Odpowiedź Jezusa na prośbę Maryi w Kanie Galilejskiej (J 2, 4) w interpretacji patrystycznej

Na dyskretną prośbę Maryi: „Nie mają wina” (J 2, 3) Jezus udziela zagadkowej odpowiedzi: Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου. – „Quid mihi et tibi est mulier? nondum venit hora mea” – „Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto? Czy jeszcze nie nadeszła godzina moja?” (J 2, 4, *Biblia Tysiąclecia*). W ujęciu twierdzącym druga część wersetu brzmi: „Jeszcze nie nadeszła moja godzina” (*Biblia Paulistów*)[[1]](#footnote-1).

Ojcowie Kościoła wskazują na trudności w zrozumieniu tych słów, które wprawiają w duże zakłopotanie[[2]](#footnote-2), bo skrywają coś, co wymaga wyjaśnienia[[3]](#footnote-3). Podkreślają duchową postawę, niezbędną do właściwego ich rozumienia. Żeby je pojąć i przynieść owoc tego pojmowania, jak twierdzi Augustyn, trzeba najpierw w nie uwierzyć i zachować przy tym dziecięcą miłość. Zrozumie je ten, kto potrafi przyznać się do swojej niewiedzy, kto „modli się, nie kłóci, a podchodzi do bramy prawdy” i „pobożnie się dowiaduje”[[4]](#footnote-4).

Pójdziemy śladami egzegezy Ojców i przyjrzymy się ich ciekawej refleksji nad odnośnym wersetem. Dlaczego ich zdaniem Jezus dystansuje się od wstawienniczej roli Matki? Dlaczego stawia pod znakiem zapytania stosowność pory na cud? Czy patrystyczna egzegeza J 2, 4 jest miarodajna do dzisiaj?

Adolf Smitmans dokonał żmudnej i cennej kolekcji i opracowania tekstów patrystycznych, greckich, łacińskich i częściowo syryjskich, dotyczących perykopy o Kanie Galilejskiej (J 2, 1-11)[[5]](#footnote-5). Kilku innych autorów opublikowało artykuły na temat patrystycznej wykładni tego fragmentu, już nie wnoszące wiele do tak szczegółowych badań, których podjął się niemiecki badacz[[6]](#footnote-6). Skorzystam z dokonanej przez Smitmansa kwerendy źródeł patrystycznych, uzupełniając je o kilka innych: Pseudo-Justyna, Maksym Wyznawcy, Romana Melodosa czy Anastazego Synaity.

W swojej rozprawie Smitmans wychodzi od danego autora, omawiając kolejno wypowiedzi Ojców. Chociaż dokonuje przeglądu dyskusji Ojców na temat kolejnych wersetów, to jednak brakuje pełniejszej systematyzacji pod kątem obecnej tam tematyki. W naszej analizie wychodzimy od przedmiotu, czyli od danej myśli egzegetycznej, wspólnej dla Ojców, obecnej w ich komentarzach. Takie ujęcie pozwala dokonać systematyzacji ich egzegezy patrystycznej i zawartej w niej teologii biblijnej. Sięgniemy też do kilku komentarzy współczesnych, aby na podstawie sondażu ocenić miarodajność patrystycznej refleksji.

## Człowiek nie ma wpływu na Boga? (J 2, 4a)

Jezus zdaje się kwestionować zasadność angażowania się zarówno swego, jak i Matki, w zaistniałą sytuację. Starożytni autorzy szukają powodów dla takiej postawy. Wyłaniają się one w dyskusji wokół charakteru słów Jezusa skierowanych do Maryi: czy były one naganą, napomnieniem, pouczeniem albo retorycznym pytaniem?

Racji owego dystansu dopatruje się kilku komentatorów na płaszczyźnie czysto ludzkiej. Zdaniem Teodoreta z Cyru Jezus nie skarcił Maryi, ale ją jedynie pouczył, że brak wina na weselu to nie Ich sprawa, ale gospodarzy[[7]](#footnote-7). Hieronim uważa, że Jezus nie zganił Maryi, ale raczej uspokoił Ją w Jej trosce o innych, podobnie jak anioł wyjaśnił Marii Magdalenie, która poszukiwała ciała Jezusa w grobie, że nie ma powodu do płaczu[[8]](#footnote-8). Grzegorz z Nyssy sądzi, że takim postawieniem sprawy Jezus zademonstrował swoją niezależność jako dorosły człowiek, nie zobowiązany już słuchać sugestii swojej matki[[9]](#footnote-9) i być posłuszny rodzicom[[10]](#footnote-10). Powyższe tłumaczenia są pewną osobliwością starożytnej egzegezy i nie znajdują większego echa. Argument ludzkiej emancypacji Jezusa jest dość dyskusyjny, ponieważ kilku innych autorów, jak poniżej przedstawimy, dostrzega przejaw szacunku i posłuszeństwa Jezusa względem Maryi w fakcie, że ostatecznie spełnił macierzyńską prośbę.

Główny nurt patrystycznej egzegezy wskazuje w zasadzie jedną, główną i ściśle teologiczną przyczynę postawy Jezusa wyrażonej w J 2, 4a. Tego rodzaju wyjaśnienie występuje zarówno u Ojców wschodnich, jak i zachodnich. Chrystus jest człowiekiem, ale i Bogiem, podczas gdy Maryja – tylko człowiekiem. W takiej interpretacji autorzy zdają się zakładać, że Maryja odwołuje się raczej do natury ludzkiej Chrystusa. Cud wymaga interwencji boskiej i wykracza poza zakres możności Chrystusa jako człowieka, tymczasem Ona może mieć wpływ tylko na Syna jako człowieka. Nakładają się zatem dwa powody pouczenia, którego udziela Syn swojej Matce. W prośbie Matki istnieje niebezpieczeństwo błędnego wskazania natury zdolnej do czynienia cudu oraz błędnego rozumienia ludzkiego wstawiennictwa.

Występuje spora zgodność w takim argumentowaniu u Ojców wschodnich. Chrystus jako Bóg może uczynić cud, a Maryja prosi Go jako człowiek[[11]](#footnote-11). Jezus ukazuje się jako Bóg, który ma wszechwiedzę i wszechmoc, tak iż nie potrzebuje od nikogo pouczenia[[12]](#footnote-12). Udziela Maryi pewnej nagany, ponieważ sądziła, że Jego moc jest następstwem zachodzącej ludzkiej potrzeby, a więc ma, nazwijmy, charakter przypadłościowy. Tymczasem zaspokojenie tej potrzeby jest następstwem Jego mocy, którą posiada niezależnie od okoliczności, ale, dodajmy, w sposób istotowy. Pojmując sens tej nagany, Maryja wydała stosowne zalecenie sługom[[13]](#footnote-13). W tym zwrocie wyraża pewien dystans do swojej Matki, która jest świętą Dziewicą, ale tylko człowiekiem, podczas gdy On – Bogiem. Jego postawa pozostaje przestrogą dla tych, którzy przesadnie czczą świętych, popadając w herezję[[14]](#footnote-14).

