

KS. ADAM KUBIŚ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ORCID: 0000-0003-4961-2254

Metafora oblubieńcza w Ewangelii Janowej. Część 1. Oblubieniec spotyka Oblubienicę (J 1–4)

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-002>

Streszczenie: Symbolika małżeńska obecna jest w całej Ewangelii Jana, ale zwłaszcza w pierwszych czterech rozdziałach oraz w jej drugiej części (rozdziały 12–20). Celem artykułu jest ukazanie i krytyczna ocena obecności metafory oblubieńczej w J 1,19–4,54. W tej części Ewangelii, Jezus jest wprost nazwany panem młodym (3,29). Jednocześnie perykopa za perykopą zdefiniowana jest obecność panny młodej. Jej pełna prezentacja następuje w czterech pierwszych rozdziałach Ewangelii. Jej ukazanie rozpoczyna się od matki Jezusa i jego uczniów w Kanie (rozdział 2), a następnie prowadzi do Żydów w Jerozolimie, Samarytan i ostatecznie pogan na końcu rozdziału 4. Poprzez swoją wiarę (1,50) Natanael, prawdziwy Izraelita, staje się prefiguracją wszystkich wierzących, oblubienicy Mesjasza.

Słowa kluczowe: Ewangelia Janowa, Kana, Samarytanki, metafora oblubieńcza, mesjańskie małżeństwo, mesjański oblubieniec

Spousal Metaphor in the Gospel of John. Part 1: The Bridegroom Meets His Bride (Jn 1–4)

Summary: Nuptial symbolism permeates the thought of the fourth evangelist throughout his work, but especially his first four chapters plus the entire second part of his gospel (12–20). The main focus of this article is to demonstrate and critically evaluate the presence of spousal metaphor in Jn 1:19–4:54. In this part of the Gospel, Jesus is explicitly presented as a bridegroom (3:29), while at the same time, in pericope after pericope, his bride becomes more and more visible and present. It takes four chapters to define the messianic bride in full. The whole presentation starts with the mother of Jesus and his disciples in Cana in Chapter 2, then continues with Jews in Jerusalem, the Samaritans, and finally pagans at the end of Chapter 4. By his faith (1:50), Nathanael, the Israelite, is the prefiguration of all believers, the bride of Messiah.

Keywords: The Gospel of John, Cana, Samaritan woman, spousal metaphor, Messianic wedding, Messianic bridegroom

Wstęp

Metafora małżeńska czy też oblubieńcza, będąca jedną z form opisu relacji Boga do Izraela, obecna jest w Starym Testamencie w księgach Ozeasza (1,2-9; 2,4-25), Jeremiasza (2,2; 11,15), Ezechiela (16,8-23; 23,4), Deutero-Izajasza (54,4-8), Trito-Izajasza (62,5), Pieśni nad Pieśniami, a nawet w Księdze Mądrości (8,2-3.9). Ta starotestamentowa metafora została użyta do opisu relacji między Chrystusem i Kościołem w Nowym Testamencie, a mianowicie w *Corpus Paulinum* (2 Kor 11,2; Ef 5,25-32; por. 1 Kor 6,12-20) oraz w wielu tekstach Apokalipsy Janowej. Powyższa mesjańska reinterpretacja¹ metafory obecna jest także w Ewangeliach synoptycznych (np. Mt 9,15; 22,1-14; 25,1-13; Mk 2,18-22). Ewangelia Janowa nie jest tutaj wyjątkiem wśród innych pism NT, gdyż metafora jest explicite wyrażona w 3,29, gdy Jan Chrzciciel identyfikuje Jezusa jako oblubieńca, a przyjmujących chrzest i idących za Jezusem jako oblubienicę. Metafora ta obecna jest również na wielu innych kartach czwartej Ewangelii. Odniesienia doń są jednak czynione na sposób aluzyjny, pozostawiając identyfikację metafory wrażliwości i inteligencji czytelnika. Subiektywność procesu odkrywania aluzji powoduje, iż nierzadko ten sam tekst Janowy bywa przez jednych komentatorów wiązany z metaforą oblubieńczą, podczas gdy inni autorzy takiej możliwości nie widzą lub też o niej nie wspominają. Niniejszy artykuł stawia sobie jako podstawowy cel wskazane tekstów Janowych,

¹ Przez długi okres czasu w bibliście panowało przekonanie, iż metafora oblubieńcza odniesiona do Mesjasza jest unikalnym *novum* autorów nowotestamentowych. Jako taka miała ona bowiem występować jedynie w opisie relacji Boga do Izraela. Przekonanie takie wyraża dla przykładu Joachim Jeremias, „*vũμφñ, vũμφίος*”, *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, G.W. Bromiley, Grand Rapids, MI 1967, t. 4, s. 1102: „in all later Jewish literature there is no instance of an application of the allegory of the bridegroom to the Messiah.” Jako świadka przeciwnej tezy, Jeremias przywołuje jedynie jeden późny tekst, *Rabba* 15,30 do Wj 15,2: „W tym świecie (Izraelici) są zaręczeni (...), w dniach Mesjasza nastąpi ślub.” Miriam i Ruben Zimmermann zakwestionowali to przekonanie wskazując na mesjańską interpretację (1) królewskiego pana młodego z Ps 45 obecną w Targumie do Ps 45,3 oraz w rękopisach z Qumran (4Q171 iv; 11Q13 xi,18-19) i *Testamencie Judy* 24,1; (2) arcykapłana Jozuego z Za 3,1-10 obecną w Targumie do Za 3,5; (3) „Namaszczonego” z 4 *Ezra* 7,26 obecną w łacińskiej wersji 4 *Ezra* 7,26 (Mesjasz poślubia niebiańskie Jeruzalem; matka Mesjasza, Syjon, płacze nad śmiercią swego syna, Mesjasza, w noc poślubną); (4) ukochanego z Pieśni nad Pieśniami obecną w Targumie (7,4.14; 8,1.2.4); (5) oblubieńca z Iz 61,10 obecną w *Pesiqta Rabbati*, *Piska* 149a (37,2-3). Zob. M. Zimmermann, R. Zimmermann, *Der Freund des Bräutigams (Joh 3,29f.). Deflorations- oder Christuszeuge?*, „*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*” 90 (1999), s. 123-130. Główne wyniki opublikowanych tutaj ustaleń odnośnie do judaistycznego zastosowania metafory oblubieńczej dla opisu Mesjasza zostały zreferowane w R. Zimmermann, *Jesus—the Divine Bridegroom? John 2–4 and Its Christological Implications*, w: *Reading the Gospel of John’s Christology as Jewish Messianism. Royal, Prophetic, and Divine Messiahs* (Ancient Judaism and Early Christianity; 106), red. B.E. Reynolds, Leiden – Boston 2018, s. 367-373. Zob. także J. Gnilka, „*Bräutigam*” – *spätjüdisches Messiasprädikat?*, „*Trierer theologische Zeitschrift*” 69 (1960), s. 298-301.

w których aluzje oblubieńcze są identyfikowane przez komentatorów. Celem drugim jest zgromadzenie podstawowych argumentów stojących za daną identyfikacją. Kwestii obecności metafory oblubieńczej w czwartej Ewangelii poświęcono sporo studiów w językach obcych. Zasadność powstania niniejszego artykułu wynika z braku w polskiej literaturze biblijno-teologicznej opracowania ukazującego w sposób przekrojowy obecność tejże metafory w całym dziele czwartego ewangelisty. Istnieją natomiast liczne publikacje dotyczące pojedynczych perykop Janowych, zwłaszcza perykop maryjnych (2,1-11; 19,25-27). Ograniczone ramy artykułu nie pozwalają na szczegółowe analizy poszczególnych tekstów. Niniejsze opracowanie winno stać się inspiracją i punktem wyjścia dla pogłębionego studium monograficznego lub całej serii artykułów poświęconych poszczególnym tekstom i zasygnalizowanym problemom interpretacyjnym. Z racji obfitości materiału cała prezentacja podzielona została na dwa artykuły. W pierwszym przedstawione zostanie zastosowanie metafory w pierwszych czterech rozdziałach Ewangelii Janowej, w drugim zaś jej obecność w drugiej części Ewangelii, od namaszczenia w Betanii do spotkań Zmartwychwstałego z Marią Magdaleną i uczniami. W obu artykułach w omówieniu poszczególnych tekstów przyjmujemy porządek logiczny narzucony przez strukturę samej narracji Janowej.

Sandały Oblubieńca (1,27)

W tradycyjnej interpretacji, mającej swój początek u Orygenesusa i rozwiniętej przez Augustyna oraz Jana Chryzostoma, słowa Jana Chrzciciela o jego niegodności w rozwiązywaniu rzemyka sandała rozumiano jako wyraz jego pokory². Tymczasem Hieronim, Cyprian, Ambroży, Fortunatianus z Akwilei, Grzegorz Wielki i Beda interpretowali te słowa w kontekście starotestamentalnych regulacji prawnych dotyczących lewiratu (Pwt 25,5-10; zob. Rt 4,6-8)³. Reguła stanowiła, iż w przypadku bezpotomnej śmierci żonatego mężczyzny, jego najstarszy brat powinien poślubić owdowiałą bratową i wzbudzić jej potomstwo, które było uważane za potomstwo jej zmarłego męża. Jeśli tenże szwagier chciał uchylić się od swego obowiązku, musiał

² Rabini komentując Kpł 25,39 twierdzili, iż niewolnikowi izraelskiemu nie powinno się zlecać hańbiących posług, do których zaliczano mycie nóg swego pana oraz nakładanie mu obuwia. Zob. *Mekhila de-Rabbi Ishamel* do Wj 21,2 (82a). Rabbi Jehoszua ben Levi (ok. 250 r. po Chr.) stwierdził: „Wszystkie rodzaje posług, jakie niewolnik musi wykonać dla swego pana, uczeń musi wykonać dla swego nauczyciela, za wyjątkiem ściągania jego obuwia” (*b. Kethuboth* 96a). Za H.L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. I. Das Evangelium nach Matthäus*, München 1956, s. 121. Jan Chrzciciel stwierdzałby zatem, iż w porównaniu z Jezusem nie jest on godny być nawet jego niewolnikiem. Co ciekawe, w Dz 13,25 słowa Jana Chrzciciela zostały zreferowane jako dotyczące jego niegodności w ściągnięciu sandała (οὐκ εἶμι ἄξιος τὸ ὑπόδημα τῶν ποδῶν λῦσαι).

³ Obie interpretacje przytacza św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, Kęty 2018, s. 129-130. Szerokie omówienie tej patrystycznej interpretacji przedstawiają P. Proulx, L. Alonso Schökel, *Las Sandalias del Mesías Esposo*, „Biblica” 59 (1978), s. 1-37. Por. także L. Alonso Schökel, *I nomi dell'amore. Simboli matrimoniali nella Bibbia* (Religione), Casale Monferrato 1997, s. 111-133.

oficjalnie cedować ten obowiązek na innego swego brata lub krewnego, stosując ryt zwany *ḥaliṣah* (חליצה). Wdowa rozwiązywała i ściągała sandał z nogi szwagra, jako znak utraty prawa do jej poślubienia⁴. W interpretacji *Targumu Pseudo-Jonatana* do Pwt 25,9 szwagier miał mieć na nodze prawy sandał powiązany rzemieniem. Kobieta powinna rozwiązać rzemień i ściągnąć sandał. Tekst targumiczny trzykrotnie w tym samym wierszu (25,9) wzmiankuje rzemień sandała (szczegół nie występujący w tekście masoreckim). Możliwe zatem, iż w czasach Jezusa i powstawania czwartej Ewangelii kluczowym elementem rytu *ḥaliṣah* było rozwiązanie rzemienia jednego sandała.

