

ALEKSANDRA NALEWAJ

## „Matka Jezusa” i „Niewiasta” jako tytuły Maryi w czwartej Ewangelii

W czwartej Ewangelii Maryja, Matka Jezusa, nie występuje imieniem. W komentarzu ewangelisty odnoszącym się do Niej pojawia się tytuł ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ (J 2, 1. 3), zaś w ustach Jezusa termin ἡ γυνή (J 2, 4; 19, 26). Oba określenia występują obok siebie dwukrotnie: pierwszy raz w scenie zaślubin w Kanie Galilejskiej (por. 2, 1–12) i po raz wtóry u stóp krzyża Jezusa na Golgocie (por. 19, 25–27)<sup>1</sup>.

Anonimowość Maryi w księdze Janowej zdaje się zawierać głębszą treść, co w połączeniu z brakiem lekcji zamiennych w świadectwach tekstualnych skłania egzegetów do naukowej debaty.

### Próby rozwiązania Janowego określenia ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ

Termin ἡ μήτηρ pojawia się w czwartej Ewangelii 11 razy, w tym 9 razy odnosi się do Matki Jezusa (2, 1. 3. 5. 12; 6, 42; 19, 25a-b. 26a-b)<sup>2</sup>. Pełny tytuł ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ jest użyty przez ewangelistę dwukrotnie (2, 1 i 2, 3), forma skrócona ἡ μήτηρ αὐτοῦ pojawia się czterokrotnie (2, 5; 2, 12; 19, 25) i trzykrotnie występuje najkrótsza forma ἡ μήτηρ (6, 42; 19, 25. 26).

T. W. Martin<sup>3</sup>, analizując dotychczasowe próby wyjaśnienia anonimowości Maryi w Janowej Ewangelii, zauważa, że opinie egzegetów

---

<sup>1</sup> Raz jeszcze Matka Jezusa jest przywołana przez Żydów rozprawiających na temat tożsamości Jezusa po cudownym rozmnożeniu chleba (por. J 6, 42).

<sup>2</sup> Ewangelista stosuje termin „matka” 1 raz w znaczeniu ogólnym, odnosząc się do ludzkiej matki (3, 4) i 1 raz do Maryi jako Matki umiłowanego ucznia (19, 27).

<sup>3</sup> Por. T. W. Martin, *Assessing the Johannine Epithet „the Mother of Jesus”*, „The Catholic Biblical Quarterly” 60 (1998), s. 63–73.

można sprowadzić do trzech rozwiązań, a mianowicie do znaczenia symbolicznego, znaczenia historycznego bądź znaczenia polemicznego.

Znaczenie symboliczne, historyczne i polemiczne  
Janowego tytułu ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ

1) Przedstawiciele interpretacji symbolicznej sugerują, że Matka Jezusa w czwartej Ewangelii nie występuje imiennie, ponieważ reprezentuje Ona chrześcijaństwo żydowskie lub chrześcijaństwo pojmowane całościowo. Jako przedstawiciela pierwszego rozwiązania Martin<sup>4</sup> wskazuje R. Bultmanna. Niemiecki egzegeta nie jest zainteresowany rolą Maryi w Kanie Galilejskiej, natomiast w scenie pod krzyżem rozpoznaje w Niej symbol żydowskiego chrześcijaństwa, które w śmierci Chrystusa przezwycięża zgorzenie krzyża. Umiłowany uczeń reprezentuje zdaniem Bultmanna chrześcijaństwo narodów. Chrześcijaństwo to jest zobowiązane do szacunku wobec żydowskich chrześcijan i wobec Maryi, która pod krzyżem staje się Matką umiłowanego ucznia i którą zabiera on do swojego domu. W ten sposób chrześcijaństwo żydowskie znajduje „swoje mieszkanie” wewnątrz chrześcijaństwa narodów, by stanowić nierozzerwalną część jednej wielkiej wspólnoty Kościoła.

Drugi aspekt znaczenia symbolicznego, to znaczy postrzeganie Matki Jezusa jako symbolu całego chrześcijaństwa, reprezentuje R. E. Brown<sup>5</sup>. Jego zdaniem, obraz Maryi obecnej na godach w Kanie Galilejskiej wiedzie do obrazu Niewiasty z Ap 12, która reprezentuje „lud Boży”. Dramat apokaliptycznej Niewiasty rozciąga się na czas obu Testamentów. Jako Izrael rodzi Ona Mesjasza, którego nie jest w stanie zniszczyć wąż. Jako Kościół kontynuuje zbawczą misję na ziemi i ochrania swoje dzieci przed prześladowaniami.

Obok krzyża Jezusa pojawiają się razem dwie symboliczne postacie czwartej Ewangelii, a mianowicie Matka Jezusa i umiłowany uczeń. Nie otrzymują imion, gdyż pełnią funkcje reprezentacyjne. Zdaniem Browna<sup>6</sup> Jan nie tyle jest zainteresowany historycznym aspektem sce-

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 64; R. E. Brown, *The Gospel According to John*, t. 2, New York 1970, s. 924 (The Anchor Bible, 29a).

<sup>5</sup> Por. T. W. Martin, *Assessing the Johannine Epithet „the Mother of Jesus”*, art. cyt., s. 65; R. E. Brown, *The Gospel According to John*, dz. cyt., t. 1, s. 107–108, t. 2, s. 922–927.

<sup>6</sup> Por. R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979, s. 196–197.

ny, ile raczej zaakcentowaniem macierzyńskiej roli Maryi, a w osobie umiłowanego ucznia pragnie zaprezentować model ucznia Jezusa.

2) Interpretację historyczną w ocenie anonimowości Maryi reprezentuje C. K. Barrett<sup>7</sup>. Jego zdaniem poza sceną w 19, 25–28 czwarty ewangelista ujmuje Matkę Jezusa historycznie, bez zamiaru zawołowanej aluzji do Izraela, z którego pochodzi Mesjasz. Wcześniejsze teksty, a mianowicie 2, 1–12 i 6, 42, wiodą do sceny przy krzyżu. Także tę scenę Barrett przedstawia zdaniem Martina w aspekcie historycznym, nawet jeśli nie myśli on o obecności Maryi w tej samej historycznej pewności jak o Jej obecności na godach w Galilei<sup>8</sup>.

3) Interpretacja polemiczna jawi się jako próba ominięcia trudności interpretacji symbolicznej i historycznej<sup>9</sup>. Jej przedstawicielem jest H. Preisker. Egzegeta ten suponuje, że zamiarem ewangelisty nie jest przedstawienie Matki Jezusa jako symbolu chrześcijaństwa żydowskiego czy symbolu Kościoła powszechnego, ale że jego zainteresowanie osobą Maryi koncentruje się na Jej miejscu we wspólnocie założonej przez Chrystusa. Matka Jezusa otrzymuje rolę na godach w Kanie Galilejskiej, a dopełnienie tej roli dokonuje się w scenie pod krzyżem. Maryja, stając się z woli Syna Matką umiłowanego ucznia, nie jest już Matką bóstwa, a co za tym idzie, Jej miejscem nie jest sfera Syna Bożego, ale raczej ziemską wspólnotą. Tam wespół z innymi matkami pełni funkcję macierzyńską. Przemilczanie imienia Matki Jezusa Preisker wyjaśnia wzrostem chrześcijańskiej pobożności do Niej, co w konsekwencji czyni większym imię Boga. W ten sposób autor Ewangelii Jana znajduje dla Matki właściwe miejsce, jakim jest wspólnota Jej Syna.

