

Lilia Sebastiani

Prawdziwa rodzina Jezusa

Salvatoris Mater 9/3/4, 29-51

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Wśród Ewangelistów istnieje poważna różnica zdań dotycząca osób, które były świadkami śmierci Jezusa (a także świadkami pogrzebu i zmartwychwstania).

Według Mateusza (27, 56) były to Maria Magdalena, Maria, matka Jakuba i Józefa oraz matka synów Zebedeusza; według Marka (15, 40-41) *Maria Magdalena, Maria, matka Jakuba Młodszego i Józefa, i Salome... i wiele innych*; według Łukasza (23, 49), *wszyscy jego znajomi stali z daleka; a również niewiasty, które Mu towarzyszyły od Galilei*, których imiona przytoczy w dalszej części (24, 10): Maria Magdalena, Joanna i Maria, matka Jakuba, i „inne”.

W Ewangelii św. Jana scena ta jest zupełnie inna: są tam Jego Matka, siostra Jego Matki, Maria, żona Kleofasa i Maria Magdalena¹, a także uczeń, którego Jezus miłował, wymieniony na drugim miejscu, po kobietach; i wszyscy oni stoją blisko Jego krzyża. To znaczące różnice, w wielu przypadkach związane ze znaczeniem opowiadania, a czasem przywołujące to samo doświadczenie wiary, jednak przynajmniej w dużej części nie do rozwiązania.

Można nawet powiedzieć, że jedynym szczegółem, co do którego zgodne są wszystkie opowieści, jest obecność Marii Magdaleny, zarówno w chwili śmierci, podczas pogrzebu Jezusa, jak i o świcie w dniu zmartwychwstania. Ta zaskakująca zgodność zapowiada jej kluczową rolę jako świadka Zmartwychwstałego, który to temat został przez czwartego Ewangelistę rozwinięty w szczególny sposób.

Lilia Sebastiani

Prawdziwa rodzina Jezusa*

SALVATORIS MATER
9(2007) nr 3-4, 29-51

1. Z bliska, z daleka

Ci zatem, którzy miłują Jezusa, „stali pod krzyżem (παρὰ τῷ σταυρῷ)”, zgodnie z tą opowieścią; z powodu sugestii, wywołanej i umacnianej przez sztukę sakralną w kolejnych wiekach, przyzwycza-

* L. SEBASTIANI, *La vera famiglia di Gesù*, „Theotokos” 7(1999) nr 2, 471-495.

¹ Nie będziemy tu bliżej zajmować się kwestią – nierozwiązaną dotychczas przez egzegetów – czy według czwartego Ewangelisty pod krzyżem Jezusa stały cztery czy pięć osób; czy „siostra Jego matki” to dopowiedzenie, określające Marię, żonę Kleofasa, czy też chodzi o dwie różne osoby. Wielu współczesnych naukowców jest skłonnych uważać ją za jedną osobę, i jak zauważa Raymond Brown, *obecność trzech kobiet wymienionych z imienia (poza Matką Jezusa) zarówno u Jana, jak i u synoptyków, pozwala utwierdzić tradycję trzech niewiast, zrodzoną u zarania tradycji chrześcijańskiej*. R.E. BROWN [i inni], *Maria nel Nuovo Testamento*, Cittadella Editrice, Assisi 1985, 230. Tym samym nie możemy wkroczyć w sieć kwestii pobocznych, które tu przypomniemy jedynie w skrócie (choć wydają się ciekawe, a także niezupełnie nieprzydatne dla celów interpretacji tej strony): Maria od Kleofasa jest żoną

iliśmy się widzieć ich oczami wyobraźni stojących bardzo blisko krzyża, niemal zrośniętych z nim. Natomiast według synoptyków, „obserwowali oni z daleka”; wyrażenie „z daleka” – ἀπὸ μακρόθεν – jest takie samo we wszystkich trzech Ewangeliach.

Ponadto synoptycy dopiero *po* opowieści o śmierci Jezusa wspominają tych, którzy patrzyli; tylko czwarty Ewangelista ukazuje kontakt pomiędzy świadkami a żyjącym jeszcze Jezusem. Zdaniem niektórych opracowuje on ten szczegół dotyczący ich bliskości z krzyżem właśnie *po* to, by umożliwić to spotkanie i dialog.

Oczywiście prawie niemożliwe było ustalenie „kto ma rację”, jeśli chodzi o opis faktów. Przekonują o tym próby interpretacji, podejmowane w przeszłości i obecnie, aby rozwiązać tę i inne sprzeczności narracyjne obecne w Ewangeliach; w omawianym przypadku utrzymujące, że przyjaciele Jezusa „najpierw” byli daleko, a „następnie” podeszli bliżej. Z historycznego i realistycznego punktu widzenia jest raczej prawdopodobne, że rodzinie skazanego zakazano zbyt zbliżyć się do krzyża, przynajmniej dopóki nie zmarł. Ale mamy wrażenie, że Ewangeliści wcale nie zajmowali się tym problemem, że kwestia odległości interesowała Marka, Mateusza i Łukasza raczej w sensie duchowym niż konkretnym², podobnie jak bliskość interesowała czwartego Ewangelistę³.

czy matką Kleofasa? Czy to ta sama kobieta, która w Ewangeliach synoptycznych pojawia się jako „matka Jakuba i Józefa” (Mk 15, 40 i par.)? Gdyby tak było, skoro Jakub i Józef są przedstawiani jako bracia czy bracia-kuzyni Jezusa w Mk 6, 3, to Maria od Kleofasa, nawet gdyby nie była „siostrą Jego Matki”, byłaby krewną Matki Jezusa. Gdyby natomiast „siostra Jego Matki” była tą samą osobą, co niewiasta zwana przez św. Marka Salome, a przez św. Mateusza „matką synów Zebedeusza”, i gdyby przyjąć tradycję, która umiłowanego ucznia utożsamia z Janem, synem Zebedeusza, wypływałby stąd wniosek, że cała grupa, przedstawiona przez czwartego Ewangelistę u stóp krzyża, z wyjątkiem Marii Magdaleny, składała się z krewnych Jezusa... nie brak temu sugestywności; jednakże ta hipoteza opiera się na zbyt wielu pod-hipotezach i zbyt wielu pytaniach bez odpowiedzi. (Interesującą syntezę różnych pytań zawiera między innymi praca Mauro Laconi, *Il racconto di Giovanni*, Cittadella Editrice, Assisi 1989, 380).

² U synoptyków informacja, że nawet ci, którzy kochają Jezusa, mogą w takiej chwili jedynie obserwować z daleka, wyraźnie podkreśla fakt, że poza niemożnością jakiegokolwiek pomocy czy ludzkiego pocieszenia, nie są oni także jeszcze gotowi zrozumieć tajemniczego znaczenia tego, co się wydarza. Tu dobrze pasuje cytat z Orsena da Spinetoli, odnoszący się w szczególnie sposób do opowieści Łukasza (Łk 23, 49), lecz w pewnym stopniu może mieć on zastosowanie także do Marka i Mateusza: *Przyjaciele, znajomi, krewni Jezusa pojawiają się na koniec, po długiej nieobecności następującej po wejściu Jezusa do Jerozolimy, ale nie biorą aktywnego udziału w Jego obronie (w. 49). Stoją i patrzą z daleka. Jeszcze nie nadeszła chwila bezpośredniego wejścia do dzieła Chrystusa. Nie byli czynnymi uczestnikami męki; dopóki jej cykl się nie zamknie, oni pozostają widzami. Podczas męki na pierwszym planie widzimy Jego nieprzyjaciół, ich triumf, ale na końcu zaznacza się sukces, zwycięstwo Jezusa i Jego bliskich. Przyjaciele i znajomi patrzą, aby w odpowiednim momencie bezpośrednio wkroczyć do tej historii.* O. DA SPINETOLI, *Luca. Il Vangelo dei poveri*, Cittadella Editrice, Assisi 1986², 718.

³ Różni komentatorzy podkreślają wagę reminiscencji biblijnych, szczególnie psalmów 22, 19-20 („A oni się wpatrują, syca mym widokiem, moje szaty dzielą między siebie

Różnice są na tyle wyraźne, że nie można ich zignorować, nie jest też zbyt przekonująca ich sztuczna harmonizacja: być może bardziej owocne intelektualnie i duchowo byłoby „słuchanie ich”.

Czy ma to znaczenie teologiczne, czy nie, można by także zauważyć, że Marek i Mateusz wspominają o obecności kobiet, obserwujących z daleka, używając czasownika „być” (ἦσαν) w czasie przeszłym niedokonanym, natomiast Łukasz i autor czwartej Ewangelii używają czasu zaprzeszczonego czasownika (εἰστήκεισαν), który oznacza „stać”, „być umiejscowionym”, a także „stać na nogach”. O ile czasownik „być” wprowadza zwykły, bezwzględny fakt – po prostu byli – o tyle czas zaprzeszczonego (przywołujący działanie dokonane, którego skutki trwają nadal) i czasownik, bardziej konkretny i usytuowany w przestrzeni oprócz konotacji związanej z „działaniem”, mają także konotację „zamierzoności” tych działań: tak, jakby trzeci i czwarty Ewangelista zamierzali bardziej podkreślić wagę bycia uczniem, znaczenie naśladowania w postępowaniu świadków.