W synoptycznych paralelach do tekstu Janowego, gdy Jan Chrzciciel mówi o noszeniu sandałów Jezusa (Mt 3,11) lub rozwiązywaniu rzemyka u sandałów Jezusa (Mk 1,7 i Łk 3,16), sandały są zawsze w liczbie mnogiej. Natomiast w znanych nam rękopisach czwartej Ewangelii nie istnieje wariant z liczbą mnogą, mimo oczywistej tendencji kopistów do harmonizacji paralelnych tekstów czterech Ewangelii kanonicznych. Użycie liczby pojedynczej oraz wspomnienie „rozwiązywania rzemienia” w J 1,27 nie jest bezdyskusyjnym dowodem na obecność aluzji do rytu związanego z prawem lewiratu⁵, jednak Janowa identyfikacja Jezusa jako pana młodego, a Jana Chrzciciela jako przyjaciela pana młodego (3,28-30), nadto obecność innych aluzji do starotestamentowej metafory oblubieńczej w J 1–4 sugeruje możliwość interpretowania słów o rozwiązywaniu rzemyka sandała jako oznaczających coś więcej niż tylko Janową niegodność. Otóż, w kontekście prawa lewiratu, Jan potwierdzałby, że nie jest żadnym rywalem Jezusa, ani też nie jest drugim po Jezusie konkurentem w porządku sukcesji do ręki panny młodej. Jan Chrzciciel nie rości sobie żadnych

⁴ Jak twierdzi C.M. Carmichael, *A Ceremonial Crux: Removing a Man's Sandal as a Female Gesture of Contempt*, „Journal of Biblical Literature” 96 (1977), s. 321-336, genezą tego zwyczaju byłaby historia Tamar i Onana (Rdz 38,6-10). Jak wyjaśnia P. Stępień, *Prawo lewiratu w świetle chiastycznej struktury Pwt 25,4-12*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 13 (2000), s. 71: „Sandał symbolizuje żeńskie narzędzie płciowe, a stopa – męskiego członka. Onan przez stosunek przerywany i spuszczenie nasienia na ziemię, unikał poczęcia potomka. Zdjęcie sandała ze stopy nawiązuje do stosunku przerywanego Onana, a zarazem wskazuje na szwagra, który odmawia poczęcia potomka swemu zmarłemu bratu. Splunięcie nawiązuje do wytrysku nasienia i zmarnowania go przez Onana, a symbolicznie przez szwagra. Dlatego rola mężczyzny w ceremonii jest pasywna. To kobieta zdejmuje sandał i pluje mu w twarz, wzmacniając jego upokorzenie. Odmowa zwarcia małżeństwa lewirackiego koresponduje z biernością szwagra.” Szczegóły tego rytu są nieco inne w relacji Rt 4,7-8, wciąż jednak kluczową rolę odgrywa w nim sandał oblubieńca. Otóż krewny nie zainteresowany poślubieniem wdowy ściągał swój sandał i przekazywał go stronie zainteresowanej ożenkiem.

⁵ LXX w dwóch tekstach dotyczących rytu *ḥaliṣah* (Pwt 25,9.10; Rt 4,7.8) użyła czterokrotnie tego samego zwrotu *ὑπολῆν τὸ ὑπόδημα*, gdzie sandał występuje zawsze w liczbie pojedynczej, podobnie jak w hebrajskim TM. Podobny zwrot występuje w tekście Ewangelii Janowej: *λῦεν αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος* (1,27). Także w rabinackich dyskusjach na temat lewiratu zawsze mowa jest o jednym sandale w rytuale *ḥaliṣah* (np. b. *Yeb.* 102a). Zob. M. Elon, *Levirate Marriage and Ḥaliṣah: The Order of Ḥaliṣah*, w: *Encyclopaedia Judaica. Second Edition*, red. F. Skolnik, Detroit et al. 2007, t. XII, s. 727.

praw do wdowy, przyszłej małżonki Jezusa⁶.

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

Podporządkowana funkcja Jana Chrzciciela w stosunku do Jezusa w kontekście metafory małżeńskiej jest potwierdzona poprzez identyfikację Jana Chrzciciela z przyjacielem oblubięcza (3,29). Otóż, w świetle starożytnych zwyczajów przyjaciel oblubięcza był odpowiedzialny za negocjacje pomiędzy rodziną pana młodego a rodziną panny młodej. W czasie tych rozmów ustalano między innymi wysokość posagu. Co istotne jednak przyjaciel oblubięcza nie miał prawa do poślubienia tej kobiety, gdyby w wyniku rozwodu pozostała w przyszłości wolną. Fakt aranżowania jej małżeństwa w roli negocjatora z ramienia jej byłego małżonka sprawiał, iż nie mógł on jej nigdy poślubić. Analogiczna sytuacja opisana jest w Księdze Sędziów, gdy żona Samsona zostaje wydana za mąż za przyjaciela oblubięcza (14,20; 15,2). W efekcie żonę Samsona i jej ojca spotyka śmierć z ręki samych Filistynów, ich rodaków, gdyż zaistniało przestępstwo wydania porzuconej żony Samsona za mężczyznę pełniącego rolę przyjaciela oblubięcza w czasie wesela (15,6)⁷.

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

Pustynia (1,23.28; 10,40)

⁶ Akwinata (*Komentarz*, s. 130) komentuje wkładając w usta Jana Chrzciciela następujące słowa: „nie jestem godny mieć oblubięcę, która należy się Chrystusowi – Kościoł. Jakby mówił: *Nie jestem godzien*, aby nazwano mnie oblubięcem Kościoła.” Zob. J.F. McHugh, *A Critical and Exegetical Commentary on John 1-4* (International Critical Commentary), London – New York, NY 2009, s. 123.

⁷ Zob. A. Van Selms, *The Best Man and Bride: From Sumer to St. John with a New Interpretation of Judges, Chapters 14 and 15*, „Journal for Near Eastern Studies” 9 (1950), s. 71-74; M.L. Coloe, *Witness and Friend. Symbolism Associated with John the Baptizer*, w: *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language* (WUNT; 200), red. J. Frey, J.G. van der Watt, R. Zimmermann, G. Kern, Tübingen 2006, s. 319-332. Powyższy artykuł stał się częścią innej publikacji australijskiej biblistki: *John as Witness and Friend*, w: *John, Jesus, and History. Volume 2. Aspects of Historicity in the Fourth Gospel* (Early Christianity and Its Literature), red. P.N. Anderson, F. Just, T. Thatcher, Atlanta, GA 2009, s. 45-61.

Renzo Infante zwraca uwagę na miejsce działalności Jana Chrzciciela, jakim jest pustynia (1,23), zlokalizowana „po drugiej stronie Jordanu” (1,28; 3,26; 10,40). W jego interpretacji wskazanie na pustynię znajdującą się poza Ziemią Obiecaną ma być jasnym nawiązaniem do czterdziestoletniego wędrowania Izraela po pustyni, które przez proroków było interpretowane w kluczu metafory oblubieńczej (zob. Oz 2,16-17; Jr 2,2-3)⁸. Jan Chrzciciel gromadziłby zatem oblubienicę na pustyni, aby tam mogła spotkać swego oblubieńca. Jan będąc wciąż w tym samym miejscu, po drugiej stronie Jordanu, wskazuje oblubienicy (reprezentowanej przez dwóch uczniów) oblubieńca. Dochodzi do spotkania oblubieńca i oblubienicy i ich pozostania razem, wyrażonego przez teologicznie istotny czasownik μένω (zob. 1,30-39). Nacisk ewangelisty na identyfikację miejsca działania Jana Chrzciciela po drugiej stronie Jordanu (1,28; 3,26; 10,40) może mieć jako tło czynnik polityczny, a zatem unikanie przez Jana wpływów centrów władzy w Judei. Możliwym jest jednak dostrzeżenie tutaj tła teologicznego w kluczu metafory oblubieńczej, a mianowicie nawiązanie do okresu w historii Izraela przed wejściem do Ziemi Obiecanej, a zatem do czasów Exodusu i wejścia do Ziemi Obiecanej⁹.

Mąż (1,30)

Stwierdzenie Jana Chrzciciela o mężu (ἀνὴρ), który przyjdzie po nim i który przewyższy go godnością (1,30), odwołuje się do dwóch wcześniejszych wypowiedzi Jana, w których mówił o Tym (οὗτός), który idzie po nim i któremu nie jest godzien odwiązać rzemienia u sandała (1,27) i który przewyższył go godnością (1,15). Występujący w 1,30 termin ἀνὴρ oznacza zarówno mężczyznę, jak i męża. Jest to jedyne miejsce w Ewangelii Jana, w którym rzeczownik ἀνὴρ zastosowano do opisu Jezusa. Już w VI wieku Ammoniusz z Aleksandrii podał cztery możliwe znaczenia tego rzeczownika w tym wersecie: (1) Termin wskazywałby na prawdziwość wcielenia, będąc polemiką z formą doketyzmu, która negowała realność fizycznego ciała Jezusa¹⁰. (2) Termin podkreśla fakt, iż preegzystujący Logos, który znajduje się pośród gromadzących się wokół Jana, jest w pełni dorosłym człowiekiem w wielu

⁸ R. Infante, *Lo sposo e la sposa. Percorsi di analisi simbolica tra Sacra Scrittura e cristianesimo delle origini*, Cinisello Balsamo 2004, s. 120.

⁹ C.S. Keener (*The Gospel of John. A Commentary*, Grand Rapids, MI 2003, s. 450-451) z naciskiem podkreśla brak teologicznego przesłania informacji topograficznej w 1,28, wskazując tylko na historyczną dokładność Jana. Typologię Jozue-Jezus w nazwie Bethabara (Βηθαβαρᾶ) („miejsce przejścia”) widzi R.E. Brown, *The Gospel of John. Introduction, Translation and Notes* (The Anchor Bible; 29), Garden City, NY 1966, s. 44. Podobnie B. Byron, *Bethany Across the Jordan or Simply Across the Jordan*, „Australian Biblical Review” 46 (1998), s. 36-54. Motyw mesjańskiego wypełnienia Ps 68,23; Jr 50,19 oraz Mi 7,14-15, w odniesieniu do Betanii rozumianej jako Batanaea, helleńskiej formy aramejskiej nazwy Baszanu, widzi tutaj D.S. Earl, *‘(Bethany) beyond the Jordan’. The Significance of a Johannine Motif*, „New Testament Studies” 55/03 (2009), s. 279-294.

¹⁰ Współcześnie tak J.-M. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean* (Études bibliques), Paris 1936, s. 41: „la présence humaine de Jésus”. Por. także R. Schnackenburg, *The Gospel according to St. John. Volume One. Introduction and Commentary on Chapters 1-4*, New York 1990, s. 302.

około trzydziestu lat (Łk 4,23)¹¹. (3) Termin wskazuje na doskonałość Jezusa w każdej praktycznej i teoretycznej cnocie. (4) Termin ἀνὴρ wskazuje na tożsamość Jezusa jako Oblubieńca¹². Ta ostatnia interpretacja byłaby usprawiedliwiona nie tylko dwuznacznością terminu ἀνὴρ, ale również wspólnym dla 1,30 (ὀπίσω μου ἔρχεται) oraz 1,27 (ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος) opisem Jezusa jako przychodzącego. Nawiązanie do 1,27 ma swe znaczenie, gdyż obecna jest tam aluzja do metafory małżeńskiej poprzez odwołanie do rytu *ḥaliṣah*. Sam tytuł „przychodzący” (ὁ ἐρχόμενος) ma również konotację mesjańską. Nadto termin ἀνὴρ kładzie akcent na płeć Jezusa, za czym przemawia zastosowanie tego rzeczownika w Ewangelii Janowej (zob. 1,13; 4,16.17bis.18bis; 6,10). W 6,10 mężczyźni zdefiniowani są jako οἱ ἄνδρες, ludzie w ogólności natomiast jako οἱ ἄνθρωποι. Fakt wcielenia byłby podkreślony przez użycie terminu ἄνθρωπος¹³. Komentatorzy widzą w 1,30 również aluzję do Iz 54,1 LXX, tekstu zapowiadającego liczne potomstwo Syjonu-Jerozolimy, pomimo braku męża (ἀνὴρ). Oto Syjon-Jerozolima, pozbawiona męża, przybywa do Jana (1,19), który wskazuje jej męża w Jezusie¹⁴. Dostrzega się tutaj także nawiązanie do prezentacji YHWH-Oblubieńca jako męża (ἀνὴρ) Izraela w greckim tekście Oz 2,4.9.18; 3,3 i Jr 3,1¹⁵.

Uczniowie Jezusa jako przyjaciele Oblubieńca (1,35-51)

Postaci pierwszych uczniów Jezusa, Andrzeja oraz Filipa (1,35-46), mogą być widziane w paraleli do funkcji przyjaciela oblubieńca. Obaj uczniowie przyprowadzają bowiem do Jezusa innych uczniów (Andrzej Piotra, a Filip Natanaela), na podobieństwo czynności przyjaciela oblubieńca, który w czasie ceremonii weselnej przyprowadzał do pana młodego jego przyszłą małżonkę¹⁶. Zdaniem Mary L. Coloe także spotkanie i dialog między Jezusem i Natanaelem (1,47-51) mogą być widziane w kluczu metafory oblubieńczej. W świetle tej interpretacji znak dany przez Jezusa (wyrażający się w Jezusowej wiedzy na temat braku podstępu w Natanaelu oraz uprzednim widzeniu go pod drzewem figowym) jest zapowiedzią większych rzeczy mających nastąpić w przyszłości (1,51). Mary L. Coloe wiąże ten znak i zapowiedź

¹¹ Współcześnie J. McHugh, *John*, s. 134: „a fully grown man.”

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

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

¹⁴ P. Proulx, L. Alonso Schökel, *Les Sandalias*, s. 12; Y. Simoons, *Secondo Giovanni*, s. 179.

¹⁵ G. Segalla, *Gesù anèr e anthròpos nel Quarto Vangelo*, „Rivista biblica” 39 (1991-1992), s. 203-204. Zob. także omówienie J 1,30 w kluczu metafory oblubieńczej w R. Infante, *Lo sposo e la sposa*, s. 121-122.

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

ze zwyczajem ślubnym przekazania przez pana młodego części wiana w czasie zaślubin, z obietnicą przekazania pozostałej części w czasie głównej ceremonii ślubnej¹⁷.