Podobne rozumowanie występuje na Zachodzie u Augustyna i jego uczniów. W pewnym miejscu biskup Hippony dość radykalnie ogranicza macierzyństwo Maryi do zrodzenia ludzkiej natury Chrystusa: „Jako Bóg nie miał matki, miał ją jako człowiek. Była więc matką ciała, matką człowieczeństwa, matką słabości, jaką przyjął ze względu na nas. Cud zaś, jaki zdziałał, spełnił według swego Bóstwa, a nie według swej słabości; według tego, iż był Bogiem, a nie według tego, iż jako słaby się urodził”[[15]](#footnote-15). Wywód Augustyna jest rozwlekły i nie odpowiada wprost na trudności związane z zagadkowymi słowami Jezusa w J 2, 4a, ale pozwala czytelnikowi na pewne dopowiedzenie i konkluzję. Ponieważ „na mocy Bóstwa miał być spełniony cud, o który prosiła”, więc Chrystus nie uznał Jej jako władnej współdziałać z Nim na poziomie Bóstwa ani też skutecznej we współdziałaniu na poziomie człowieczeństwa dla dokonania cudu. Ich jednak wspólną „godziną” będzie czas Jego męki, wtedy dopuści Ją jako swoją Matkę do udziału w swoim doświadczeniu na krzyżu ludzkiej słabości[[16]](#footnote-16). O ile wcześniej w Kanie nie wskazał Jej publicznie jako Matki, nazywając „Niewiastą”, to na krzyżu uznał Ją za Matkę i w swej wielkiej ludzkiej miłości powierzył umiłowanemu uczniowi[[17]](#footnote-17). Na krzyżu najbardziej pokazała się Ich wspólnota[[18]](#footnote-18).

W podobnym duchu wypowiada się Quodvultdeus. Maryja sądziła w Kanie, że może nakazywać Synowi jako matka i gospodyni (*mater domina*), chociaż skądinąd uznała się za służebnicę. Jezus, rozróżniając w sobie człowieczeństwo, przez które podlegał Matce, i Bóstwo, przez które był ponad wszystkimi, udzielił stosownej odpowiedzi. Cud, o który prosi, nie jest sprawą Jego człowieczeństwa, ale Bóstwa, które nie od Niej pochodzi. Nie do Niej należy więc nakazywać Bogu, ale być Bogu posłuszną. Jako człowiek z Niej urodzony, na krzyżu uzna Ją jednak za swoją matkę i powierzy Janowi[[19]](#footnote-19).

Tak samo zdaniem Awita z Vienne Maryja zwracała się w Kanie do swego Syna jako człowieka – w odróżnieniu od niewiasty kananejskiej w Mt 15, 28, która prosząc Jezusa jako człowieka uznawała w Nim także Bóstwo. Jezus udzielił pewnej nagany, ponieważ w tamtej chwili Maryja dostrzegała w Nim tylko Tego, kogo zrodziła, podczas gdy miała widzieć w Nim Boga, który Ją stworzył. Tylko w swoim Bóstwie mógł On uczynić to, o co prosiła. Maryja nie została odtrącona w swojej prośbie, ale pouczona o tym, kim jest Syn, i o godzinie, w której zostanie to objawione innym[[20]](#footnote-20).

Sobór Efeski w 431 r. i rozwijająca się teologia Bożego macierzyństwa pozwoliły odnieść macierzyństwo Maryi także do Chrystusa jako Boga. Maryja nie zrodziła Bóstwa swego Syna, ale zachowuje macierzyńską relację względem osoby Syna jako Boga i Człowieka. W świetle powyższego rozwoju myśli maryjnej niektóre próby rozdzielenia Boga i człowieka w Chrystusie, poprzedzające orzeczenia Soboru Efeskiego w 431 r. albo późniejsze, nie uwzględniające dostatecznie soborowej nauki mogą jawić się jako zbyt teoretyczne i sztuczne. Zresztą sam Jezus w J 2, 4a nie odwoływał się do tej diametralnej różnicy pomiędzy statusem Matki jako człowieka a swoim statusem jako Boga, ale w słowach „moja lub Twoja sprawa” szukał wspólnej płaszczyzny. Znamienne, że w nauczaniu takiego teologa jak Cyryl Aleksandryjski, jednego z głównych inicjatorów soborowego orzeczenia, nie spotykamy wyjaśnienia słów Jezusa w duchu powyższej argumentacji. Bliższe byłoby mu współczesne myślenie, że Maryja, jako Boża Rodzicielka, Matka Boga i Człowieka, zwracała się w Kanie do swego Syna z prośbą o pomoc w zauważonej ludzkiej potrzebie.

## Nie nadeszła pora? (J 2, 4b)

Stawiając pod znakiem zapytania zasadność pomocy własnej i swojej Matki zakłopotanym gospodarzom, Jezus zdaje się też kwestionować stosowność czasu na takie działanie: „Jeszcze nie nadeszła moja godzina”. W jakim sensie nie nadeszła jeszcze Jego pora? Zagadkowości słów tym bardziej przydaje ewentualnie przyjęta forma pytajna Jego wypowiedzi: „Czy jeszcze nie nadeszła godzina moja?”.

Spotykamy u Ojców kilka osobliwych wyjaśnień, które znajdują się niejako na przeciwnych biegunach. Jedne odwołują się do racji przyrodzonej związanej z interpretacją literalną słów Jezusa, inne ­– do racji nadprzyrodzonej związanej z interpretacją duchową. Bliżej nieznany autor tłumaczy zwlekanie Jezusa dość pospolitą przyczyną. Gdy Maryja wskazywała na brak wina, w istocie gospodarze mieli jeszcze trochę wina. Jezus odczekał pewien czas, zanim dokonał cudu, aż do „godziny” zupełnego braku wina, aby odsunąć podejrzenie, że zmieszał wodę z pozostałym jeszcze winem[[21]](#footnote-21). Dla innego komentatora ową „godziną” była pora odejścia Jezusa z wesela w Kanie. Niewłaściwą „godziną” byłby czas odejścia przed zamianą wody w wino, a właściwą – po owym cudzie[[22]](#footnote-22). Jezus stwierdza więc, że ma jeszcze czas na pomoc gospodarzom weselnym. Z kolei według innego pisarza nagana udzielona przez Jezusa Maryi w J 2, 4b, razem z dwiema innymi udzielonymi Jej w Ewangelii, symbolizują potrójną tajemnicę Trójcy Świętej[[23]](#footnote-23).

#### a) wzgląd na dobro samego cudu

W środowisku antiocheńskim tłumaczy się zwlekanie Jezusa dobrem samego cudu, mianowicie racją jego czytelności i szlachetności. Ten wzgląd wysuwa Jan Chryzostom i Sewer z Antiochii, a powtarza Roman Melodos, wyraźnie zależny od pierwszego.

 Złotousty podkreśla, że biesiadnicy/gospodarze powinni przyjść do Niego. Oni tymczasem nie wiedzieli, kim jest Jezus i że brakowało wina. Skoro nie wiedzieli o braku wina, to nie mogli też wyobrażać dobrodziejstwa, które Jezus miał uczynić. W takich okolicznościach spełnienie prośby Matki nastąpiłoby bez pełnej ich wiedzy i zgody i nie spotkałoby się z wdzięcznością[[24]](#footnote-24). Sewer z Antiochii, pomimo polemiki z Chryzostomem na inny temat, przychyla się do powyższego wyjaśnienia. W słowach skierowanych do Maryi Jezus pokazuje słuchaczom, że zdarzenie nie wynika z wcześniej umówionego między Nimi działania, ale z niespodziewanych okoliczności[[25]](#footnote-25).

Zdaniem Melodosa Jezus chciał świadków cudu w osobie świeżo powołanych Apostołów. Pragnął obecności przy Nim Piotra, ale nie potrzebował Jana, Andrzeja i innych Apostołów, aby nie powstało podejrzenie jakiegoś oszustwa. Prosił więc Matkę, aby gospodarze posłali do Niego usługujących i w ten sposób znaleźli się inni świadkowie cudu. Natomiast Piotr miał pozostawać wśród sług weselnych, aby wszyscy bezstronnie zaświadczyli o cudzie świadczącym, że On może wszystko uczynić[[26]](#footnote-26).