Symboliczna zawartość tej perykopy nie wyklucza, podobnie jak w wielu innych silnie symbolicznych miejscach czwartej Ewangelii, istnienia ziarna prawdy historycznej; jednakże w takim przypadku trzeba byłoby przyznać, że wypływa ona z jakiejś specyficznej tradycji, z której czerpie Ewangelista, ponieważ żadna inna księga Nowego Testamentu nie wspomina o obecności Maryi w Jerozolimie podczas męki Jezusa⁴. Elementami przemawiającymi przeciwko historyczności epizodu mogłyby być właśnie jego specyficzne aspekty: obecność umiłowanego ucznia

i los rzucają o moją suknię. Ty zaś, o Panie, *nie stój z daleka...*”), 38, 12 („Przyjaciele moi i sąsiedzi stronią od mojej choroby i *moi bliscy stoją z daleka*”) oraz 69, 9 („Dla braci moich stałem się obcym i cudzoziemcem dla synów mej matki”). To prawda, że psalmy te podkreślają dobrowolne porzucenie cierpiącego Sprawiedliwego przez jego bliskich, a zatem pośrednio rzucają na nich negatywne światło, co absolutnie nie było zamiarem Ewangelistów. Naturalnie jednak w tego typu lekturze-interpretacji nie należy doszukiwać się podobieństwa poszczególnych elementów czy psychologicznej interpretacji postaw poszczególnych postaci, lecz poszukiwać ogólnego znaczenia postaci Jezusa porzuconego przez ludzi, co dobrze wyraził Henri van den Bussche: *U Jana porzucenie ma wzbudzić swoistą reakcję wiary: tak, oto Jezus na krzyżu, po ludzku sam, lecz tu staje się on tym bardziej, i coraz bardziej wyjątkowo, objawieniem Ojca. Ciągłą obecność Ojca w Synu (8, 16) Ewangelista potwierdza tonem pełnym uczucia w momencie, gdy wspomina o śmierci Jezusa (8, 29; 16, 32). Można byłoby przysiąc, że Jan podchodzi z pewną rezerwą do krzyku rozpacz, obecnego w Mk 15, 34 i Mt 27, 46: Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił? (Ps 22, 2). Chce on uniknąć jakiegokolwiek nieporozumienia: tak, jest on opuszczony przez ludzi, lecz nie przez Boga, ponieważ w tamtej chwili, jak w żadnej innej, Bóg jest z Nim (16, 32)... Osamotnienie Jezusa pośród ludzi wyraża Jan w sposób najbardziej żywy, ponieważ Jezus oddala się nie tylko od swoich przyjaciół (synoptycy), ale także od swojej rodziny. H. VAN DEN BUSSCHE, Giovanni. *Commento al Vangelo spirituale*, Cittadella Editrice, Assisi 1974, 615.*

⁴ Wydaje się jednak istotne to, że księga Dziejów Apostolskich wspomina Ją wśród innych członków pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej w Jerozolimie.

(bowiem z Mt 26, 56 i Mk 14, 50, a także z czwartej Ewangelii właśnie J 16, 32 wiadomo, że uczniowie uciekli) oraz, jak wspominaliśmy, bliska obecność – „obok krzyża” – kobiet, podczas gdy według synoptyków obserwowały one z pewnej odległości⁵.

Przyczyny negowania historyczności epizodu nie są ostatecznie rozstrzygające, choć nie są rozstrzygające także racje przemawiające za jej potwierdzeniem. Musimy przyznać za Raymondem Brownem, że jest bardzo prawdopodobne, iż kwestia historyczna jest nierozwiązalna⁶. Jednakże, gdyby scena ta nie była historyczna i została wprowadzona przez Ewangelistę tylko ze względu na wymogi porządku duchowego i symbolicznego, *wzmacniałaby ona znaczenie Maryi dla wspólnoty Janowej: trudno byłoby Ewangelistom stworzyć centralną scenę ukrzyżowania, gdyby nie miała ona znaczenia*⁷.

Zaskakujące jest odkrycie, że wielu starożytnych komentatorów tej perykopy przez wiele wieków propagowało bardziej dosłowną i narracyjną interpretację, widząc w niej wyraz synowskiej miłości: Jezus, bliski śmierci, najdroższemu ze swych przyjaciół powierza starą i samotną Matkę, martwiąc się o Jej los. Niektórzy doszukiwali się tu wręcz potwierdzenia stałego dziewictwa Maryi (a wiadomo, że temat dziewictwa Maryi jest obcy czwartej Ewangelii), zauważając, że niezbyt logiczne byłoby powierzanie Matki uczniowi, gdyby miała Ona inne dzieci. Jednak przedstawione w ten sposób znaczenie sceny nie jest spójne z równowagą właściwą Ewangelistom, którego nieszczególnie interesuje, kto zajął się Maryją i z kim zamieszkała Ona po śmierci swego Syna⁸. Jego zainteresowanie nie skupia się na biografii ani na aspektach osobistych czy uczuciowych.

Gdyby głównym celem Ewangelisty było podkreślenie synowskiej troski Jezusa, można byłoby oczekiwać – nadal nakładając nasze wymogi psychologiczno-uczuciowe na styl ewangeliczny – przynajmniej jakiegoś słowa pożegnania czy pocieszenia, którego tu całkowicie brak. Ponadto epizod ten, interpretowany w znaczeniu realistycznym i narracyjnym,

⁵ Por. B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Edizioni Paoline, Cinisello B. (MI) 1989, 95; bliżej zajmuje się argumentami Browna, *Maria nel Nuovo Testamento...*, 231-232.

⁶ R.E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Cittadella Editrice, Assisi 1991³, 1148.

⁷ R.E. BROWN [i inni], *Maria nel Nuovo Testamento...*, 232.

⁸ Narracyjne i upraszczające podejście do tej sceny jest odpowiedzialne za powstanie legend, uważanych przez tradycyjną mariologię za półhistoryczne czy parahistoryczne, jak tradycja „Domu Dziewicy” w Panaya Kapulu, na obszarze dzisiejszej Turcji, niedaleko od Efezu (tylko dlatego, iż uważano, że w tym mieście apostoł Jan, utożsamiany bezspornie z umiłowaniem uczniem, dokonał swego żywota): co ciekawe, jest to teoria konkurencyjna do jerozolimskiej tradycji *Dormitio Virginis*, według której Maryja miała umrzeć w Jerozolimie.

byłby czymś w rodzaju „intarsji”, tworzyłby doprawdy krzykliwy i niezbyt uzasadniony kontrast wobec silnego, zazwyczaj uznawanego przez wszystkich, symbolicznego nacechowania epizodów poprzedzających go i następujących po nim (napis na krzyżu ww. 19-22; rozdzielenie szat Jezusa, ww. 23-24; „pragnienie”, ww. 28-29; oddanie Ducha, w. 30; cios włóczni, ww. 31-34).

Ważny sygnał z punktu widzenia interpretacji znajduje się w w. 28, który następuje bezpośrednio po perykopie, którą się zajmujemy: *Potem Jezus świadom, że już wszystko się dokonało*. Jasnym jest, że dla Ewangelisty także epizod, który przed chwilą opowiedział – wzajemne powierzenie sobie Matki i ucznia przez Jezusa – należy do znaków realizujących Boże zbawienie.

Można byłoby powiedzieć, że zarówno Jezusowi, jak Ewangelicie zależy tylko na stworzeniu nowego sposobu bycia we wspólnocie wierzących.

2. Uczeń, którego On miłował

Ewangelista wydaje się umieszczać Matkę Jezusa w pozycji niewielkiej przewagi w stosunku do ucznia. W w. 25 Jej imię zostało wymienione jako pierwsze spośród trzech kobiet obok krzyża, a w w. 26 czytamy: *Kiedy więc Jezus ujrzał Matkę i stojącego obok Niej ucznia, którego miłował, rzekł do Matki*. Słowa Jezusa, skierowane do Matki, także poprzedzają słowa zwrócone do ucznia.

Na przykładzie oficjalnego włoskiego tłumaczenia w. 26 można zauważyć, że każdy przekład jest w jakimś stopniu interpretacyjny i podlega wpływowi naleciałości zarówno kulturowych, jak psychologicznych: *ujrzał Matkę i stojącego 'obok Niej' ucznia, którego miłował*.

Tekst grecki nie mówi „obok Niej”, lecz po prostu „obok”, czy „która stała blisko” (παρεστῶτα) i, także przez wpływ poprzedniego w. 25, należałoby raczej rozumieć to jako „obok krzyża”, czyli obok samego Jezusa. Tłumacz z pewnością uległ wpływowi duchowego zwyczaju umieszczania w tej scenie umiłowanego ucznia z Matką Jezusa: jasne jest jednak, że właśnie z duchowego punktu widzenia uczniowski sens, zawarty w tym „obok” (krzyża) jest wyższy od zawartego w słowach „obok Niej” sensu uczuciowego, który jednakowoż także nie powinien być zaniedbywany.

Raymond Brown⁹ zauważa, że we fragmencie tym wspomnienie umiłowanego ucznia jest elementem dodatkowym; obecność Maryi musiała wyraźnie funkcjonować w tradycji znanej Ewangelicie, ale dodanie

⁹ R.E. BROWN, *Giovanni...*, 1148.

umiłowanego ucznia wydaje się być czymś dodanym do tej tradycji, co jest zrozumiałe we wspólnocie, która opierała się na wspomnieniach i nauczaniu właśnie tego umiłowanego ucznia; jeśli jest on uważany za indywidualną osobę.

W tradycji duchowej, pobożnościowej i katechetycznej, począwszy od starożytności zwyczajowo (choć w czwartej Ewangelii nie zostało to wyraźnie powiedziane) umiłowanego ucznia utożsamiano z Janem, synem Zebedeusza; ten sam uczeń był powszechnie uważany za autora czwartej Ewangelii¹⁰, którą dziś uważa się za dzieło chrześcijanina należącego do drugiego pokolenia, działającego we wspólnocie odwołującej się do postaci i nauczania apostoła Jana, w większym lub mniejszym stopniu utożsamianego przez członków tej wspólnoty z umiłowanym uczniem. Z drugiej strony, czwarta Ewangelia, taka jaką czytamy dziś, nie jest owocem pracy jednego autora, lecz zbiorem dzieł o złożonym pochodzeniu, i być może ten, którego w skrócie nazywamy „autorem” – również dlatego, że jego styl jest niepowtarzalny – jest po prostu ostatecznym redaktorem tego tekstu.