Chrzest (1,28.33; 3,22-26; 4,1-2)

Chrzest, zanurzenie w wodzie, jakiego dokonuje Jan Chrzciciel (1,28.33; 3,23-24; 4,1), może być także interpretowany w kluczu symboliki małżeńskiej¹⁸. Otóż przed każdym ślubem panna młoda, zanim w procesji była prowadzona na spotkanie z panem młodym, musiała dokonać specjalnego rytuału obmycia przez zanurzenie. Informacja, iż uczniowie Jezusa, podobnie jak uczniowie Jana Chrzciciela, chrzcili (4,2; por. 3,22.26; 4,1), również może być rozumiana w perspektywie metafory małżeńskiej. W tym kontekście dopowiedzenie, iż sam Jezus nie chrzczył, gdyż robili to tylko jego uczniowie (4,2), także ma swoje znaczenie, gdyż oblubieniec nie był zaangażowany w ryt obmycia oblubienicy. Uczniowie dokonując chrztu otrzymują specjalną godność przyjaciół oblubieńca, gdyż chrzczą wodą, tak samo jak robił to Jan, przyjaciel oblubieńca (3,29). Uczniowie w istocie nazwani są przez Jezusa jego przyjaciółmi (φίλοι μου - 15,14; por. 15,15)¹⁹. Warto podkreślić, iż przyjaciel oblubieńca według reguł judaizmu rabinicznego w czasie trwania tygodniowych godów weselnych zwolniony był z recytowania modlitw (za wyjątkiem *Szema*) oraz zachowania postów²⁰. Wyraźnie nawiązuje do tego Jezus odpowiadając na pytanie, odnotowane w ewangeliami synoptycznych, „Dlaczego Twój uczniowie nie poszczą?” stwierdzając: „Czy goście weselni mogą pościć, dopóki pan młody jest z nimi?” (Mk 2,19; por. Mt 9,15); „Czy możecie nakłonić gości weselnych do postu, dopóki pan młody jest z nimi?” (Łk 5,34). Fakt, iż Jezus nie chrzczył, choć miał chrzczyć Duchem Świętym (J 1,33), sugeruje, iż obrzęd zanurzenia w wodzie nie był rozumiany jako chrzest w Duchu, ale jako ryt przygotowawczy do zaślubin. Interpretacja oblubieńcza chrztu nie wyklucza oczywiście łączenia go z nawróceniem i odpuszczeniem grzechów. Wręcz przeciwnie, metafora małżeńska nadaje tym rzeczywistościom dodatkowe znaczenie. Same zaślubiny są tożsame z udziałem w życiu wiecznym, zbawieniem, którego częścią jest także dar Ducha Świętego. Powiązanie chrztu z metaforą małżeńską nie jest charakterystyką wyłącznie Ewangelii Janowej. Odniesienie do oczyszczenia wodą panny młodej w zestawieniu z chrztem („kapiel wodą ze słowem”) i metaforą małżeńską zastosowaną do Jezusa i Kościoła obecne jest również w Ef 5,25-27²¹.

¹⁷ M.L. Coloe, *Witness and Friend*, s. 328.

¹⁸ Y. Simoens, *Secondo Giovanni*, s. 175; M.L. Coloe, *Witness and Friend*, s. 323.

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

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

²¹ Dla Mary L. Coloe (*Witness and Friend*, s. 323, przypis 12) powiązanie pomiędzy chrztem i meta-

Wesele w Kanie (2,1-11)

Podstawowym argumentem za dostrzeżeniem metafory oblubieńczej w opisie wesela w Kanie jest utożsamienie Jezusa z panem młodym. Identyfikacja ta możliwa jest poprzez odwołanie się do ówczesnych zwyczajów weselnych. Zadaniem pana młodego było bowiem zaopatrzyć stół weselny w wino. Dostarczenie wina przez Jezusa w czasie wesela w Kanie wskazuje zatem na Jego tożsamość jako oblubieńca. Słowami skierowanymi do Maryi – „Jeszcze nie nadeszła godzina moja [?]” (2,4) – Jezus sugeruje, iż może dostarczyć wino, a zatem jest oblubieńcem²². Nadto logika narracji Janowej wskazuje na pana młodego jako osobę odpowiedzialną za kolejność, w jakiej były serwowane różne wina. W momencie zaistnienia cudu starosta weselny przywołał bowiem właśnie pana młodego mówiąc: „Ty zachowałeś dobre wino aż do tej pory” (2,10)²³. Także w tym przypadku Jezus zajmuje miejsce pana młodego²⁴.

W ST i tradycjach pozabiblijnych wino (J 2,3*bis*.9.10*bis*) ma niezwykle bogatą symbolikę, składa się na nią także symbolika czasów mesjańskich (Rdz 49,11-12; Am 9,11.13-14), w tym zapowiedź nadzwyczajnej obfitości wina charakteryzującej

forą małżeńską w Liście do Efezjan i czwartej Ewangelii jest argumentem za powstaniem tej ostatniej w Efezie. Wspólnota Kościoła w Efezie, zdaniem australijskiej biblistki, miałaby rozumieć chrzest poprzez pryzmat metafory małżeńskiej. Co ciekawe, Efez był miejscem udzielania chrztu przez uczniów Jana Chrzciciela przed przybyciem do miasta Pawła (Dz 19,1-7).

²² Gerhard Delling podał dwa przykłady wspólnego użycia terminów „godzina” oraz „wesele” w dziełach Filona z Aleksandrii *De Opificio Mundi* 103 (γάμων ὥρα) oraz Józefa Flawiusza *Antiquitates* 12,187 (γάμων ὥρα), które tworząc jeden zwrot wskazują na właściwy moment na celebrowanie ślubu, zdolność czy gotowość do zawarcia małżeństwa. G. Delling, ὥρα, w: *TDNT IX*, s. 675. Zwrócił na to uwagę L. Pedroli, *Giovanni e il Vangelo dello Sposo. La trafila sponsale del Quarto Vangelo*, w: „*Venite alle nozze!*”. *Un percorso biblico sulle orme di Cristo-Sposo* (Cantiere coppia), red. M. Meruzzi, L. Pedroli, Assisi 2009), s. 100. W tekście Janowym nie występuje jednak wyrażenie „godzina ślubu”; kluczowe dwa terminy występują w perykopie oddzielnie. W podobnym duchu, Jeffrey Staley sugeruje, iż „godzina” o której mówi Jezus, gdyby nie miała zaimka „moja”, mogłaby odnosić się do ślubu. J.L. Staley, *The Print's First Kiss. A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel* (SBL.DS; 82), Atlanta, GA 1988, s. 89.

²³ Słowa Jezusa skierowane do Maryi można zatem sparafrazować jako „Czy to jest moja albo twoja sprawa? Czy ja jestem panem młodym? To nie są jeszcze moje zaślubiny.” Tak A. Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom. A Feminist Historical-Critical Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel*, Collegeville, MN 1998, s. 31. Zdaniem Éduarda Delebecque’a pytanie Jezusa skierowane do matki – τί ἐμοὶ καὶ σοὶ (2,4) – w świetle paraleli występujących w grece biblijnej (zob. Sdz 11,12; 2 Sm 16,10; 1 Krl 17,18; 2 Krl 3,13; 2 Krn 35,21; Oz 14,9; Mt 8,29; Mk 1,24; 5,7; Łk 4,34; 8,28) wskazuje na różnicę zdań w odniesieniu do rzeczywistości kryjącej się pod τί, czyli wina. Maryja ma na myśli ziemskie wino weselne przeznaczone dla zaproszonych gości w Kanie, Jezus natomiast ma na myśli wino uczyty mesjańskiej, którym jest jego krew. É. Delebecque, *Les deux vins de Cana*, „*Revue Thomiste*” 85 (1985), s. 242-253. W istocie „punktem niezgody” mogło nie być tylko wino, ale rzeczywistość szersza jaką było wesele Jezusa.

²⁴ R. Zimmermann, *Jesus – the Divine Bridegroom*, s. 363: „It is clearly the responsibility of the bridegroom to make sure that there is sufficient wine as well as to determine the order in which the different qualities of wine are served. Thus, the actual bridegroom fails in two ways—and Jesus takes over his responsibilities and outdoes him.”

czasy Mesjasza (np. wg 2 Ba 29,3-5 jedna kiść da tysiąc gron, a jedno grono litr wina). Ogromna ilość wina na weselu w Kanie wskazuje zatem na obecność Mesjasza. Nadto motyw wina i winorośli jest powiązany w ST z tematem oblubieńczej miłości między Bogiem a Izraelem²⁵. Biorąc nadto pod uwagę starotestamentową symbolikę uczyty weselnej, jako związanej z Bogiem-Oblubieńcem i Izraelem-Oblubienicą²⁶ oraz Janowe utożsamienie Jezusa z panem młodym staje się jasny Janowy cel, jakim jest ukazanie Jezusa w roli zarezerwowanej w ST dla YHWH.

Termin γυνή, którym Jezus zwraca się do Maryi, może także zawierać aluzję do oblubieńczej metafory. Rzeczownik γυνή oznacza bowiem zarówno „kobietę”, jak i „żonę”. Maryja, nazywana kobietą i żoną, byłaby zatem identyfikowana jako oblubienica Boga-Mesjasza²⁷. Jeśli istotą tożsamości oblubienicy Boga w ST była wiara, Maryja spełnia ten wymóg. Maryja daje bowiem dowód swej wiary w boskiego Oblubienca kierując doń swoją uwagę „Nie mają wina” (2,3) z nadzieją na pozytywne rozwiązanie trudnej sytuacji oraz w słowach skierowanych do sług: „Cokolwiek wam powie, zróbcie” (2,5). Maryja jest jedyną osobą wierzącą w Jezusa w czasie wesela w Kanie, gdyż uczniowie uwierzyli dopiero w wyniku cudu (2,11). W świetle powyższej identyfikacji Maryi z oblubienicą nie bez znaczenia jest fakt braku wzmianki w narracji o postaci panny młodej.

Mary L. Coloe zwróciła uwagę na rolę matki Jezusa w opisie znaku w Kanie. W świetle starożytnych zwyczajów matka pana młodego była kobietą o największym autorytecie w domu pana młodego. To jej w porządku władzy była poddana żona jej syna. W świetle tego zwyczaju uwaga Ewangelisty kończąca opis znaku w Kanie (2,12) może przywoływać autorytet Maryi w stosunku do uczniów Jezusa w paraleli do autorytetu matki pana młodego w stosunku do jego oblubienicy. Otóż, Maryja – w całym epizodzie nazywana czterokrotnie matką Jezusa – jest wymieniona zaraz po Jezusie, a przed Jego braćmi i uczniami: αὐτὸς καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ [αὐτοῦ] καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. Ta kolejność może zatem wskazywać na wyższy autorytet matki oblubienicy, Maryi, w stosunku do Jezusowej oblubienicy, którą są Jego bracia i uczniowie. Uczniowie poprzez akt wiary (2,11) stają się oblubienicą Jezusa, a zatem częścią wspólnoty Jego domu²⁸.

Odniesienie chronologiczne zawarte w słowach „trzeciego dnia” (2,1) może być również interpretowane w odniesieniu do metafory małżeńskiej. Jak zauważa Ruben

²⁵ Izrael zdradzający Boga w ich małżeńskiej relacji przyrównany jest do prostytutki (Iz 1,21-23), która najlepsze wino rozcieńczyła wodą (1,22). Zniszczenie winnic przez Boga ma być karą za niewierność jego oblubienicy, Izraela (Oz 2,14). Zwrócenie winnic Izraelowi przez Boga będzie znakiem zawarcia przymierza małżeńskiego między Bogiem a Izraelem (Oz 2,16-22). Wino Izraela będzie jako symbol wiernej miłości dostępne tylko dla Boga (Iz 62,4-5.8). Oblubienica Boga przyrównana jest do winnicy (Jl 1,7) oraz dziewicy użalającej się nad swym oblubieńcem (Jl 1,8). W Pnp wino jest znakiem miłości między oblubieńcem i oblubienicą (5,1; 7,2-9; 8,2; por. 1,2-4; 4,10).

²⁶ Por. Wj 34,10-16; Pwt 5,2-10; Iz 54,4-8; Jr 2,2; 11,15; Ez 16,8-13; Oz 1,2-9; 2,4-25.

²⁷ Izrael i Syjon, oblubienica Boga, przedstawiana jest jako kobieta w ST: Oz 1-3; Iz 26,17-18; 54,6; 62,4; Jr 2,2; 31,4.15; Ez 16,8; 23,2-4.

²⁸ M.L. Coloe, *Witness and Friend*, s. 328.

