Gv 19,24h-27)*, *Studia Ełckie* 21 (2019) 1, s. 11–26. Decyzja o tłumaczeniu opublikowanego już własnego tekstu podyktowana jest pragnieniem przybliżenia polskim czytelnikom idei (raczej słabo znanej, nawet wśród egzegetów!) mówiącej, że w okresie rodzącego się judaizmu rabinicznego aby zasłużyć na miano autentycznego mistrza, należało mieć zgromadzonych wokół siebie przynajmniej pięciu uczniów. Autor pragnie przy okazji złożyć Czcigodnemu Jubilatowi, Ks. Prof. Waldemarowi Chrostowskiemu, najserdeczniejsze życzenia, wyrażając wdzięczność za wszelką życzliwość oraz otrzymane dobro w minionych latach, zwłaszcza podczas współpracy w ramach Instytutu Nauk Biblijnych WT UKSW.

## *Pięcioro uczniów, zgromadzonych u stóp krzyża*

dla zrozumienia kulturowego i religijnego tła Nowego Testamentu ideę mówiącą, że w czasach Jezusa obowiązywała reguła dotycząca rabinów – aby zasługiwać na miano „mistrza”, należało mieć zgromadzonych wokół siebie przynajmniej pięciu uczniów. Zasada ta, jak się zdaje, może mieć wiele wspólnego ze sceną opowiedzianą przez czwartego ewangelistę w J 19,24h-27. Przeprowadzone poniżej wywody będą służyły potwierdzeniu tezy wyrażonej w tytule artykułu.

### *Kobiety obecne przy krzyżu (J 19,25): dwie, trzy, a może nawet cztery?*

Gdy Jezus umierał na krzyżu, na Kalwarii (lub w jej pobliżu) obecne były rozmaite osoby: prawdopodobnie niektórzy przechodnie (por. J 19,20) oraz arcykapłani (por. J 19,21), niewątpliwie dwóch współukrzyżowanych (J 19,18), ale przede wszystkim czterech żołnierzy rzymskich (J 19,23-24g) i kobiety, które razem z umiłowaniem uczniem stały obok krzyża (J 19,24h-27). Ewangelista rozwinął narrację synoptyków opisując rozdzielenie szat Jezusa<sup>2</sup> oraz dodał scenę „testamentu z krzyża”. Okazuje się, że obydwie te epizody ściśle się łączą, a jednocześnie kontrastują dzięki sekwencji partykuł korelatywnych i antytetycznych μέν-οὖν-δέ (J 19,24h.25a). W związku z tym zdanie οἱ μέν οὖν στρατιῶται ταῦτα ἐποίησαν („Żołnierze to uczynili...” – J 19,24h) funkcjonuje nie tylko jako drugi element inkluzji spinającej fragment J 19,23-24<sup>3</sup>, lecz stanowi także pomost służący przejściu do kolejnego tekstu – J 19,25-27 – i mogłoby być przetłumaczone (lub przynajmniej rozumiane) następująco: „(z jednej strony) żołnierze to uczynili...” (J 19,24h), „(a z drugiej, wręcz przeciwnie) obok krzyża stały...” (J 19,25a). Rzeczywiście, podczas gdy anaforyczny zaimek ταῦτα oraz zwrot μέν οὖν odnoszą się do tego, co zostało powiedziane wcześniej, partykuła μέν przygotowuje także do lektury kolejnych treści, zainicjowanych spójnikiem δέ, tworzącym z μέν antytezę<sup>4</sup>, czyli – biorąc pod uwagę bohaterów zdarzeń – podkreśla kontrast zachodzący między żołnierzami i kobietami oraz wykonywanymi przez

---

<sup>2</sup> Por. Mt 27,35; Mk 15,24b; Łk 23,34b.

<sup>3</sup> Por. J 19,23a: Οἱ οὖν στρατιῶται...

<sup>4</sup> H.W. SMYTH, *Greek Grammar*, Cambridge 1984, § 2901c: „each particle has its own force especially where μέν οὖν indicates a transition to a new subject. Here μέν points forward to an antithesis to follow and indicated by δέ (...) while οὖν (inferential) connects with what precedes”.

nich czynnościami<sup>5</sup>. Stwierdzenie to, oparte na regułach gramatycznych, otwiera drogę dla hipotezy dotyczącej liczby osób biorących udział w narracji: można przypuszczać, że czterem żołnierzom rzymskim – eksplcytnie wskazanym w J 19,23 – odpowiadają żydowskie kobiety (implicytnie) również cztery.

Relacja między obiema grupami osób nie zawsze była widziana jako kontrast. Na przykład S. Grasso uważa, że „partykuła *men* łączy się z *de* (...) [często dla] wyrażenia pewnej opozycji [...] jednak w tym wersecie służy [zwykłemu]

---

<sup>5</sup> Również J.S. SCHLICHTING, *Commentaria posthuma in plerosque Novi Testamenti libros*, Irenopoli 1656, s. 136, stwierdza, że koniec wersetu 24 odnosi się do kontekstu, który następuje, a który przybiera walor *adversativum*: „Igitur milites quidem ista fecerunt. Quasi dicat ut ad sequentia progrediar. Vers. 25: Stabant autem apud crucem...” (emfaza nasza). Kontrast zachodzący między żołnierzami i kobietami odnotowany jest przez wielu egzegetów, np. L.C. FILLION, P. BAYLE, *Évangile selon s. Jean. La Sainte Bible. Texte de la Vulgate, traduction française en regard avec commentaries*, Paris 1887, s. 352: „Grand contraste”; A. WESTCOTT, *The Gospel According to St. John. The Greek Text with Introduction and Notes. By late Brooke Foss Westcott*, t. 2, Thornapple Commentaries 4, Grand Rapids 1980, s. 310: „the soldiers on the one hand [...] on the other hand there were standing”; B. WEISS, *Das Johannes-Evangelium*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 2, Göttingen 1893, s. 595 (19,25-27 jako *Gegenstück* dla 19,17-24); F.F. BRUCE, *The Gospel of John. Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids 1983, s. 370; L. MORRIS, *The Gospel According to John. Revised Edition*, New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids 1995, s. 717; J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon saint Jean (13-21)*, Commentaire du Nouveau Testament IVb, Genève 2007, s. 249; R. KYRAN, *John*, Augsburg Commentary on the New Testament 4, Minneapolis MN 1986, s. 288; J.P. HEIL, *Blood and Water. The Death and Resurrection of Jesus in John 18-21*, Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 27, Washington 1995, s. 93-94; C.K. BARRETT, *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1955, s. 458; C.S. KEENER, *The Gospel of John. A Commentary*, Peabody MA 2003, s. 1141; A. FEUILLET, *Les adieux du Christ à sa mère (Jn 19,25-27) et la maternité spirituelle de Marie*, Nouvelle Revue Théologique. Louvain 86 (1964), s. 481; S. VAN TILBORG, *Imaginative Love in John*, Biblical Interpretation 2, Leiden – New York – Köln 1993, s. 8; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III Teil. Kommentar zu Kap. 13-21*, Herders theologische Kommentar zum Neuen Testament 4, Freiburg – Basel – Wien 1975, s. 316. Dla H.-U. Weidemanna (*Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 122, Berlin – New York NY 2004, s. 377), kontrast zachodzący między epizodami stał się motywem potraktowania J 19,23-27 jako jednej sceny: „Mit dieser [μὲν-δέ-Konstruktion] drückt der Evangelist aus, dass für ihn beide Szenen zusammengehören, und zwar, insofern er die beiden Menschengruppen einander gegenüberstellt”; podobnie Y. SIMOENS, *Selon Jean. 3. Une interprétation*, Collection Institut d'Études Théologiques 17, Bruxelles 1997, s. 805–824.