---

<sup>7</sup> Por. T. W. Martin, *Assessing the Johannine Epithet „the Mother of Jesus”*, art. cyt., s. 66–67; C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, 2 ed., London 1978, s. 158–159.

<sup>8</sup> Por. B. Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-Linguistic Analysis of John 2:1-11 and 4:1-42*, Lund 1974, s. 29–30. Co prawda Martin nie wspomina w swym artykule Olssona, jednak warto zaznaczyć, że w opinii tego egzegety nawet jeśli Matka Jezusa pełni w czwartej Ewangelii rolę symbolu, to w 2, 12 i 6, 42 Jan przedstawia Ją w historycznym aspekcie.

<sup>9</sup> Por. T. W. Martin, *Assessing the Johannine Epithet „the Mother of Jesus”*, art. cyt., s. 67–68. Martin nie podaje argumentów, jakich użył H. Preisker, odrzucając symboliczną interpretację Matki Jezusa, ale odsyła do jego artykułu: *John 2, 4 und 19, 26* zamieszczonego w „*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*” 42 (1949), s. 210–211.

Konkludując, Martin zwraca uwagę, że każde z proponowanych rozwiązań ma swoich zwolenników i jednocześnie każde z nich napotyka na trudności. Interpretacja symboliczna bowiem całkowicie ignoruje historyczny wymiar sceny w Kanie Galilejskiej. Interpretacja historyczna nie znajduje oparcia w przekazach synoptycznych. Z kolei spojrzenie na Matkę Jezusa według interpretacji polemicznej może się wydawać anachroniczne. Chociaż rozwój kultu Maryi jest bez wątplenia zjawiskiem wczesnym (na poparcie swojej opinii Preisker przytacza kilka ważnych dokumentów), to prawdopodobnie tenże kult jest późniejszy niż redakcja czwartej Ewangelii.

Anonimowość Matki Jezusa w dziele Janowym na tle przekazów synoptycznych może się wydawać oryginalną praktyką autora natchnionego. Inaczej jest, gdy wskazany problem śledzimy na tle pism autorów antycznych, współczesnych czwartemu ewangelistcie. Martin<sup>10</sup> zauważa, że tytuł „matka N” w dziełach Józefa Flawiusza czy Plutarcha był częstym zjawiskiem<sup>11</sup>.

Janowy tytuł ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ a tytuł ἡ μήτηρ  
w pismach autorów greckich

W *Thesaurus Linguae Graecae* termin μήτηρ na przestrzeni dwóch pierwszych wieków po Chrystusie pojawia się 1 087 razy. Pomijając zastosowanie tego terminu w znaczeniu ogólnym i metaforycznym w odniesieniu do rodzicielek bogów i zwierząt, w 577 przypadkach ma on zastosowanie do matki znanej postaci<sup>12</sup>. Pisarze starożytni określenie „matka N” stosują w trzech sytuacjach, a mianowicie:

- gdy imię matki jest nieznanne,
- gdy imię matki nie jest pewne,
- gdy imię matki jest dobrze znane.

<sup>10</sup> Por. T. W. Martin, *Assessing the Johannine Epithet „the Mother of Jesus”*, art. cyt., s. 68–73.

<sup>11</sup> Z kolei R. E. Brown, *The Gospel According to John*, dz. cyt., t. 1, s. 98, zaznacza, że do dziś wśród Arabów tytuł „matka N” jest zaszczytnym tytułem dla kobiety, która miała szczęście porodzić syna.

<sup>12</sup> Martin poddał badaniu 179 przypadków zastosowania epitetu „matka N”, ale w studium podaje tylko kilka wybranych przykładów, by zobrazować, że ten zwyczaj w starożytnych pismach był powszechnie obowiązujący.

1) Jeśli chodzi o pierwszy przypadek, Martin zaznacza, że Flawiusz, opisując w *Dawnych dziejach Izraela* znane postacie z historii biblijnej czy świata grecko-rzymskiego, wielokrotnie pomija milczeniem imię matki<sup>13</sup>. Rodzicielkę synów Noego określa po prostu ἡ μήτηρ τῶν πᾶ ἰδῶν, gdyż zdaniem Martina jej imię nie zawierało się w źródle, jakim dysponował Flawiusz (*Dzieje* 1, 3, 2 i 77). Rebeka, przedstawiając się słudze Abrahama, mówi: „Zwę się Rebeka, ojcem moim był Betuel, ale już umarł, więc teraz brat nasz Laban wraz z moją matką (σὺν τῇ μητρὶ) zarządza całym domem i roztacza opiekę nad moim dziewictwem” (*Dzieje* 1, 16, 2 i 248). Podobnie imienia nie otrzymuje matka Jeftego, o którym Flawiusz mówi, że był krzywdzony przez swoich braci z powodu pochodzenia od innej matki (τῆν μητέρα – *Dzieje* 5, 7, 8 i 259).

Plutarch, przedstawiając żywoty sławnych mężów, nie wymienia imion ich matek, gdyż zdaniem Martina najprawdopodobniej ich nie zna. Tak jest w przypadku matki Epaminondasa, wodza i polityka z Teb, którą autor określa τῆν Ἐπαμεινώνδου μητέρα<sup>14</sup>, a także odnośnie do matki Izokratesa (ἡ μήτηρ αὐτοῦ) i Metrodorusa (Μητροδώρου μητέρα).

2) Wyrażenie „matka N” pojawia się także, gdy imię matki nie jest pewne. Plutarch w *Żywocie Romulusa*, wspominając matkę legendarnego założyciela Rzymu, nie podaje jej imienia, ale dwukrotnie stosuje frazę τῇ μητρὶ τοῦ Ῥωμύλου. Wcześniej autor omawia różne tradycje odnoszące się do jej imienia: „Ci zaś, którzy bardzo słusznie uważają, że Romulus jest eponimem miasta, nie zgadzają się w sprawie jego pochodzenia. Jedni z nich utrzymują, że był synem Eneasza i Deksihei, córki Forbasa [...]. Inni natomiast przekonują, że to Roma, córka owej wyżej wspomnianej Trojanki, wyszła za mąż za Latynusa, syna Telemacha, i urodziła potem Romulusa, a według jeszcze innych jego matką miała być Emilia, córka Eneasza i Lawinii, żona Marsa” (2, 2–3)<sup>15</sup>. W dalszej

<sup>13</sup> Por. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, red. E. Dąbrowski, Poznań 1962.