Cyryl Aleksandryjski, w charakterystyczny dla siebie sposób, usiłuje zebrać powody zagadkowej wypowiedzi Jezusa w J 2, 4, znane mu z Tradycji i własnych poszukiwań. Jego synteza pokazuje troskę Jezusa o moralną jakość cudu. Zdaniem Cyryla Jezus udziela odnośnej odpowiedzi Matce, aby uniknąć: 1) pośpiechu w działaniu, 2) samowoli sprzecznej z przyjętą postawą posłuszeństwa woli Ojca, 3) ostentacji skłaniającej do popisywania się cudotwórczą mocą. Dlatego z pewnym opóźnieniem spełnia prośbę. Jego czyn nabiera większej wartości w oczach proszących, gdy ci muszą na to czekać. Dokonuje cudu jakby niechętnie, nie mając w nim upodobania i nie angażując zbytnio swej woli. Nie kieruje się oczekiwaniem gapiów, ale potrzebą gospodarzy zakłopotanych brakiem wina[[27]](#footnote-27). Ten trzeci element Jezusowej postawy Jan Chryzostom nazywa po prostu pokorą[[28]](#footnote-28). Podobnej po­stawy uczy Jezus i nas, abyśmy tak samo postępowali i udzielali w takich sytuacjach podobnej odpowiedzi[[29]](#footnote-29).

W namyśle i zwłoce poprzedzającej cud przebija troska Jezusa o doskonałość moralną swego czynu. Sam Cudotwórca chce niejako zejść na drugi plan. Oczekuje zaangażowania innych w to dzieło: jednych – przez zwrócenie się do Niego w potrzebie, drugich – przez pomoc w dokonaniu dzieła i publiczne o nim zaświadczenie. Nie szuka własnej woli ani chwały, lecz woli i chwały Ojca.

Poza względem moralnym występuje w wykładni Ojców także wzgląd, nazwijmy, „ekonomiczny”, a więc dotyczący ekonomii Bożej, którym starają się wyjaśnić wątpliwości Jezusa co do potrzeby uczynienia cudu. Przywołana przez Niego „godzina” wskazuje na dwa główne elementy tej ekonomii, mianowicie mesjańską działalność Jezusa oraz Jego mękę i śmierć. W relacji do nich Jezus postrzega ewentualny cud w Kanie.

#### b) najpierw przepowiadanie

Nasi komentatorzy dość powszechnie wiążą „godzinę”, która według Jezusa jeszcze nie nadeszła, z czasem Jego pełniejszego objawienia się i przepowiadania. Takie powiązanie staje się klasyczne i występuje w komentarzach do Ewangelii Janowej Jana Chryzostoma i Cyryla Aleksandryjskiego, inspirowanego egzegezą Antiocheńczyka[[30]](#footnote-30). Nie nadszedł jeszcze czas głoszenia Ewangelii przez słowa i towarzyszące im znaki[[31]](#footnote-31). Jeszcze Jezus nie miał wspólnoty swoich uczniów, z wyjątkiem Andrzeja i Filipa. Co więcej, nawet jego Matka i krewni nie znali Go jeszcze tak jak trzeba. Tym bardziej nie znali Go goście weselni, na co wskazuje fakt, że nie zwrócili się do Niego z prośbą o pomoc w potrzebie[[32]](#footnote-32).

Rola Jezusa jako Cudotwórcy jest podporządkowana Jego innej, nadrzędnej misji – Nauczyciela. W Kanie Chrystus nie rozpoczął jeszcze swojej misji jako Nauczyciel. Dopiero po jej rozpoczęciu będzie mógł czynić znaki i cuda. Ci, którzy ich oczekują, najpierw powinni przyjść do Niego jako Nauczyciela i Zbawcy[[33]](#footnote-33). Cuda będą poprzedzone przepowiadaniem Ewangelii i czynione ze względu na niewierzących, aby uwierzyli. Skoro Jezus nie zaczął jeszcze głosić królestwa Bożego, nie zachodzi potrzeba czynienia cudów[[34]](#footnote-34).

W tym samym duchu Maksym Wyznawca uznaje za przyczynę zwłoki Jezusa brak niezbędnego nauczania (διδασκαλία), które winno poprzedzać czynienie cudów, tak aby ci, którzy nie wierzą, mogli uwierzyć dzięki znakom wyjaśnionym przez nauczanie. On to ludzką naturę ogołoconą przez grzech wyniósł dzięki wierze ponad jej granicę. Jak Bogurodzica zgodnie z ekonomią Boga zrodziła Syna wedle ciała, tak wiara biorąca początek ze słowa rodzi Go i wprowadza je w czyn. Sługami weselnymi są prorocy, których nauczanie otworzyło dostęp do duchowej wiedzy przyniesionej przez Chrystusa[[35]](#footnote-35).

Roman Melodos rozwija szerzej powyższe wyjaśnienie w kontekście ekonomii Bożej. Chrystus mógł odkupić człowieka w inny sposób, nie przyjmując postaci sługi, a jednak postanowił stać się człowiekiem: począć się w łonie Matki i być przez Nią karmiony. Wszystko to stało się zgodnie z przewidzianym porządkiem. Teraz pragnie głosić Izraelitom prawdę o zbawieniu, uczyć wiary i nadziei, a przez swoje cuda uwiarygodnić posłanie od Ojca, aby poznali Jego wolę i chwałę. Jeśli je poznają, to przekonają się, że jest odwiecznym Bogiem, chociaż stał się człowiekiem. Tymczasem prosząc o cuda jeszcze przed Jego nauczaniem, Matka prosi niejako wbrew ustalonemu porządkowi. Dlatego Jezus zwleka nieco w uczynieniu cudu i szuka na to odpowiedniej pory[[36]](#footnote-36).

#### c) za wcześnie na godzinę męki

Nasi autorzy podobnie powszechnie rozumieją „godzinę” w J 2, 4b jako porę męki Jezusa, a także jej zbawczych następstw. Jezus Cudotwórca podporządkowuje się swojej najwyższej misji jako Zbawiciela. W interpretacji tej, jak w wielu innych przypadkach, być może znaczną rolę odegrał Orygenes, aczkolwiek zachowało się tylko zdawkowe jego stwierdzenie, że w J 2, 4b Jezus wskazuje godzinę swej męki[[37]](#footnote-37).

Są wypowiedzi, w których usiłuje się w prosty sposób połączyć ze sobą porę przepowiadania i śmierci i ująć jako jedną przyczynę pewnego wahania Jezusa co do uczynienia cudu. Potrzeba czasu i wychowania, aby człowiek dojrzał do cudów. W przeciwnym razie taki cud jak w Kanie mógłby wzbudzić zawiść u ludzi i skłonić ich do szukania śmierci Jezusa[[38]](#footnote-38). Gdyby weselnicy się upili i nie słyszeli wcześniej słów Ewangelii, a były to dopiero początki jej głoszenia, to ciężko byłoby uniknąć śmierci z ich rąk[[39]](#footnote-39).

Głębszego powiązania tych dwóch „godzin”, przepowiadania i męki, dokonuje Augustyn. Nie przyszła jeszcze pora zarówno na cud w Kanie, jak i na śmierć. Nie nadeszła jeszcze pora śmierci, do której zdaje się czynić aluzję Jezus w J 2, 4b, bo nie zostali jeszcze powołani uczniowie, nie było jeszcze przepowiadane królestwo, nie pojawiły się znaki skłaniające do wiary, nie objawił się Chrystus w swoim Bóstwie i człowieczeństwie[[40]](#footnote-40).

Ewangelie opisują przypadki nieodpowiedniej pory na śmierć Jezusa i użyte przez Opatrzność Bożą sposoby jej uniknięcia. W tym sensie Quodvultdeus, uczeń Augustyna, odnosi słowa Jezusa w J 2, 4b do ocalenia dziecięcia Jezus z rąk Heroda: „nie nadeszła Jego godzina, aby cierpiał”[[41]](#footnote-41). Inny autor wiąże słowa wypowiedziane w Kanie z analogiczną sytuacją w J 7, 44. Nikt nie odważył się nastawać na Jego życie, ponieważ nie nadeszła jeszcze pora Jego pojmania[[42]](#footnote-42).