## *Pięcioro uczniów, zgromadzonych u stóp krzyża*

stwierdzeniu / oświadczeniu [*valore asseverativo*]<sup>6</sup>. Ponadto C. Mariano w pewnym sensie łączy obie grupy, podkreślając rolę, jaką odgrywają one w realizacji jednego z głównych tematów czwartej Ewangelii: „Jeśli chodzi o zagadnienie *powszechności* królowania Jezusa, znamienne jest to, że w Ewangelii Jana u stóp krzyża znajduje się czterech pogańskich żołnierzy i cztery żydowskie kobiety. Ta grupa (...) mogłaby symbolicznie reprezentować nowy lud Boży, w którym nie ma już różnicy między Żydem i Grekiem, mężczyzną i kobietą, ale wszyscy są jednym w Chrystusie Jezusie (por. Ga 3,28)<sup>7</sup>. Nawet jeśli interpretacja ta jest dość sugestywna, nie ulega wątpliwości, że ewangelista nie traktuje żołnierzy rzymskich jako uczniów Jezusa i tym samym nie ma intencji traktowania obu grup jako jednej całości. On je sobie raczej przeciwstawia<sup>8</sup>.

Święty Jan prezentuje kobiety obecne przy krzyżu w taki sposób, że łączy ze sobą – na zasadzie *parallelismus membrorum* – najpierw dwie anonimowe (J 19,25b), a potem dwie „Marie” (19,25c), z dodaniem do każdej z nich określonej charakterystyki. Dla Y. Simoensa te krótkie komentarze stanowią narzędzie, za pomocą którego ewangelista pisze ikonę kobiety, a jednocześnie kreuje obraz Kościoła powszechnego: w Matce Jezusa zaznacza się wymiar macierzyński i zarazem dziewiczy; w Jej siostrze – wymiar braterski; w Marii (żonie) Kleofasa – wymiar małżeński; i wreszcie w Marii Magdalenie – oblubieńczy wymiar miłości, a także być może ten związany z faktem doświadczenia Bożego miłosierdzia<sup>9</sup>.

1. Z niemalym zaskoczeniem można napotkać opinię sugerującą, że przed krzyżem Jezusa stały jedynie dwie kobiety<sup>10</sup>. W tym przypadku „Matka Jezusa” (implicytnie Maria, oblubienica św. Józefa) odpowiadałaby „Marii Kleofasowej” (przypuszczalnie córce Kleofasa), natomiast Maria Magdalena byłaby jej siostrą (czyli ciotką Jezusa). Obydwie hipotezy nie mają jednak oparcia w żadnej tradycji, zarówno nowotestamentowej, jak i pozabiblijnej.

---

<sup>6</sup> S. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Roma 2008, s. 730 przyp. 8 (emfaza nasza).

<sup>7</sup> C. MARIANO, *Tetelestai. Il significato della morte di Gesù alla luce del compimento della Scrittura in Gv 19,16b-37*, Quaderni della Rivista di scienze religiose 14, Monopoli 2010, s. 114 przyp. 270.

<sup>8</sup> W sposób jeszcze bardziej zdecydowany uwypukla ten kontrast A. DAUER, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium: Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1–19,30*, Studien zum Alten und Neuen Testament 30, München 1972, s. 193: niemiecki egzegeta mówi o wierzących w Jezusa i tych, którzy w Niego nie wierzyli.

<sup>9</sup> Y. SIMOENS, *Selon Jean*, s. 820.

<sup>10</sup> Por. np. J. MATEOS, J. BARRETO, *El Evangelio de Juan. Analisis lingüístico y comentario exegetico*, Madrid 1982<sup>2</sup>, s. 814–816.

2. Inni mówią o trzech kobietach w J 19,25, wychodząc z założenia, że wyrażenie *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* („Maria Kleofasowa”) stanowi *appositivum* poprzedzających go słów *ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ* („siostra Matki Jego”). Również ta interpretacja poddawana jest dyskusji i budzi wątpliwości, gdyż częściej napotyka się w Biblii następującą kolejność: najpierw imię własne, a potem charakterystyka danej postaci, np. *Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος, Μαρία ἡ Μαγδαληνή, Ἰούδας ὁ παραδιδούς αὐτόν, Μαθθαῖος ὁ τελώνης* itd. Aby być precyzyjniejszym i podejść do sprawy bardziej uczciwie, należy jednak oczywiście przeegzaminować wszystkie teksty mówiące o czyjejs „siostrze”, nazwanej także po imieniu. Okazuje się, że również w tych przypadkach – biorąc pod uwagę LXX oraz NT – dużo częściej (12 razy) ma miejsce najpierw podanie imienia własnego, a potem stwierdzenie, czyją siostrą (*ἀδελφὴ*) była dana kobieta<sup>11</sup>, natomiast rzadziej (6 razy) występuje kolejność odwrotna<sup>12</sup>.

Debata rozciąga się na jeszcze jeden aspekt. Podczas gdy znany leksykon BDAG stwierdza, iż trudno byłoby przyjąć, że Matka Jezusa oraz jej siostra nosiły to samo imię<sup>13</sup>, (wprawdzie *ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ* występuje w czwartej Ewangelii jako osoba anonimowa, ale tradycja synoptyczna „uzupełnia” brak brzmienia jej imienia), R. Hercher mówi o pewnej kobiecie i jej siostrze o tym samym imieniu (*ἀδελφὴ ὁμώνυμος*)<sup>14</sup>. Podobnie J. Hope Moulton i G. Milligan odnoszą się do pewnego papirusu (P Petr III. 117 (g)<sup>ii.17E</sup> (Ptol.)), który wspomina dwóch braci noszących to samo imię: *Μ]άνρης μικρὸς Τέωτος καὶ Μάνρης ἀδελφὸς ὡσαύτως*<sup>15</sup>. Biorąc pod uwagę kontekst czwartej Ewangelii, należy ostatecznie stwierdzić, że w mentalności semickiej *ἀδελφός* / *ἀδελφὴ* oznacza także dalszych kuzynów<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> Por. Rdz 46,17; Wj 15,20; 2 Sm 13,5.6; 2 Krl 11,2; 1 Krn 3,19; 7,30; 2 Krn 22,11; Ez 16,48.56; 23,4; Flm 1,2.

<sup>12</sup> Por. 1 Krl 11,20; 1 Krn 7,18; Ez 16,55; 23,11; Łk 10,39<sup>3</sup>; J 11,39<sup>3</sup>. Nie zostały oczywiście uwzględnione te przypadki, w których rzeczownik *ἀδελφὴ* funkcjonuje jako orzecznik (Rdz 36,22; 1 Krn 2,16; 3,9; Tb[S] 10,13 i Ez 16,46[2x]).

<sup>13</sup> *Κλωπᾶς*, w: W. BAUER, F.W. DANKER, W.F. ARNDT, F.W. GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago – London 2000<sup>3</sup>, s. 550.

<sup>14</sup> R. HERCHER, *Artemidori Daldiani Onirocriticon libri V*, Lipsiae 1864, s. 222, linie 3–4.

<sup>15</sup> *Μαρία*, w: J.H. MOULTON, G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament. Illustrated from the Papyri and Other non-literary Sources*, Grand Rapids 1976, s. 389.

<sup>16</sup> Zob. argumentację M.-L. RIGATO, *L'apostolo ed evangelista Giovanni*, „Sacerdote” *levitico*, Rivista Biblica 38 (1990), s. 456–457, która konkluduje: „Siostra w przypadku J 19,25 prawdopodobnie odpowiada krewnej (*cognata*)” (emfaza oryginalna).

## *Pięcioro uczniów, zgromadzonych u stóp krzyża*

3. Nie mając argumentu definitywnego i stuprocentowo rozstrzygającego postawiony problem, twierdzimy jednak – wraz z niemałą liczbą egzegetów, zacytowanych już wcześniej oraz przywołanych w dalszej części artykułu – że przy krzyżu Jezusa stały **cztery** kobiety<sup>17</sup>. Nieco dalej zostanie podjęta próba ich zidentyfikowania.