Kimkolwiek nie byłby umiłowany uczeń, nadal bez odpowiedzi pozostaje pytanie, dlaczego Ewangelista nigdy nie wymienia jego imienia? Tradycyjne wyjaśnienie – prezentowane przez tych, którzy utożsamiają umiłowanego ucznia z autorem czwartej Ewangelii – składa to na karb skromności. Przedstawianie przez Ewangelistę siebie jako ucznia, którego Jezus miłował, byłoby samopochwałą nie do przyjęcia, gdyż w podtekście oznaczałoby „miłował go bardziej niż innych”.

Wyjaśnienie to wydaje się jednak słabo uzasadnione, właśnie dlatego, że tradycyjna interpretacja bez wątpliwości utożsamia czwartego Ewangelistę z umiłowanym uczniem, a tego z Janem, synem Zebedeusza; gdyby tak było, skromność autora (zakładając, że tego typu postawa nie była mu obca, a wydaje nam się, że jest ona czymś bardziej współczesnym) byłaby raczej formalna niż zasadnicza: choć bowiem nie potwierdzał bezpośrednio, że jest umiłowanym uczniem, jednak czytelnicy wiedzieli, kim on jest...

Lepsza wydaje się tu interpretacja, dopatrująca się w umiłowanym uczniu raczej „postaci-figury” niż konkretnej osoby. Nie jest zjawiskiem rzadkim w Ewangeljach – szczególnie czwartej, bardziej symbolicznej i tajemniczej od pozostałych – pominięcie imienia jakiejś postaci, w celu

¹⁰ Także tu (ponieważ chodzi o problem marginalny wobec głównego tematu niniejszego opracowania), choć nie zajmujemy konkretnego stanowiska w tej kwestii, jednakże nie możemy zaprzeczyć, że zgadzamy się ze stanowiskiem, zgodnie z którym umiłowany uczeń to Jan, z uwzględnieniem „konieczności symbolicznej”, między innymi dlatego, że oddzielenie zmuszałoby do ciągłych uszczegółowień i do zdystansowania się od tej linii interpretacyjnej, która choć nie zawsze precyzyjna, była jednak niezmiernie owocna.

rozmycia jej cech osobistych, aby podkreślić ich wartość typologiczną: nie oznacza to, że postać taka jest fikcyjna, lecz to, że jest ona wprowadzona do opowieści, aby wyrazić coś wykraczającego poza nią samą. To samo dotyczy również postaci, wymienionych z imienia – Marii Magdaleny czy Nikodema.

Ponadto wielu współczesnych uczonych, pod wpływem funkcjonującej w najbardziej symbolicznych lekturach już od starożytności sugestii, podkreśla, że „*umiłowany uczeń*” nie oznacza automatycznie „*ucznia ulubionego*”, czyli kochanego bardziej niż inni (nawet jeśli to porównanie jest niemal automatyczne, ponieważ w naszym doświadczeniu uczuciowym kochać kogoś oznacza kochać go w sposób specjalny, bardziej niż innych, a zatem woleć go). Czyli w tym przypadku postać kochanego ucznia mogłaby odnosić się do każdego prawdziwego ucznia/uczennicy jako kochanego/kochanej przez Jezusa: każdego ucznia, w którym realizują się Słowa pożegnania: *Kto ma przykazania moje i zachowuje je, ten Mnie miłuje. Kto zaś Mnie miłuje, będzie umiłowany przez Ojca mego, a również Ja będę go miłował i objawię mu siebie* (J 14, 21).

Umiłowany uczeń to przede wszystkim postać prawdziwego wierzącego, wiernego aż po krzyż, świadka śmierci i chwały Jezusa; jeśli zatem uzna się – co czyni wielu komentatorów pomijając odcienie interpretacyjne – że Maryja reprezentuje lud Przymierza (czyli Kościół jako matkę? Czy raczej Izrael, dawny naród wierny, który jest także świtem i początkiem nowego? Płynna wieloznaczność symboli nie pozwala na zbyt rygorystyczne podziały i wręcz zniechęca do takich prób), wzajemne powierzenie Maryi i ucznia *oznacza wzajemną przynależność Kościoła-matki i dzieci Kościoła*¹¹.

Nawet biorąc pod uwagę wagę symboli i znaczeń ponadosobowych w czwartej Ewangelii, nie wydaje się w pełni do zaakceptowania radykalizacja interpretacji ucznia w stronę uznania go jedynie za „*typ*”, wyrażający pewną rzeczywistość zbiorową, jeśli jako osoba miałby on tym sposobem zostać sprowadzony do niebytu. Porównując bowiem różne fragmenty, w których z imienia wymieniony jest *uczeń, którego Jezus miłował*¹², można raczej odnieść wrażenie, że mowa jest o kon-

¹¹ B. FORTE, *Maria, la donna del mistero...*, 97.

¹² W J 13, 23 wydaje się, że aluzja odnosi się do konkretnego ucznia, i to do ucznia mającego szczególnie kontakt z Jezusem. W J 20, 2-9, gdzie mowa jest o jego biegu w stronę grobu wraz z Piotrem mówi się, że umiłowany uczeń dobiegł jako pierwszy (choć czekał na Piotra przed wejściem do grobu) i był pierwszym, który uwierzył; jak Piotr jest bez wątplenia Piotrem, a nie postacią typologiczną, tak samo oczywiście wydaje się uznanie umiłowanego ucznia za konkretną osobę. W tym fragmencie szczególnie widoczna jest pewna rywalizacja czy napięcie pomiędzy dwoma uczniami (a raczej między dwoma, reprezentowanymi przez nich typami uczniowskimi, czy też między poglądami eklezjalnymi jednego i drugiego), a także próba duchowej kompozycji. Wreszcie w J 21 (ww. 7 i 20), jak zauważa Henri van den Bussche, *kiedy uczeń-autor wskazuje na Ewangelistę [...], nie mówi o „typie”, lecz o konkretnej*

kretniej osobie, choć z pewnym oddźwiękiem, który wychodzi poza jej indywidualność. Zresztą „postać” nie jest ani czystym symbolem, ani alegorią, lecz zachowuje samodzielne znaczenie.

Byli też tacy, którzy próbowali utożsamiać umiłowanego ucznia z inną osobą niż Jan, syn Zebedeusza. Na przykład zdaniem Rudolfa Schnackenburga uczeń ten nie należał do kręgu Dwunastu i nie był jak oni Galilejczykiem, lecz pochodził z Jerozolimy. Miałoby to wynikać z faktu jego znajomości z najwyższym kapłanem (18, 15n)¹³.

Pewien związek z tezą Schnackenburga ma też spotykana gdzieś niedzie, poza ściśle naukowymi interpretacjami, idea (której nawet nie można przypisać konkretnemu autorowi), jakoby umiłowanym uczniem mógł być Łazarz z Betanii¹⁴. Jakkolwiek zdecydowanie niewiarygodna, jednakże idea ta nie jest bez znaczenia i należy wspomnieć o niej pomimo jej niedoskonałości i niejednoznaczności.

Podstawy tej idei są ewidentne i nie pozbawione pewnej sugestywności. Po pierwsze fakt (podkreślany także przez Schnackenburga), że umiłowany uczeń wydaje się wyrastać ze środowiska Jerozolimy, a być może także posiadać znaczącą pozycję społeczną, skoro mowa jest o tym, że znał go nawet Najwyższy Kapłan. Betania była praktycznie przedmieściem Jerozolimy; Łazarz i jego siostry mogli być dość dobrze sytuowani, skoro

osobie, o tym świadku, najbardziej wiarygodnym ze względu na jego przyjaźń z Jezusem. Z tego powodu dzieło ma dużo większą wartość niż świadectwo jakiegokolwiek innego ucznia. W ten sposób odnawia się rywalizacja z Piotrem: Piotr zmuszony jest oświadczyć, że kocha Jezusa bardziej niż inni, a więc bardziej nawet niż umiłowany uczeń, jeśli chce stanąć na czele apostołskiego kolegium. I Piotr pyta sam siebie, co stanie się z umiłowanym uczniem. Wszystkie te wskazówki są zgodne z hipotezą o postaci indywidualnej, a nie symbolicznej czy typologicznej. H. VAN DEN BUSSCHE, Giovanni..., 613.

¹³ R. SCHNACKENBURG, *La persona di Gesù nel Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1995, 322-323. (Podsumowuje to, co powiedział sam autor w swoim komentarzu do Ewangelii św. Jana). Odczytując dosłownie treść Ewangelii, stwierdza, że nie należąc do Dwunastu, uczestniczył on w Ostatniej Wierzy, siedząc obok Jezusa, uznany za osobę szczególnie z Nim związaną (13, 23-26); natomiast po aresztowaniu Jezusa wszyscy pozostali uczniowie uciekli (por. 16, 32), zaś umiłowany uczeń był przy ukrzyżowaniu, pod krzyżem, i przez Jezusa został powierzony Jego Matce (19, 26), a Matka została powierzona uczniowi (19, 27). Autor dodaje, że umiłowany uczeń mógł być początkowo zwolennikiem Jana Chrzciciela, a następnie dołączył do Jezusa (por. 1, 35. 40); nie jest to jednak pewne, nie można też ustalić, w jakim stopniu podążał za ziemskim dziełem Jezusa i w jakim stopniu był w nie zaangażowany. Schnackenburg podkreśla jednak, że uczeń, którego Jezus miłował, nie może być autorem całej Ewangelii Jana, chociaż ta Ewangelia jest jedyną, w której się o nim mówi, *ponieważ on sam nigdy nie wprowadziłby się w sposób tak pretensjonalnie bezpośredni*: w ten sposób został nazwany przez krąg swoich uczniów i naśladowców, którzy czcili go jako niosącego tradycję Jezusa i tłumacza Jego osoby i przesłania.