Na temat „godziny” męki Pańskiej wypowiada się Gaudencjusz z Brescii. Dla niego, podobnie jak dla innych, „godziną” nie jest tylko moment męki i śmierci Jezusa, ale całe następujące po tym dzieło zbawcze. Wskazaną w J 2, 4b porą pozostaje czas Jego męki i śmierci, który jeszcze nie nadszedł, a który zamknie okres Jego słów i je potwierdzających czynów. Mówiąc o tym, że nie nadeszła godzina, Jezus wskazuje na inny właściwy czas udzielenia daru „wina”, mianowicie, gdy będzie udzielał narodom Ducha Świętego po swojej śmierci i zmartwychwstaniu. Maryja zatem zwróciła się do Niego z przedwczesną prośbę[[43]](#footnote-43).

Podobnie inny autor stwierdza, że w Kanie nie nadeszła jeszcze godzina dla głoszenia zbawienia poganom, które rozpocznie się dopiero po wniebowstąpieniu Jezusa[[44]](#footnote-44). Tak oto oczekiwanie przez Maryję cudu w Kanie zdaje się kłócić z dwojaką godziną przepowiadania: pierwszego, podstawowego, związanego z publiczną działalnością Jezusa, i drugiego, końcowego, będącego dziełem Apostołów posłanych na krańce świata. Cud przemiany wody w wino, rozumiany dosłownie, nie może nastąpić przed rozpoczęciem pierwszego przepowiadania, a, rozumiany przenośnie, przed rozpoczęciem drugiego.

W powyższej wypowiedzi Gaudencjusza symbolika godziny wiąże się z obrazem kielicha i wina. Motywy te występują częściej u naszych komentatorów. Dla biskupa Brescii tym winem są dary Ducha Świętego rozlewające się na chrześcijan po śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Podobnie Sewer z Antiochii dostrzega w doskonałym winie podanym na koniec uczty w Kanie obraz nauki przyniesionej światu dzięki Duchowi Świętemu po śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa[[45]](#footnote-45). Maryja prosi o wino, a On ma na myśli dar Ducha Świętego przewidziany po Jego śmierci. Przemiana wody w wino zapowiada następującą po śmierci Jezusa przebóstwienie Jego człowieczeństwa[[46]](#footnote-46), w czym i nasza natura będzie mieć udział dzięki łasce Ducha Świętego.

 Za kielich można uważać całe dzieło zbawienia dokonane w następstwie śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Maryja ulega pewnemu pośpiechowi, chcąc przedwcześnie uczestniczyć w „kielichu spełnienia” (*compendii poculum*), dlatego zostaje napomniana przez Jezusa[[47]](#footnote-47). Jeszcze nie czas udzielać ludziom takich darów[[48]](#footnote-48). Prośbę Matki Syn przyjmuje z pewnym dystansem, ponieważ Ona mówi o zwykłym winie, a On myśli o kielichu wiecznego zbawienia podarowanym ludzkości w godzinie męki. To pierwsze wino przynosi chwilową korzyść, a to drugie – wieczną radość[[49]](#footnote-49).

Jak widzimy, nasi pisarze łączą, przynajmniej pośrednio, rozpatrywaną przez Jezusa w Kanie „godzinę” z obrazem „kielicha” męki, który pragnie On odsunąć od siebie w Ogrójcu (Łk 22, 42). W obu przypadkach nie rozstrzyga apriorycznie, jak postąpić, ale zdaje się na siłę wyższą. Właściwe Ojcom czytanie *Scriptura per Scripturam* mogłoby doprowadzić do powiązania J 4, 2b z Łk 22, 18. Mianowicie Jezus zapowiada na Ostatniej Wieczerzy, że nie będzie już pił wina, aż spożyje je w królestwie Bożym. W powiązaniu z tą wypowiedzią mogliby nasi komentatorzy doszukiwać się w J 4, 2b pouczenia o tym, że należy pogodzić się z pewnymi brakami, skoro nie nadeszła jeszcze pora pełnego wesela i szczęścia. W naszej kwerendzie nie natknęliśmy się jednak na takie wyjaśnienie.

## Bóg podlega czasowi?

Słowa Jezusa, w których uzależnia cud od stosownej pory, skłaniają komentatorów do refleksji nad kwestią podlegania Chrystusa prawom czasu. Popularna w starożytności chrześcijańska polemika z determinizmem losu mogła rzutować na egzegezę J 2, 4b. Zdaniem Chryzostoma nie wynika z odnośnych słów to, że Chrystus jako Bóg i Stwórca czasu był poddany konieczności i ograniczeniom związanym z czasem, ale że chciał czynić wszystko w odpowiednią porę. Zaplanował swoje narodzenie, zmartwychwstanie i sąd nad światem w stosownym porządku i czasie[[50]](#footnote-50).

Zależny od Chryzostoma Roman Melodos polemizuje z uznającymi słowa w J 2, 4b za podstawę do tego, aby przypisywać Chrystusowi podległość pewnym ograniczeniom i koniecznościom. Takiemu poglądowi zaprzeczają Jego dzieła na świecie i cud, który uczynił po tych właśnie słowach. Poeta wkłada w usta Matki pytanie, dlaczego czeka na godzinę Ten, który ustanowił wszelkie przedziały czasu, wszelkie byty widzialne i niewidzialne, który oddzielił dzień od nocy i jest Panem cyklicznie zmieniających się pór roku. Dlaczego Jezus wyczekuje pory na cud, o który prosi Maryja? W swoim hymnie autor powtarza refren: „Który wszystko stworzyłeś w mądrości” – ὁ τὰ πάντα ἐν σοφίᾳ ποιήσας. Jezus odpowiada łagodnie Matce, że wiedział o braku wina wcześniej, zanim Ona się dowiedziała. Zna pragnienia Jej serca i złożoność sytuacji, w której ludzka potrzeba zachęca do cudu, ale wzgląd czasu skłania do zwłoki. Obdarzy łaską, o którą prosi, ale najpierw pragnie pouczyć Ją o strategii swego zwlekania (ἀναβολῆς). Powtarza prawdę o sobie jako Stwórcy wszelkich czasów, którą zresztą Jego Matka też już wyznała[[51]](#footnote-51).

W podobnym sensie Cyryl Aleksandryjski stwierdza, że umysł miłujący Boga jest daleki od greckich przesądów co do determinacji losu i z szacunkiem podchodzi do zagadkowych słów Jezusa o godzinie, która jeszcze nie nadeszła. „Godziną” jest czas odpowiedni dla każdej sprawy. Chrystus jako Bóg zna doskonale porę odpowiednią dla każdej rzeczy, aczkolwiek z drugiej strony nie podlega prawom czasu. Może udzielić łaski, kiedy chce. Dał na to dowód przez to, że pomimo zastrzeżeń wypowiedzianych co do godziny zaraz spełnia prośbę Matki. Także i my jesteśmy wolni od „konieczności godzin” (ἐξ ὡρῶν ἀνάγκης) i nasze sprawy nie zależą (do jakiegoś stopnia) od biegu czasu[[52]](#footnote-52).

Na Zachodzie podobne wyjaśnienie spotykamy u Ambrozjastra, Ambrożego i Augustyna. Ten pierwszy, podobnie jak greccy autorzy, przyznaje, że niektórzy chrześcijanie mogą na podstawie J 2, 4b przypisywać Jezusowi podległość względem losu i czasu, a na podstawie J 10, 18 – godzinie śmierci. Wobec takiego myślenia, należy podkreślić niezależność Jezusa od wszelkiej godziny. Dla wykluczenia interpretacji naznaczonej przez determinizm Ambrozjaster, idąc dalej niż inni autorzy, wyklucza w J 2, 4b odniesienie do godziny Jego śmierci[[53]](#footnote-53).