### *Czy było możliwe przebywanie blisko krzyża?*

Wpierw jednak warto postawić pytanie, czy wydarzenie opowiedziane w J 19,24h-27 ma wartość historyczną. Czwarty ewangelista stwierdza, że kobiety „stały przy krzyżu”, podczas gdy synoptycy mówią o kobietach (Łukasz także o znajomych Jezusa), które przyglądały się agonii Pana ἀπὸ μακρόθεν – „z daleka” (Mk 15,40-41; Mt 27,55-56; Łk 23,49). Niektórzy egzegeci interpretują to jako próbę zharmonizowania tego epizodu ze sceną zaprezentowaną w Ps 37,12 [LXX], w której cierpiący wzdycha ze smutkiem: „moi bliscy trzymają się z daleka (ἀπὸ μακρόθεν)”, jak również tą opisaną w Ps 87,9 [LXX]: ἐμάκρυνας τοὺς γνωστοὺς μου ἀπ’ ἐμοῦ, „Oddaliłeś moich znajomych ode mnie”. Inni zaś – chcąc pogodzić dane pochodzące ze wszystkich czterech Ewangelii – proponują zachować następującą kolejność: najpierw narracja Janowa, a potem tradycja synoptyczna, czyli „kobiety, po tym jak najpierw – jeszcze przed śmiercią Jezusa – stały blisko krzyża, potem oddaliły się, by po śmierci Mistrza obserwować ostatnie zdarzenia”<sup>18</sup>.

Zasownik εἰστήκεισαν (plusquamperfectum o walorze imperfectum)<sup>19</sup> wyraża czynność ciągłą. Jest dość prawdopodobne, że scena związana ze zdarzeniem szat Jezusa (J 19,23-24g) oraz ta, w której uczestniczyły kobiety wraz

---

<sup>17</sup> J.R. MICHAELS, *The Gospel of John*, The New International Commentary on the New Testament 4, Grand Rapids– Cambridge 2010, s. 965: „four women and one man [...] were present at the crucifixion”. Warto przywołać jeszcze interpretację F. Voltaggio, przytoczoną w: C. MARIANO, *Tetelestai*, s. 87 przyp. 160: „cztery kobiety obecne u stóp krzyża mogłyby symbolicznie nawiązywać do czterech matek Izraela (Sara, Rebeka, Rachela i Lea lub według innej listy Ewa, Sara, Rebeka i Rachela), których zasługi stały się źródłem błogosławieństwa dla Izraela”. Podobnie myślą F. Manns i Sierra.

<sup>18</sup> Por. R.E. BROWN, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, t. 2, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1994, s. 1014 przyp. 80.

<sup>19</sup> Por. F. BLASS, A. DEBRUNNER, F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 2001<sup>18</sup>, § 347,2.

z umiłowanym uczniem (J 19,24h-27), rozegrały się w tym samym czasie. Nie został wskazany moment początkowy dziejącej się akcji – z punktu widzenia historycznego można przypuszczać, że kobiety przybliżyły się do Jezusa niedługo po ukrzyżowaniu (Gv 19,18) – oraz brak wskazówki, jak długo trwały te zdarzenia. Jako że kobiety znajdowały się blisko krzyża, uzasadnione jest wyobrażenie sobie, że żołnierze dzielili między siebie szaty Jezusa po oddaleniu się na pewną odległość (może kilka metrów).

Czy jednak było możliwe, by krewni i znajomi skazańca stali w pobliżu miejsca wykonania kary śmierci? Ch. Kingsley Barrett oraz K.E. Corley twierdzą, że hipoteza ta jest mało prawdopodobna<sup>20</sup>. Również R. Brown, nawiązując do Swetoniusza oraz Tacyty, stwierdza: „In the reign of terror that followed the fall of Sejanus in AD 31, «The relatives [of those condemned to death] were forbidden to go into mourning»”<sup>21</sup>. Jednak autor jednocześnie zaznacza, że pewne świadectwo zaczerpnięte z literatury rabinicznej (a zatem późniejsze) mówi, iż ukrzyżowanych często otaczali krewni i przyjaciele podczas długich godzin agonii. Dlatego zgadzamy się raczej z opinią J. Blinzlera: „die Soldaten hatten keine Veranlassung, dieser kleine Gruppe von Angehörigen und Freunden das Nähertreten zu verwehren, als die Kreuzigung vollzogen war und der Tod bevorstand”<sup>22</sup>. Również wspomniany wyżej *terminus a quo* (31 r. po Chr.) zakazu zbliżania się do miejsca wymierzenia kary śmierci nie stanowi problemu w przypadku ukrzyżowania Jezusa: większość uczonych twierdzi, że Wielki Piątek miał miejsce 7 kwietnia 30 r. po Chr.<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Por. C.K. BARRETT, *The Gospel According to St. John*, s. 458; K.E. CORLEY, *Women and the Crucifixion and Burial of Jesus*, Forum 1998, s. 196.

<sup>21</sup> R.E. BROWN, *The Death of the Messiah*, s. 1029.

<sup>22</sup> J. BLINZLER, *Der Prozess Jesu. Das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund der ältesten Zeugnisse dargestellt und beurteilt*, Regensburg 1955, s. 184. Podobnie C.S. KEENER, *The Gospel of John*, s. 1141 i A.J. KÖSTENBERGER, *John* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament 4), Grand Rapids 2004, s. 547. Ostatni autor podaje kilka argumentów, z których jeden warty jest cytowania: „the fact that the sign affixed to the cross was intended to be read, and in fact was read by many (19:20), implies that people could get close enough to the cross to read it” (s. 548 przyp. 41).

<sup>23</sup> Por. J. BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, s. 55-56. Autor wylicza 34 badaczy, którzy interpretują w podobny sposób. Mniej liczni są ci, którzy proponują inne daty (lata 21, 24, 27, 28, 31, 32 lub nawet 36; 11 badaczy sugeruje 29 r.; 2- badaczy – 33 r.). R.E. BROWN, *The Death of the Messiah*, s. 1374–1375 i przyp. 50, odnosząc się do późniejszego wydania dzieła Blinzlera (z roku 1960; s. 76–77), mówi wręcz o 53 autorach, którzy optują za

## *Cztery kobiety (J 19,25): ich identyfikacja*

Przyglądając się teraz poszczególnym osobom obecnym przed krzyżem, zauważamy wspomnianą najpierw Matkę Jezusa oraz jej siostrę.

1. Pierwsza z nich zostaje określona mianem ἡ μήτηρ αὐτοῦ (τοῦ Ἰησοῦ), aczkolwiek bez podania imienia własnego. Pominięcie tej jakże ważnej informacji (oraz unikanie podawania imienia także umiłowanego ucznia) bywa interpretowane jako domyślna sugestia ewangelisty, że elementem konstytutywnym ich tożsamości jest ich wyjątkowa relacja z Jezusem<sup>24</sup>. Z pewnością należy odróżnić brak imienia Matki Jezusa oraz umiłowanego ucznia od anonimowości innych postaci czwartej Ewangelii. Ma rację Joan Cecelia Campbell, gdy stwierdza:

For some commentators, this phenomenon [= the appellation ‘the mother of Jesus’ used instead of ‘Mary’] places her among the ranks of the Fourth’s Gospel anonymous characters. Anonymity functions to create a gap that the reader is invited to fill by identifying with such figures. Although his mother is never identified by name, the fact that she is the mother of *Jesus* provides her with a level of individuation that other unnamed character do not possess<sup>25</sup>.

Wydaje się, że opinia ta jest w mocy – choć oczywiście z pewną różnicą – także w odniesieniu do umiłowanego ucznia.