Zimmermann trzeci dzień jako czas odbywania wesela musiał być zaskoczeniem dla czytelnika żydowskiego, gdyż według Miszny (*m. Ket.* 1,1) ślub dziewicy miał miejsce czwartego dnia tygodnia (środa), a ślub wdów – dnia piątego (czwartek)²⁹. Powyższa teza nie jest do końca przekonująca, gdyż „trzeci dzień” w chronologii Janowej nie musi odnosić się do wtorku jako trzeciego dnia tygodnia jako takiego, ale do kolejnego dnia pierwszego tygodnia działalności Jezusa opisanego w J 1,19–2,1. Uwzględniając jedynie wyraźne oznaczenia czasowe obecne w 1,19–2,1, cud w Kanie przypadałby na szósty dzień pierwszego tygodnia działalności Jezusa³⁰. Pierwszy tydzień posługi Jezusa może być z kolei widziany jako paralela do pierwszego tygodnia stworzenia. Konsekwentnie szósty dzień wesela w Kanie mógłby przywoływać szósty dzień pierwszego tygodnia stworzenia, a zatem dzień stworzenia pierwszych ludzi, Adama i Ewy, dzień zaślubin pierwszej pary. Powyższa paralela chronologiczna miałaby wskazywać na Jezusa jako nowego Adama i pana młodego oraz na Maryję jako na nową Ewę i pannę młodą. Potwierdzeniem lektury epizodu w Kanie w kluczu nowego stworzenia jest obfitość wina, gdyż wg 2 *Hen* 8,5 z Edenu miała wypływać rzeka wina. Wino miłości z Pnp 8,2 jest wg Targumu starym winem zachowanym z czasów stworzenia w Edenie.

W powszechnej opinii egzegetów opis wesela w Kanie zawiera aluzję do zawarcia przymierza synajskiego. Przymierze to w tradycjach rabinicznych było interpretowane jako moment zawarcia małżeństwa pomiędzy Bogiem a Izraelem³¹. W tym kluczu Ewangelista utożsamiałby matkę Jezusa, nazwaną w Kanie „kobietą”, z Izraelem, identyfikowanym w ST z kobietą. Istnieje kilka argumentów przemawiających za powiązaniem J 2,1-11 z Synajem. W świetle tradycji targumicznych teofania synajska była poprzedzona tygodniowym przygotowaniem, które w tekście Janowym może mieć paralelę w pierwszym tygodniu publicznej działalności Jezusa, który poprzedza cud w Kanie³². Janowe odniesienie chronologiczne do „trzeciego dnia”

²⁹ R. Zimmermann, *Jesus – the Divine Bridegroom*, s. 377. Talmud (*j. Ket* 24d; *b. Ket* 3b) mówi o przesunięciu dnia ślubu dziewicy z środy na wtorek ze względu na niebezpieczeństwo, jakim było prześladowanie w czasach Hadriana i przeciwdziałanie *jus primae noctis* egzekwowanemu przez urzędników rzymskich. Tak H.L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. II. *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München 1959, s. 398.

³⁰ Niektórzy egzegeci sugerują, iż cud w Kanie przypada także na siódmy, ósmy, a nawet dziesiąty dzień pierwszego tygodnia działalności Jezusa. Omówienie tych propozycji w A. Serra, *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2, 1-12 e 19, 25-27* (Scripta Pontificiae Facultatis Theologicae «Marianum»; 31), Roma 1977, s. 29-44; T.E. Phillips, „The Third Fifth Day?” *John 2:1 in Context*, „Expository Times” 115 (2004), s. 328-331; A. Serra, *Le nozze di Cana (Gv 2,1-12). Incidenza cristologico-mariane del primo “segno” di Gesù*, Padova 2009, s. 87-91.

³¹ Przykładowe teksty przytacza R. Zimmermann, *Jesus – the Divine Bridegroom*, s. 375-377.

³² Według *Targumu Pseudo-Jonatana* Wj 19,1-20 teofania na Synaju miałyby nastąpić siódmego dnia, przy czym tydzień ten ma identyczną strukturę jak pierwszy tydzień w Ewangelii Janowej: dzień pierwszy (J 1,19) + 1 (1,29) + 1 (1,35) + 1 (1,43) + „trzeciego dnia” (2,1). Istnieją także paralele, jednak niedokładne, pomiędzy wydarzeniami dokonującymi się w odpowiadających sobie dniach. Szczegółowe zestawienie prezentuje A. Serra, *Contributi*, s. 64-75 oraz 100-101. Ustalenie czy wydarzenie w Kanie wypada szóstego, czy też siódmego dnia zależy między innymi od interpretacji wyrażenia

byłoby nawiązaniem do pojawienia się trzeciego dnia chwały Pana na Górze Synaj (Wj 19,10-11.16). Motyw objawienia chwały Jezusa pojawia się również w Janowej narracji o Kanie (2,11). Słowa matki Jezusa: „Cokolwiek wam powie, zróbcie (ὁ τι ἂν λέγῃ ὑμῖν ποιήσατε)” (2,5), mogą być aluzją do słów ludu Izraela (oblubienicy Pana) pod Synajem: „Wszystko co powiedział Bóg, zrobimy (πάντα ὅσα εἶπεν ὁ θεὸς ποιήσομεν)” (Wj 19,8; 24,7; por. Joz 24,24). Samo użycie terminu σημεῖον („znak”) na określenie cudu w Kanie również może przywoływać przymierze synajskie, gdyż „znaki” i „cuda” (zob. σημεῖα καὶ τέρατα w J 4,48) towarzyszyły Wyjściu (Wj 4,21; 7,3; 11,9; Pwt 29,2). Obfitość wina w Kanie może przywoływać Synaj i Torę, daną w czasie synajskiej epifanii, gdyż obie te rzeczywistości były symbolizowane w judaizmie przez wino. Nadto w bezpośrednim kontekście literackim, J 1,51, występuje drabina Jakuba interpretowana w judaizmie jako Synaj³³.

Jezus w świątyni (2,13-22)

Mary L. Coloe, odwołując się do starożytnych zwyczajów ślubnych, proponuje interpretację Janowego opisu oczyszczenia świątyni (2,13-22) w kluczu metafory małżeńskiej. Szczytowym momentem ceremonii ślubnych było wprowadzenie panny młodej do domu oblubieńca, którym z reguły był dom jego ojca. W czasie uroczystości panna młoda wchodziła do komnaty ślubnej, w której po odsłonięciu zasłony zakrywającej jej twarz pan młody, niejednokrotnie po raz pierwszy, widział swoją wybrankę. Moment wzajemnego oglądania swych twarzy miałyby mieć charakter wręcz objawieniowy³⁴. Jezus nazywa świątynię jerozolimską „domem mego Ojca” (ὁ οἶκος τοῦ πατρὸς μου) (2,16). Jednocześnie sam określa siebie jako świątynię (2,20-21). Uczniowie Jezusa, rozumiani jako oblubienica Jezusa, właśnie wewnątrz domu Ojca Jezusa po raz pierwszy dowiadują się o prawdziwej tożsamości swego oblubieńca, a mianowicie Jezus przedstawia się im jako świątynia Bożej obecności

„trzeciego dnia”.

³³ Powyższe paralele między Kaną a Synajem omawia szeroko A. Serra, *Contributi*, s. 139-301 oraz A. Villeneuve, *Nuptial Symbolism in Second Temple Writings, the New Testament and Rabbinic Literature. Divine Marriage at Key Moments of Salvation History* (Ancient Judaism and Early Christianity; 92), Leiden – Boston 2016, s. 130-143. C. Rusconi, *Le nozze dell'Agnello. La metafora delle nozze in San Giovanni* (Collana di Scienze Religiose e Ricerche Storico-Teologiche „Gregorio da Rimini”; 2), Rimini 2008, s. 53, sugeruje, iż nazwa Kana, powtórzona w opisie Janowym, może pochodzić od כָּן „być zazdrosnym” i wyrażać zazdrość Boga (w rozumieniu starotestamentowym jako gorliwość, pasja i tęsknota) w stosunku do swej małżonki.

³⁴ M.L. Coloe, *Witness and Friend*, s. 329: „The moment when the bride's veil is lifted is a key moment for their relationship. He will see her face for the first time, and she will read his response to her in his face. It is a revelatory moment for them both.” Australijska biblistka przywołuje opinię H.C. Trumbulla (*Oriental Social Life and Gleams from the East on the Sacred Page*, Philadelphia, PA 1894, s. 43 i 58), iż ceremonia ślubna w rejonie Bliskiego Wschodu nazywana jest w czasach nowożytnych niejednokrotnie „podniesieniem zasłony” lub „odkryciem twarzy.”

(2,19), nowe Betel, „Dom Boga” (1,51), nowy Namiot Spotkania (1,14). Umieszczenie epizodu bezpośrednio po opisie godów w Kanie również nakierowuje na jego oblubięcą interpretację³⁵.

Nikodem (3,1-21)

Zdaniem Mary L. Coloe także rozmowa Jezusa z Nikodem (3,1-10), jak również późniejszy monolog Jezusa (3,11-21)³⁶, zawierają odniesienie do metafory małżeńskiej. Otóż występujący w 3,1-21 temat narodzin (3,3.4.5.6.7.8) oraz nowego życia (3,15.16) miałyby być naturalnym finałem ceremonii ślubnej³⁷. Narracja Janowa miałaby prowadzić czytelnika do tego punktu przez logicznie następujące po sobie etapy: (1) pierwsze spotkanie między oblubięcem (Jezusem), przyjacielem oblubięca (Janem Chrzcicielem) oraz oblubienicą (pierwsi uczniowie), naznaczone obietnicą nadejścia większych rzeczy (1,19-51), (2) ślub (2,1-12), (3) wejście do domu Ojca (2,13-25), (4) narodziny (3,1-21)³⁸.

Jan Chrzciciel – przyjaciel Oblubięca (3,22-36)

Jan Chrzciciel jest zidentyfikowany przez Ewangelistę jako przyjaciel oblubięca (3,29). Odwołując się do zwyczajów starożytnych, rolą przyjaciela oblubięca było zaaranżowanie małżeństwa, poprzez przeprowadzenie negocjacji mających na celu ustalenie wysokości posagu i kwestii dziedziczenia majątku. Jego rola zaczynała się zatem jeszcze przed małżeństwem³⁹. Mary L. Coloe zwraca uwagę na ten detal

³⁵ M.L. Coloe, *Witness and Friend*, s. 329. Świątynne Święte Świętych było rozumiane w judaizmie jako komnata weselna Boga i Izraela. Budowa przez Jezusa świątyni swego ciała może być widziane jako odnowienie i transformacja małżeńskiego przymierza z Izraelem. Zburzenie świątyni Heroda może być widziane jako „śmierć” brata (symbolizującego świątynię i kultyczne instytucje judaizmu), w wyniku której Jezus na mocy prawa lewiratu weźmie za żonę Izrael. Tak A. Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, s. 146.

³⁶ Omówienie kompozycji tekstu, rozwoju myśli oraz cezury oddzielającej dialog od monologu w 3,1-21 przedstawia A. Kubiś, *Uniwersalny wymiar miłości Boga według J 3,16*, „*Verbum Vitae*” 23 (2013), s. 128-132.

³⁷ M.L. Coloe, *Witness and Friend*, s. 330: „Birth and new life are the final testimony to a complex social process that began with an initial approach by the bridegroom’s friend to the home of the intended bride. The birth of a child fulfills the marriage blessing that the bride would bear many children (Gen 24:60; Ruth 4:11).”

³⁸ M.L. Coloe, *Witness and Friend*, s. 330.

³⁹ R. Zimmermann (*Jesus—the Divine Bridegroom?*, s. 361-362) sugeruje, iż Janowe wyrażenie „przyjaciel oblubięca” (ὁ φίλος τοῦ νυμφίου) nie powinno być identyfikowane z funkcją weselnego drużby. Jednym z głównych argumentów niemieckiego egzegety jest przekonanie, iż w literaturze rabinackiej drużba ma ważniejszą funkcję niż sam pan młody. W tekstach rabinackich, o których mowa (*b. Ber.* 61a; *b. Yebam.* 63a), sam Bóg przyprowadza Ewę do Adama, pełniąc funkcję drużby. Przyjaciel Oblubięca, w sensie drużby, stojący w hierarchii godności wyżej niż sam pan młody, nie odpowiada przesłaniu tekstu Janowego, który chce pokazać podporządkowaną rolę Jana Chrzciciela. Zdaniem

i wskazuje, iż w chronologicznym przebiegu narracji czwartej Ewangelii to właśnie Jan Chrzciciel pojawia się wcześniej niż Jezus (zob. 1,15.30). On ma za zadanie spotkać się z ojcem panny młodej. Nie przemawia on we własnym imieniu, ale w imieniu pana młodego, objawiając jego tożsamość oraz pragnienia. Można powiedzieć, iż jest on głosem pana młodego. W taki właśnie sposób przedstawiony jest Jan Chrzciciel, który w narracji Janowej jako pierwszy przedstawia osobę Jezusa (1,6-8.15.26-27), będąc posłanym i pouczonym przez Ojca (1,33). Jan prezentuje Jezusa jako odwiecznego pana młodego (1,27.30), Baranka Bożego gładzącego grzech świata (1,29.36), chrzczącego Duchem Świętym (1,33) oraz Syna Bożego (1,34). Nadto Jan Chrzciciel wskazuje swoim uczniom Jezusa (1,35-36), którzy z Nim pozostają (1,39). Fakt ten przywołuje obraz przyjaciela oblubieńca, który w uroczystej procesji prowadzi oblubienicę do pana młodego. Zdaniem M.L. Coloe także dziesiąta godzina spotkania jest symboliczna, gdyż późne popołudnie było tradycyjnie czasem celebracji ślubnych. W momencie, kiedy uczniowie (identyfikowani z oblubienicą) spotykają się z Jezusem (oblubieńcem), Jan Chrzciciel schodzi ze sceny⁴⁰.