Ambroży stara się pogodzić pewną podległość Jezusa odnośnej „godzinie” z autonomią Jego decyzji o wysłuchaniu prośby Matki. Jak stwierdza, dla Boga nie ma nigdy „przedwcześnie”, bo On wszystko czyni w porę. Innymi słowy, może przychylić się do prośby niejako przed czasem. I tak uczynił, ostatecznie wysłuchując prośbę Matki. Jezus nie skarcił Maryi, gdyż Jej postawa była właściwa, a przy tym wskazał na pożytek natarczywej i usilnej prośby[[54]](#footnote-54).

W podobnym duchu tłumaczy kwestię Jezusowej podległości „godzinie” Augustyn, uczeń Ambrożego. Słowa Jezusa o nie nadeszłej jeszcze godzinie bynajmniej nie stwierdzają tego, że Jezus podlega jakiemuś fatum, a więc i godzinie wyznaczonej przez los, jak chcieliby manichejczycy czy niektórzy astrologowie. Nie ma kogoś takiego drugiego na świecie, kto mógłby pokonać śmierć jak Chrystus: oddać swoją dusze i ją odzyskać (J 10, 18). On jest Stwórcą nieba i gwiazd, Władcą życia i śmierci. Nawet gdyby los zależał od gwiazd, On włada wszystkim. Dzięki Niemu także i człowiek nie podlega nieuchronności losu. Jezus mógł wyznaczyć porę własnej śmierci, tak samo jak mógł uczynić jakiś cud w dowolnej chwili[[55]](#footnote-55). Z woli Ojca i własnego wyboru poddał się jednak ekonomii, w której została wybrana na wszystko najlepsza pora. Była to „godzina, nie wywołana koniecznością, lecz dobrowolna, nie uwarunkowana godzina potęgi”[[56]](#footnote-56).

Przytoczeni komentatorzy są zgodni co do wolności Chrystusa jako Boga względem czasu. W duchu tej wolności Jezus zgadza się dobrowolnie podlegać wymogom stosownej godziny, jednak nawet gdy jej podlega, nie traci z pola widzenia ostatecznej instancji swojej podległości, która znajduje się w woli Ojca. Będąc posłuszny godzinie, jest posłuszny swemu Ojcu, który ustanowił ekonomię zbawienia odpowiednio zaplanowaną w czasie. Namysł i zwłoka w J 2, 4b zdają się być wyrazem poszukiwania woli Ojca.

Jak zauważa Filoksen z Mabbug, Jezus był poddany swym rodzicom aż do chrztu nad Jordanem (Łk 2, 51) i wymogom Prawa. W Kanie Galilejskiej Maryja odwołuje się do tej podległości, podczas gdy Jezus – do podległości Duchowi, a ostatecznie – woli Ojca. Uczy tym samym dążących do doskonałości przedkładać nade wszystko wolę Boga[[57]](#footnote-57). Podobnie Anastazy Synaita stwierdza, że w J 2, 4 i innych wypowiedziach On, doskonały, a nawet przewyższający wszelką doskonałość uczy (παιδεύει) przede wszystkim nas, aby stawiać Bożą wolę i jej posłuszeństwo ponad wymogi ludzkiej natury[[58]](#footnote-58).

## Maryja zasłużyła na naganę?

Starożytni autorzy zastanawiają się, czy Jezusa w J 2, 4 w jakiś sposób ocenia postawę Maryi, która ingerowała u Niego na uczcie weselnej. Jeśli tak, to jak ją ocenia i co jest tego powodem? Owszem, niektórzy komentatorzy podejmują się takiej oceny, chociaż nie jest ona głównym przedmiotem ich refleksji, ale raczej konkluzją. Jedni wnioskują, że Jezus karci Maryję[[59]](#footnote-59), zawstydza[[60]](#footnote-60) czy nawet na Nią się oburza[[61]](#footnote-61). Inni nie zgadzają się z tak surową oceną i przyjmują, że raczej Ją poucza i formuje[[62]](#footnote-62).

Na uwagę zasługuje sam zwrot: „Niewiasto”, którym Jezus kończy pytanie skierowane do Maryi w J 2, 4a. Zdaniem Gaudencjusza z Brescii słowo to może wskazywać po prostu na płeć[[63]](#footnote-63). Juwenkus uważa, że lepiej byłoby powiedzieć: „Rodzicielko” i zmienia w tekście biblijnym *femina* na *genetrix*[[64]](#footnote-64). Niemniej jednak, niektórzy dopatrują się głębszych intencji w tym określeniu przez Jezusa swojej Matki. Ktoś widzi w nim wyraz ludzkiego statusu Maryi, podczas gdy On ma status boski[[65]](#footnote-65). Przez tak oględne nazwanie Maryi Jezus powstrzymuje się przed publicznym ujawnieniem łączącej Ich relacji rodzinnej, skoro nie przyszedł jeszcze czas Jego objawienia się światu i nie nadeszła godzina zbawczej śmierci na krzyżu, kiedy już publicznie ukaże ten najbliższy związek[[66]](#footnote-66). W sensie duchowym zwrot: „Niewiasto” odnosi się do Kościoła jako Matki, który prosi Chrystusa o „wino” łaski, a prośba zostaje spełniona w godzinę Jego męki[[67]](#footnote-67).

Kilku autorów próbuje zebrać powody odnośnej reakcji Jezusa na słowa Maryi. Do nich należy Efrem Syryjczyk i Ammoniusz z Aleksandrii. Efrem przypisuje Maryi kilka możliwych intencji w prośbie skierowanej na uczcie weselnej: 1) sądziła, że przez to Jezus zdobędzie sławę i uznanie u Żydów; 2) chciała zapobiec zdenerwowaniu i oburzeniu weselników na Jezusa, który przyszedł na wesele, gdy zabrakło już wina; 3) wątpiła w cud i z tego względu została skarcona, a nie dlatego, że chciała cudu; słowa bowiem: „Czyż jeszcze nie nadeszła godzina moja?” Jezus wypowiedział w tym sensie, że już nadeszła[[68]](#footnote-68). Ammoniusz z kolei skupia się na powodach napomnienia Maryi przez Jezusa i wymienia następujące: 1) domagała się przedwczesnego cudu, choć z drugiej strony uczyniony cud pokazuje, że Jezus nie podlegał ograniczeniom czasu; 2) traktując w tym momencie swego Syna jako tylko człowieka, udzielała Jemu sugestii, których jako Bóg nie potrzebował; 3) nie była odpowiedna pora na czynienie cudu, skoro nie została ludziom objawiona Jego tożsamość[[69]](#footnote-69). Wymieniony przez Efrema powód skarcenia Matki przez Syna, trzeci na jego liście intencji przyświecających Maryi, jest bardzo osobliwy i nie wzbudza zainteresowania u innych. Tymczasem racje podane przez Ammoniusza oddają samą istotę argumentacji stosowanej przez autorów, którzy dostrzegali w J 2, 4a naganę udzieloną Jej przez Jezusa.

Pośród innych intencji Efrem przypisuje Maryi także troskę o sławę i uznanie, które Jej Syn mógłby zdobyć u rodaków. Inni autorzy nie podejmują tego motywu, ale niektórzy prowokują dyskusję na temat rzekomej próżności, której mogła ulec sama Matka. Chryzostom upatruje, dość oryginalnie, powodu skarcenia Maryi właśnie w pewnej próżności, zresztą mieszczącej się w granicach niedoskonałej ludzkiej natury. Maryja chciała wyświadczyć ludziom przysługę. Być może też, ulegając ludzkim uczuciom, zabiegała o pokazanie się ludziom Syna, a przy tym i swoje, i o uznanie zdobyte dzięki cudowi. Podobnie prosili Go Jego krewni: „Pokaż się światu” (J 7, 4), pragnąc być może zdobyć uznanie dzięki Jego cudom. W Kanie Galilejskiej Jezus zganił Maryję za jej przedwczesne i niestosowne żądanie, a jednak nie odmówił spełnienia prośby. W ten sposób leczył Ją z próżności, a równocześnie uszanował. Wprawdzie w J 2, 4 Jezus zareagował nieco gwałtownie, co jednak nie kłóci się z postawą szacunku względem Matki. Był przecież „poddany” swoim rodzicom (Łk 2, 51) i publicznie okazał troskę o Nią na krzyżu[[70]](#footnote-70).