---

30 r., 24 – za 33 r., 13 – za 29 r.. Oto bardziej znani uczeni: 30 r. popierają Benoit, Belser, Brandon, Conzelmann, Dibelius, Flusser, Haenchen, Holzmann, Jeremias, Leitzmann, Metzger, Olmstead, Schürer, Wikenhauser i Zahn; z kolei 33 r. – Bacon, Besnier, Hoehner, Husband, Gaechter, Maier, Ogg, Reicke, Renan i Turner.

<sup>24</sup> W ten sposób F. MANNS, *Les femmes dans l’Évangile de Jean*, w: TENŹE (red.), *L’Évangile de Jean et la Sagesse*, Studium Biblicum Franciscanum Analecta 62, Jérusalem 2003, s. 98, i M.-A. CHEVALLIER, *La fondation de “l’Église” dans le quatrième Évangile: Jn 19,25-30*, *Études théologiques et religieuses* 58 (1983), s. 345, do których nawiązują także J. ZUMSTEIN, *L’évangile selon saint Jean*, s. 249 przyp. 13, i C. MARIANO, *Tetelestai*, s. 121 przyp. 287. Por. ponadto H. WITCZYK, *Historia w ewangelicznych świadectwach o Męce i Śmierci Jezusa*, w: TENŹE, J. KUDASIEWICZ, (red.), *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji. Od H. Reimarus do T. Polaka*, Biblioteka „Verbum Vitae” 2, Kielce 2011, s. 263, 287 i przyp. 75.

<sup>25</sup> J.C. CAMPBELL, *Kinship Relations in the Gospel of John*, Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 42, Washington 2007, s. 35–36 (emfaza oryginalna).



2. Nie wiadomo jednak, dlaczego także jej siostra przywołana jest w ewangelii bez podania imienia. Czyżby była tak dobrze znana czytelnikom dzieła Janowego, że nie było konieczności przytoczenia jego brzmienia? A może jej imię nie zostało zachowane przez tradycję?<sup>26</sup>

Listy kobiet obecne w ewangeljach synoptycznych zainspirowały egzegetów do postrzegania w siostrze Matki Jezusa Salome z Mk 15,40-41 (i Mk 16,1), identyfikowanej z matką synów Zebedeusza (Mt 27,55-56)<sup>27</sup>. Według tej hipotezy owa druga z czterech kobiet miałaby wiele wspólnego z umiłowanym uczniem (o którym będzie mowa już w kolejnym wersecie: J 19,26) – o ile oczywiście jest to Jan, syn Zebedeusza. Wówczas stałby on przed krzyżem u boku swojej matki oraz ciotki, czyli siostry swej matki, będącej jednocześnie Matką Jezusa. Jako jej sióstrzeniec i w konsekwencji kuzyn Jezusa Jan mógłby wziąć „do siebie” swoją ciotkę, osamotnioną po śmierci Syna. Uczyni to, gdy Ukrzyżowany przekaze mu swoją Matkę. Wówczas uczeń zaopiekuje się Maryją z podwójnego tytułu: nie tylko jako sióstrzeniec, lecz także jako duchowy syn; nie tylko jako kuzyn Jezusa, lecz także jako Jego brat.

Z tej interpretacji wynikają kolejne wnioski. Jeśli umiłowany uczeń jest Janem, synem Zebedeusza i Salome, a ta jest siostrą Maryi, Matki Jezusa, krewnej Elżbiety, która pochodziła w rodu Aarona, żony kapłana Zachariasza (Łk 1,5.36), można byłoby zgodzić się z opinią, że Jan przynależał do kręgów kapłańskich. Ponadto, jeśli umiłowany uczeń byłby tożsamy z „innym uczniem” z J 18,15-16 (por. także J 20,2!), bez trudu dałoby się wyjaśnić to, że był on „znany arcykapłanowi”. Argumentacja ta nie stoi w sprzeczności z narracją Janową, choć należy zaznaczyć, że niektóre elementy mają charakter hipotetyczny<sup>28</sup>. Nie negując tej możliwości, zauważamy jednak, że ostatecznie ten wyjątkowy uczeń zaprezentowany jest bez podania brzmienia jego imienia. Anonimowość postaci, jak zostało wyżej powiedziane, jest techniką narracyjną, która stwarza większą przestrzeń symbolicznie obecnej w opowiadaniu, związanej także z bohaterami; pomaga utożsamić się z nimi i – w naszym przypadku – pozwala zaprezentować umiłowanego ucznia przede wszystkim jako „ucznia Jezusa”, a zatem niekoniecznie jako Jego kuzyna, częściowo zobligowanego do zaopiekowania się Maryją. Jednocześnie, stając

---

<sup>26</sup> Por. R.E. BROWN, *The Death of the Messiah*, s. 1015.

<sup>27</sup> Por. Μαρία, w: J.H. MOULTON, G. MILLIGAN, *The Vocabulary*, s. 389: „The probability, however, is that four women are mentioned, of whom the second is Salome”.

<sup>28</sup> Problemem staje się w tym momencie np. próba pogodzenia ze sobą bycia kapłanem i jednocześnie galilejskim rybakiem (por. Mt 4,21-22; Mk 1,19-20).

## *Pięcioro uczniów, zgromadzonych u stóp krzyża*

się Jej duchowym synem, pokazuje ten uczeń czytelnikom czwartej Ewangelii, w jaki sposób każdy uczeń Jezusa jest zaproszony do tego, aby stać się także bratem Mistrza. U stóp krzyża bowiem ukonstytuowana została Boża rodzina, w której każda osoba wierząca może znaleźć swoje miejsce (por. J 1,12; 11,50-53; 12,32; 19,25-27).

3. Trzecia kobieta przedstawiona jest już z imienia (Μαρία<sup>29</sup>) wraz z dookreśleniem: ἡ τοῦ Κλωπᾶ<sup>30</sup>. Ponownie przywołując Ewangelie synoptyczne, można dostrzec w niej ową „drugą Marię” (Mt 27,61; 28,1), nieco wcześniej wymienioną wraz z synami: „Maria, matka Jakuba i Józefa” (Mt 27,56). Ten szczegół odnosi do jeszcze innych tekstów: Mk 15,40 („Maria matka Jakuba

---

<sup>29</sup> C.S. KEENER, *The Gospel of John*, s. 1142 przyp. 663, nawiązując do Williamsa, stwierdza, że „Mary (and variations) was easily the most popular woman's name in the 1<sup>st</sup>-century Palestine”; K.E. CORLEY, *Women*, s. 213 przyp. 219: „Nearly 50% of women in Second Temple Palestine were named either Mary or Salome”. Imię własne Μαρία (= Μαριάμ) jest transkrypcją grecką hebrajskiego (aramejskiego) Miryam (Maryam), o niepewnej etymologii, interpretowanej na różny sposób: ta, która oświeca morze (stąd *stella maris*), gorzkie morze, pani, korpulentna, umiłowana przez JHWH (egipskie *meri'[t]* + YM [= YHWH]); por. Μαρία, w: F. ZORELL, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Paris 1961<sup>3</sup>, s. 798. Interpretacja bardziej prawdopodobna odwołuje się jednak do ugaryckiego rdzenia *mrym* i tłumaczy to imię jako „wzniosła, znakomita”; por. J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke I-IX*, Anchor Bible 28, Garden City 1981, s. 344. Zaskakuje stwierdzenie obecne w: Μαρία, w: J.H. MOULTON, G. MILLIGAN, *The Vocabulary*, s. 389: „The rare occurrence of Μαρία and other names of Hebrew origin in early Christian epitaphs may be due to the dislike for the Jews, and the dread of being taken for Jews”. Mówiąc o „awersji” (*dislike*) czy o „lęku” (*dread*) chrześcijan przed byciem zidentyfikowanymi z Żydami, należałoby raczej zauważyć, że praktyka była wręcz przeciwna! Ciekawe w tej kwestii jest spostrzeżenie wyrażone przez: M. CRIMELLA, *Marta, Marta! Quattro esempi di "triangolo drammatico" nel "grande viaggio di Luca"*, Collana Studi e Ricerche, Assisi 2009, p. 156 nr 52, zasugerowane mu przez prof. Emila Puecha OP z *Ecole Biblique* w Jerozolimie: „La vocalizzazione miryām del testo masoretico (Es 15,20.21.23; 35,24; Nm 12,1.4.10.15; 20,1; 26,59; Pr 3,35; 14,29; 1 Cr 4,17) appare assai sospetta per rapporto alla *Septuaginta* (Μαριαμ), a Flavio Giuseppe (Μαριάμ[μ]η) e alle versioni siriane (maryam) ed induce a pensare ad un'esplicita differenziazione ebraica in relazione al nome cristiano”.