<sup>14</sup> Por. T. W. Martin, *Assessing the Johannine Epithet „the Mother of Jesus”*, art. cyt., s. 69–70. Plutarch, *Moralia* (wybór II), tłum. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1988, 1098B, wspomina świadectwo Epaminondasa mówiące, że największą dlań rozkoszą było, iż jego rodzice za życia oglądali trofeum w Leuktrach za jego dowództwa. Dalej autor powiada: „porównajmy radość matki Epaminondasa z radością matki Epikura patrzącej, jak syn zagrzebał się w tym swoim ogródku”. Matka Epaminondasa jest anonimowa w tym i w innych miejscach, zaś imię matki Epikura jest Plutarchowi dobrze znane.

<sup>15</sup> Plutarch, *Romulus*, [w:] *Żywoty równoległe*, t. 1, tłum. K. Korus, Warszawa 2004.

części dzieła Plutarch przytacza jeszcze imiona Illi, Rei lub Sylwii (3, 3), jako możliwe imiona matki swego bohatera. Opisując okoliczności narodzin założyciela Rzymu, autor wspomina, że matka poczęła Romulusa w pierwszym roku drugiej olimpiady, to jest 23 dnia egipskiego miesiąca *Choiák* o godzinie trzeciej podczas całkowitego zaćmienia słońca (12, 5)<sup>16</sup>. Imienia nie otrzymuje również matka Temistoklesa, ateńskiego męża stanu z przełomu VI i V wieku przed Chrystusem, chociaż Plutarch mówi o jej samobójczej śmierci wywołanej udręką z powodu rozwiązłego stylu życia jej syna w czasach młodości (2, 8)<sup>17</sup>.

3) Trzecim przypadkiem anonimowości matki jest sytuacja, gdy jej imię było powszechnie znane. Martin ponownie przytacza w tym miejscu przykład Flawiusza, który kilkakrotnie wspomina w *Wojnie żydowskiej* matkę Heroda Wielkiego bez podania jej imienia<sup>18</sup>. Jednocześnie historyk odnotowuje fakt, że król zadedykował swej matce zamek położony powyżej Jerycha, nazywając go *Kypros*, a takie właśnie było jej imię: *καὶ κάλλει διάφορον τευχίσσας ἀνέθηκεν τῇ μητρὶ προσειπὼν Κύπρον* (*Wojna* 1, 21, 9 i 418)<sup>19</sup>. Z kolei Plutarch nie podaje imienia matki Kleobisa i Bitona, których dzieje były dobrze znane w starożytnym świecie mitów<sup>20</sup>. Mówiąc o Epikurze, Plutarch przytacza słowa jego brata Neoklesa, który od dzieciństwa głosił, że nie ma i nie było większego mędrca nad Epikura oraz że „matka ich miała w sobie takie właśnie atomy, które połączywszy się, musiały wydać mędrca”<sup>21</sup>. Podobnie w pismach innych autorów

<sup>16</sup> Obliczenia dokładnej daty narodzin Romulusa podjął się astrolog Tarutius na polecenie swego przyjaciela, filozofa i historyka rzymskiego Warrona. Uczynił to na podstawie analizy życia i dokonań Romulusa w połączeniu z wpływem gwiazd na ludzkie przeznaczenie.

<sup>17</sup> Por. Plutarch, *Temistokles*, [w:] *Żywoty równoległe*, t. II, tłum. K. Korus, L. Trzcionkowski, Warszawa 2005.

<sup>18</sup> Por. Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 2001.

<sup>19</sup> W *Dawnych dziejach Izraela* (15, 6, 5 i 184) Flawiusz nadaje imię matce Heroda Wielkiego (*Kypros*), gdy mówi o odesłaniu jej (*τὴν μητέρα Κύπρον*) wraz z siostrą i dziećmi króla do Masady.

<sup>20</sup> Por. T. W. Martin, *Assessing the Johannine Epithet „the Mother of Jesus”*, art. cyt., s. 70; Plutarch, *Solon* (27), [w:] *Żywoty sławnych mężów (z żywotów równoległych)*, tłum. M. Brożek, Wrocław 1996. Ci dwaj bracia sami ciągnęli wóz swojej matki zdążającej do świątyni Hery, której była kapłanką, gdy opóźniało się przybycie zaprzęgu.

<sup>21</sup> Plutarch, *Moralia*, dz. cyt., 1100B.

tego okresu nie słyszymy imion matek Aleksandra Wielkiego, Juliusza Cezara czy Alcybiadesa.

Tak więc zarówno w stosunku do matek postaci znanych z mitologii, jak i wobec matek osób historycznych starożytni pisarze nader często stosowali określenie „matka N”, gdy ich imię było dla nich nieznanne, nie byli go pewni czy też było powszechnie znane czytelnikom<sup>22</sup>. Na tej podstawie Martin wysuwa wniosek, że imię Matki Jezusa było dobrze znane wspólnocie Janowej, dlatego autor natchniony na wzór współczesnych mu pisarzy antycznych pomija je w swojej Ewangelii<sup>23</sup>.

Studia nad rolą Matki Jezusa w czwartej Ewangelii i specyfika Janowego określenia wiodą do drugiego tytułu Matki Jezusa: „Niewiasta”.

### Tytuł ἡ γυνή dla Maryi w Ewangelii Janowej

W czwartej Ewangelii termin ἡ γυνή pojawia się 22 razy, w tym dwukrotnie odnosi się do Maryi i takim właśnie tytułem zwraca się Jezus do swojej Matki (2, 4; 19, 26)<sup>24</sup>.

τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; (J 2, 4a)

Tytuł ἡ γυνή Matka Jezusa otrzymuje po raz pierwszy na godach w Kanie Galilejskiej, gdy powiadamia Syna o braku wina. Nie jest łatwo rozstrzygnąć, dlaczego Maryja zwraca się z tą sprawą do Jezusa, który podobnie jak Ona był gościem weselnym. Egzegeci spekulują, czy Matka prosi Syna o cud bądź oczekuje cudu, czy może zakłada, że Jezus jest

<sup>22</sup> R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1–2, Poznań 2004, s. 130–132, zaznacza, że w królestwie judzkim matka króla nosiła zaszczytny tytuł *gebirah*, który według etymologii i używania można przetłumaczyć jako „Wielka Pani” (por. Jr 13, 18; 1 Krl 2, 19). Tytuł *gebirah* niósł ze sobą godność i szczególnie uprawnienia, ale mógł być z powodu nadużyć odebrany matce władcy (por. 1 Krl 15, 13). Autor podkreśla, że Księgi Królewskie we wprowadzeniu do każdego panowania w Judzie wymieniają zawsze imię matki króla (poza królami Joramem i Achazem, przy których nie wspomina się żadnej kobiety, oraz Asą, w przypadku którego imię matki zastąpiono imieniem babki), podczas gdy w opisach panowania królów izraelskich imion ich matek się nie odnotowuje.