Mary L. Coloe widzi pierwsze trzy rozdziały narracji Janowej jako zbudowane

Zimmermanna Jan Chrzciciel winien być widziany jedynie jako przyjaciel (φίλος) Mesjasza, poprzez pryzmat Janowego nauczania na temat przyjaciół (J 15,15). Powyższa sugestia nie jest jednak przekonująca w kontekście przesłania całego tekstu J 3,29. Nadto, nadużyciem jest ekstrapolacja przesłania dwóch tekstów rabinackich identyfikujących Boga z drużbą na hierarchiczną pozycję drużby w stosunku do pana młodego obowiązującą w starożytnych społecznościach.

⁴⁰ Wszystkie powyższe paralele za M.L. Coloe, *Witness and Friend*, s. 327. Odnośnie godziny dziesiątej jest ona wyjaśniana na różne sposoby. Poniżej przedstawione zostaną tylko wybrane propozycje. (1) Wzmianka o godzinie nie ma znaczenia symbolicznego, czy też teologicznego. Sugeruje ona jedynie spędzenie przez uczniów jakiegoś czasu z Jezusem (R. Kysar) czy też moment zakończenia codziennej pracy (G.H.C. Macgregor). (2) Jako godzina wieczorna (16:00) jest godziną posiłku wieczornego. Jezus zapraszałby zatem uczniów Jana do jednego stołu (J. Jeremias), aby wieczerzać w czasie składania ofiary wieczornej w świątyni (H. Huber). (3) Godzina dziesiąta w sensie alegorycznym oznacza Torę, gdyż Tora zawiera dziesięć przykazań (św. Augustyn). (4) Dzień mający dwanaście godzin (zob. J 11,9) oznacza czas historii świata. Godzina dziesiąta natomiast to czas wejścia w tę historię Jezusa i początek ery chrześcijańskiej (H.J. Holtzmann, G.H.C. Macgregor). (5) Liczba dziesięć była dla pitagorejczyków, Filona (zob. *Vita Mos.* 1,96) i gnostyków numerem doskonałym, stąd jej użycie przez Jana wskazuje na godzinę wypełnienia (R. Bultmann). Skoro jest to liczba doskonała może ona symbolizować najdoskonalszą godzinę historii świata, czyli tę w której nadchodzi Królestwo, a więc moment powołania uczniów i pozostania ich z Jezusem (M.-E. Boismard). (6) Precyzyjne odniesienia czasowe są wskazówką, iż Ewangelista jest naocznym świadkiem opisywanych wydarzeń (zob. 4,6.52; 18,28; 19,4; 20,19) (L. Morris). (7) Jako godzina wieczorna, w czasie której zaprzestawano już wszelkich aktywności, pora ta sugeruje pozostanie uczniów z Jezusem przez całą noc (A.J. Köstenberger). (8) Wieczorna pora (16:00) w połączeniu z piątkiem sugeruje, że uczniowie pozostali z Jezusem aż do wieczoru kolejnego dnia, a zatem do zakończenia szabatu (R.E. Brown). (9) Godzina dziesiąta jest bliska początkowi nowego dnia, który zaczynał się wieczorem zachodem słońca (godzina dwunasta). Ten nowy dzień oznacza koniec ludu starego, a początek ludu nowego. Godzina dziesiąta oznacza zatem koniec epoki starego ludu i zbliżający się początek nowego (J. Mateos, J. Barreto).

odniesieniach do metafory oblubięczej⁴¹. Tematyczną inkluzją tych rozdziałów jest tożsamość Jana Chrzciciela jako świadka i przyjaciela oblubięca. Całość narracji ma strukturę koncentryczną, której punktem kulminacyjnym jest wprowadzenie oblubienicy do domu Ojca:

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

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

Kluczowa dla perykopy przypowieść⁴², zawarta w 3,29, identyfikuje oblubięca,

⁴¹ M.L. Coloe, *Witness and Friend*, s. 330.

⁴² O prehistorii tejże przypowieści, jako mającej pochodzić od Jezusa i wtórnie użytej przez Jana, pisze C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, s. 279-287 oraz B. Lindars, *Two Parables in John*, „New Testament Studies” 16 (1969-1970), s. 324-329. Generalnie o występowaniu przypowieści w Ewangelii Janowej, w tym o kategoryzacji J 3,29 jako przypowieści, zob. R. Zimmermann, *Are there Parables in John? It is Time to Revisit the Question*, „Journal for the Study of the Historical Jesus” 9 (2011), s. 243-276, zwłaszcza 267-269; U. Poplutz, *Parabelauslegung im Kompendium der Gleichnisse Jesu. Reflexion der Methodenschritte und exemplarische Exegese*

jego przyjaciela oraz oblubienicę, ale wskazuje także na wielkość radości przyjaciela oblubieńca. Intensywność tej radości, określonej jako największa z możliwych, jest ukazana poprzez odwołanie do metafory oblubieńczej. Radość Jana Chrzciciela jest tak wielka jak radość przyjaciela oblubieńca odczuwana przezeń na głos oblubieńca. Wyjaśnienie tego enigmatycznego porównania – w jaki sposób głos oblubieńca może wywoływać radość przyjaciela oblubieńca? – dokonuje się z reguły na drodze wskazywania paraleli w starożytnych weselnych zwyczajach żydowskich⁴³ lub poprzez aluzję do Starego Testamentu, a mianowicie do Pieśni nad Pieśniami (2,8-14; 5,2-6; 8,13)⁴⁴, Izajasza (61,10–62,9; 65,16-25)⁴⁵ lub też Jeremiasza (40,10-11 LXX)⁴⁶. Istnieją także wyjaśnienia tego swoistego *crux interpretum* odwołujące się do semantyki terminu φωνή („głos”). Dla przykładu Michael Tait sugerował, że radość

von Joh 3,29f, w: *Hermeneutik der Gleichnisse Jesus. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte* (WUNT; 231), red. R. Zimmermann, Tübingen 2011, s. 64-83.

⁴³ A. Kubiś, *Radość przyjaciela Oblubieńca z powodu głosu Oblubieńca w J 3,29*, w: *Radość Ewangelii. Biblijne źródła chrześcijańskiej radości* (Analecta Biblica Lublinensia 13), red. A. Zawadzki, Lublin 2016, s. 175-179, omawia dziewięć możliwości: (1) Przyjaciel oblubieńca, będąc w domu panny młodej i zakończywszy z nią przygotowania do ceremonii ślubnej, czeka i nasłuchuje głosu oblubieńca, który zbliża się z orszakem swoich przyjaciół (R.E. Brown, U.C. von Waldhe). (2) Przyjaciel oblubieńca jest w domu pana młodego w momencie procesyjnego przeprowadzenia panny młodej i cieszy się słysząc oblubieńca rozmawiającego ze swą oblubienicą (J.H. Bernard, R.E. Brown, G. O'Day). (3) Przyjaciel oblubieńca słyszy przysięgę wypowiedianą przez oblubieńca w czasie ceremonii ślubnej (B. Lindars, M. Tait, J. Kanagaraj). (4) Przyjaciel oblubieńca słyszy modlitwę siedmiu błogosławieństw, stanowiącą ostatnią część ceremonii ślubnej (J.P. van Kasteren, R. Infante, G. Zevini). (5) Przyjaciel oblubieńca, czekając na przybycie pana młodego przy komnacie małżeńskiej, cieszy się słysząc jego głos, gdyż oznacza on jego przybycie do komnaty, w której czekała nań panna młoda (E.C. Hoskyns). (6) Przyjaciel oblubieńca, czuwając przy komnacie małżeńskiej, słyszy dochodzący z niej głos oblubieńca recytującego słowa modlitwy Szema, która była odmawiana po skonsumowaniu małżeństwa (A. Schlatter, R. Schnackenburg, J.D.M. Derrett, C. Talbert; R.A. Whitacre; U. Wilckens). (7) Przyjaciel oblubieńca słyszy głos oblubieńca radującego się z faktu odkrycia w akcie małżeńskim dziewictwa oblubienicy (C. Spicq, R. Schanckenburg, E. Lupieri, J. Kanagaraj). (8) Przyjaciel oblubieńca słyszy wezwanie skierowane do niego przez oblubieńca wezwanie, aby zabrał i następnie okazał zgromadzonym gościom weselnym signum virginittatis (J. Jeremias, S. Grasso). (9) Przyjaciel oblubieńca cieszy się słysząc głos oblubieńca o poranku, po zakończonej nocy poślubnej, która wiązana była w powszechnej tradycji ze śmiertelnym niebezpieczeństwem (zob. Tb 6–8) (A. Büchler; J. Varghese). Ocenę powyższych sugestii przedstawia A. Kubiś, *Radość przyjaciela Oblubieńca*, s. 178-179.

⁴⁴ Więcej M. Cambe, *L'influence du Cantique des Cantiques sur le Nouveau Testament*, „Revue Thomiste” 62 (1962), s. 13; J. Winandy, *Le Cantique des Cantiques et le Nouveau Testament*, „Revue biblique” 71 (1964), s. 167; J. Varghese, *The Imagery of Love in the Gospel of John* (Analecta Biblica; 177), Rome 2009, s. 108; J. McWhirter, *The Bridegroom Messiah and the People of God. Marriage in the Fourth Gospel* (SNTSMS; 138), Cambridge 2006, s. 50-55.

⁴⁵ L. Alonso Schökel, *I nomi dell'amore*, s. 42.

⁴⁶ J. Mateos, J. Barreto, *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético* (Lectura del Nuevo Testamento; 4), Madrid 1982, s. 200; L. Alonso Schökel, *Simboli matrimoniali nel Nuovo Testamento*, w: *L'antropologia biblica* (Studio Biblico Teologico Aquilano), red. G. De Gennaro, Napoli 1981, s. 554; L. Alonso Schökel, *I nomi dell'amore*, s. 35; J. McWhirter, *The Bridegroom Messiah*, s. 55-56.

przyjaciela oblubieńca może być związana z „wiadomością” o działalności Jezusa, ale także z „uroczystą deklaracją” o Jezusie lub „proklamacją” samego Jezusa dotyczącą Jego działalności i tożsamości, jako oczekiwanego Oblubieńca. Wszystkie powyższe znaczenia posiada rzeczownik φωνή⁴⁷. Zdaniem Michaela Taita wyrażenie „głos oblubieńca” z J 3,29 może również opisywać samego Jana Chrzciciela. Jan Chrzciciel mówiący, iż „cieszy się na głos oblubieńca” ma w istocie na myśli zdanie „cieszę się, ponieważ ja jestem głosem oblubieńca.”⁴⁸ Bardziej przekonującym jest jednak utożsamienie Jana Chrzciciela z doskonałym uczniem, który stoi i posłusznie słucha głosu Oblubieńca, doświadczając pełni radości, charakterystycznej cechy czasów ostatecznych⁴⁹.

Zdanie „trzeba, by On wzrastał, a ja żebym się umniejszał” interpretowane jest z reguły na trzy sposoby. W pierwszym widzi się tutaj odniesienie do pokory Jana Chrzciciela, którego misja się kończy w obliczu nadejścia Jezusa Mesjasza⁵⁰. W drugim czasowniki „wzrastać” i „umniejszać” rozumiane są poprzez odniesienie do zjawisk astronomicznych, gdyż oba terminy, αὐξάνω oraz ἐλαττώ, używane były w starożytności do opisu wschodu i zachodu słońca, przybywania i ubywania ciał niebieskich (np. księżycy). W tym kluczu światłość Jana, który jest tylko lampą (5,35), ustępuje miejsca światłości Jezusa, który jest prawdziwą światłością (1,4-5.7-9; 8,12; 12,35-36). Autor Ewangelii już w prologu stwierdza, iż Jan nie był światłością (1,8). Powyższa interpretacja znalazła swe odzwierciedlenie w liturgii, gdzie narodziny Jezusa zostały ustalone na 25 grudnia, czas przesilenia zimowego (gdy dzień zaczyna być dłuższy), a narodziny Jana na 24 czerwca, dzień przesilenia letniego (gdy długość dnia zaczyna się skracać)⁵¹. Powyższe wyjaśnienie nie jest przekonujące, gdyż błędnie sugeruje, iż Jan do czasu nadejścia Jezusa był światłością. Istnieje także trzecia możliwość wyjaśnienia tajemniczej wypowiedzi Jana Chrzciciela w 3,30 właśnie poprzez odwołanie do metafory małżeńskiej. Czasownik

⁴⁷ M. Tait, *The Voice of Bridegroom, the Record of John? Some Thoughts on John 3:29*, „Scripture Bulletin” 42/2 (2012), s. 49-50. Zdaniem Michaela Taita deklarację czy też proklamację o Jezusie-Oblubieńcu miałyby wygłosić sam Jan Chrzciciel, którego radość wynika dokładnie z faktu proklamowania Jezusa eschatologicznym Oblubieńcem Izraela. Tait sugeruje również, iż autorem deklaracji o Jezusie jest sam Ojciec (zob. J 1,33). Jan słysząc ją miałby odczuwać radość. Realizacja deklaracji Ojca o Jezusie powoduje radość Jana. Krytyka stanowiska M. Taita w A. Kubiś, *Radość przyjaciela Oblubieńca*, s. 185-186.