<sup>30</sup> R.E. BROWN, *The Death of the Messiah*, s. 1014 przyp. 81, i Κλωπᾶς, w: F. ZORELL, *Lexicon*, s. 716, twierdzą, że imię własne Κλωπᾶς (J 19,25) stanowi *hapax legomenon* w NT i nie jest identycznym z Κλεοπᾶς obecnym w Łk 24,18. Dla F. BLASS, A. DEBRUNNER, F. REHKOPF, *Grammatik*, § 125,2, z kolei, imię to zostało utworzone na zasadzie skrótu: „Κλωπᾶς Jh 19,25 = Κλεοπᾶς (für Κλεόπατρος) Lk 24,18”; podobnie C.K. BARRETT, *The Gospel According to St. John*, s. 458.

Mniejszego i Józefa / Jozesa”), Mk 15,47 („Maria [matka] Józefa / Jozesa”), Mk 16,1 i Łk 24,10 („Maria [matka] Jakuba”). Jako że pierwsi dwaj synoptycy mówią o Jakubie i Józefie / Jozesie jako „braciach Jezusa”<sup>31</sup>, powraca kwestia, czy nie należy traktować zwrotu Μαρία ἢ τοῦ Κλωπᾶ jako *appositivum* wyrażenia ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ. W tym przypadku upadłaby hipoteza związana z Salome, a przed krzyżem należałoby widzieć trzy kobiety (domyślnie: „trzy Marie”). Druga z nich byłaby: (1) siostrą Matki Jezusa; (2) żoną<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Mk 6,3: „Czy nie jest to cieśla, syn Maryi, a brat Jakuba, Józefa, Judy i Szymona? Czyż nie żyją tu u nas także jego siostry?”; Mt 13,55: „Czyż nie jest on synem cieśli? Czy jego Matce nie jest na imię Mariam, a jego braciom Jakub, Józef, Szymon i Juda?”

<sup>32</sup> Wprawdzie Μαρία ἢ τοῦ Κλωπᾶ oznacza dosłownie „Maria Kłopy / Kleofasa / Kleofasowa”, jednak tego typu *genetivus* najczęściej wskazuje na czyjaś „żonę” (miało to miejsce nie tylko w NT, ale także w grece klasycznej; por. F. BLASS, A. DEBRUNNER, F. REHKOPF, *Grammatik*, § 162,4). Zauważa się, że ἡ τοῦ Κλωπᾶ jest wyrażeniem eliptycznym, wyjaśnianym na dwa sposoby: ἡ οὔσα τοῦ Κλωπᾶ, „ta, która przynależy do Kłopy”, lub ἡ γυνὴ τοῦ Κλωπᾶ, „żona Kłopy / Kleofasa” (por. L. CIGNELLI, G.C. BOTTINI, *L'articolo nel greco biblico*, Studium Biblicum Franciscanum Liber Annuus 41 (1991), s. 167 [§ 5,5 przyp. a + b]). Niektórzy autorzy minionych wieków sugerowali, że ten rodzaj dopełniacza wskazuje także na relację pochodzenia i oznaczał bycie czyjaś „córka”: J.S. SCHLICHTING, *Commentaria*, s. 136: „sive filia, ut Arabs habet, sive uxor”; J. CAMERARIUS, *Notatio figurarum sermonis in libris quatuor evangeliorum, et indicata verborum significatio et orationis sententia, ad illorum scriptorum intelligentiam certionem, studio*, Leipzig 1572, s. 297: „Vel uxor, vel filia”; H. GROTIUS, *Annotationes in Novum Testamentum, Quatuor Evangelia et explicationem decalogi continens*, t. 1, Erlangen 1755, s. 1128: „Filia Cleopae, ut diserte habet Arabs”; I. KNABENBAUER, *Commentarius in quatuor S. Evangelia Domini N. Iesu Christi. IV: Evangelium secundum Ioannem*, Cursus Scripturae Sacrae 4, Paris 1906, s. 555: „Maria uxor Cleophae erat (uti plerique explicant [...] alii filiam Cleophae)”. Nie wykluczają tej możliwości także egzegeci współcześni, dodając, że Maria mogła być nie tylko „żoną” lub „córka”, lecz także nawet „siostrą” lub „matką” Kleofasa: C.K. BARRETT, *The Gospel According to St. John*, s. 458: „Mary the daughter (or sister) of Clopas”; H.N. RIDDERBOS, *The Gospel of John. A Theological Commentary*, Grand Rapids MI 1997, s. 611: „Mary the wife (or mother or daughter) of Clopas”; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, s. 322: „Die Ehefrau, die Mutter, die Tochter oder auch die Schwester; dies alles ist möglich” (emfaza nasza). Niewykluczono, że autorzy ci zainspirowali się znaczeniem dopełniacza rodzaju męskiego ó τοῦ. Jak jednak słusznie zauważa Maria-Luisa Rigato, „mentre la formula al maschile *ho tou, il / quello di* è equivalente a «figlio di», la formula al femminile *bē tou, la / quella di* è equivalente a «moglie di», come ad es. in Mt 1,6: «da quella di Uriam» (*L'apostolo ed evangelista Giovanni*), s. 467 przyp. 37).

## *Pięcioro uczniów, zgromadzonych u stóp krzyża*

Kleofasa; (3) matką Jakuba i Józefa/Jozesa. Nietrudno byłoby połączyć ze sobą te trzy cechy, zwłaszcza że z pomocą przychodzi dodatkowo uwaga obecna na marginesie rękopisu sy<sup>p</sup>: ὁ τις Κλωπᾶ καὶ Ἰωσήφ ἀδελφοὶ καὶ Μαρία ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου καὶ Μαρία ἀδελφάς· οἱ οὖν δύο ἀδελφοὶ ἔλαβον τὰς δύο ἀδελφάς = *Clopa et Josephus fratres, et Maria et Maria domini sorores: hi igitur duo fratres duxerunt has duas sorores*. Treść tej notatki jest zbieżna z opinią Euzebiusza z Cezarei<sup>33</sup>, który – oprócz informowania swych czytelników o relacji łączącej dwóch braci: Józefa i Kleofasa – tego drugiego określa mianem „wuj [θεῖος] Pana”<sup>34</sup> i, przywołując Ewangelie<sup>35</sup>, wspomina także Marię (żonę) Kleofasa.