Inny przedstawiciel tej samej szkoły teologicznej, Sewer z Antiochii, zdaje się polemizować z powyższym poglądem Chryzostoma. Powtarza za nim, że Maryja kierowała się współczuciem względem gospodarzy wesela i ich dobrem. W tym kontekście wyklucza motyw próżności w prośbie Maryi. Jezus bynajmniej nie karci ani nie poucza Maryi, która nie dała do tego żadnego powodu, włącznie z powodem próżności[[71]](#footnote-71). Tym bardziej uwolni się Ją od takiego zarzutu, jeśli dostrzeże się w Jej prośbie, jak czyni to Gaudencjusz, coś więcej niż wyjście naprzeciw potrzebom weselników. Ona wstawia się u swego Syna za nami ludźmi, aby dał nam niebiańskiego wina, którego potrzebujemy[[72]](#footnote-72).

Co do interpretacji Złotoustego, to przy okazji szerzej wyjaśnia sposób reakcji Jezusa. Należy ustąpić prośbie rodziców, jeśli nie sprzeciwia się rzeczom Bożym, ponieważ odmowa byłaby niebezpieczna. Kiedy jednak żądają czegoś w sposób nierozsądny i sprzeczny z dobrem duchowym, to z kolei posłuszeństwo im byłoby niebezpieczne. Jak w Mt 12, 48, kiedy Jezus pyta o istotę pokrewieństwa, tak i w J 2, 4 nie chce obrazić swojej Matki, ale przynieść Jej jak największą korzyść. Jeśli czynił wszystko, aby ukształtować w innych właściwy sąd o sobie, to tym bardziej zabiegał o to w przypadku swojej Matki. Gdyby poprzestał na okazywaniu Jej szacunku jako Syn, a nie pouczał Jej jako Mistrz, nie przygotowałby Jej odpowiednio do czekającego Go na krzyżu uniżenia, które było konieczne na drodze przyszłego wywyższenia[[73]](#footnote-73). Chrystus jest nie tylko Synem, ale i Bogiem swojej Matki. Jako Syn jest Jej wychowankiem, a jako Bóg – Jej Wychowawcą, Nauczycielem i Mistrzem.

Spośród łacińskich komentatorów niektórzy, jak Quodvultdeus i Awit z Vienne, uczniowie Augustyna, przyłączają się do interpretacji, która dopatruje się krytycznej oceny postawy Maryi w odnośnych słowach Jezusa. W swojej prośbie odwołuje się Ona do najściślejszych, ale tylko ludzkich relacji z Jezusem, podczas gdy On wykracza poza nie, bo jest Bogiem. Niemniej jednak wielcy mistrzowie, jak Hieronim czy Ambroży, bronią Maryi przed wszelkimi zarzutami i wskazują na Jej szlachetne intencje, czego dowodem pozostaje skuteczność Jej wstawiennictwa. Augustyn z kolei, chociaż długo rozwodzi się nad perykopą o Kanie, to jednak nie wchodzi w sporną kwestię nagany jakoby udzielonej Maryi.

Wnikając w dyskusję na temat odpowiedzi Jezusa na prośbę Maryi, nie możemy tracić z pola widzenia duszpasterskiego charakteru wielu starożytnych komentarzy. Użycie kategorii „nagany”, „skarcenia czy „pouczenia” w odniesieniu do Maryi wydaje się być często wynikiem wtórnego zabiegu autorów, mianowicie projekcji polegającej na przypisaniu słowom Jezusa skierowanym do Maryi własnych intencji dydaktycznych, posiadanych względem swoich czytelników/słuchaczy. Rozpatrywanie przez autorów kwestii rzekomej nagany udzielonej Maryi przez Jezusa zdaje się zdążać raczej do pouczenia i przestrogi czytelnika/słuchacza aniżeli do wykazywania niestosownej postawy Maryi.

## Cud zaprzecza słowom?

Pomimo słów wyrażających pewną rezerwę Jezusa do prośby Maryi, w końcu podąża On za Jej sugestią. Dokonany cud pozwala lepiej zrozumieć sens poprzedzających go słów, ale też zrozumienie ich sensu pozwala lepiej zrozumieć sam cud. Dlaczego Jezus dokonuje cudu pomimo słów, które zdawałyby się wskazywać na odmowę prośbie? Szukając odpowiedzi na to pytanie u naszych komentatorów, ograniczymy się do wypowiedzi ściśle związanych z J 2, 4. Autorzy odnajdują kilka tego przyczyn zarówno w postawie Jezusa, jak i Maryi.

Wskazuje się na dobroć i miłość Chrystusa względem ludzi jako źródło Jezusowej uległości Matce. To z miłości do nich zaradził temu brakowi[[74]](#footnote-74). Czyniąc aluzję w zapowiedzi „godziny” do innego kielicha, mianowicie kielicha zbawienia dokonanego przez swoją mękę i śmierć, Chrystus wskazał na swój wielki dar, którego zamierzał udzielić. W swojej dobroci nie odmówił jednak udzielenia także mniejszego daru[[75]](#footnote-75).

Tym bardziej miłość i szacunek do swojej Matki skłoniły Go do dokonania cudu. Jezus bynajmniej nie po to udał się na gody w Kanie, aby obrazić Matkę[[76]](#footnote-76). Nie chciał uczynić Jej ujmy, dlatego przez Nią poleca, aby przygotowano stągwie. Nie ujął w niczym Jej czci przez swoje słowa, skoro uszanował Ją przez czyny. Podobnie zdystansował się od swojej Matki, ale tylko pozornie, gdy inni wskazywali na łączące Ich oboje pokrewieństwo krwi, a On podkreślił duchowe pokrewieństwo oparte na posłuszeństwie Bogu. Maryja była z Nim najpełniej złączona przez obydwa pokrewieństwa (Mt 12, 47; Łk 11, 27)[[77]](#footnote-77).

Chociaż nie brakuje autorów, którzy podkreślają autonomię Chrystusa jako Boga względem Maryi i nią tłumaczą sens Jego zagadkowych słów, to mamy również takich, którzy zwracają uwagę na posłuszeństwo skłaniające Jezusa do wysłuchania prośby Matki. Zawiera ono w sobie wielki walor wychowawczy. Potrzeba, aby dzieci czcili swoich rodziców, dlatego zatroszczył się o matczyną prośbę Ten, który może wszystko uczynić[[78]](#footnote-78). Pouczając o szacunku należnym rodzicom, spełnia prośbę swej Matki i czyni to, czego pierwotnie nie chciał czynić. Ostatecznie okazuje się, że Maryja posiada w sobie siłę przekonania Syna i duży wpływ na dokonanie cudu. Przekonuje słuszną racją (πείθουσα διὰ τὸ πρέπον) wynikającą z rodzicielstwa[[79]](#footnote-79). Jako Matka miała wielką władzę nad Synem z powodu Jego dobrowolnej uległości, z drugiej strony była świadoma Jego boskiej mocy[[80]](#footnote-80).

Kilku autorów usiłuje wyjaśnić, w sposób częściowo ze sobą sprzeczny, pewną ambiwalencję w reakcji Jezusa na prośbę Maryi. Teodoret z Cyru uważa, że przez posłuszeństwo swojej Matce, które skłoniło do uczynienia cudu, Chrystus pokazuje się jako człowiek, a przez skarcenie Jej – jako Bóg[[81]](#footnote-81). Z kolei Atanazy Aleksandryjski sądzi, że Chrystus jako Bóg czyni cud, ale jako człowiek udziela nagany, skoro nawiązuje do nie nadeszłej jeszcze godziny swojej śmierci[[82]](#footnote-82). W każdym razie intrygował Ojców paradoks poddania w wątpliwość przez Jezusa prośby Matki i jej spełnienia.