<sup>23</sup> Por. T. W. Martin, *Assessing the Johannine Epithet „the Mother of Jesus”*, art. cyt., s. 72–73.

<sup>24</sup> Termin γυνή pojawia się 13 razy w opowiadaniu o spotkaniu z Samarytanką (4, 7. 9a. b, 11. 15. 17. 19. 21. 25. 27. 28. 39. 42), 4 razy w perykopie o kobiecie przyłapanej na cudzołóstwie (8, 3. 4. 9. 10), 1 raz w sensie ogólnym o kobiecie rodzącej dziecko (16, 21) i 2 razy w odniesieniu do Marii Magdaleny (20, 13. 15).

w stanie w jakikolwiek sposób zaradzić kłopotliwej sytuacji, czy wreszcie tylko dzieli się z Synem zaistniałym problemem?

Brown zaznacza<sup>25</sup>, że oczekiwanie nadnaturalnej interwencji byłoby uzasadnione, gdyby wcześniejszy materiał Ewangelii opisywał Jezusa czyniącego cuda. Tymczasem do opisu zaślubin w Kanie ewangelista nic nie mówi o cudotwórczej czy mesjańskiej działalności Jezusa. Zatem wydaje się, że Matka, zwracając się do Syna, nie oczekuje od Niego jakiegoś nadzwyczajnego działania<sup>26</sup>.

Sens odpowiedzi Jezusa τὶ ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; stanowi od lat przedmiot dyskusji egzegetów. Brown podkreśla, że to wyrażenie jest semityzmem, a semityzmy w czwartej Ewangelii częściej pojawiają się w dialogach niż w narracji<sup>27</sup>. W Starym Testamencie hebrajski zwrot: „Co mnie i tobie?” może przyjmować dwa odcienie znaczeniowe, a mianowicie:

1) w sytuacji, gdy jedna strona niesłusznie niepokoi drugą stronę, niepokojony może zapytać: Co mnie i tobie (do tego)? Jaka jest między nami niezgoda? (por. Sdz 11, 12; 2 Krn 35, 21; 1 Krl 17, 18);

2) gdy ktoś jest proszony o zaangażowanie się w sprawę, która w jego mniemaniu go nie dotyczy, może zapytać: Co mnie i Tobie? To nie jest moja sprawa (por. 2 Krl 3, 13; Oz 14, 8).

W obu przypadkach mamy do czynienia z jakąś formą odmowy, by nie uwikłać się w niewygodną sytuację, innymi słowy: istnieje rozbieżność pomiędzy punktem spojrzenia dwóch osób, których ta sprawa dotyczy. Nadto pierwszy odcień znaczeniowy sugeruje wrogość, drugi – prostą niezależność. Obydwa znaczenia spotykamy w Nowym Testamencie: pierwsze w odpowiedzi, jaką demony kierują do Jezusa (por. Mk 1, 24; 5, 7), drugie w omawianej Janowej perykopie. Brown zauważa<sup>28</sup>, że niektórzy

<sup>25</sup> Por. R. E. Brown, *The Gospel According to John*, dz. cyt., t. 1, s. 98–99.

<sup>26</sup> Innego zdania jest G. R. Beasley-Murray, *John*, Colombia 1999, s. 34–35 (Word Biblical Commentary, 36). Autor suponuje, że uczniowie zaproszeni na wesele wraz z Jezusem są postrzegani jako Jego rodzina, za którą, jako przyłączającą się do uroczystości weselnych, jest On odpowiedzialny. Żydowskie gody trwały siedem dni i miały charakter składkowy, to znaczy goście byli zobowiązani do dostarczenia wina. Uwaga Matki o braku wina wydaje się jak najbardziej naturalna. Ona zdaje sobie sprawę, że Jezus, który właśnie rozpoczął z uczniami żebraczą działalność, nie jest zdolny do wypełnienia obowiązku gościa.

<sup>27</sup> Por. R. E. Brown, *The Gospel According to John*, dz. cyt., t. 1, s. 98–99.

<sup>28</sup> Por. tamże.



ojcowie greccy interpretowali słowa Jezusa z J 2, 4 w sensie zakładającym skarcenie Matki, podczas gdy należy je raczej traktować w formie reprezentowanej przez wariant b. Jako dowód autor przytacza przykład z 2 Sm 16, 10, gdzie wypowiedź Dawida: „Co mnie i Tobie?” zdaje się oznaczać: „To [ta sprawa] nie jest naszą troską”. W ten sposób można przypuszczać, że Jezus usiłuje przekonać Matkę, iż brak wina nie jest ani Jego, ani Jej problemem. Jednakże dalsza wypowiedź o „godzinie”, która jeszcze nie nadeszła, pozwala zakładać, że Jezus odrzuca tylko swoje własne zaangażowanie.

W opinii Barretta pytanie: „Co mnie i Tobie?” jest szorstkie i powoduje rozdział między Jezusem i Jego Matką. Jako że te same słowa adresują do Jezusa demony (por. Mk 1, 24; 5, 7 i Mt 8, 29), pytanie należy rozumieć w sensie: „Co Tobie do tego? Jaki Ty masz z nami [ze mną] interes?”. Podobny ton wydaje się mieć odpowiedź Jezusa, którą można odczytać jako: „Ty nie możesz żądać ode mnie [...], jeszcze”<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> Por. C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, dz. cyt., s. 159. T. Okure, *Ewangelia świętego Jana*, [w:] *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, Warszawa 2001, s. 1326–1327, podkreśla, że Matka Jezusa odgrywa decydującą rolę w dokonaniu pierwszego znaku Jezusa w czwartej Ewangelii. Problematiczny zwrot: „Co mnie i tobie?” może być interpretowany w sensie odrzucenia ingerencji Matki w misję Jej Syna. Wyrażenia tego rodzaju użyte przez demony w Mk pokazują, że one mają świadomość, iż Jezus ma rzeczywiście coś z nimi do czynienia i lękają się Jego działania, to znaczy wyrzucenia ich z ludzi, których opętali. Dla duchów nieczystych to jest pretekst, by Jezus ich oszczędził. W świetle tej analogii słowa Jezusa są pośrednim przyznaniem, że Matka Jezusa ma coś z Nim do czynienia lub że Jej sprawy są także Jego sprawami. W ten sposób być może mimo niechęci Jezusa Matka niejako nie zostawia Mu wyboru, chociaż to, co On czyni, jest zdecydowanie po Jego myśli (w. 5). Jednocześnie na początku opowiadania Matka Jezusa oraz Jezus ze swymi uczniami zdają się występować osobno. Tekst sprawia wrażenie, że na gody przyszli niezależnie od siebie. Po uroczystości odchodzą razem jako jedna rodzina do Kafarnaum (w. 12). Zdaniem autorki można w tym fakcie widzieć zapowiedź Jezusowego znaku omega, który gromadzi w jedno rozproszone dzieci Boże (11, 52). Z kolei P. Perkins, *Ewangelia według świętego Jana*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, Warszawa 2004, s. 1126 (Prymasowska Seria Biblijna, 17), sugeruje, że wyrażenie: „Co mnie i tobie?” w świetle tekstów Starego Testamentu (por. Sdz 11, 12; 1 Krl 17, 18; 2 Krl 3, 13; Oz 14, 7) zawiera w podtekście odmowę lub przynajmniej brak chęci spełnienia prośby. Element wytrwałego zabiegania po wyraźnej odmowie uczynienia cudu pojawia się również w opowiadaniu o innym znaku dokonanym w Kanie (por. 4, 47–50). Przypomina on czytelnikom, że żaden człowiek nie kierował tym, co Jezus czynił podczas swej publicznej działalności, jedynie wola Ojca.