Do wszystkich tych danych należy jednak podchodzić z pewnym dystansem i ostrożnością. Łącząc ze sobą różne tradycje (synoptyczną, Janową oraz tę pochodzącą od Ojców Kościoła), nie ma się absolutnej pewności co do ich historycznej wiarygodności. Bo któż może zagwarantować, że kopiści (np. manuskryptu sy<sup>p</sup>) nie działali pod wpływem wypowiedzi Euzebiusza? Albo kto mógłby zapewnić, że opinia tego wielkiego historyka Kościoła – niewątpliwie cieszącego się autorytetem, ale jednocześnie niepozbawionego możliwości popełnienia błędu (biorąc pod uwagę również to, iż także sam Hegezyp, którego Euzebiusz cytuje, mógł być źle poinformowany) – otóż: czy opinia ta nie znalazła się pod wpływem domysłów mających tendencję identyfikowania ze sobą dwóch osób jako jednej i tej samej? Z jednej strony zbieżność tradycji może być dowodem na autentyczność i wiarygodność posiadanych danych – ale jednocześnie ma prawo ujawniać wysiłki autorów mające na celu harmonizację danych, by uczynić je jak najbardziej przystającymi do treści Ewangelii. Z drugiej zaś strony rozbieżności zachodzące między tradycjami mogą potwierdzać obiektywność autorów i ich uczciwość w zbieraniu materiału historycznego – choć jednocześnie mogą objawiać brak pewności co do faktów historycznych przekazanych przez te tradycje.

---

<sup>33</sup> Por. EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica*/I, traduzione e note Libri I–IV a cura di S. BORZÌ, Collana di Testi Patristici 158, Roma 2001, s. 158.179–181.228 (III,11; III,32; IV,22).

<sup>34</sup> Euzebiusz czyni to, cytując żyjącego w II w. Hegezypa, piszącego ponadto, że Kleofas, brat św. Józefa, był ojcem Szymona, który po śmierci Jakuba został biskupem Jerozolimy. Por. J. HÖFER, K. RAHNER, *Lexikon für Theologie und Kirche. Neunter Band: Rom bis Tetzl*, Freiburg 1964, s. 765; P.T. GADENZ, *Ewangelia według św. Łukasza. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*, Poznań 2020, s. 470 przyp. 8.

<sup>35</sup> Należy zauważyć liczbę mnogą τῶν εὐαγγελίων w III,32,4, a zatem nie tylko brana jest tu pod uwagę Ewangelia według św. Jana.

Pozostając na poziomie narracji czwartej Ewangelii, czyli bez odnoszenia się do danych pochodzących od synoptyków oraz będących owocem rekonstrukcji historycznych, widząc, że pozostają wątpliwości, jeśli chodzi o identyfikację poszczególnych osób, dochodzimy do wniosku, że „siostra Matki Jezusa” oraz „Maria (żona) Kleofasa” to dwie odrębne osoby. Pierwsza z nich – podobnie jak Matka Jezusa – określona jest tylko wskazaniem na stopień pokrewieństwa (*siostra*), a druga również objawieniem jej imienia własnego (*Maria*).

4. Czwartą kobietą, która stała przy krzyżu, była Maria Magdalena<sup>36</sup>. Co zaskakujące (biorąc pod uwagę trudności dopiero co napotkane), jej osoba jest jedyną, która znajduje potwierdzenie obecności zarówno w Męce Pańskiej, jak i w opowiadaniu paschalnym we wszystkich Ewangeliach, choć u Łukasza nie jest to wyrażone wprost (por. Mk 15,40.47; 16,1; Mt 27,56.61; 28,1; Łk 23,49<sup>3</sup>.55<sup>2</sup>; 24,10; J 19,15; 20,1.18). Brak precyzji w Łk 23,49.55 (mowa tu o kobietach, które wyruszając z Galilei poszły za Jezusem, bez wymieniania imion własnych) zostaje „uzupełniony” przez trzeciego ewangelistę w tekście, który nie ma swego odpowiednika u pozostałych synoptyków (Łk 8,1-3):

---

<sup>36</sup> Według Μαγδαληνή, w: F. ZORELL, *Lexicon*, s. 787, przydomek Magdalena wskazuje na miejsce narodzin Marii lub jej zamieszkania. Rzeczywiście mamy tu do czynienia z przymiotnikiem odrzeczownikowym Μαγδαληνός, ή, όν, wywodzącym się z Μαγαδά(ν) / Μαγδαλά(ν) – miejscowość na zachodnim brzegu jeziora Genezaret (por. Μαγδαληνή, Μαγαδάν, w: W. BAUER, F.W. DANKER, W.F. ARNDT, F.W. GINGRICH, *A Greek-English Lexicon*, s. 608 + przyrostek -ηνός, ή, όν, właściwy dla przymiotników etnicznych (por. J.H. MOULTON, W.F. HOWARD, *A Grammar of New Testament Greek*, t. 2: *Accidence and Word-Formation with the Appendix on Semitisms in the New Testament*, Edinburgh 1996, s. 359). Jako że M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. With an Index of Scriptural Quotations*, t. 1: *aleph-kaph*, t. 2: *lamed-tau*, New York 1950, s. 726, oprócz przywołania słowa *migdal* (= wieża, wieżyczka, Magdala = [miasto położone] blisko Tyberiadu), wspomina także *migdelet* (= opiekunka dzieci lub fryzjerka albo jeszcze służąca); T. ILAN, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Palestine 330 BCE – 200 CE*, 1, *Texte und Studien zum antiken Judentum* 91, Tübingen 2002, s. 443–444, stwierdza, że niektórzy zinterpretowali termin Magdalena jako wskazujący na jedną z wyżej wspomnianych profesji, prawdopodobnie praktykowanych przez Marię. Trudno jednak zweryfikować tę opinię.

## *Pięcioro uczniów, zgromadzonych u stóp krzyża*

Następnie wędrował przez miasta i wsie, nauczając i głosząc Ewangelię o królestwie Bożym. A było z Nim Dwunastu oraz kilka kobiet, które zostały uwolnione od złych duchów i od chorób: Maria, zwana Magdaleną, którą opuściło siedem złych duchów; Joanna, żona Chuzy, rządzącej Heroda; Zuzanna i wiele innych, które im usługiwały, udzielając ze swego mienia.

W J 19,25 pojawia się ona po raz pierwszy w czwartej Ewangelii, aczkolwiek jej aktywność i ważna rola ujawni się dopiero po zmartwychwstaniu Jezusa (por. J 20,1-2.11-18). Maria Magdalena będzie stała przed krzyżem wraz z innymi kobietami, dzięki czemu zostaną one świadkami wszystkich wydarzeń mających miejsce na Kalwarii<sup>37</sup>.

## *Pięcioro uczniów Jezusa (J 19,25-27)*

Niniejsze studium zamierza mówić o pięciorgu ludzi związanych z Jezusem jako Mistrzem. Cała uwaga skupiona była do tej pory na czterech kobietach obecnych u stóp krzyża i na żadnym z apostołów. Wiadomo, że niemal wszyscy uczniowie zniknęli ze sceny ewangelicznej podczas pojmania Pana w ogrodzie (por. J 16,32; 18,8).

Czy jest uzasadnione *włączenie* w liczbę uczniów Jezusa również tych kobiet? Odpowiadając pozytywnie, stawiamy retoryczne pytanie: czy nie wystarczy pójście za Chrystusem od Galilei aż po Jerozolimę i wytrwanie przy Nim także w momencie krzyża? Czy wierność Nauczycielowi w „godzinie próby” (podobnie jak to ma miejsce w przypadku umiłowanego ucznia) oraz bycie świadkami ostatnich słów Jezusa nie stają się argumentem przekonującym, aby zaliczyć je do grona uczniów Pana? Każda z nich staje się przez to „uczennicą”, μαθήτρια, jak w Dz 9,36<sup>38</sup> lub jak w *Ewangelii Piotra* XII, 50<sup>39</sup>. I rzeczywiście, nie bra-

---

<sup>37</sup> Por. M.-L. RIGATO, *L'apostolo ed evangelista Giovanni*, s. 456, i wcześniej już B. ARETIUS, *In Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi Commentarii Doctissimi Benedicti Aretii Bernensis Theologi praestantissimi, facili perspicuaque methodo conscripti*, Genevae 1618, s. 1026: „Quare hae matronae vere testari possunt reliquis sanctis de tota historia passionis in cruce”.