¹⁴ Można tu przypomnieć, że idea ta pojawiała się i miała swoich zwolenników począwszy od tradycji legend średniowiecznych, w których między innymi także Maria Magdalena była utożsamiana z Marią z Betanii (i z anonimową jawnożrzesnicą, o której mowa w Łk 7, 36-50), a więc siostrą Łazarza.

gościł Jezusa i jego towarzyszy podczas ich podróży do Jerozolimy (tu konieczne jest skrzyżowanie świadectwa czwartej Ewangelii z Ewangelią Łukasza), lub przynajmniej za takich uważała ich tradycja. Ale ważny jest tu przede wszystkim fakt, że czwarty Ewangelista wielokrotnie w rozdz. 11 przedstawia Łazarza jako tego, którego Jezus miłował („Panie, oto choruje ten, którego ty kochasz”, J 11, 3; „A Jezus *miłował* Martę, i jej siostrę, i Łazarza”, 11, 5; „Oto, jak go *miłował*”, 11, 36).

Być może wywiera tu swój wpływ jeszcze jeden element, o bardziej ogólnym znaczeniu, który z powodu swej psychologiczno-uczuciowej i realistycznej natury powinien być traktowany z dużą ostrożnością. Należy on do tego rodzaju przypuszczeń i „dedukcji” – niemal zawsze anachronicznych, niemal zawsze będących raczej projekcjami niż dedukcjami – do których Ewangelie zazwyczaj nie dopuszczają. Wielu (nie tylko komentatorów, lecz również zwykłych czytelników świętych tekstów, w przeszłości i współcześnie) uważało za dość niezwykły, przynajmniej pozornie, fakt, iż Łazarz i jego siostry znikają ze sceny po epizodzie wieczerzy w Betanii (J 12, 1-11) i nic się o nich nie mówi w kontekście Ostatniej Wieczerzy i męki. O ile w przypadku sióstr różnie można tłumaczyć to milczenie (wiadomym jest, że Ewangelisci często przemilczają obecność kobiet; i że w wielu przypadkach, z uwagi na to właśnie, iż nie było o niej mowy bezpośrednio, obecność kobiet została po prostu wykreślona z tradycji), o tyle z punktu widzenia uczuć niewytłumaczona jest nieobecność w momencie aresztowania i śmierci Jezusa tego człowieka, którego sama Ewangelia wielokrotnie nazywa jego umiłowanym przyjacielem, i który dosłownie zawdzięcza Jezusowi życie. Jednakże przyjmując, że to Łazarz jest umiłowanym uczniem, wyeliminowana zostałaby ta jakże zaskakująca i niepokojąca nieobecność...

Wiadomym jest, że tekstowi Ewangelii nie powinno się stawiać pytań, których autor nie zamierzał postawić sobie nawet w domyśle; Ewangelii nie można pytać, ani tym bardziej „poprawiać” w oparciu o to, co nam wydaje się słuszne, w świetle doświadczeń psychologicznych i w świetle kultury, które obce były autorom. W rzeczywistości Łazarz i jego siostry znikają ze sceny tak samo i z tego samego powodu, dla którego pojawiają się i znikają inne ważne postaci: ponieważ Ewangelisty nie interesuje kompletność biografii Jezusa, lecz teologiczny sens opowiadanych epizodów, stara się skoncentrować teologiczne znaczenie danego epizodu wokół osoby, która przyjmuje symboliczną rolę, dodaną do jej istnienia osobowego.

Wracając do umiłowanego ucznia pod krzyżem, zauważmy, że choć w tym epizodzie wydaje się zachodzić pewnego rodzaju przekomponowanie napięcia w ewangelicznej narracji (co będzie lepiej widoczne w dalszej części), to jednak preferencje Ewangelisty nie zostają wyeliminowane.

Mówiąc wprost – obok krzyża nie ma Piotra. Jego rola w czasie męki nie należy do pozytywnych, w tej i pozostałych Ewangeljach: zaparcie się Piotra jest jednym z nielicznych szczegółów, które czwarty Ewangelista podziela z synoptykami. Wielu uczonych przyznawało, że w początkach Kościoła musiała istnieć swego rodzaju przeciwstawność (którą niekoniecznie należałoby uznawać za radykalną i nie do pogodzenia, ani tym bardziej za rywalizację o niemal wrogim podłożu) pomiędzy linią „Piotrową” i linią „Janową”¹⁵, i jest też prawdopodobne, że w jakiś sposób przeciwstawność ta mogła zacząć się w czasach publicznej działalności Jezusa.

Zdaniem Elisabeth Schüssler Fiorenzy, *dyskusja pomiędzy chrześcijaństwem Janowym i Piotrowym nie wydaje się skoncentrowana na problemach chrystologicznych, lecz właśnie na kwestiach dotyczących samego bycia uczniem*¹⁶.

Dla czwartego Ewangelisty, który nigdy nie używa słowa „apostoł”¹⁷, bycie uczniem jest zasadniczą kategorią chrześcijańską. Słowo „uczeń” dotyczy także (ale nie tylko) Dwunastu, i Ewangelista uznaje odegraną przez nich główną rolę w pierwotnym Kościele i tworzeniu się tradycji dotyczącej Jezusa: pomimo to wyraźnie i świadomie przeciwstawia umiłowanego ucznia Piotrowi. Jak znów mówi Elisabeth Schüssler Fiorenza, opierając się w dużej mierze na interpretacji R. Browna, *wspólnota Janowa wyraźnie uznaje Dwunastu i ich rzecznika Piotra za należących do grupy „swoich” Jezusa, lecz przeciwstawiając Piotrowi bohatera własnej wspólnoty, pośrednio uznaje wyższość własnej formy bycia uczniem nad formą chrześcijaństwa Piotrowego [...]. Rozdział 21 (dodany później) przyznaje Piotrowi pasterski autorytet przewodnika, jednak tylko pod warunkiem, że „kocha” on Jezusa, czyli zaakceptuje altruistyczny typ kierowania, który podkreślał Jezus według Jana (21, 15-19)*¹⁸.

¹⁵ Według R.E. Browna, w porównaniu z Kościołami, które odwoływały się do apostołskiego autorytetu św. Piotra czy innych z grupy Dwunastu, *chrześcijanie Jana, reprezentowani przez umiłowanego ucznia, uważali się za bliższych Jezusowi i obdarzonych darem większej przenikliwości*. R.E. BROWN, *La comunità del discepolo prediletto*, Cittadella Editrice, Assisi 1982, 98.

¹⁶ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Claudiana, Torino 1990, 359. W części dotyczącej linii „Piotrowej” i linii „Janowej” w początkach Kościoła, Autorka raczej opiera się na studium R.E. Browna – *La comunità del discepolo prediletto*, o którym już wspominaliśmy.

¹⁷ Używa go tylko jeden raz, na początku mowy pożegnalnej (13, 16), ale w ogólnym znaczeniu „wysłannika”.

¹⁸ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di lei...*, 358. Dodamy tu dalszą część jej argumentacji dotyczącej Piotra: *Chociaż Piotr zostaje na koniec zrehabilitowany w rozdziale 21 – będącym dziełem innego redaktora – najgłębszy sens ewangelicznej opowieści idzie w innym kierunku. Zapytany, Piotr zaprzecza, jakoby był „ucznieniem Jezusa” (18, 17-25); podczas Ostatniej Wieczerzy wie to, co przekazuje mu umiłowany uczeń (13, 23-26); Piotra nie ma pod krzyżem Jezusa w chwili, gdy rodzi się nowa wspólnota (19, 26m); nie jest pierwszym, który uwierzył w zmartwychwstanie (20, 2-10), i nie rozpoznaje zmartwychwstałego Pana (21, 7), co jest natomiast udziałem ucznia, którego Jezus miłował. TAMŻE.*

Autorka zauważa także, że we wspólnocie umiłowanego ucznia uczniami i kierującymi były zarówno kobiety, jak mężczyźni¹⁹.

Ewangelista w następnym rozdziale wyraźnie ukazuje zamiar podkreślenia, a jednocześnie odtworzenia tej przeciwstawności poprzez epizod biegu Piotra i umiłowanego ucznia w stronę grobu, epizod „ozdobiony” tym, że w jego centrum jest Maria Magdalena i jej doświadczenie Zmartwychwstałego.

W rozdziale 21 (ostatnim, powszechnie uważanym za dzieło innej osoby redagującej), konflikt dwóch pozycji dwóch uczniów zostaje zniwelowany w obszarze zbawczej ekonomii, a Piotr ostatecznie zrehabilitowany dzięki trzykrotnemu wyznaniu miłości, pod wpływem zachęty Jezusa, po którym następuje trzykrotne przekazanie misji pasienia stada. Jednak również w tym rozdziale wzajemne pozycje dwóch uczniów pozostają w pewien sposób otwarte: nie bez pewnego enigmatycznego odcienia, który wiara przyjmuje i przewycięża, ale go nie „wyjaśnia”.