Zdaniem T. L. Brodiego<sup>30</sup> enigmatyczna wypowiedź Jezusa mogła sugerować pomieszanie ról, czyli oznaczać pytanie, kto w rzeczywistości podejmuje inicjatywę. Jezus pamięta o swojej misji i jej istocie oraz o fakcie, że znak musi poczekać na Jego „godzinę” i Jego słowo.

J. C. O'Neill<sup>31</sup> frazę τὶ ἐμοὶ καὶ σοί; tłumaczy jako: „Co jest między mną i między tobą?”. Autor sugeruje, że użycie pytania wskazuje zarówno na całkowitą zgodę, jak i na całkowitą niezgodę. To pytanie jest najczęściej pojmowane jako wyraz niechęci, by spełnić przedstawione żądanie czy prośbę. A zatem można je rozumieć jako: „Czy jest [możliwość zgody] między mną i między tobą?” lub „Czy jest [możliwość niezgody] między mną i między tobą?”. Wydaje się, że Matka rozumie pytanie Jezusa w drugim sensie, gdyż zwraca się do sług, by zrobili to, co powie im Jej Syn. Starotestamentalnym przykładem takiego rozumienia pytania Jezusa może być opis zaczerpnięty z Rdz 23, 15–16, który nawiązuje do śmierci i pogrzebu Sary. Abraham jako „obcy” prosi mieszkańców Hebronu Hetytów o możliwość zakupu kawałka ziemi, by mógł pochować swoją zmarłą żonę. Transakcja dokonana zostaje wobec świadków. Właścicielem groty i pola, na którym się ona znajduje, jest Efron. Hetyci zgadzają się na oddanie lub użyczenie grobu, ale nie na jego sprzedaż, gdyż stanowi on skrawek ich ziemi. Wówczas Abraham ponawia prośbę, przystając bez targu na wysoką cenę, której domaga się właściciel. W rozmowie pojawia się pytanie Efrona: „Co między mną i między tobą?”, które zdaniem O'Neilla można zinterpretować jako: „Czy jest możliwa niezgoda między mną, który przynajmniej jestem chętny, by sprzedać, a tobą, który jesteś zapewne chętny, by nabyć?”<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Por. T. L. Brodie, *The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary*, New York–Oxford 1993, s. 174–175.

<sup>31</sup> Por. J. C. O'Neill, *Jesus' Reply to his Mother at Cana of Galilee (John 2, 4)*, „Irish Biblical Studies” 23 (2001), s. 28–35.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 29–30. S. Mędała, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, s. 206, zauważa, że wśród egzegetów interpretacja wyrażenia τὶ ἐμοὶ καὶ σοί oscyluje między odrzuceniem interwencji a wyrażeniem dezaprobaty, w zależności od tego, czy καὶ jest traktowane jako łączne czy rozłączne. Zdaniem komentatora obydwa znaczenia mogą funkcjonować na różnych poziomach, a mianowicie na poziomie narracji i na poziomie teologicznym. W pierwszym przypadku zdaje się funkcjonować znaczenie łączne, które wskazuje na niezadowolenie Jezusa spowodowane ingerencją Matki w sprawie braku wina. Syn nie życzy sobie interwencji, bowiem Jego *godzina* jeszcze nie nadeszła. Z kolei na poziomie teologicznym w nawiązaniu do tekstów starotestamentalnych

To wyrażenie zdaje się także występować w wiadomości, którą przelała Piłatowi jego żona podczas procesu Jezusa (por. Mt 27, 19). Zdaniem O’Neilla tłumaczenie: „Nic tobie przeciw temu sprawiedliwemu” jest nieadekwatne. Czy rzeczywiście Piłat mógł nie mieć nic do czynienia z człowiekiem, którego sądził i którego los całkowicie spoczywał w jego rękach?

Wracając do pytania Jezusa w J 2, 4, O’Neill interpretuje je w sensie: „Jaka możliwa niezgoda może być pomiędzy tobą a mną, moja droga?”. Tytuł „Niewiasta” jest honorowym tytułem wyrażającym wielkie przywiązanie i nie zaprzecza właściwie pojmowanej relacji syna do matki. Ewangelista, stosując ten tytuł, pragnie wyrazić, że Syn jest w stanie zaradzić problemowi, z którym zwraca się do Niego Matka. Jednocześnie autor pyta, w jaki sposób wyjaśnić następane stwierdzenie: „Moja godzina jeszcze nie przyszła” (w. 4b). Ta wypowiedź zawiera w sobie przeszkodę wobec chęci Jezusa, by spełnić prośbę Matki. Niemniej jednak w. 5 pozwala przypuszczać, że przeszkoda została przewyciężona<sup>33</sup>.

R. Schnackenburg<sup>34</sup> zwraca uwagę, że właściwa interpretacja odpowiedzi Jezusa jest możliwa tylko w łączności z następną częścią wypowiedzi dotyczącą „godziny” Jezusa. Autor zauważa, że egzegeci nie są zgodni co do formy wypowiedzi, to znaczy, czy to jest oświadczenie, czy pytanie retoryczne? Czy „godzinę” należy rozumieć w sensie bezpośredniego objawienia chwały Jezusa w znaku na godach w Kanie,

---

z analogiczną frazą zdaje się funkcjonować znaczenie rozłączne, które wyraża odcięcie się Syna od Matki, aby ukazać całkowitą nowość, którą On przynosi w swojej osobie.

<sup>33</sup> Por. J. C. O’Neill, *Jesus’ Reply to his Mother at Cana of Galilee (John 2, 4)*, art. cyt., s. 32. D. H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 275 (Prymasowska Seria Biblijna, 23), zaznacza, że ze słów Matki skierowanych do sług jasno wynika, iż Ona nie była rozczarowana czy urażona reakcją Syna. Przyjęła Jego odpowiedź z właściwym nastawieniem. Ponadto Jezus nie zlekceważył Jej prośby, ale rozwiązał problem i uczynił znacznie więcej, aniżeli mogła sobie wyobrazić czy oczekiwać. Ponadto w. 12 zaprzecza pewnym tendencjom podkreślającym istnienie rozłamu między Jezusem i Jego Matką.