<sup>38</sup> Dz 9,36: „Mieszkała w Jafie pewna uczennica imieniem Tabita”.

<sup>39</sup> Por. M.G. MARA, *Évangile de Pierre. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index*, Sources Chrétiennes 201, Paris 1973, s. 62–63: „Μαρίαμ ἡ Μαγδαληνῆ, μαθήτρια τοῦ Κυρίου [...] Marie Madeleine, disciple du Seigneur”.

kuje egzegetów, którzy bez zawahania uznają tożsamość uczniowską kobiet stojących przy krzyżu Jezusa<sup>40</sup>.

W scenie opowiedzianej w J 19,24h-27 mamy zatem do czynienia z czterema uczennicami Jezusa oraz jednym uczniem. Bez trudu daje się ustalić liczbę osób: cztery + jeden = pięć. Wydaje się w związku z tym, że wydarzenie mające miejsce na Golgocie (ostatnie godziny ziemskiego życia Jezusa) jest paralelne do tego, które opisane jest na początku czwartej Ewangelii (moment inauguracji publicznej działalności Pana: J 1,35-51). Oba teksty łączy kłamra kompozycyjna, a osiągnięta w ten sposób inkluzja opiera się m.in. na korespondencji liczbowej bohaterów akcji: tu obecne są cztery uczennice oraz uczeń, a tam ma miejsce powołanie pierwszych pięciu uczniów.

Jeden z pierwszych dwóch uczniów (J 1,35-39) pozostaje dla czytelnika anonimowy, podczas gdy drugi dość szybko zostaje przedstawiony z imienia – jest to Andrzej. Obaj wcześniej byli uczniami Jana Chrzciciela. Wielu egzegetów nie wyklucza, że ów pierwszy uczeń to „umiłowany”, określony w ten sposób *explicitie* dopiero w J 13,23<sup>41</sup>. Jeśli jest to prawdą, to okazałoby się, że ten sam człowiek – stanowiący źródło dla czwartej Ewangelii (por. J 21,24-25) – byłby obecny także w finalnej scenie publicznej działalności Jezusa (J 19,24h-27). Trzeci („centralny” w zestawieniu w pozostałymi czterema uczniami) był Szymon Piotr, zaprowadzony do Mistrza przez swego brata Andrzeja (J 1,40-42). Czwarty (Filip) jest jedynym, który w tej scenie został osobiście powołany przez Jezusa charakterystycznym zwrotem „pójdź za Mną”, ἀκολούθει μοι (J 1,43), i to on podprowadził do Chrystusa piątego z pierwszych uczniów, Natanaela (J 1,45-51)<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Por. F. MANNS, *Les femmes dans l'Évangile de Jean*, s. 101, 111; C.K. BARRETT, *The Gospel According to St. John*, s. 458; C.S. KEENER, *The Gospel of John*, s. 1141; K.E. CORLEY, *Women*, s. 181; J. RENA, *Women in the Gospel of John*, *Église et Théologie* 17 (1986), s. 146; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, *Sola Scriptura. Nuovi Studi Biblici* 14, Torino 1990, s. 359; T. KARLSEN SEIM, *Roles of Women in the Gospel of John*, w: *Aspects on the Johannine Literature. Papers Presented at a Conference of Scandinavian New Testament Exegetes at Uppsala, June 16-19, 1986*, L. HARTMAN, B. OLSSON (red.), *Coniectanea Biblica. New Testament Series* 18, Stockholm 1987, s. 63.

<sup>41</sup> Zabieg ten jest jednak logiczny, bo trudno jest określić kogoś „umiowanym uczniem” w momencie, gdy człowiek ten po raz pierwszy spotyka Jezusa i dopiero zaczyna swą wędrówkę Jego śladami.

<sup>42</sup> Rola, jaką odgrywa świadectwo w inspirowaniu nowych uczniów Jezusa do pójścia za Nim, uwypuklona jest również w J 4,39: „Wielu Samarytan z owego miasta

## *Pięcioro uczniów, zgromadzonych u stóp krzyża*

Liczba pięć jest znacząca nie tylko jako element łączący oba teksty (J 1,35-51 oraz J 19,24h-27), lecz także – pośrednio – jako potwierdzenie uczniowskiej tożsamości kobiet, jak również poświadczenie tego, że ich Mistrzem jest Jezus. Okazuje się bowiem, że tradycja żydowska tamtych lat zakładała, iż od „kandydata na rabina” wymagano, aby miał zgromadzonych wokół siebie przynajmniej pięciu uczniów<sup>43</sup>.

David Flusser stwierdza:

The gospels preserve the echo of a tradition that at first Jesus selected five students, a tradition preserved in the Babylonian Talmud as well (Sanhedrin 43a). As with the disciples, the number is uniformly fixed, though here it is five, even with the names changed. It appears that the number is not random, as indicated by the rabbinic sources (my friend Shmuel Safrai called my attention to the institution of the *five* in rabbinic literature): Rabbi Yohanan ben Zakkai had *five* disciples (m. Avot 2.8); the number of disciples Rabbi Aqiba had during the years of persecution was similarly *five* (b. Yebamot 62a; b. Sanhedrin 14a); the Passover Haggada lists *five* sages who were seated in Bene

---

zaczęło w Niego wierzyć dzięki (δύ) słowu kobiety świadczącej”, i w J 17,20: „Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki (δύ) ich słowu będą wierzyć we Mnie”. Różnica między Ewangelią Jana a synoptykami, u których to przede wszystkim Jezus bezpośrednio powoływał uczniów (por. Mk 1,16-20; Mt 4,18-22; Łk 5,1-11 itd.) uwarunkowana jest prawdopodobnie sytuacją, w której znajdowała się wspólnota Janowa, późniejszą w stosunku do tej, w jakiej znajdowali się chrześcijanie czytający Ewangelie synoptyczne. Tak oto wyjaśnia tę kwestię M. CRIMELLA, *Dal maestro alle comunità. Le comunità di Marco, Luca e Giovanni*, Parola Spirito e Vita 61 (2010), s. 158: „Tale comunità percepisce la distanza storica dagli eventi: i destinatari del vangelo non possono vedere tutto quanto Gesù ha fatto. Come potranno allora credere? L'accessibilità alla fede è offerta ormai a distanza, in forma mediata e scritta. Si comprende allora la scelta di porre il *kérygma* testimoniale al livello del Gesù storico: anche i discepoli della prima ora hanno accolto una testimonianza su Gesù invece di essere stati chiamati direttamente”.

<sup>43</sup> Por. W. BACHER, *R. Travers Herford's "Christianity in Talmud and Midrash"*, Jewish Quarterly Review 17/1904, s. 180; R. BAUCKHAM, *Nicodemus and the Gurion Family*, Journal of Tamil Studies 47 (1996), s. 36; C. SAFRAI, *Jesus and His Disciples: The Beginnings of Their Organization*, Immanuel 24 (1990), s. 99–101, i F. MANNS, *Ecce Homo. Una lettura ebraica dei Vangeli*, Torino 2011, s. 62: „Yehoshua aveva allora cinque discepoli, pertanto meritava il titolo di rabbì, quantunque non avesse frequentato le *yeshivòt* dei farisei” (komentarz do J 1,35-51).



Berak; and the rabbinic sources further speak of a group of *five* sages (t. Miqvaot 7.10; t. Tohorot 9.14; p. Betzah 3.6.62a; b. Mo'ed Qatan 10a; Sopherim 1.7: 'It happened that *five* elders...'). We find, then, that when Jesus selected *five* disciples he was following an approach he received from the world of the sages<sup>44</sup>.