Jak można zatem zakończyć rozważania na temat umiłowanego ucznia? Pomijając nasze przekonanie, że ważniejsze jest szukanie odpowiedzi na pytania – zarówno w znaczeniu historyczno-filologicznym, jak duchowym – niż próbowanie za wszelką cenę osiągnięcia jakiegoś niewątpliwego „wniosku”, wydaje nam się oczywiste, że Ewangelista, mówiąc o umiłowanym uczniu ma na myśli konkretną osobę (nie można dowieść, ani też wykluczyć, że osobą tą mógł być Jan, syn Zebedeusza), a jednak tutaj tożsamość ucznia ma znaczenie drugorzędne, ważniejsze jest natomiast jej znaczenie ponadosobowe.

3. „Niewiasta”

Zarówno w pierwszym, jak i drugim Testamencie, nie zdarza się, aby ktoś zwracał się do swojej matki „niewiasto”; zatem to określenie nietypowe i trudne do wyjaśnienia w kategoriach życia codziennego, ma

¹⁹ Por. TAMŻE, 359. Autorka podkreśla, że czwarta Ewangelia przeznacza dla kobiet zaskakująco ważną funkcję. Opowieść o kobiecie otwiera i zamyka życie publiczne Jezusa (Maryja podczas wesela w Kanie, J 2, 1-11; namaszczenie Jezusa przez Marię z Betanii, J 12, 1-8). Po objawiającej rozmowie z faryzeuszem Nikodemem (J 3) następuje objawiająca rozmowa z Samarytanką (J 4), rozmowa, zauważmy, która jest najdłuższa w całej czwartej Ewangelii i w całym Nowym Testamencie; Samarytanką jest pierwszą, która zaczęła głosić Jezusa poganom, jak to wynika z użycia technicznego terminu *κοπιᾶν*, 38, który ma oznaczać wysiłek apostoła głoszącego dobrą nowinę; Marta z Betanii jest rozmówczynią w innym objawiającym dialogu (szczególnie ważnym, ponieważ bardzo bliskim Godzinie Jezusa i ponieważ kończy się on objawieniem „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem”); podczas gdy Szymon Piotr i umiłowany uczeń mają dostęp tylko do znaków, Maria Magdalena jest jedynym bezpośrednim świadkiem Zmartwychwstałego, która powiedziała Jedenastu o zmartwychwstaniu.

tu wyraźnie walor przesłania, i podkreślają to wszyscy komentatorzy od czasów starożytnych, chociaż szczegółowe interpretacje różnią się między sobą dość znacznie. Początkowe i instynktowne wrażenie, które może to wzbudzać w czytelniku, to uczucie chłodu, czy raczej dystansu. Ale pomijając fakt, że uczucia czy chłód w stylu wyrażania się Jezusa nie znajdują się z pewnością w centrum zainteresowania Ewangelisty, sens może być zupełnie inny i należałoby go szukać na poziomie objawienia tajemnicy Jezusa, a nie na poziomie relacji międzyludzkich.

Maryja zostaje w ten sposób nazwana w obu sytuacjach, kiedy pojawia się w czwartej Ewangelii, w decydujących fragmentach, opisujących Jej rolę właśnie jako Matki Jezusa we wspólnocie wierzących.

W ten sam sposób Jezus zwraca się do Niej w odpowiedzi na Jej interwencję podczas wesela w Kanie (2, 4).

Należy zatem zadać sobie pytanie o to, co wspólnego mają z sobą te okoliczności. Po pierwsze, Ewangelista przedstawia Maryję, w jednym i drugim przypadku, jako „Matkę Jezusa”, „Jego Matkę”, a nie Jej własnym imieniem. Po drugie, chodzi o chwile objawienia, choć mającego różny charakter: także w przypadku Kany Ewangelista mówi na zakończenie, że Jezus *objawił swoją chwałę i Jego uczniowie uwierzyli w niego*. W obu przypadkach wreszcie, w sposób pośredni zostaje stwierdzona wyższość bycia uczniem nad więzami krwi.

W czwartej Ewangelii tym samym określeniem „niewiasto” zwraca się Jezus do Samarytanki (4, 21) i do Marii Magdaleny (20, 13)²⁰.

W przypadku Samarytanki, która w opowiadaniu jest kobietą, spotkaną przez Jezusa po raz pierwszy i nieznaną mu z imienia, określenie to nie zaskakuje. Mniej oczywiste jest już w przypadku Marii Magdaleny, umiłowanej uczennicy od początku nauczania, tym bardziej, że w następnej chwili objawienia Jezus zwraca się do niej po imieniu (a użycie imienia własnego, przywołujące na myśl codzienne przyzwyczajenie, podkreśla jednocześnie misteryjno-powołaniowe znaczenie spotkania); ale z narracyjnego punktu widzenia dobrze wpisuje się w dynamikę ukrycia-rozpoznania.

W greckim tekście Ewangelii, jak i w innych językach łącznie z włoskim, słowo „niewiasta”, oprócz ogólnego znaczenia osoby płci

²⁰ Należy także wziąć pod uwagę jeszcze jeden przykład: Jezus zwraca się w ten sposób także do cudzołożnicy (J 8, 10), ale w tym przypadku określenie wydaje się mieć inne znaczenie teologiczne niż w przypadku czterech pozostałych sytuacji i jest bliższe do znaczenia, w jakim czasem może pojawiać się u synoptyków. Wiemy, że epizod z cudzołożnicą nie został napisany przez Jana (styl i język, wraz z centralnym umiejscowieniem tematu miłosierdzia, prowadzą większość uczonych do uznania, iż pierwotnie należał on do Ewangelii Łukasza). Jasne jest jednak, że nieprzypadkowo ktoś umieścił ten epizod w czwartej Ewangelii. Wybór mógł być spowodowany tym zrozumieniem wagi obecności kobiet w czwartej Ewangelii przy „zwrótach” w życiu Jezusa, czyli w kluczowych momentach objawienia Jego tajemnicy.

żeńskej, ma także znaczenie kobiety należącej do mężczyzny: może zatem oznaczać „oblubienicę”, „małżonkę”. Nie wyjaśnia to zbyt wiele: na pierwszy rzut oka nie można zrozumieć, dlaczego Jezus miałby własną Matkę nazywać bardziej lub mniej bezpośrednio „małżonką”. Wydaje się to nie mieć zbyt wielkiego sensu na poziomie relacji rodzinnych, ale mogłoby go mieć na poziomie bardziej teologicznym i symbolicznym, jeśli weźmie się pod uwagę echa pism, które funkcjonowały w pamięci Ewangelisty i czytelników pochodzenia żydowskiego: mowa tu o fragmentach Starego Testamentu, w których relacja przymierza pomiędzy narodem izraelskim i Bogiem przedstawiana jest jako związek pomiędzy oblubienicą i oblubieńcem. W czwartej Ewangelii, wesele w Kanie Galilejskiej jest symbolem Starego Przymierza²¹. Zauważono, że Matka Jezusa należy do tego przymierza (*odbywało się wesele w Kanie Galilejskiej, i była tam Matka Jezusa*), natomiast Jezus do niego nie należy; jest tylko „zaproszony” (*Zaproszono na to wesele także Jezusa i Jego uczniów*). Jego Matka, ewidentny i niemal automatyczny symbol Jego żydowskiego pochodzenia, w epizodzie w Kanie reprezentuje wierną oblubienicę Boga, a w konsekwencji Izraelitów, którzy pozostali wierni Przymierz²².

O ile w symbolice Jana umiłowany uczeń może wyrażać każdego kochanego ucznia – a więc być symbolem każdego chrześcijanina – o tyle począwszy od pierwszych wieków bardziej problematyczna była prawidłowa interpretacja symboliczna Matki Jezusa. W IV w. Ambroży jako jeden z pierwszych odczytywał Matkę Jezusa jako figurę Kościoła, i od tego czasu ta doktryna, choć nie pozbawiona problemów, zaczęła dominować (między innymi ma tendencję do widzenia Kościoła jako bytu niemal abstrakcyjnego i preegzystującego, możliwego do oddzielenia od rzeczywistości uczniów i uczennic, i umiejscawia Matkę Jezusa poza ludem Bożym, choć w pozycji przewagi i opieki w stosunku do niego).

Natomiast płynne falowanie pomiędzy koncepcjami Kościoła-matki i Kościoła-oblubienicy nie wydaje się problemem interpretacyjnym, ponieważ symbolizm jest plastyczny i płynny. Także w Pierwszym Testamencie (nawet w jednej księdze) Izrael przedstawiany jest jako oblubienica Boga i jako syn, wiadomo bowiem, że język metaforyczny nie jest nigdy tak przejrzysty i jednoznaczny, jak język konceptualny.

²¹ Woda „na oczyszczenie Żydów”, zawarta w kamiennych dzbanach, jest ogólnie uznawana za figurę Prawa żydowskiego.

²² Por. J. MATEOS, F. CAMACHO, *Vangelo: figure e simboli*, Cittadella Editrice, Assisi 1991, 106.

4. „Oto syn Twój”

„Oto syn Twój” jest zdaniem niektórych formułą adopcyjną, lecz formuły adopcyjne w Biblii są tworzone inaczej („Ty jesteś...”). Wydaje się ona raczej formułą objawienia²³, ponieważ zaczyna się od słowa „oto”. Kiedy słowo to pojawia się w biblijnych opowieściach, wchodzi w obszar schematu objawienia i zaprasza czytelnika do zagłębienia się w misterium, ukazującym się we wskazanych osobach²⁴.

Ta formuła objawienia jest najpierw skierowana do Matki; zdanie wypowiedziane do ucznia pochodzi od zdania wypowiedzianego do Matki, jak lustrzane odbicie. *Historycznie Matka zostaje powierzona uczniowi, ale teologicznie jest dokładnie na odwrót; to „uczeń” staje się „synem” i znajduje „matkę”*²⁵. W razie potrzeby może to być oznaką, że intencja słów przypisanych Jezusowi przez Ewangelistę nie ma charakteru uczuciowo-opiekuńczego: Maryja ma pierwszeństwo wobec ucznia. Co więcej, centralnym punktem tej sceny jest bardziej Ona niż uczeń: dowodzi tego również tak oczywiste przypomnienie epizodu w Kanie.