<sup>34</sup> Por. R. Schnackenburg, *The Gospel According to John*, t. 1, New York 1982, s. 327–331 (Herder’s Theological Commentary on the New Testament). Odpowiedź Jezusa jest znacząca dla ewangelisty przede wszystkim ze względu na przedstawienie Go jako Mesjasza, ale to nie jest łatwe do interpretacji. Chodzi mianowicie o to, czy Jezus odmawia cichej prośbie Maryi, czy daje Jej do zrozumienia, że Jej nie wolno się mieszać w Jego mesjańską działalność. Należy jednak pamiętać, że w. 5 wskazuje wyraźnie, iż Matka niezrażona postawą Syna kontynuuje swoje zabiegi prowadzące do cudu. Zatem Ona nie może rozumieć odpowiedzi Jezusa w sensie całkowitej odmowy.

czy też chodzi o „godzinę” śmierci i uwielbienia Jezusa, uwielbienia, które nierozdzielnie łączy się z Jego śmiercią?

Komentator niemiecki i wielu egzegętów, zwłaszcza katolickich, utrzymuje dzisiaj, wzorem starożytnych teologów Grzegorza z Nysy, Teodora z Mopsuestii i być może Efrema, że słowa Jezusa w w. 4b mają formę pytania. Z punktu widzenia gramatyki jest to możliwe, a wypowiedź należałoby tłumaczyć w sensie: „Co chcesz, bym zrobił? Ostatecznie moja godzina wreszcie przyszła [godzina, która jest moim mesjańskim dziełem]”. Jednocześnie pytanie retoryczne zdaje się zakładać, że Matka w jakiś sposób jest wtajemniczona w misję Syna, stąd z Jego strony drobny wyrzut: „Ostatecznie Ty powinnaś to wiedzieć”. Schnackenburg zauważa, że w czwartej Ewangelii nie ma najdrobniejszej aluzji dotyczącej rozpoczęcia mesjańskiego dzieła Jezusa. Nie wiadomo, czy Jezus powiadomił Matkę o nim i o zamiarze opuszczenia swego domu. W ten sposób pytanie retoryczne wprowadza swoiste trudności<sup>35</sup>.

Jezus w dialogu z Matką najpierw czyni uwagę, by wyjaśnić dystans, jaki dzieli ich oboje, a następnie wskazuje, że prawo, którym On się kieruje, pochodzi od kogoś innego. Ta idea jest zgodna z relacjami synoptyków odnoszących się do Matki i braci Jezusa (por. Łk 2, 49; Mk 3, 33–35; Łk 11, 28). Nawet Matka Jezusa musi ustąpić miejsca Jego mesjańskiemu posłannictwu<sup>36</sup>.

„Godzina”, która jeszcze nie przyszła, nie jest jakimś punktem na osi czasu, ustaloną i wymierną datą, jak to pojmowali ojcowie Kościoła. „Godzina” to dzieło, ku któremu jest zwrócone całe życie Jezusa; „godziną” rozporządza tylko Ojciec. Matka Jezusa nie zlekceważyła tego faktu, gdy udzieliła sługom rozważnych instrukcji, po czym zesłała ze sceny wydarzeń, nie uczestnicząc w dziele Syna. Autor dalej zastanawia się, czy mówienie Jezusa o swej „godzinie” u progu publicznej działalności nie jest tajemniczym napomknięciem, oczywiście niezrozumiałym dla Matki, prowadzącym do pełni objawienia Jego chwały w krzyżu

<sup>35</sup> Por. R. Schnackenburg, *The Gospel According to John*, dz. cyt., t. 1, s. 329.

<sup>36</sup> P. Ellis, *The Genius of John. A Compositional Commentary on the Fourth Gospel*, Collegeville 1984, s. 42, zaznacza, że odkąd Ojciec w jednoświadczeniu z Jezusem określił godzinę śmierci Syna, zdawać by się mogło, iż negatywna odpowiedź nie oznacza, że On teraz nic nie uczyni. On idzie naprzód i wprowadza w ruch znaki swej mocy, ale czyni też wyraźnym, że ciało i krew nie mogą rozporządzać dziełem zbawczym czy go ograniczać (por. J 10, 17–18; 12, 27).

i zmartwychwstaniu. „Godzina”, o której mowa w J 7, 30 i 8, 20, odnosi się niewątpliwie do momentu śmierci Jezusa, ale ta perspektywa jest bardzo odległa od sceny zawartej w J 2, 4, gdzie Jezus mógł tylko nieco się obawiać, że Jego dzieło przyspieszy godzinę Jego śmierci. Jednakże dla Jana teologa śmierć Jezusa jest także godziną uwielbienia Syna Człowieczego (por. J 12, 23. 27. 31; 13, 31; 17, 1), momentem, gdy On powraca z tego świata do Ojca (Por. J 13, 1) i do pierwotnej chwały, jaką dzieli z Ojcem odwiecznie.

Co do tytułu „Niewiasta”, Brown zauważa, że nie stanowi on precedensu zarówno w użyciu hebrajskim, jak i greckim<sup>37</sup>. Nie jest też próbą odrzucenia rodzinnej relacji matka–syn. To kieruje uwagę na przypuszczenie, że w tytule „Niewiasta” zawiera się niezwykle ważna symbolika. Zatem tytuł „Matka” mógłby zaciemnić możliwość odkrycia osobliwości tego tytułu. Według opinii Schnackenburga termin „Niewiasta” użyty wobec matki jest niecodzienny i zadziwiający, ale z pewnością nie oznacza nonszalancji i jakiegoś rodzaju chłodu<sup>38</sup>. Beasley-Murray<sup>39</sup> suponuje, że Janowy termin „Niewiasta” spowodował niepotrzebnie trudne położenie. Z jednej strony jest to niecodzienny sposób zwracania się do matki, ale z drugiej może być także wyrazem szczególnej tkliwości. Jako przykład pisarstwa pozabiblijnego autor przytacza użycie formy ὦ γύναι w *Dawnych dziejach Izraela* (17, 4, 1 i 74). Flawiusz opisuje rozmowę żony Ferorasa z Herodem Wielkim, w której ona poświadcza, że jej mąż, będąc w chorobie, „kazał mnie przywołać i rzekł: «Droga niewiasto!»” (καὶ μετακαλέσας με ὦ γύναι φησί). Ten przykład jest istotny zważywszy, że Feroras kochał ogromnie swoją żonę i odmówił zdecydowanie poleceniu Heroda, by oddalić ją, jako że nie wyobrażał sobie życia bez ukochanej kobiety. Nieposłuszeństwo wobec króla doprowadziło do zerwania więzi między obu mężczyznami.