⁴⁸ M. Tait, *The Voice*, s. 52-53. Krytyka tego ujęcia w A. Kubiś, *Radość przyjaciela Oblubieńca*, s. 188-189.

⁴⁹ Zob. F.-M. Braun, *Jean le Théologien*. III. *Sa théologie. Le mystère de Jésus-Christ* (Études bibliques; 45), Paris 1964, s. 100; M. Kempter, *La signification eschatologique de Jean 3,29*, „New Testament Studies” 54 (2008), s. 42-59; A. Kubiś, *Radość przyjaciela Oblubieńca*, s. 189-192.

⁵⁰ W tym duchu, odwołując się do osiągnięć antropologii kulturowej, wyjaśniają J 3,30, J.H. Neyrey, R.L. Rohrbaugh, „*He Must Increase, I Must Decrease*” (*John 3,30*): *A Cultural and Social Interpretation*, „Catholic Biblical Quarterly” 63 (2001), s. 464-483.

⁵¹ R.E. Brown, *The Gospel of John*, s. 153.

αὐξάνω („wzrastać”) występuje w nakazie skierowanym przez Boga do pierwszej pary, „bądźcie płodni” (αὐξάνεσθε) (Rdz 1,28), a który jest również skierowany do Noego (9,1) oraz Abrahama (17,6). Księga Rodzaju prezentuje Noego i Abrahama jako kolejnego drugiego i trzeciego Adama. W teologii czwartej Ewangelii Jezus byłby widziany jako ostatni Adam, którego potomstwo ma się nieskończenie pomnażać. Zwiększanie się tego potomstwa rozpoczęło się w momencie odejścia pierwszych uczniów od Jana i pozostania ich przy Jezusie (1,35-39)⁵².

Samarytanka (4,2-42)

Wychodząc od motywu spotkania przy studni, obecnego w ST i będącego tam preludeum do zawarcia związku małżeńskiego (zob. Rdz 24,10-61 – Izaak i Rebeka; 29,1-10 – Jakub i Rachela; Wj 2,15-22 – Mojżesz i Sefora), wielu autorów poczynając od Orygenesu uważa, iż spotkanie Jezusa z Samarytanką przy studni Jakuba (J 4,5-42) winno być także interpretowane w kluczu symboliki małżeńskiej⁵³. W tekstach ST widać ten sam schemat złożony z pięciu elementów: (1) Przyszły pan młody jest w podróży w obcej krainie. (2) Tam spotyka młodą kobietę przy studni. (3) Ktoś czerpie wodę ze studni. (4) Kobieta biegnie do domu oznajmić swej rodzinie o spotkaniu obcego mężczyzny. (5) Rodzina zaprasza przyszłego pana młodego do pozostania, a wspólny posiłek legalizuje zaślubiny⁵⁴. W narracji Janowej występują zarówno podobieństwa jak i różnice w stosunku do powyższego schematu. Do podobieństw zaliczyć można (1) podróż Jezusa do Samarii (4,3-5); (2) spotkanie

⁵² Por. L. Alonso Schökel, *Simboli matrimoniali*, s. 553-554; L. Alonso Schökel, *I nomi dell'amore*, s. 41-42. O tożsamości Noego i Abrahama jako kolejnych Adamów, zob. P.J. Gentry, S.J. Wellum, *Kingdom through Covenant. A Biblical-Theological Understanding of the Covenants*, Wheaton, IL 2012, s. 163-165 oraz 224-228.

⁵³ Orygenes, *Comm. in Jo.* 13,175-176; *Hom. in Gen.* 10,5. Współcześnie, np. N.R. Bonneau, *The Woman at the Well. John 4 and Gen 24*, „Bible Today” 67 (1973), s. 1252-1259; J. Neyrey, *Jacob Traditions and the Interpretation of John 4:10-26*, „Catholic Biblical Quarterly” 41 (1979), s. 419-437; C.M. Carmichael, *Marriage and the Samaritan Woman*, „New Testament Studies” 26 (1980), s. 342-346; J.-L. Ska, *Jésus et la Samaritaine (Jn 4). Utilité de l'Ancien Testament*, „Nouvelle Revue Théologique” 118 (1996), s. 641-652; M. Zimmermann, R. Zimmermann, *Brautwerbung in Samarien? Von der moralischen zur metaphorischen Lesart von Joh 4*, „Zeitschrift für Neues Testament” 1/2 (1998), s. 40-51.

⁵⁴ Tych pięć elementów wymienia R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981, s. 52. Do powyższych elementów Michael Martin dodaje jeszcze: (1) Wręczenie daru lub wykonanie jakiejś przysługi, która prowokuje wdzięczność kobiety w stosunku do zalotnika. (2) Przyszły pan młody objawia swoją dotychczas nieznaną tożsamość. (3) Ktoś z rodziny powraca, aby pozdrowić i/lub zaprosić zalotnika. (4) Mężczyzna zamieszkuje z rodziną swej nowej małżonki. Czasem pojawiają się dzieci. (5) Mężczyzna powraca zwykle zaopatrzony przez rodzinę swej żony. (6) Mężczyzna jest przyjęty przez swoich krewnych na końcu swej podróży. (7) Mężczyzna zamieszkuje pośród swoich krewnych. Czasem ponownie rodzą się dzieci. M.W. Martin, *Betrothal Journey Narratives*, „Catholic Biblical Quarterly” 70 (2008), s. 505-523.

Jezusa z Samarytanką przy studni (4,6-7); (3) czerpanie wody ze studni jako temat ich dialogu (4,7-15); (4) powrót Samarytanki do swego miasta, aby oznajmić jego mieszkańcom o spotkaniu z Jezusem (4,28-30); (5) pozostanie Jezusa przez dwa dni w Sychar (4,40), co jest poprzedzone motywem jedzenia (4,31-34). Istnieją jednak różnice pomiędzy narracją Janową a schematem starotestamentowym. Otóż (a) nie ma mowy o rzeczywistym zaczerpnięciu wody przez kogokolwiek czy też o (b) wspólnym posiłku z rodziną kobiety. W istocie (c) nie mówi się także o zaślubinach pomiędzy Jezusem i kobietą. Różnice te możemy jednak zrozumieć i usprawiedliwić. (ad a) Kobieta zostawia dzban (4,28), gdyż otrzymała „wodę żywą” (4,10), którą jest wiara w Jezusa, Mesjasza i Zbawiciela (4,29.39.42)⁵⁵. Nadto, (ad b) Jezus pozostaje dwa dni wśród Samarytan (4,40), którzy mogą być rozumiani, jako rodzina kobiety. W końcu, (ad c) kobieta, będąc anonimową (nigdy nie jest wspomniana z imienia), staje się figurą wszystkich Samarytan, którzy otrzymując zbawienie (4,42), wchodzą w relację małżeńską z Jezusem⁵⁶.

Prócz powyższego starotestamentowego schematu „spotkania przy studni”, w narracji występują także inne elementy, które swoje wyjaśnienie mogą znaleźć w metaforze małżeńskiej. Dla przykładu pojawienie się w dialogu Jezusa z Samarytanką tematu jej męża (4,16-18) może również nakierować czytelnika na odczytanie tej sceny w kluczu symboliki małżeńskiej. Status Samarytanki wydaje się być jaskrawym zerwaniem ze starotestamentowym schematem opisującym spotkania przy studni. Zachowanie kobiety jest niemoralne, gdyż żyje z mężczyzną, który nie jest jej mężem. W świetle starotestamentowej paraleli oczekiwalibyśmy młodej dziewicy o nieposzlakowanej opinii⁵⁷. Stwierdzenie kobiety mówiące o braku męża – fakt

⁵⁵ B. Pitre (*Jesus the Bridegroom. The Greatest Love Story Ever Told*, New York 2014, s. 69-81) prezentuje „żywą wodę” jako ślubny „dar” (zob. 4,10), hebrajski mohar, który pan młody był zobowiązany przekazać pannie młodej. Ślubny podarek „żywej wody” B. Pitre wyjaśnia jako (1) żywą wodę wyprowadzoną ze studni przez Jakuba (Tg Ps.-J. Rdz 29,10-11), (2) żywą wodę używaną w świątyni do oczyszczania z nieczystości rytualnej (Lb 19,17-20), (3) żywą wodę używaną do wykąpania panny młodej przed celebracją ślubną (Pnp 4,12.15; *Józef i Asenet* 14,12-17; *Aboth de Rabbi Nathan* 41), (4) żywą wodę wypływającą z boku Jezusa (7,37-39; 19,34).

⁵⁶ To jak kobieta samarytańska staje się figurą kolektywną, reprezentantką Samarytan, widać w zmianie sposobu zwracania się do niej Jezusa, który od drugiej osoby liczby pojedynczej (4,10.16.18.26) przechodzi do drugiej osoby liczby mnogiej (4,22). Podobnie w wypowiedziach Samarytanki widać przejście od pierwszej osoby liczby pojedynczej, gdy mówi o sobie samej (4,9.15) do pierwszej osoby liczby mnogiej (4,12.20.25).

⁵⁷ Samarytanką wcale nie musiała żyć w grzechu, gdyż jej pięciu wcześniejszych mężów mogło umrzeć, a obecny (szósty) był jej mężem na mocy prawa lewiratu. Kobieta ta mogła także zostać oddalona w wyniku rozwodu. Możliwe także, iż Samarytanką była jedynie zaręczona z szóstym mężem i jeszcze z nim nie zamieszkała. Fakt, iż Jezus mówi o jej obecnym stanie bez sądenia jej i bez kwalifikowania tego stanu jako naganny, może być widziany jako argument na korzyść takiej interpretacji. Zob. K. Wojciechowska, *Poważana i pobożna erudytką czy kobieta rozwiązała? Próba destereotypizacji postaci Samarytanki (J 4,1-30.39-42)*, w: *Niewiastę dzielną kto znajdzie? (Prz 31,10). Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia*, red. A. Kubiś, K. Napora (Analecta Biblica Lublinensia 14), Lublin 2016, s. 351-

potwierdzony także przez Jezusa (4,17-18) – może być odczytane jako wyraz jej gotowości na zawarcie małżeństwa z Jezusem. Ruben Zimmermann zwrócił uwagę, iż w świetle praw rabinackich zamieszkiwanie razem, połączone ze współżyciem seksualnym, było równoznaczne z małżeństwem. Samarytanka zatem, w jego opinii, miała legalnego męża. Jeśli zatem jej małżeństwo było legalne, cały dialog między Jezusem a Samarytanką należy rozumieć metaforycznie. Kobieta mówiąc, iż nie ma męża – a Jezus potwierdza ten fakt – mówi o swoim religijnym pragnieniu, o braku relacji (małżeństwa) z Bogiem. Takie wyjaśnienie byłoby potwierdzone przez kontekst rozmowy, w którym mowa jest o prawdziwym kulcie Boga i Mesjaszu⁵⁸. Nie wchodząc jednak w domysły i nie narzucając tekstowi interpretacji wynikłych z naszego niepełnego obrazu ówczesnych zwyczajów, wystarczy dostrzec nieregularność sytuacji wnioskującej z faktu życia kobiety razem z mężczyzną, który nie jest jej mężem. Taka ocena sytuacji kobiety dostarczona przez narratora wywołuje w czytelniku napięcie interpretacyjne pomiędzy brakiem małżonka (cudzołóstwem i idolatrią) z jednej strony, a pragnieniem małżonka (małżeństwem i wiarą) z drugiej. Jezus jawi się w całej narracji jako jedyny małżonek-oblubieniec, który może zaspokoić pragnienie kobiety i Samarytan, których ona reprezentuje⁵⁹.

Zastanawiają jeszcze dwa inne szczegóły narracji, które mogą zostać wyjaśnio-

364.

⁵⁸ R. Zimmermann, *Jesus – the Divine Bridegroom*, s. 366. Niemiecki egzegeta odwołuje się do Miszny (Qid 1,1), w świetle której małżeństwo dokonuje się na trzy sposoby: (1) opłatę (wiano), (2) kontrakt, (3) współżycie seksualne. Interpretacja niemieckiego egzegety jest jednak wysoce spekulatywna, gdyż jest metodologicznie wątpliwym interpretowanie zwyczajów Samarytan w czasach Jezusa poprzez prawa skodyfikowane w późniejszych źródłach rabinicznych. Przyjmując, iż powyższe rabinackie prawa odwzorowują zwyczaje Samarytan, kobieta mogła nie być legalnie żoną w przypadku wspólnego zamieszkiwania w którym nie było współżycia. Zewnętrznie zatem, poprzez fakt wspólnego zamieszkiwania z mężczyzną, była uważana za żonę tego mężczyzny. Realnie jednak, poprzez brak współżycia z tym mężczyzną, tą żoną nie była.