Charles Dodd próbował znaleźć korespondencję między danymi ewangelicznymi a pochodzącymi z *bSan* 43a: „Our rabbis taught: Jesus had *five* disciples, Mattai, Naqai, Netser, Buni, and Toda». Of these names, it seems reasonable to identify *Mattay* with the Ματθαῖος of the Gospels, and *Todah* with the Θαδδαῖος of Mark<sup>45</sup>.

Z kolei Richard Bauckham dodaje: „Naqqai must, as many scholars have agreed, be Nicodemus. But most puzzling name in the list is still Buni [...] [because] Buni is the Hebrew name of Naqdimon b. Gurion [...] The probable explanation is as follows: [...] as Nicodemus was a name repeated in the family, so Buni was its Hebrew equivalent in family usage [...] The compiler of the list of the five disciples [...] did not know they were the same person”<sup>46</sup>. Nawiązanie do Bauckhama (oraz Klausnera w przypisie) nie ma na celu rozwiązania problemu, czy Naqdimon ben Gurion (Janowy Nikodem? – choć raczej nie<sup>47</sup>) jest identyczny z Naqqai i/lub Bunim z Talmudu, ale pokazanie, w jaki sposób usiłuje się zrekonstruować imiona poszczególnych apostołów oraz zwłaszcza podkreślenie zagadnienia „pięciu uczniów”, obecnego w tradycji żydowskiej<sup>48</sup>.

---

<sup>44</sup> D. FLUSSER, *The Isaiah Peshet and the Notion of Twelve Apostles in the Early Church*, w: *Judaism of the Second Temple Period*, t. 1: *Qumran and Apocalypticism*, D. FLUSSER (red.), Grand Rapids–Jerusalem 2007, s. 320 i przyp. 32–34.

<sup>45</sup> C.H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, s. 302–306 (zwłaszcza 304).

<sup>46</sup> R. BAUCKHAM, *Nicodemus*, s. 36–37. Inaczej twierdzi J. KLAUSNER, *Jesus de Nazareth*, Paidós Orientalia 25, Barcelona – Buenos Aires 1989, s. 29: „Nakai [...] [es] Lucas [...] La mayoría de los eruditos cristianos suponen que Buni es el Nicodemo [...] Personalmente opino que Buni es una corrupción de «Iuhanni» o «Iuani», es decir, Juan, el hermano de Santiago, el hijo de Zebedeo”.

<sup>47</sup> Por. Z. GROCHOWSKI, *Nicodemus. A Disciple Liberated by the Cross of the Christ from the Darkness of Fear and Disbelief*, *The Biblical Annals* 10 (2020) 4, s. 640–642.

<sup>48</sup> Warto na koniec wspomnieć ciekawą zbieżność zachodzącą między tradycją rabiniczną, a tym, czego doświadczył Jezus, mający przy sobie „umiłowanego ucznia”. Mówiąc o wychowankach wymienionego wyżej Yohanana ben Zakkai, R. NEUDECKER,

## *Pięcioro uczniów, zgromadzonych u stóp krzyża*

Jako że uczniowie uciekli już podczas pojmania Jezusa, ich nieobecność została uzupełniona przez kobiety<sup>49</sup>. Dzięki temu Jezus, nie tylko podczas swej publicznej działalności opisaney w pierwszej części Ewangelii (J 1–12) oraz podczas Ostatniej Wieczerzy celebrowanej wraz z uczniami (J 13–17), ale również w momencie ukrzyżowania, a także śmierci jawi się jako prawdziwy i autentyczny Mistrz, otoczony wystarczającą liczbą uczniów i – co jest nowością dla żydowskiego rabbięgo – również przez uczennice<sup>50</sup>.

## *Podsumowanie*

Wśród osobliwości obecnych w narracji Męki Pańskiej opowiedzianej przez św. Jana daje się zauważyć epizod rozdzielenia szat Jezusa (opisanego bardziej szczegółowo niż u synoptyków) oraz scena „testamentu z krzyża”

---

*Il rapporto maestro-discepolo nel giudaismo rabbinico*, w: S.A. PANIMOLLE (red.), *Apostolo-Discepolo-Missione*, Dizionario di spiritualità biblico-patristica 4, Roma 1993, s. 71 wskazuje na czterech uczniów oraz „jęgo ucznia umiłowanego Rabbięgo Eleazara ben Arak” (emfaza nasza).

<sup>49</sup> W celu „potrząśnięcia” czytelnikami płci męskiej, z mocą komentuje ewangeliczną scenę C.S. KEENER, *The Gospel of John*, s. 1141–1142: „women disciples appear at the cross when [...] the male disciples appear to have scattered (16:32) and Peter has denied Jesus [...]. Given general perspectives on women’s courage, however, this emphasis probably shames Jesus’ male disciples, calling for greater courage in the future”.

<sup>50</sup> À propos uczniowskiej tożsamości kobiet, warto przywołać jeszcze komentarz Fryderyka Mannsa (*L’école johannique*, w: F. MANNS (red.), *L’Évangile de Jean et la Sagesse*, Studium Biblicum Franciscanum Analecta 62, Jérusalem 2003, s. 29), który stwierdza: „Le monde juif du premier siècle était partagé en ce qui concerne la place des femmes. Alors que le *Liber Antiquitatum Biblicarum* du pseudo-Philon proposait une description positive des femmes, les Esséniens et les Pharisiens étaient plus réservés. Les mères des grands prêtres jouent un rôle non négligeable dans la littérature rabbinique. Cependant, lorsqu’il est question de l’étude de la Tora de la part des femmes, l’avis des rabbins est partagé: R. Azzai y consent, tandis que R. Eliézer s’y oppose. Jésus transforme la Samaritaine en disciple, permet à Marthe et à Marie de l’appeler Maître et envoie Marie de Magdala auprès des disciples. Il est permis de voir aussi en Marie, la mère de Jésus, le modèle du disciple”. W innym miejsku (*Encore une fois “Jésus et le disciple”*, Didascalía. Lisbôa 41 (2011), s. 34) ten sam autor napisał: „La présence des femmes disciples est une nouveauté chrétienne”. Podobnego zdania jest R.E. BROWN, *Roles of Women in the Fourth Gospel*, *Theological Studies* 36 (1975), s. 698–699.

## Zbigniew Grochowski

(J 19,24h-27). Kontrast między czynem żołnierzy rzymskich a postawą uczniów Jezusa zgromadzonych na Kalwarii, wyrażony i uwypuklony przez antytetyczne i korelatywne partykuły μέν-οὐδ-δέ (J 19,24h.25a), sugeruje m.in., że przy krzyżu Chrystusa były obecne cztery kobiety (oraz uczeń „umiłowany” przez Jezusa). Również inne argumenty prowadzą do takiego przypuszczenia. Waga przyłożona do liczby uczniów Jezusa, towarzyszących umierającemu Mistrzowi, związana jest z pewną tradycją rabiniczną zakładającą, że aby zasługiwać na miano prawdziwego i autentycznego mistrza, należało mieć przy sobie przynajmniej pięciu uczniów. Inkluzja spinająca publiczną działalność Chrystusa, uzyskana dzięki perykopom J 1,35-51 i J 19,24h-27, gdzie wyraźnie widać pięciu uczniów – najpierw powołanych przez Jezusa do pójścia za Nim, a potem obecnych u stóp krzyża – prowadzi do wniosku, że od samego początku swej ziemskiej aktywności aż po ostatnie tchnienie Jezus jawi się jako prawdziwy i autentyczny Mistrz, zawsze otoczony swymi uczniami, których liczba w sposób nieprzerwany była wystarczająca, aby móc przypisać Jezusowi tytuł Rabbiego. Miejsce apostołów, którzy zniknęli ze sceny ewangelicznej podczas pojmania w Ogrójcu, zajęły kobiety, towarzyszące Jezusowi już od dawna, potwierdzając tym samym – swoją wiernością Mistrzowi – status „uczennic” Chrystusa.

*Ks. Zbigniew Grochowski*