<sup>37</sup> Por. R. E. Brown, *The Gospel According to John*, dz. cyt., t. 1, s. 99. Jezus w ten sposób wielokrotnie zwraca się do kobiet, np. w Mt 15, 28; Łk 13, 12; J 4, 2; 8, 10; 19, 27; 20, 15. C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, dz. cyt., s. 159, zaznacza, że termin „Niewiasto” (w wołaczu) nie jest szorstki, na co wskazują najbardziej znacząco słowa Jezusa z krzyża w J 19, 26.

<sup>38</sup> Por. R. Schnackenburg, *The Gospel According to John*, dz. cyt., t. 1, s. 328.

<sup>39</sup> Por. G. R. Beasley-Murray, *John*, dz. cyt., s. 34–35.

γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου (J 19, 26)

Brodi zauważa<sup>40</sup>, że w Kanie Galilejskiej Matka Jezusa jest tą, która podejmuje inicjatywę. Przed nadejściem decydującej godziny, Ona przygotowuje drogę dla interwencji Syna. Kiedy jednak Jej rola przygotowawcza jest skończona, Matka opuszcza scenę (por. J 2, 6–11), by pojawić się ponownie pod krzyżem. Chociaż obecność Matki przywołuje scenę zaślubin w Kanie, to przywołuje również kobietę zasmuconą, gdy nadchodzi jej godzina wydania na świat potomstwa (por. J 16, 21). „Godzina” jest zatem czasem narodzin, pojawienia się czegoś nowego. To nowe narodziny Jezusa i tworzenie się Kościoła. Matka zostaje włączona w nowy, określony porządek, w którym jest również miejsce dla macierzyńskiego Kościoła.

Wielu egzegetów jest zdania, że w słowach Jezusa: γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου (J 19, 26) słycać echo formuły adopcyjnej zawartej w Ps 2, 7, gdy Pan mówi do króla Dawida: „Ty jesteś moim synem, Ja cię dziś zrodziłem”. Jest oczywiste, że Jezus jako głowa rodziny winien się zatroszczyć o przyszłość Matki po swojej śmierci. Umiłowany uczeń zajmie miejsce samego Jezusa<sup>41</sup>. Bassley-Murray zauważa<sup>42</sup>, że krótka wypowiedź Jezusa skierowana do Jego Matki i ucznia nie jest sugestią czy rozkazem, ale ma bardziej charakter rozporządzenia testamentowego. Autor przywołuje opinię Stauffera, wedle której człowiek skazany na ukrzyżowanie miał prawo nawet z krzyża uczynić rozporządzenie o charakterze testamentu. Jezus w chwili śmierci korzysta z tego prawa i w oficjalnej formule starego żydowskiego prawa rodzinnego powierza swoją Matkę opiece umiłowanego ucznia.

Co do frazy: „Oto twoja Matka” Brown sugeruje, że J 19, 26–27 należy odczytywać w łączności z J 2, 4. Autor stwierdza, że jeśli odmówiono roli Matce Jezusa na początku działalności Syna w Kanie, Ona ostatecznie przyjmuje tę rolę w godzinie męki, śmierci i uwielbienia Jezusa, stając się Matką nie tylko umiłowanego ucznia, ale wszystkich chrześcijan<sup>43</sup>.

W zgodzie z długą tradycją Maryję należy postrzegać jako nową Ewę, która naśladowując swój prototyp niewiasty z Rdz 2–4, może powiedzieć:

<sup>40</sup> Por. T. L. Brodi, *The Gospel According to John...*, dz. cyt., s. 549–550.

<sup>41</sup> Por. P. Ellis, *The Genius of John...*, dz. cyt., s. 271–272.

<sup>42</sup> Por. G. R. Beasley-Murray, *John*, dz. cyt., s. 349–350.

<sup>43</sup> Por. R. E. Brown, *The Gospel According to John*, dz. cyt., t. 2, s. 922–927.

„Z pomocą Pana porodziłam mężczyznę”. Podobnie jak większość katolickich egzegetów Brown rozumie to ostatnie rozporządzenie Jezusa jako punkt szczytowy Jego dzieła na ziemi<sup>44</sup>. Schnackenburg podziela pogląd Browna i łączy J 19, 26–27 z 2, 4. Matka z Jej ufnym zachowaniem na weselu reprezentuje tych, którzy oczekują zbawienia od Jezusa. Ona stoi u początku daru, jaki ofiaruje Jej Syn. Jeśli Jej prośba w tamtym czasie była spełniona w taki sposób, że dar wina wskazywał symbolicznie na przyszłość, zatem w rozstrzygającej godzinie Jezusa Matce pozostaje przyjmując ucznia, którego Jezus miłował w miejsce Syna i z nim pozostać<sup>45</sup>. Ellis suponuje, że jeśli jesteśmy zgodni, by w Janowym odniesieniu do niepodzielnej tuniki Jezusa widzieć symbol jedności Kościoła zgromadzonego przez śmierć Syna Bożego, to fraza: „zabrał Ją do siebie” (εἰς τὰ ἴδια – por. J 1, 11; 16, 32) może ilustrować tę szczególną jedność chrześcijan, którzy otrzymują w obecnym czasie domy, braci, siostry, matki, ojców, dzieci i pola porzucone dla Jezusa i Jego Ewangelii (por. Mk 10, 30). Naśladowcy Jezusa stają się bowiem Jego braćmi i siostrami, a w ten sposób synami i córkami tego samego Ojca<sup>46</sup>.

Jako konkluzję naszych rozważań na temat tytułów Maryi w czwartej Ewangelii proponujemy opinię J. Klinkowskiego<sup>47</sup>, który w obecnej debacie zwraca uwagę na niezmiernie istotny fakt, jakim jest czas (koniec I wieku) i miejsce (Efez) ostatecznej redakcji księgi Janowej. Zdaniem komentatora zwrot „Niewiasto” zastosowany dwukrotnie przez Jezusa wobec Matki (2, 4; 19, 26), podczas gdy ewangelista w komentarzu używa formy „Matka Jezusa”, określa Jej pozycję teologiczną w czwartej Ewangelii. Redaktor nie wkłada w usta Jezusa tytułu „Mamo”, który wydaje się najbardziej właściwy w relacji syn–matka, by przypadkiem nie sugerować czytelnikom równości Matki Jezusa i Jego Ojca. Ta teologiczna subtelność była szczególnie aktualna w środowisku mieszkańców Efezu z rozwiniętym od wieków kultem bogini Artemidy. Zatem dla wielu

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 926. Także P. Ellis, *The Genius of John...*, dz. cyt., s. 271, zauważa analogię między Matką Jezusa a niewiastą z Rdz 3, 15. Bóg zwraca się tam do węża z potępieniem i zapowiedzią walki z niewiastą i jej potomstwem. Jezus jako potomek Ewy zwyciężyła „Władcę tego świata” (J 12, 31; 14, 30; 16, 33) i powierza swoim braciom i siostram, czyli Kościołowi, kontynuację swego zwycięskiego dzieła (por. J 17, 20–26).