Abstrahując od macierzyńskiego autorytetu skłaniającego do posłuszeństwa, starożytni egzegeci dostrzegają w duchowej postawie Maryi kilka czynników, które wpłynęły na wysłuchanie prośby przez Syna. Gaudencjusz z Brescii dość oryginalnie wskazuje na inspirowane przez Ducha Świętego działanie Matki. Przez „godzinę”, która jeszcze nie nadeszła, Jezus miał na myśli czas swojej śmierci i zmartwychwstania. Maryja zrozumiała tajemniczy sens Jego wypowiedzi, w której bynajmniej nie zlekceważył Jej prośby, ale zgodnie z zamysłem ekonomii Bożej odsunął. Odnajdując w słowach Jezusa nie odmowę, ale zwłokę, pod wpływem Ducha Świętego nakazała sługom uczynić to, co powie Syn. Będąc pełna Ducha Świętego nie tylko poznała przenikliwość Jego odpowiedzi, ale i sama została obdarowana przenikliwością i przewidziała, że cały porządek, którego wino jest obrazem, zacznie się od wody[[83]](#footnote-83).

Ważny powód wysłuchania Maryi znajdował się w Jej wytrwałej prośbie i postawie wiary. Pomimo pozornej odmowy, Maryja pozostała przy Nim, a ponadto przyprowadziła sługi, powiększając w ten sposób grono czekających na Jego interwencję. Podobnie postąpiła niewiasta kananejska, która nie zniechęciła się pierwszą reakcją Jezusa na prośbę o uzdrowienie córki (Mt 15, 26). Chociaż niekiedy jesteśmy niegodni wysłuchania przez Boga, to stajemy się godni przez wytrwałość[[84]](#footnote-84). Wytrwałość Maryi szła w parze z wiarą. Ona wiedziała, że Jezus uczyni ten cud[[85]](#footnote-85). Była przekonana, że Jego początkowa odmowa nie wynikała z braku mocy, lecz z pokory zapobiegającej wrażeniu, że bez powodu spieszy się z cudem. Dlatego przyprowadziła sługi[[86]](#footnote-86).

Pytając o genezę zdarzenia, poza przyczyną sprawczą szukamy też przyczyny celowej. Powyższe wyjaśnienia dotyczą bardziej tej pierwszej przyczynowości, tymczasem u Jana Chryzostoma spotykamy elementy tej drugiej. Złotousty stara się zebrać wszystkie odnośne powody, dla których Jezus pomimo zastrzeżeń uczynił to, czego pragnęła Matka. Tak więc dokonał cudu po to, aby: 1) pokazać ewentualnym swoim przeciwnikom, że nie podlega żadnej godzinie; 2) uszanować swoją Matkę, unikając wrażenia u weselników, że Jej się sprzeciwia i Ją zawstydza; 3) okazać swoją moc, zapobiegając wrażeniu u innych, że nie ma żadnej mocy[[87]](#footnote-87). Spotykamy kolejną próbę pewnej syntezy, pokazującą, jak bardzo perykopa o Kanie pobudzała ojców Kościoła do teologicznych dociekań.

## Jak dzisiaj rozumieć te słowa?

Na podstawie kilku współczesnych komentarzy do relacji o Kanie, a więc w oparciu o pewien sondaż, wolno zastanowić się nad aktualnością patrystycznej egzegezy. Podobnie jak w starożytności, współczesne interpretacje J 2, 4 proponują wiele różnych rozwiązań, niekiedy subiektywnych i rozbieżnych[[88]](#footnote-88).

Są wyjaśnienia odwołujące się do autonomii Jezusa, który od wystąpienia w Kanie staje się osobą publiczną, podczas gdy relacje z Matką mają charakter prywatny[[89]](#footnote-89). Maryja wyraża oczekiwania środowiska, aby objawił się światu jako ktoś nadzwyczajny, podczas gdy Jezus poszukuje chwały pochodzącej z nieba[[90]](#footnote-90). Pewien żydowski autor rozumie słowa Jezusa w J 2, 4 następująco: „Co mamy ze sobą wspólnego? Dlaczego mnie w to wciągasz? (…) Mój czas jeszcze nie nadszedł”. Przez „godzinę” rozumie czas dokonywania przez Niego wielkich rzeczy, które zapowiadali prorocy. Matka nie powinna teraz szukać w Nim swego dziecka, ale Pana wszystkiego, który sam decyduje o ingerencji w sprawy ludzkie, a nie dokonuje cudów na zawołanie, by sprawić komuś satysfakcję[[91]](#footnote-91). Takie wyjaśnienia mieszczą się w duchu starożytnej egzegezy tłumaczącej postawę Chrystusa Jego statusem boskim, który przewyższa status ludzki Jego Matki.

Dla zrozumienia dialogu między Synem i Matką istotne znaczenie ma pojęcie „godziny”, która jeszcze nie nadeszła. Jezus może mieć na myśli nadejście mesjańskiej „godziny”. Jest możliwy ton pytajny zdania[[92]](#footnote-92). Część egzegetów rozumie słowa w J 2, 4b w znaczeniu pytajno-negatywnym: „czyż nie nadeszła moja godzina?”. Przy takim rozumieniu wolno wnioskować, że Jezus chce uspokoić Matkę w Jej trosce o brak wina, gdyż Jego obecność otwiera czas mesjański[[93]](#footnote-93). W innym nieco sensie, uwzględniając zwłokę Jezusa w spełnieniu prośby Maryi, można by postrzegać tę mesjańską misję jako sprawę dopiero mającą się niebawem zacząć. Jezus uważa, że brak wina jest małą rzeczą, której weselnicy zaradzą, dlatego chce wyłączyć Ich oboje z tego zdarzenia. Został powołany do większych rzeczy, które nadejdą później[[94]](#footnote-94). W takim sensie pewien wyrzut poczyniony przez Jezusa Maryi staje się w jakiejś mierze uzasadniony, ponieważ powinna była wiedzieć o tym, że jeszcze nie rozpoczął się czas Jego mesjańskiej działalności[[95]](#footnote-95). Taka egzegeza zbiega się z poglądem Ojców tłumaczącym powściągliwość Jezusa w korzystaniu ze swojej mocy cudotwórczej porządkiem zbawczym, w którym cuda mają poprzedzać Jego nauczanie i powołanie Apostołów.

Większość egzegetów opowiada się dzisiaj za twierdząco-negatywnym rozumieniem J 2, 4b: „Jeszcze nie nadeszła moja godzina”[[96]](#footnote-96). W polskich przekładach przewaga takiej interpretacji nie znajduje odzwierciedlenia, bo na ogół tłumaczy się te słowa w sposób pytajno-negatywny. Rozumienie twierdząco-negatywne pozwala na większą spójność myślową pierwszej i drugiej części wersetu J 2, 4. Można interpretować „godzinę” po prostu jako chwilę dokonania cudu i objawienia się światu. Przyjmując twierdzący charakter zdania, jednak większość egzegetów rozumie „godzinę” jako moment męki i śmierci Jezusa. Pojmując „godzinę”, podobnie jak na przykład w J 12, 23, jako okres rozpoczynający się od Jego męki[[97]](#footnote-97), napotykamy nowe trudności w rozumienie całego dialogu. Niektórzy łączą J 2, 4b z nawiązującymi także do tej „godziny” słowami Mk 2, 18 par., gdzie Chrystus-Oblubieniec zapowiada post swoich uczniów po tym, kiedy zostanie od nich zabrany. W takim kontekście słowa w J 2, 4b nabierają charakteru pozytywnego. Są zapowiedzią dokonania przez Chrystusa cudu przemiany wody w wino, ponieważ teraz jest czas Jego przebywania z ludźmi i radości, a nie czas śmierci i odejścia[[98]](#footnote-98). Jak niektórzy podkreślają, zasadnicze znaczenie „godziny” nie wiąże się z określonym czasem i zdarzeniem, ale z „odwiecznym dekretem Ojca”, którego kulminacyjnym momentem wypełnienia jest „zbawcza śmierć Chrystusa na krzyżu”[[99]](#footnote-99). Ojcowie rozwijają taką interpretację „godziny”, nawiązując do biblijnej i związanej z kontekstem weselnym metaforyki wina.