I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie. To uroczyste zakończenie, choć proste, jest swego rodzaju tajemnicą: być może charakter ten wynika z faktu, że uwaga ta przerywa chronologiczny układ zdarzeń. Ewangelista przypomina w dalszej kolejności znaki i słowa, ujęte z chwili na chwilę; natomiast „od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie” odnosi się panoramicznie do następnej fazy. Wydaje się to czymś w rodzaju *variatio* mającej na celu zwrócenie uwagi na głębokie znaczenie tego, co się wydarza.

„Od tej godziny”, zwrot ten mógłby być także zwykłym określeniem czasu, jak twierdzą niektórzy komentatorzy (nie jest dobrze przesadzać przy wyznaczaniu podznaczeń i nadznaczeń), ale nie można wykluczyć, że intencją Ewangelisty jest podkreślenie nowego odwołania się do *Godziny* Jezusa.

Na tym epizodzie opiera się idea duchowego macierzyństwa Maryi, rozwijana w następnych wiekach. Wydaje nam się jednak ważne stwierdzenie R. Browna, który uściślając, że interpretacja Maryja-Kościół nie powinna być uważana za dominującą egzegezę w IV wieku i następnych, podkreśla, że ta symboliczna interpretacja funkcji Matki Jezusa jest całkowicie odmienna od teorii, zgodnie z którą Maryja *jako osoba*,

²³ Por. R.E. BROWN, *Giovanni...*, 1149, który podkreśla paralelizm z J 1, 29 („Oto Baranek Boży”).

²⁴ Por. B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero...*, 94-95. Autor nawiązuje tu do M. DE GOËDT'A, *Un schème de révélation dans le quatrième Evangile*, „New Testament Studies” 8(1961-1962) 142-150.

²⁵ M. LACONI, *Il racconto di Giovanni...*, 380.

staje się Matką wszystkich chrześcijan, teorii będącej owocem doktryny teologicznej, która rozwinęła się później²⁶.

Idea ta była jednak wielokrotnie przesadnie podkreślana: dokładnie rzecz ujmując, przesadę widać zawsze, kiedy uwaga skupia się zbyt na Maryi, a traci się z pola widzenia kontekst opisany przez Ewangelistów i specyficzną „równowagę” wewnętrzną każdego epizodu. Co prawda Matka Jezusa staje się w pewnym sensie Matką każdego ucznia/uczennicy, lecz to zachodzi poprzez tajemnicze nowe pokrewieństwo, które *Godzina* ustanawia pomiędzy Jezusem i Jego bliskimi, a które opiera się na nowym związku z Bogiem.

Z symbolicznego punktu widzenia bardziej owocne wydaje się takie podejście, zgodnie z którym Matka Jezusa reprezentuje wierny lud Starożytności. Wielu komentatorów podkreślało związek pomiędzy obecnością Maryi w tej scenie i w J 16, 21: *Kobieta, gdy rodzi, doznaje smutku, bo przyszła jej godzina*. Ponieważ symbol jest zawsze znakiem treści niestałej i wieloznacznej, jest bardzo prawdopodobne, że lektura eklezjologiczna nie wyczerpuje symbolicznego potencjału postaci Matki Jezusa w tym epizodzie, którą Bruno Forte nazywa *macierzyńską kobiecą ikoną Ojca*²⁷.

Jako że umiłowany uczeń reprezentuje wszystkich uczniów i uczennice, kochanych przez Pana, oznacza to, że dawny wierny lud zostaje zespolony w nowej wspólnocie.

Brown wskazuje, że ten Janowy obraz *wydaje się przywoływać starotestamentowe tematy Syjonu – matki, która rodzi nowy lud ery mesjańskiej, oraz Ewy i jej rodu. Te alegorie odnajduje się w postaci Kościoła, który rodzi synów ukształtowanych na wzór Jezusa, oraz w obrazie związku opartego na pełnej miłości trosce, która powinna łączyć matkę i dzieci - i kończy: Nie jest naszym zamiarem naciąganie szczegółów tej symboliki czy oczekiwanie, że będzie on przejrzysty. Jednak jest wystarczająco dużo faktów potwierdzających, że znajdujemy się na właściwej drodze. Symbolizm ten pozwala zrozumieć ocenę Jana (19, 28), dlatego też epizod krzyża jest uzupełnieniem dzieła, jakie Ojciec dał Jezusowi do wykonania, w kontekście wypełnienia słów Pisma*²⁸.

²⁶ Por. R.E. BROWN, *Giovanni...*, 1151.

²⁷ B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero...*, 224-225.

²⁸ Por. R.E. BROWN, *Giovanni...*, 1152-1153 *passim.*; por. także A. FEUILLET, *Les adieux du Christ à sa mère (Jn 19, 25-27) et la maternité spirituelle de Marie*, „Nouvelle Revue Théologique” 86 (1964) 469-489; TENZE, *L'heure de la femme (Jn 19, 25-27)*, „Biblica” 47(1966) 169-184; 361-380; 557-573.

5. Nowa rodzina Jezusa

Zaskakujące jest to, że Henri van den Bussche w swym komentarzu do czwartej Ewangelii zatytułował analizę tej perykopy jako „Jezus oddala się od swych krewnych”²⁹; z pewnością ma tu miejsce swego rodzaju „oddalenie” – a wręcz oddalenie osiąga tu swój punkt kulminacyjny – jednak prawdą jest także i to, że następuje tu przekształcenie rodziny Jezusa w obszarze innej perspektywy.

Zresztą samo słowo „oddalenie” może być rozumiane dwojako: jako akt ostatecznego odseparowania się lub jako najwyższe pożegnanie, któremu przypisany jest najwyższy i najwięcej znaczący przekaz.

Zdaniem Browna i międzywyznaniowej grupy roboczej, która badała rolę Matki Jezusa w Nowym Testamencie, głębokie znaczenie tego epizodu to początek nowej wspólnoty uczniów: nowej „rodziny eschatologicznej”. Bracia (czy bracia-kuzyni) Jezusa, przypomniani jako niedowiarkowie w J 7, 5, nie należą do tej rodziny, i czwarty Ewangelista nie okazuje, żeby jakkolwiek cenił rolę, jaką w pierwszym Kościele jerozolimskim pełnił Jakub, „brat Pana”. Być może milczenie w tej kwestii jest wyrazem braku zgody Ewangelisty na ten typ chrześcijaństwa, z którym utożsamiał się Jakub³⁰. Maryja, podczas epizodu w Kanie, pozostawała oddzielona od grupy uczniów Jezusa: tu natomiast, *staje się Matką ucznia w pełnym tego słowa znaczeniu, i tym samym staje się Ona wzorem wiary i uczniowskiej postawy*³¹.

Elisabeth Schüssler Fiorenza dla faktu nazwania przez Jezusa „Niewiastą” własnej Matki przedstawia wyjaśnienie częściowo alternatywne wobec tego, o którym wspomnieliśmy wyżej. Zgadza się z innymi komentatorami w kwestii tego, że nienazwanie po imieniu zarówno Matki, jak umiłowanego ucznia oznacza, iż ważne są tu przede wszystkim rola i znaczenie symboliczne, jednocześnie podkreśla, że tu tak samo jak w rozdziale 2 nazwanie Matki przez Jezusa „Niewiastą” charakteryzuje Ją jako jedną z kobiet - apostołskich uczennic³². Autorka zauważa także, że choć Matka jest wyraźnie rozpoznawana jako jedna z „tych od Jezusa”, reprezentowanych przez umiłowanego ucznia, bracia Jezusa nie są tak samo uznawani³³. Jeśli chodzi o tych braci, wymienionych w J 7, 5 (*Bo nawet Jego bracia nie wierzyli w Niego*), zgadza się ona z hipotezą Browna, że mogli oni reprezentować judeochrześcijan wyznających niewłaściwą wiarę³⁴.

²⁹ H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni...*, 604nn.

³⁰ Por. R.E. BROWN [i inni], *Maria nel Nuovo Testamento...*, 312.

³¹ TAMŻE.

³² Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di lei...*, 364-365.

³³ TAMŻE.

³⁴ Por. R.E. BROWN, *La comunità del discepolo prediletto...*, 88.

Idąc śladem Browna, i rozwijając jego przeczucia w świetle inspirującej wrażliwości teologiczno-feministycznej, Elizabeth Schüssler Fiorenza wysuwa w tym zakresie bardzo ciekawą hipotezę. Zauważa ona bowiem, że o ile hipoteza Browna jest historycznie do przyjęcia, nieuchronne staje się zatem wyciągnięcie wniosku, że autor czwartej Ewangelii chciał dokonać wyraźnego podziału na mężczyzn i kobiety z rodziny Jezusa (czy może, przechodząc do poziomu symbolicznego, na judeochrześcijan mężczyzn i kobiety), jako że wśród najwierniejszych naśladowców Jezusa znajduje się nie tylko Jego Matka, lecz także jedna z Jej sióstr. I kończy pytaniem: *Czy możliwe jest wysunięcie przypuszczenia, że kobiety należące do Kościoła jerozolimskiego były bardziej otwarte na chrześcijaństwo Jana, doprowadzając tym samym Ewangelistę do twierdzenia, że weszły one do wspólnoty umiłowanego ucznia?*³⁵. W rzeczywistości hipoteza ta zakłada, że autorzy post-Pawłowi i post-Piotrowi, ze względów apologetycznych i duszpasterskich, próbowali ograniczać funkcje kierownicze kobiet we wspólnocie chrześcijańskiej do takich ról, które były kulturowo i religijnie akceptowalne; natomiast Ewangelisci, których dzieło dotrwało do naszych czasów pod imionami Marka i Jana, bardziej zdecydowanie podkreślając alternatywny charakter wspólnoty chrześcijańskiej, łatwiej przypisywali kobietom funkcje o dużej randze apostołskiej i urzędowej³⁶.