<sup>45</sup> Por. R. Schnackenburg, *The Gospel According to John*, dz. cyt., t. 3, s. 278–279.

<sup>46</sup> Por. P. Ellis, *The Genius of John...*, dz. cyt., s. 272.

<sup>47</sup> Por. J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, Legnica 2007, s. 112–114.

ówczesnych słuchaczy postawienie na tej samej płaszczyźnie relacji między synem i matką oraz między synem i ojcem mogłoby stanowić niebezpieczeństwo przeniesienia prerogatyw przynależnych tylko niebieskiemu Ojcu na ziemską matkę.

Zdaniem autora<sup>48</sup> pozycji teologicznej Matki Jezusa zawartej w Jej tytule „Niewiasta” należy szukać w Rdz 3, 15, gdzie pojawia się hebrajski termin *hā’iššā(h)* przetłumaczony przez autora LXX na ἡ γυνή. Termin ten odnosił się w pierwszej kolejności do Ewy jako reprezentantki rodzaju ludzkiego, ale jest w nim również ukryta nadzieja przyszłego zwycięstwa nad złem. Dlatego to właśnie pojęcie najlepiej oddawałoby pozycję teologiczną Maryi w czwartej Ewangelii. W poleceniu skierowanym do sług: „Co wam powie, uczynicie” (J 2, 5) Matka przypomina Mojżesza pośredniczącego między Jahwe a ludem wybranym w przekazaniu Prawa („Uczynimy wszystko, co Jahwe rozkazał” – Wj 19, 8; por. 23, 3. 7). A zatem jest to echo formuły przymierza zawartego między Bogiem a ludem. Matka Jezusa symbolizuje w ten sposób cały rodzaj ludzki począwszy od Ewy aż po dzień dzisiejszy.

W scenie pod krzyżem (J 19, 25–27) w komentarzu narratora znów słyszymy o „Matce Jezusa”, dzięki czemu przypomina on, jaka jest naturalna relacja pomiędzy Nią a Synem. Z kolei pojęcie „Niewiasta” mówi nam o relacji teologicznej, w której Matka Jezusa nie może być postawiona na równi z Ojcem. Słowa skierowane do ucznia: „Oto twoja Matka” ukazują relację między Matką Jezusa a ludźmi wierzącymi. Ona jest naszą Matką i reprezentuje nas przed Jezusem, ale tylko dlatego, że jest Jego Matką. Ta subtelna gra słów świadczy o wielkiej trosce środowiska Janowego, aby przedstawić właściwy obraz Maryi<sup>49</sup>. Nie przypadkiem właśnie tutaj w Efezie w 431 roku po Chrystusie przedstawiciele Kościołów ogłosili dogmat o Maryi Bożej Rodzicielce (*Theotokos*).

\*

Kościół czci Maryję z Nazaretu jako Matkę Pana (Łk 1, 43) i Bożą Rodzicielkę. W czwartej Ewangelii Matka Jezusa pojawia się tylko na początku i przy końcu księgi i w obu przypadkach w kontekście „godziny” Jezusa

<sup>48</sup> Por. tamże, s. 113.

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 114.



(J 2, 1–12; 19, 25–27). W komentarzach ewangelisty Maryja jest określona tytułem „Matka Jezusa”, zaś w ustach Syna pojawia się jako „Niewiasta”.

W debacie na temat pomijania imienia Matki Bożej w Ewangelii Jana egzegeci w większości zwracają uwagę na symboliczny wymiar księgi i połączony z tym prawdopodobnie zamiar autora, by w narracji ukazać pewne osoby jako typy. Oprócz Matki Jezusa imion nie otrzymują: kobieta z Samarii (4, 7), urzędnik królewski z Kafarnaum (4, 46), ślepy od urodzenia (9, 1), a wreszcie uczeń, którego Jezus miłował (13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7. 20). Zatem rola tych osób wydaje się być szczególna.

Według tradycji Ewangelia Janowa, która stanowi owoc rozwiniętej chrystologii, została zredagowana w Efezie pod koniec I wieku. Był to czas ścierania się różnych nurtów religijnych i filozoficznych oraz początek błędów chrystologicznych. W takich okolicznościach krystalizowała się chrześcijańska ortodoksja.

Czwarta Ewangelia ma zdecydowanie chrystocentryczny charakter. Wydaje się, że autor księgi zadbał z dużą pieczołowitością, by nie przeakcentować pozycji Matki Jezusa, ale dzięki wskazanym tytułom ukazać Jej właściwą rolę w historiozbawczym dziele Syna. Maryja jest Matką Jezusa, ale nie sytuuje się Ona na tej samej płaszczyźnie co Jego Ojciec niebieski, dlatego bywa też określana jako Niewiasta. Dla uczniów Jezusa Maryja jest Matką i nową Ewą. Obydwa tytuły Maryi: „Matka Jezusa” i „Niewiasta” wyrażają Jej specyficzną pozycję wobec Boga, Jezusa i Jego uczniów.

Olsztyn

ALEKSANDRA NALEWAJ

## Słowa kluczowe

Ewangelia Jana, Matka Jezusa, Niewiasta, Maryja, nowa Ewa

## Summary

The „Mother of Jesus” and „Woman”  
as Mary’s Titles in the Fourth Gospel

The Church worships Mary of Nazareth as the Lord’s Mother (Luc 1, 43) and the Mother of God. In the Fourth Gospel the Mother of Jesus appears only at the beginning and at the end of the book and in both cases in the context of the „hour” of Jesus

(John 2, 1-12; 19, 25-27). In the Evangelist's comments she is referred to as the „Mother of Jesus” and her Son calls her a „Woman”.

In the debate about the omission of the name of the God's Mother in the Gospel of John most exegetes emphasize the symbolic meaning of the book and probably in connection with it the author's intention to depict some persons as types in the narration. Besides Jesus' Mother the names are not given to the woman of Samaria (4, 7), the royal official of Capernaum (4, 46), the man blind from birth (9, 1), and finally the disciple whom Jesus loved. Therefore the role of these people seems to be special.

According to tradition John's Gospel, being the product of well-developed Christology, was created in its final shape in Ephesus at the end of the 1<sup>st</sup> century. It was the time of various religious and philosophical trend clashes and the beginning of Christological errors. In these circumstances, Christian orthodoxy crystallized.

The Fourth Gospel can be characterized as decidedly Christocentric. It seems that the author of the book was particularly careful not to overemphasize the importance of the Mother of Jesus, but to present her true role in the historical-salvific work of her Son by means of the indicated titles. Mary is Mother of Jesus, but she isn't situated on the same level with his heavenly Father, therefore she is also defined as a “Woman”. For the disciples of Jesus she is Mother and new Eve. Both titles: „Mother of Jesus” and „Woman” express her specific position before Jesus and his disciples.

## Keywords

John's Gospel, Mother of Jesus, Woman, Mary, new Eve