⁵⁹ Wobec powyższego warto dostrzec możliwą symboliczną interpretację liczby pięciu mężów Samarytanki, poprzez odwołanie do pięciu bóstw czczonych przez przesiedlonych przez Asyryjczyków do Samarii pogańskich przesiedleńców. 2 Krl 17,24-33 mówi o przybyszach z pięciu miast i siedmiu bóstwach, które czczono w świątyniach na wyżynach. Józef Flawiusz (*Ant.* 9.14.3, § 288) wspomina o pięciu bóstwach. Pogląd ten mógł być powszechny w czasach Jezusa. Szóstym mężem kobiety i Samarytan, który w istocie nie jest jej/ich mężem byłby Bóg Izraela. Nie jest On mężem, gdyż oddawany mu przez Samarytan kult jest niewłaściwy. Samarytanie, dla przykładu, odrzucali pisma proroków Izraela. W osobie Jezusa Bóg przychodzi zatem po raz kolejny oferując swe małżeństwo (zob. Oz 2,16), zapraszając do nowego kultu w Duchu i Prawdzie. Mark W.G. Stibbe (*John's Gospel*, London – New York 1994, s. 67-68), w nie do końca przekonujący sposób, czyta wydarzenie na sposób dosłowny uważając, iż Jezus miałby być siódmym, a więc – zgodnie z symboliką liczby siedem – doskonałym mężem. Samarytanka, eschatologiczna oblubienica Boga, symbolizowałaby nową erę mesjańską, charakteryzującą się uniwersalizmem w miejsce ciasnego nacjonalizmu. A. Fehribach (*The Women in the Life of the Bridegroom*, s. 63-69) mówi o trzech możliwych interpretacjach zapytania Jezusa o męża: (1) dosłownej (kobieta nie ma realnego męża), (2) metaforycznej (szósty mąż symbolizuje Boga YHWH, którego Samarytanie nie czczą właściwie), (3) dosłowno-metaforycznej (sytuacja braku

ne w kluczu oblubieńczym: zdziwienie uczniów z faktu rozmowy Jezusa z kobietą (4,27) oraz nacisk uczniów na Jezusa, aby ten jadł z nimi (4,31). W pierwszym przypadku zdziwienie uczniów sugeruje interpretowanie przez uczniów spotkania Jezusa z kobietą w kluczu oblubieńczym. Czytelnik mógłby oczekiwać większego zaskoczenia uczniów wynikłego z faktu rozmowy nie tyle z kobietą jako taką, co z Samarytanką. Faktem jest, iż rozmowa z kobietą nie była zalecana (Syr 9,1-9; *m. Avot* 1,5). Była to jednak oczywista konieczność życia codziennego, stąd nawet rabini rozmawiali z kobietami (zob. *b. Kelim* 1,8.9). W przypadku drugiego szczegółu Luca Pedroli sugeruje, iż uczniowie, zdając sobie sprawę z małżeńskich konotacji spotkania Jezusa z Samarytanką, częstują Go jedzeniem chcąc odciągnąć Jego uwagę i nie dopuścić do zaproszenia Go do domu rodziny kobiety, uniemożliwiając w ten sposób związek małżeński⁶⁰.

W dialogu z Samarytanką Jezus wyznaje *explicite*, iż jest oczekiwanym Mesjaszem (4,25-26). Tytuł „Mesjasz” występuje w kontekście oblubieńczym opisu spotkania z Samarytanką i może mieć odniesienie do metafory małżeńskiej. Jezus, nazywając siebie Mesjaszem, w istocie nazywałby siebie mesjańskim Oblubieńcem⁶¹. W tym miejscu warto zauważyć, iż zarówno w J 2,1-11, jak i w J 4,2-42 Jezus-Oblubieniec może być identyfikowany zarówno z Bogiem-Oblubieńcem, jak i Mesjaszem-Oblubieńcem. Zdaniem Rubena Zimmermanna obie tożsamości wzajemnie się przenikają w J 2–4, gdyż w teologii Janowej niemożliwe jest oddzielenie mesjańskości Jezusa od Jego boskości (zob. 20,31)⁶².

Porównując opis spotkania Jezusa z Samarytanką z opisem znaku w Kanie, warto zauważyć użycie tylko w tych dwóch narracjach w sekcji J 1–4 teologicznego motywu godziny Jezusa (2,4; 4,21.23). Godzina Jezusa oznacza Jego uwielbienie

realnego męża jest jedynie motywem dyskusji o braku małżeństwa/przymierza z Bogiem). W powyżej zaprezentowanym ujęciu, rozwiązanie trzecie wydaje się najbardziej przekonujące. Por. L. Pedroli, *Giovanni e il Vangelo dello Sposo*, s. 111-113.

⁶⁰ L. Pedroli, *Giovanni e il Vangelo dello Sposo*, s. 106; L. Pedroli, *Il trittico sponsale di Giovanni* (*Gv* 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42), w: *La letteratura giovannea (Vangelo, lettere e Apocalisse). Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura. Roma 21-25 gennaio 2013* (E-biblicum), Roma 2013, s. 171.

⁶¹ R. Zimmermann, *Jesus – the Divine Bridegroom*, s. 367: „He is not only the Messiah but at the same time he is also the bridegroom and husband on a spiritual level whom the woman had unsuccessfully been seeking.” Na innym miejscu R. Zimmermann (s. 381) wyjaśnia: „In John, the bridegroom metaphor serves to describe the Messiah because the title is used explicitly in John 3 and also in John 4. For the Evangelist, Jesus is the Messiah bridegroom whose wedding exceeds the Sinai-wedding (gift of the Torah) and the wedding of Jacob. This draws generally on the stock metaphor, familiar in Judaism, of the divine-human relationship as a love relationship or YHWH-Israel marriage but without quoting individual pre-texts or making allusions clearly recognizable.”

⁶² R. Zimmermann, *Jesus – the Divine Bridegroom*, s. 380: „The (...) question of whether Jesus is depicted in John 2–4 in the Jewish tradition of a Messianic or divine bridegroom cannot be clearly confirmed or denied in any sense. Therefore, it might be argued that the sharp contrast between ‘divine’ or ‘messianic’ does not fit in Johannine thinking and might be misleading in general. A messianic title might also be able to overlap with some aspects of ‘divinity’.”

w śmierci i zmartwychwstaniu, moment mesjańskich zaślubin. W rozmowie z Samarytanką Jezus stwierdza, iż „nadchodzi godzina” (4,21) oraz „nadchodzi godzina, nawet już jest” (4,23). Godzina ta jest czasem kultu w Duchu i Prawdzie (4,23). Także Samarytanka i Samarytanie, których ona reprezentuje, staną prawdziwymi czcicielami Ojca poprzez trwanie w Duchu i Synu, stając się oblubienicą boskiego Mesjasza.

W miejsce zakończenia: syn urzędnika (4,46-54) a oblubienica Mesjasza

Struktura rozdziałów J 2–4, sekcji od Kany do Kany, może być scharakteryzowana jako zdefiniowanie oblubienicy Jezusa. Tematem unifikującym tę sekcję jest wiara. Poszczególne osoby i grupy osób określone są jako mniej lub bardziej wierzące w Jezusa⁶³. Jednocześnie wiara jest widziana jako element konstytutywny oblubienicy Chrystusa. Wpierw wiara charakteryzuje matkę Jezusa w Kanie (2,3.5). Cud przemiany wody w wino, określony jako objawienie chwały Jezusa, prowokuje wiarę uczniów Jezusa (2,11). Przy okazji opisu pierwszego pobytu Jezusa w Jerozolimie mowa jest o wielu przybyłych na święto Paschy, którzy uwierzyli Jezusowi (2,23). Nikodem jawi się jako reprezentant arystokracji i faryzeuszów, ale i wszystkich Żydów wierzących w Jezusa (3,1). W rozmowie z Nikodemem pojawia się także wątek uniwersalistyczny. Oblubienicą Boga może być każdy człowiek, który wierzy w Jezusa (3,16). W punkcie centralnym sekcji od Kany do Kany następuje identyfikacja Jezusa jako oblubieńca oraz Jana Chrzciciela jako przyjaciela oblubieńca (3,22-36). Oblubienica – tylko tutaj w tekście Janowym występuje termin *νύμφη* (3,29) – jest rozumiana jako „wszyscy” gromadzący się wokół Jezusa, a którzy wcześniej gromadzili się wokół Jana Chrzciciela. Ewangelista z emfazą zauważa, iż „wszyscy przychodzą do Jezusa” (*πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν*) (3,26)⁶⁴. W dalszej części tej sekcji wiara nie-Żydów przedstawiona jest na konkretnych dwóch przykładach. Wiara zatem charakteryzuje Samarytan (4,1-43) oraz dworzanina królewskiego (4,44-54)⁶⁵. Samarytanka, reprezentując Samarytan rozumianych jako obcych

⁶³ F.J. Moloney, *From Cana to Cana (2,1 – 4,54) and the Fourth Evangelist's Concept of Correct (and Incorrect) Faith*, „Salasianum” 40 (1978), s. 817-843; przedruk w: *Studia Biblica 1978. II. Papers on the Gospels. Sixth International Congress on Biblical Studies, Oxford 3-7 April 1978* (JSNTS; 2), red. E.A. Livingstone, Sheffield 1980, s. 185-213.

⁶⁴ C.K. Barrett, *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1978, s. 223: „Jesus by his teaching and baptizing is assembling his church.” Więcej na temat rozumienia oblubienicy w J 3,29 zob. A. Reinhartz, *The Bride in John 3.29. A Feminist Rereading*, w: *The Lost Coin. Parables of Women, Work and Wisdom* (The Biblical Seminar; 86), red. M.A. Beavis, London – New York, NY 2002, s. 230-241.

⁶⁵ Kwestią dyskusyjną jest charakterystyka Galilejczyków w 4,45, jako przyjmujących Jezusa. Informacja ta stoi bowiem w sprzeczności z wcześniejszym stwierdzeniem, iż prorok nie jest mile widziany w swej ojczyźnie (4,44). W istocie, w 4,45 nie ma jasnego stwierdzenia, iż Galilejczycy rzeczywiście

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

Wątek oblubienicy Mesjasza pojawia się jednak jeszcze przed perykopą o Kanie. W sekcji 1,19-34, wypowiedzi Jana Chrzciciela mogą być bowiem interpretowane poprzez pryzmat odniesień do metafory małżeńskiej, w tym do prawa lewiratu. Patrząc na osoby skupione wokół Jana Chrzciciela, postrzeganego przez postronnych obserwatorów jako Mesjasz-Oblubieniec, owdowiałą oblubienicą jest Jerozolima (por. Lm 1,1), reprezentowana przez swych posłańców, którymi są kapłani i lewici (1,19), rekrutujący się spośród faryzeuszów (1,24)⁶⁶. Kryterium definiującym małżonkę Jezusa jest jednak wiara w Jezusa, jako Mesjasza i Syna Bożego (20,31). Takiego kryterium nie spełniają osoby gromadzące się wokół Jana. Dopiero pierwsi dwaj uczniowie Jana pozostają (μένω) z Jezusem (1,39), co uwzględniając Janowe teologiczne znaczenie czasownika μένω może *implicite* wyrażać ich wiarę. Wiara ta jednak ukazana jest wprost w przypadku Natanaela (1,50), który wyznaje, iż Jezus

uwierzyli w Jezusa, choć ich wiara jest tam wyrażona *implicite*. Wiersz ten przywołuje wiarę przybyłych na święto do Jerozolimy w 2,23. Czytając te teksty w kluczu oblubieńczym, można je widzieć jako dokładne wyjaśnienie tożsamości oblubienicy Mesjasza. Podmiot wiary w Jezusa jest bowiem doprecyzowany jako wiara uczestniczących w jerozolimskim kulcie świątynnym Żydów (2,23), wśród których są zarówno faryzeusze (3,1-21), jak i niecieszący się wielkim uznaniem (zob. 7,52) Galilejczycy (4,45).

⁶⁶ Zob. Y. Simoens, *Secondo Giovanni*, s. 175. Paralele synoptyczne dostarczają znacznie szerszej perspektywy, gdyż do Jana Chrzciciela ciągnęła cała judzka kraina (πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα), wszyscy mieszkańcy Jerozolimy (οἱ Ἱεροσολυμίται πάντες - Mk 1,5) oraz cała okolica nad Jordanem (πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου - Mt 3,5). Łukasz pisze o tłumach (οἱ ὄχλοι - 3,7.10), wśród których byli także celnicy (3,12) i żołnierze (3,14).

jest Mesjaszem (czyli Królem Izraela) oraz Synem Boga (1,49). To Natanael, prawdziwy Izraelita, staje się figurą małżonki boskiego Mesjasza, prawdziwego Izraela, który wierzy w Jezusa. Nie bez znaczenia jest wymowa imienia Natanael, „dar Boga”, gdyż uczniowie w Ewangelii Janowej są definiowani jako „dar Ojca” dla Jezusa⁶⁷. To sam Bóg, Ojciec, pociąga swą łaską do wiary (6,65), a zatem prezentuje Oblubienicę swemu Synowi-Oblubieńcowi. Tak jak Bóg sam przyprowadzał Ewę do Adama, pełniąc funkcję družby (*b. Ber.* 61a; *b. Yebam.* 63a), tak czyni to również w przypadku Jezusa, działając bezpośrednio na uczniów, ale i posługując się wcześniej Janem, družbą. Miejsce Jana zajmują we wspólnocie mesjańskiej uczniowie samego Jezusa, którzy przyprowadzają innych do Jezusa (1,40-51; 3,22-30; 4,1-2), działając jako „przyjaciele Oblubieńca”.