Scena, którą się zajmujemy, miałaby zatem do przekazania przesłanie podobne temu z Prologu: *Przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli, wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi* (1, 11-12).

Pod krzyżem obecna jest w tajemnicy, przede wszystkim za pośrednictwem postaci umiłowanego ucznia i Marii Magdaleny, świadka Zmartwychwstania, cała wspólnota uczniów i uczennic, którzy porzuciwszy wszystko, by iść za Jezusem, otrzymują teraz nową rodzinę, nieskończenie wyższą od tej dawnej (por. Mk 10, 19-30). Związki naturalnego pokrewieństwa, zdaje się mówić Ewangelista, nie powinny być negocjowane (obok Jezusa jest także Matka i druga krewna), lecz należy je przewartościować, otworzyć na powiew Ducha.

Należy tu także przypomnieć, że uczniowie będą przez Jezusa po zmartwychwstaniu nazywani „braćmi” (J 20, 17; por. także Mt 28, 10).

Znaczenie perykopy można w pewien sposób zestawić z niektórymi fragmentami Ewangelii synoptycznych, w których nowa rodzina uczniów i uczennic zajmuje miejsce dawnej rodziny patriarchalnej, która chce zawsze kontrolować każdego członka i kierować jego wyborami, aby utrzymać *status quo*. Ten typ rodziny, jak wynika z wyraźnego przesłania

³⁵ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di lei...*, 365.

³⁶ Por. TAMŻE, 368.

Ewangelii, nie zostanie powielony w nowym sposobie odkupienia, lecz powinien być ostatecznie porzucony: niektóre słowa Jezusa na ten temat są bardzo twarde, co jeszcze wzmacnia ich znaczenie.

Także dwa zdania, które dorosły Jezus skierował do swojej Matki, oba w Ewangelii św. Jana (*Czyż to moja lub twoja sprawa, Niewiasto?*, J 2, 4; *Niewiasto, oto syn Twój!*, J 19, 26), oprócz dużego ładunku tajemnicy, w swym dosłownym i bezpośrednim znaczeniu mają również na celu relatywizację centralności pokrewieństwa³⁷.

Choć zawsze problemowe jest komentowanie słów jednego Ewangelisty za pośrednictwem słów innego, nie możemy tu zrezygnować w przypomnienia, że tę samą krytyczną postawę Jezusa wobec naturalnej rodziny, z jej więzami i roszczeniami, odnajdujemy w Łk 8, 21 i równoległych (*Moją matką i moimi braćmi są ci, którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je*), oraz w podwójnym błogosławieństwie w Łk 11, 27-28: na entuzjastyczne zawołanie jednej z kobiet w tłumie: *Błogosławione lono, które Cię nosiło i piersi, które ssales!*, Jezus odpowiada błogosławieństwem w tonie wyraźnie poprawiającym, które może nie dementuje tego pierwszego, lecz je dopełnia: *Owszem, ale przecież błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je*.

Odnajdujemy tu jeden z najważniejszych przejawów wyzwalającej, a wręcz „wywrotowej” postawy Jezusa odnośnie do kobiecego przeznaczenia: tymi słowy Jezus zamierza stwierdzić, że powołaniem kobiet według logiki Królestwa nie jest biologicznie pojmowane macierzyństwo – które choć ma wysoką wartość, zawsze jednak pozostaje jedną z „funkcji”, niewystarczającą do wyrażenia powołania osoby ludzkiej ujmowanej w nieskończoności jej tajemnicy i jej możliwych wyborów - ale bycie wiernym uczniem, który się odzwierciedla w nowym życiu³⁸.

Oprócz wyższości uczniostwa nad pokrewieństwem, uwagę przyciąga jeszcze inny rewolucyjny aspekt przesłania Jezusa. W nowej rodzinie, mającej wyższość nad dawną, nie ma miejsca dla ojców.

Z tego punktu widzenia szczególnie istotne są słowa Ewangelii Mk 10, 29-30: *Zaprawdę, powiadam wam: Nikt nie opuszcza domu, braci, sióstr, matki, ojca, dzieci i pól z powodu Mnie i z powodu Ewangelii, żeby*

³⁷ A gdyby wziąć pod uwagę również Ewangelie Dzieciństwa na tym samym poziomie, co pozostałe, jedyne zdanie, które powinniśmy dodać do wyżej przytoczonych, brzmi jakby dziwnie zwrócone w tym samym kierunku: *czemuście Mnie szukali? Czy nie wiedzieliście, że powiniennem być w tym, co należy do mego Ojca?* (Łk 2, 49).

³⁸ Czasem zdanie to było interpretowane jako mało przychylnie Maryi, Matce Jezusa, ale z kontekstu Ewangelii św. Łukasza (jeśli nie ze starszej tradycji) można byłoby wywnioskować, że ta wypowiedź Jezusa umieszcza Jego Matkę wśród wiernych uczniów. Przypomnijmy makaryzm Elżbiety: *Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana* (Łk 1, 45) oraz powtórzone dwa razy postrzeżenie: *Maryja zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu* (Łk 2, 19. 51).

nie otrzymał stokroć więcej teraz, w tym czasie, domów, braci, sióstr, matek, dzieci i pól, wśród prześladowań, a życia wiecznego w czasie przyszłym.

Wagę tych słów podkreślił w szczególny sposób Gerhard Lohfink, który zauważa, jak znaczące (biorąc pod uwagę paralelizm charakteryzujący dwie części tej wypowiedzi) jest zniknięcie „ojców” z wyliczenia tego, co uczniowie otrzymają w nagrodę za swoją rezygnację³⁹. Uczniowie odnajdą „stokroć więcej” niż to, co porzucili, ale nie odnajdą „ojców” – tu oczywiście chodzi o ojca nie tyle w znaczeniu uczuciowym czy biologicznym, ile o społeczny autorytet w rodzinie, ponieważ jedyny autorytet należy do Ojca, który jest w niebie. Tu chciałoby się użyć obrazu Ojca, aby wskazać na bezpodstawne przypisywanie płci Bogu, co przyniosło niezmiernie szkody intelektualne i psychologiczne w tradycji judeochrześcijańskiej.

Dziwne jest to, że w ciągu wieków chrześcijańskie przesłanie było zwyczajowo używane w celu wpajania konformizmu, przymusu i podporządkowania w społeczności rodzinnej, a podporządkowanie, obowiązujące w stosunkach rodzinnych, narzucano także w celu umacniania władzy Kościołów⁴⁰.

Dzięki Jezusowi bycie uczniem stało się mesjańską strukturą społeczną w miejsce rodziny biologicznej i „ludu”. Bezwarunkowy charakter podporządkowania jest obecnie, od czasu gdy powstało osobowe centrum cielesne, wyrazem jakości tego, co eschatologicznie nowe. Mówiąc innymi słowami: Bóg jest teraz namacalny w Jezusie, dlatego też istnieje nowy porządek społeczny, całkowicie odmienny od poprzedniego, zdekomponowanego⁴¹.

Natomiast w tym szczytowym momencie życia Jezusa, inicjatora i doskonalącego nową ludzkość⁴², obecność Matki ma zasadnicze zna-

³⁹ W drugiej części wypowiedzi Jezusa ojcowie zostają celowo pominięci, ponieważ w nowej rodzinie nie powinno być „ojców”. Są oni ciężkim symbolem patriarchalnej władzy. Wspólnota uczniów Jezusa, a wraz z nią prawdziwy Izrael powinny mieć tylko jednego ojca: tego, który jest w niebie! To właśnie mówi nam Mt 23, 9. G. LOHFINK, *Gesù come voleva la sua comunità? La chiesa quale dovrebbe essere*, Edizioni Paoline, Cinisello B. (MI) 1987, 68; por. także 63-64; 73.

⁴⁰ Przypomnimy tu jeszcze przy okazji twarde, lecz ważne słowa Klaus Bergera: *Nowy Testament podkreśla zgodnie miłość jako kompendium nowego związku z Bogiem, oraz że we wszystkich czasach istniała tendencja do umacniania niemal nierozwiązalnych ograniczeń małej społeczności rodzinnej, odwołująca się do tej właśnie miłości. W rzeczywistości, rzadko Kościoły były w stanie oprzeć się pokusie posłużenia się tymi stałymi związkami, aby umocnić swoją władzę. A to, poprzez odwołanie się do religii chrześcijańskiej, wzmacniało, a nie poddawało jakiegokolwiek dyskusji, rodzinny konformizm. Pochodzące pierwotnie z obszaru rodzinnego słowo „miłość” stało się w ten sposób zasadniczym czynnikiem powiązania chrześcijaństwa z drobnomieszczaństwem*. K. BERGER, *Psicologia storica del Nuovo Testamento*, Edizioni San Paolo, Cinisello B. (MI) 1994, 284-285.

⁴¹ TAMZE, 287.

czenie także w głębiej ludzkim sensie, którego nie chcielibyśmy raczej pojmować jako naturalistyczny czy psychologizyczny, ponieważ – jest to uwaga Hanny Wolff, która studiowała postać Jezusa w świetle psychologii głębi – *historyczna ewolucja męskiej świadomości, o ile jest to ewolucja pozytywna, oznacza zawsze zasadnicze i głębokie spotkanie z kobiecością. A pierwszym elementem kobiecym, jaki mężczyzna spotyka w swoim życiu, jest właśnie matka. Kwestia matki historycznie sytuje się u samego początku. I dziś także jest ona na początku każdej poszczególnej i indywidualnej ewolucji męskiego istnienia*⁴³.

W tym momencie oddzielenia zachodzi również w tajemniczy sposób przekomponowanie dwóch obszarów czy rodzajów związku: pokrewieństwa biologicznego i pokrewieństwa uczniowskiego. W ten sposób umiłowany uczeń, emblemat wszystkich kochanych uczniów, staje się synem Maryi, a więc wchodzi w jakiś sposób do ziemskiej rodziny Jezusa, natomiast Maryja i „siostra” są tam nie tylko i nie całkiem dlatego, że są krewnymi, ale że są uczennicami.

Nie należy także zapominać, że jest tu także umiłowana uczennica, wybrana i najważniejsza: Maria Magdalena, która w tym momencie wydawałaby się pozbawiona własnej roli, ale która w umyśle Ewangelisty jest już zwrócona ku tajemniczemu spełnieniu, które będzie miało miejsce o świcie w dniu zmartwychwstania.

Tu, jak w Kanie, Matka Jezusa reprezentuje wierny lud Starego Przymierza. Maria Magdalena, która w tej perykopie jest tylko imieniem, w następnym rozdziale jest figurą nowej mesjańskiej społeczności, a nawet nowej ludzkości. W perspektywie symbolicznej jest także możliwe, że zbieżność imion, jako że jedna i druga kobieta mają na imię Maria, ma znaczenie duchowe i nawiązuje do równoważności pierwszego ludu i nowego ludu Bożego⁴⁴.

Na ten temat – podkreślenie obecności Marii Magdaleny w tym epizodzie, mogącej wydawać się zaledwie wspomnianą, niemal przypadkową – bardzo ciekawa obserwacja znajduje się w pracy Juana Mateosa i Fernando Camacho na temat ewangelicznych figur i symboli: a zatem że *każda z dwóch kobiecych postaci, które w Ewangelii Jana i pod postacią „oblubienicy”, reprezentują lud starego przymierza oraz wspólnotę Jezusa, ma swój męski odpowiednik: Natanaela dla ludu starego przymierza oraz umiłowanego ucznia dla nowej wspólnoty*⁴⁵. Pomijając tu uwagi odno-

⁴² H. WOLFF, *Gesù, la maschilità esemplare. La figura di Gesù secondo la psicologia del profondo*, Queriniana, Brescia 1988², 34.

⁴³ TAMŻE, 58.

⁴⁴ Por. J. MATEOS, J. BARRETO, *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Cittadella Editrice, Assisi 1982, 815nn; pomysł podjęty w: J. MATEOS, F. CAMACHO, *Vangelo: figure e simboli...*, 107-108.

⁴⁵ TAMŻE.

szące się do Natanaela, który bezpośrednio nie ma związku z omawianą przez nas perykopą, ważny jest związek pomiędzy Marią Magdaleną a umiłowanym uczniem, który w tym momencie staje się niemal zamienny. Na początku zostaje bowiem przypomniana obecność Matki a wraz z Nią Magdaleny (19, 25); w następnym wersecie pojawiają się natomiast Matka i umiłowany uczeń, o którym dotychczas Ewangelista nic nie powiedział.

Grupa czterech kobiet (zakładając, że są cztery, a nie trzy), czy – jeśli ktoś wolalby uznać, że siostra Jego matki i Maria żona Kleofasa to jedna osoba – czworga „jego bliskich”, włączając do nich umiłowanego ucznia, jest przeciwstawiona grupie żołnierzy, także czterech⁴⁶, którzy reprezentują niedowiarstwo, wrogość wobec Jezusa, odrzucenie Jego tajemnicy, natomiast „Jego bliscy”, obok krzyża – a więc nie tylko Matka i uczeń – świadkowie tej śmierci, która w czwartej Ewangelii jest także gloryfikacją, zapowiadają wszystkich tych, którzy w następnych wiekach będą zjednoczeni z Jezusem przez wiarę i miłość⁴⁷.

Liczba cztery wyraża pewną całość, albo raczej „kompletność”, w odniesieniu do świata i ludzkiej historii (a zatem nie całość absolutną i niemal transcendentną, jaką wyraża liczba siedem). W świecie klasycznym symboliczne znaczenie liczby cztery ma związek z czterema elementami, z czterema punktami głównymi, a także z czterema porami roku i gwiazdozbiorami związanymi z ich początkiem. To samo znaczenie – z wyjątkiem implikacji astrologicznych, obcych kulturze żydowskiej – odnaleźć można w Pierwszym Testamencie, w odniesieniu do czterech wiatrów, czterech rzek Edenu, nawiązujących do czterech stron świata⁴⁸. Zatem dwie grupy z czterech wzajemnie przeciwnych wyrażają ludzkość w jej dwóch postawach: tej otwartej na tajemnicę zbawienia oraz tej, która ją odrzuca.

Bardzo wymowne i znaczące jest milczenie Ewangelisty w kwestii bólu oraz reakcji osób, które towarzyszyły Jezusowi w chwili śmierci. Nie mówi, by ktokolwiek z nich płakał. Płacz interesuje Ewangelistę tylko wtedy, kiedy sam w sobie ma znaczenie teologiczno-misteryjne⁴⁹; tu zamierza on podkreślić inne aspekty teologiczne.

⁴⁶ Liczbę żołnierzy można wywnioskować z opowiadania o rozdzieleniu szat: *wzięli Jego szaty i podzielili na cztery części, dla każdego żołnierza po części* (J 19, 23a).

⁴⁷ Por. m.in. M. LACONI, *Il racconto di Giovanni...*, 380-381.

⁴⁸ To, co mówi się o jakiejś liczbie, dotyczy także jej wielokrotności. Liczba czterdzieści w Piśmie Świętym odnosi się do całości ograniczonej czasowo: a więc czterdzieści lat jako czas trwania jednego pokolenia, czterdzieści lat wędrówki, czterdzieści dni Jezusa na pustyni, czterdzieści dni, które upływają pomiędzy zmartwychwstaniem Jezusa a Jego powrotem do Ojca.

⁴⁹ Por. płacz Jezusa przed grobem Łazarza (J 11, 35) oraz płacz Marii Magdaleny wewnątrz grobu, o świecie w dniu zmartwychwstania (J 20, 11). W obu przypadkach mamy do czynienia z bliskością grobu i płacz ten jest znakiem tymczasowego zaciemnienia, tymczasowej niemocy ludzkich istot w obliczu władzy śmierci. Choć

Przeciwnie, wbrew obrazom często zbyt emocjonalnym i niespokojnym, do których przyzwyczała nas sztuka sakralna różnych wieków, tu uderza nas wrażenie godnego bezruchu, pełnego uwagi, wywołane przez zastosowanie czasownika – εἰστήκεισιν, już wspomnianego – który, właśnie przy braku jakiegokolwiek łatwej i banalnej reakcji emocjonalnej, jest silnie nacechowany znaczeniem „bycia”, podzielania, koncentrując całą uwagę na byciu uczniem.

Ta grupa, pozornie złożona z niewielu osób zboląłych i bezsilnych, umożliwia powstanie nowego, wyższego życia, w swej głębokiej relacyjności (zorientowanej na Jezusa, lecz także wzajemnej) jest także widzialną ikoną Ojca. W tym sensie nie widać żadnej sprzeczności pomiędzy obecnością najbliższych, którzy w wierze i miłości podzielają cierpienie Jezusa oraz to, co wynika z kontekstu słów pożegnalnych: *Oto nadchodzi godzina, a nawet już nadeszła, że się rozproszycie – każdy w swoją stronę, a Mnie zostawicie samego. Ale Ja nie jestem sam, bo Ojciec jest ze Mną* (J 16, 32).

Lilia Sebastiani

Via Isonzo, 9
05100 Terni
Italia

The True Family of Jesus

(Summary)

This passage treats the Johannine pericope mainly from a symbolic-spiritual point of view, which can be somewhat different from the ecclesial and mariological view most commonly found, with which it is not incompatible, but in fact complementary. Mary, a figure of both the human and the faith community, from which Jesus takes his origin, and the beloved disciple, who represents men and women disciples, as persons loved by Jesus in a personal and unique way, are the prototypes of the community of believers born at that time. But what seems fundamental is the fact that, at the foot of the cross, they are not alone: there is at least another woman from Jesus' family, and there is another beloved woman disciple, whose role will be decisive on the dawn of

należy zauważyć, cokolwiek by to oznaczało, że Ewangelista w każdym z dwóch przypadków zastosował inny czasownik: w rozdziale 11 wobec Jezusa zastosowany został aoryst ἐδάκρυσεν (dosłownie „wybuchł płaczem”, „wylał łzy”), w rozdz. 20 imiesłów κλαίουσα w odniesieniu do Marii Magdaleny. Ten sam czasownik został użyty w rozdziale 11 dla wyrażenia płaczu Marii, siostry Łazarza i innych obecnych podczas sceny.

the Resurrection. In this group of four persons (according to some, five), there comes about the union of the group united to Jesus by ties of blood, and the group united to him through the call to be disciples and the choice to follow Jesus. At the same time, the small group of “his own”, so powerless in appearance and so filled with a transforming new force, is also a visible icon of the Father (for the fourth Evangelist, not far away, nor absent). Exactly at the moment of the supreme separation, at the foot of the Cross of Jesus, finally takes shape his “true family”, the anticipation of a whole world of redeemed human relationships.