W kontekście całej Ewangelii Janowej Oblubienicą Jezusa są wszyscy ludzie („świat”), którzy wierzą w Jezusa (3,16; 12,32). Wobec powyższego nie przekonuje propozycja Gillisa P. Wettera, który oblubienicę Mesjasza identyfikuje z Duchem Świętym spoczywającym na Jezusie (1,32-33)⁶⁸. Zaproponowana w artykule lektura tekstu Janowego, definiująca Oblubienicę jako Kościół, odpowiada przesłaniu teologicznemu czwartej Ewangelii i teologii wczesnochrześcijańskiej. Kościół widziany jest w niej bowiem jako Izrael skupiony wokół Mesjasza (por. 2 Kor 11,2; Ef 5,25-27.31-32; Ap 21,2; 22,17).

Bibliografia

- Alonso Schökel, L., *Simboli matrimoniali nel Nuovo Testamento*, w: *L'antropologia biblica* (Studio Biblico Teologico Aquilano), red. G. De Gennaro, Napoli 1981, s. 545-570.
- Alonso Schökel, L., *I nomi dell'amore. Simboli matrimoniali nella Bibbia* (Religione), Casale Monferrato 1997.
- Alter, R., *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981.
- Barrett, C.K., *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1978.
- Bonneau, N.R., *The Woman at the Well. John 4 and Gen 24*, „Bible Today” 67 (1973), s. 1252-1259.
- Braun, F.-M., *Jean le Théologien. III. Sa théologie. Le mystère de Jésus-Christ* (Études bibliques; 45), Paris 1964.
- Brown, R.E., *The Gospel of John. Introduction, Translation and Notes (I-XII)* (The Anchor Bible; 29), Garden City, NY 1966.
- Byron, B., *Bethany Across the Jordan or Simply Across the Jordan*, „Australian Biblical Review” 46 (1998), s. 36-54.
- Cambe, M., *L'influence du Cantique des Cantiques sur le Nouveau Testament*, „Revue Thomiste” 62 (1962), s. 5-26.
- Carmichael, C.M., *A Ceremonial Cruc: Removing a Man's Sandal as a Female Gesture of Contempt*, „Journal of Biblical Literature” 96 (1977), s. 321-336.

⁶⁷ Zob. znaczenie δίδωμι w 6,37.39.65; 10,29; 17,2.6.9.24; 18,9.

⁶⁸ G.P. Wetter, „Der Sohn Gottes”. *Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments; 26), Göttingen 1916, s. 54.

- Carmichael, C.M., *Marriage and the Samaritan Woman*, „New Testament Studies” 26 (1980), s. 342-346.
- Coloe, M.L., *Witness and Friend. Symbolism Associated with John the Baptizer*, w: *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language* (WUNT; 200), red. J. Frey, J.G. van der Watt, R. Zimmermann, G. Kern, Tübingen 2006, s. 319-332.
- Coloe, M.L., *John as Witness and Friend*, w: *John, Jesus, and History. Volume 2. Aspects of Historicity in the Fourth Gospel* (Early Christianity and Its Literature), red. P.N. Anderson, F. Just, T. Thatcher, Atlanta, GA 2009, s. 45-61.
- Delebecque, É., *Les deux vins de Cana*, „Revue Thomiste” 85 (1985), s. 242-253.
- Delling, G., ὄρα, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, G. Friedrich, Grand Rapids, MI 1964, t. 9, s. 675-681.
- Dodd, C.H., *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963.
- Earl, D.S., *(Bethany) beyond the Jordan*. *The Significance of a Johannine Motif*, „New Testament Studies” 55/03 (2009), s. 279-294.
- Elon, M., *Levirate Marriage and Halizah: The Order of Halizah*, w: *Encyclopaedia Judaica. Second Edition*, red. F. Skolnik, Detroit et al. 2007, t. XII, s. 725-727.
- Fehribach, A., *The Women in the Life of the Bridegroom. A Feminist Historical-Critical Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel*, Collegeville, MN 1998.
- Gentry, P.J., Wellum S.J., *Kingdom through Covenant. A Biblical-Theological Understanding of the Covenants*, Wheaton, IL 2012.
- Gnilka, J., „Bräutigam” – spätjüdisches Messiasprädikat?, „Trierer theologische Zeitschrift” 69 (1960), s. 298-301.
- Infante, R., *Lo sposo e la sposa. Percorsi di analisi simbolica tra Sacra Scrittura e cristianesimo delle origini*, Cinisello Balsamo 2004.
- Jeremias, J., „νύμφη, νυμφίος”, *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, G.W. Bromiley, Grand Rapids, MI 1967, t. 4, s. 1099-1106.
- Keener, C.S., *The Gospel of John. A Commentary*, Grand Rapids, MI 2003.
- Kempton, M., *La signification eschatologique de Jean 3,29*, „New Testament Studies” 54 (2008), s. 42-59.
- Kubiś, A., *Uniwersalny wymiar miłości Boga według J 3,16*, „Verbum Vitae” 23 (2013), s. 127-160.
- Kubiś, A., *Radość przyjaciela Oblubieńca z powodu głosu Oblubieńca w J 3,29*, w: *Radość Ewangelii. Biblijne źródła chrześcijańskiej radości* (Analecta Biblica Lublinensia 13), red. A. Zawadzki, Lublin 2016, s. 163-192.
- Lagrange, J.-M., *Évangile selon Saint Jean* (Études bibliques), Paris 1936.
- Lindars, B., *Two Parables in John*, „New Testament Studies” 16 (1969-1970), s. 324-329.
- Martin, M.W., *Betrothal Journey Narratives*, „Catholic Biblical Quarterly” 70 (2008), s. 505-523.
- Mateos, J., Barreto J., *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético* (Lectura del Nuevo Testamento; 4), Madrid 21982.
- McHugh, J.F., *A Critical and Exegetical Commentary on John 1-4* (International Critical Commentary), London – New York, NY 2009.
- McWhirter, J., *The Bridegroom Messiah and the People of God. Marriage in the Fourth Gospel* (SNTSMS; 138), Cambridge 2006.
- Moloney, F.J., *From Cana to Cana (2,1 – 4,54) and the Fourth Evangelist’s Concept of Correct (and Incorrect) Faith*, „Salasianum” 40 (1978), s. 817-843.
- Moloney, F.J., *From Cana to Cana (2,1 – 4,54) and the Fourth Evangelist’s Concept of Correct (and Incorrect) Faith*, w: *Studia Biblica 1978. II. Papers on the Gospels. Sixth International Congress on Biblical Studies, Oxford 3-7 April 1978* (JSNTS; 2), red. E.A. Livingstone, Sheffield 1980, s. 185-213.

- Neyrey, J., *Jacob Traditions and the Interpretation of John 4:10-26*, „Catholic Biblical Quarterly” 41 (1979), s. 419-437.
- Neyrey, J.H., Rohrbaugh R.L., „*He Must Increase, I Must Decrease*” (John 3,30): *A Cultural and Social Interpretation*, „Catholic Biblical Quarterly” 63 (2001), s. 464-483.
- Pedroli, L., *Giovanni e il Vangelo dello Sposo. La trafila sponsale del Quarto Vangelo*, w: M. Meruzzi, L. Pedroli, „*Venite alle nozze!*”. *Un percorso biblico sulle orme di Cristo-Sposo* (Cantiere coppia), Assisi 2009, s. 95-129.
- Pedroli, L., *Il trittico sponsale di Giovanni (Gv 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42)*, w: *La letteratura giovannea (Vangelo, lettere e Apocalisse). Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura. Roma 21-25 gennaio 2013* (E-biblicum), Roma 2013, s. 163-177.
- Phillips, T.E., „*The Third Fifth Day?*” *John 2:1 in Context*, „Expository Times” 115 (2004), s. 328-331.
- Pitre, B., *Jesus the Bridegroom. The Greatest Love Story Ever Told*, New York 2014.
- Poplutz, U., *Parabelauslegung im Kompendium der Gleichnisse Jesu. Reflexion der Methodenschritte und exemplarische Exegese im Joh 3,29f*, w: *Hermeneutik der Gleichnisse Jesus. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte* (WUNT; 231), red. R. Zimmermann, Tübingen 2011, s. 64-83.
- Proulx, P., Alonso Schökel L., *Las Sandalias del Mesías Esposo*, „Biblica” 59 (1978), s. 1-37.
- Reinhartz, A., *The Bride in John 3.29. A Feminist Rereading*, w: *The Lost Coin. Parables of Women, Work and Wisdom* (The Biblical Seminar; 86), red. M.A. Beavis, London – New York, NY 2002, s. 230-241.
- Rusconi, C., *Le nozze dell'Agnello. La metafora delle nozze in San Giovanni* (Collana di Scienze Religiose e Ricerche Storico-Teologiche „Gregorio da Rimini”; 2), Rimini 2008.
- Schnackenburg, R., *The Gospel according to St. John. Volume One. Introduction and Commentary on Chapters 1-4*, New York 1990.
- Segalla, G., *Gesù anēr e anthrōpos nel Quarto Vangelo*, „Rivista biblica” 39 (1991-1992), s. 201-206.
- Serra, A., *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2, 1-12 e 19, 25-27* (Scripta Pontificiae Facultatis Theologicae «Marianum»; 31), Roma 1977.
- Serra, A., *Le nozze di Cana (Gv 2,1-12). Incidenze cristologico-mariane del primo “segno” di Gesù*, Padova 2009.
- Simoens, Y., *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*, Bologna 2000.
- Ska, J.-L., *Jésus et la Samaritaine (Jn 4). Utilité de l'Ancien Testament*, „Nouvelle Revue Théologique” 118 (1996), s. 641-652.
- Staley, J.L., *The Print's First Kiss. A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel* (SBL Dissertation Series; 82), Atlanta, GA 1988.
- Stępień, P., *Prawo lewiratu w świetle chiastycznej struktury Pwt 25,4-12*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 13 (2000), s. 61-102.
- Stibbe, M.W.G., *John's Gospel* (New Testament Readings), London – New York 1994.
- Strack, H.L. – Billerbeck P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. I. Das Evangelium nach Matthäus, II. Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München 1956.1959.
- Święty Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, Kęty 2018.
- Tait, M., *The Voice of Bridegroom, the Record of John? Some Thoughts on John 3:29*, „Scripture Bulletin” 42/2 (2012), s. 46-55.
- Trumbull, H.C., *Oriental Social Life and Gleams from the East on the Sacred Page*, Philadelphia, PA 1894.
- Van Selms, A., *The Best Man and Bride: From Sumer to St. John with a New Interpretation of Judges, Chapters 14 and 15*, „Journal for Near Eastern Studies” 9 (1950), s. 65-75.
- Varghese, J., *The Imagery of Love in the Gospel of John* (Analecta Biblica; 177), Rome 2009.

- Villeneuve, A., *Nuptial Symbolism in Second Temple Writings, the New Testament and Rabbinic Literature. Divine Marriage at Key Moments of Salvation History* (Ancient Judaism and Early Christianity; 92), Leiden – Boston 2016.
- Wetter, G.P., „*Der Sohn Gottes*”. *Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments; 26), Göttingen 1916.
- Winandy, J., *Le Cantique des Cantiques et le Nouveau Testament*, „Revue biblique” 71 (1964), s. 161-190.
- Wojciechowska, K., *Poważana i pobożna erudytką czy kobieta rozwiązała? Próba destereotypizacji postaci Samarytanki (J 4,1-30.39-42)*, w: *Niewiastę dzielną kto znajdzie? (Prz 31,10). Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia*, red. A. Kubiś, K. Napora (Analecta Biblica Lublinensia 14), Lublin 2016, s. 351-364.
- Zimmermann, M., Zimmermann R., *Brautwerbung in Samarien? Von der moralischen zur metaphorischen Lesart von Joh 4*, „Zeitschrift für Neues Testament” 2 (1998), s. 40-51.
- Zimmermann, M., Zimmermann R., *Der Freund des Bräutigams (Joh 3,29f.). Deflorations- oder Christuszeuge?*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 90 (1999), s. 123-130.
- Zimmermann, R., *Are there Parables in John? It is Time to Revisit the Question*, „Journal for the Study of the Historical Jesus” 9 (2011), s. 243-276.
- Zimmermann, R., *Jesus—the Divine Bridegroom? John 2–4 and Its Christological Implications*, w: *Reading the Gospel of John’s Christology as Jewish Messianism. Royal, Prophetic, and Divine Messiahs* (Ancient Judaism and Early Christianity; 106), red. B.E. Reynolds, Leiden – Boston 2018, s. 358-386.