We współczesnej egzegezie J 2, 4 usiłuje się sprecyzować postawę Jezusa względem Maryi wynikającą z Jego zagadkowych słów. Czy wyrażają one: „negację, dystans, wyłączenie kompetencji, zdziwienie, brak wspólnoty na pewnej płaszczyźnie itp.”[[100]](#footnote-100)? Do dzisiaj bibliści dyskutują, czy słowa Jezusa zdradzają pewne niezadowolenie z nieuzasadnionej interwencji Matki, gdyż nie nadeszła jeszcze Jego godzina, czy w jakiejś zagadkowej formie wolę przychylenia się do Jej prośby[[101]](#footnote-101). „Słowa Jezusa wyrażają niewątpliwie pewien odcień krytyki, jednak taki, że upoważnia On Maryję do wydania sługom polecenia zawartego”[[102]](#footnote-102). Widzimy, że i współczesnym badaczom bliska jest dyskusja, którą podejmowali starożytni autorzy.

Mały fragment starochrześcijańskiej egzegezy jednego z trudniejszych wersetów Ewangelii pokazuje całe bogactwo myśli ówczesnych pisarzy, która na ogół wzajemnie się uzupełnia, choć sporadycznie, w ramach pewnej dyskusji, się wyklucza. Nie dysponując współczesnym warsztatem badawczym, a kierując się intuicją nabywaną dzięki zgłębianiu Biblii i konfrontacji jednej wypowiedzi biblijnej z innymi, ojcowie Kościoła stworzyli wykładnię J 2, 4, która w swej istocie jest po dziś dzień miarodajna.

## Streszczenie

Zagadkowa odpowiedź udzielona przez Jezusa swojej Matce w J 2, 4 skłaniała ojców Kościoła do bogatej refleksji. Autor artykułu systematyzuje myśl patrystyczną na ten temat, idąc za pytaniami, które stawiali starożytni komentatorzy: Czy Maryja jako człowiek może nakłaniać do cudu Chrystusa jako Boga? W jakim sensie nie nadeszła jeszcze „godzina” cudu? Czy Chrystus w ogóle podlega prawom czasu? Czy Jezus rzeczywiście udziela nagany Maryi? Jeśli odnosi się początkowo z rezerwą do prośby Matki, to dlaczego w końcu dokonuje cudu? Czy egzegeza J 2, 4 jest dzisiaj miarodajna? Na to ostatnie pytanie autor odpowiada na podstawie współczesnych komentarzy do perykopy o weselu w Kanie Galilejskiej.

## Abstract

The puzzling answer given by Jesus to his mother in Jn 2:4 prompted Church Fathers to a rich reflection. The author of this paper systematizes the patristic thought, following the questions posed by ancient commentators: Can Mary as a human being urge Christ as God to miracle? In what sense has the "hour" of the miracle not yet arrived? Is Christ subject to the time's law at all? Does Jesus really reprimand Mary? If he refers initially with reserve to the Mother's request, why does he finally perform the miracle? Is the exegesis of Jn 2:4 authoritative today? The author answers this last question on the basis of contemporary commentaries concerning the pericope about the wedding in Cana.

## Skróty

CCG *Corpus Christianorum. Series Graeca*, Turnhout-Leuven 1977-

CSCO *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Paris 1903-

CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien 1866-

GCS *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig-Berlin 1897-

MGH *Monumenta Germaniae Historica*, Hannover 1826-

MGH Auct. ant. *Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi*

MGH Ep. *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae*

PG *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 1-161, Paris 1857-1866

PL *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, t. 1-217, Paris 1841-1855

PO *Patrologia Orientalis*, Paris 1903-

PSP *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, Warszawa 1969-

SC *Sources Chrétiennes*, Paris 1941-.

ks. Leon Nieścior

1. *Biblia Jakuba Wujka*: „Co mnie i tobie, niewiasto? jeszcze nie przyszła godzina moja”; *Biblia Paulistów*: „Kobieto, czy to należy do Mnie lub do ciebie? Jeszcze nie nadeszła moja godzina”; *Biblia Warszawsko-Praska*: „Czego chcesz ode Mnie, niewiasto? Czyż nie nadeszła moja godzina?”; *Biblia Poznańska*: „Cóż Mnie i tobie [do tego], niewiasto? [Zresztą] czyż nie nadeszła jeszcze moja godzina?”; *Biblia KUL*: „Czego żądasz ode Mnie, Niewiasto? Jeszcze nie nadeszła moja godzina”. [↑](#footnote-ref-1)
2. Por. Gaudencjusz z Brescii, *Tractatus*, 9, 14, wyd. A. Glück, 1936, CSEL 68, s. 79. [↑](#footnote-ref-2)
3. Por. Augustyn, *Homilie na Ewangelię Jana,* 8, 5, tł. W. Szołdrski, 1977, PSP 15/1, s. 136. [↑](#footnote-ref-3)
4. Augustyn, *Homilie na Ewangelię Jana,* 8, 6-7, PSP 15/1, s. 138n. [↑](#footnote-ref-4)
5. Por. A. Smitmans, *Das Weinwunder von Kana: die Auslegung von Jo 2, 1-11 bei den Vätern und heute,* Tübingen 1966. [↑](#footnote-ref-5)
6. Por. R. Heine, *Zur patristischen Auslegung von Ioh 2, 1-12,* „Wiener Studien” 83 (1970), s. 189-195; J.N. Guinot, *Les lectures patristiques grecques (IIIe-Ve s) du miracle de Cana (Jn 2: 1-11): constantes et développements christologiques,* „Studia Patristica” 1997, s. 28-41. [↑](#footnote-ref-6)
7. Por. Pseudo-Justyn Męczennik (Teodoret z Cyru [?]), *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, 136, J.C. Otto, *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*, t. 5, Jena 18813 (repr. Wiesbaden 1969), s. 485. [↑](#footnote-ref-7)
8. Por. Hieronim, *Epistulae*, 120, 5, 3, wyd. I. Hilberg, 1910, CSEL 55, s. 484. [↑](#footnote-ref-8)
9. Por. Grzegorz z Nyssy, *In illud: Tunc et ipse filius* (1 Cor 15, 28), PG 44, 1308. [↑](#footnote-ref-9)
10. Por. Pseudo-Orygenes, *Fragmenta in evangelium Joannis*, wyd. J. Reuss, *Joh 2, 3-4 in Johannes-Kommentaren der griechischen Kirche*, w: *Neutestamentliche Aufsätze*, Regensburg 1963, s. 209. [↑](#footnote-ref-10)
11. Por. Pseudo-Orygenes, *Fragmenta in evangelium Joannis*, J. Reuss, s. 209. [↑](#footnote-ref-11)
12. Por. Eustacjusz z Antiochii, w: *Florilegium Edessinum*, fragm. 69, wyd. M. Spanneut, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche, avec une édition nouvelle des fragments dogmatiques et exégéques*, Lille 1948, s. 117. [↑](#footnote-ref-12)
13. Por. Teodor z Mopsuesti, *Commentarii in Joannem*, 17, wyd. R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Rome 1948, s. 319. [↑](#footnote-ref-13)
14. Por. Epifaniusz z Salaminy, *Panarion*, 79, 4, 7, wyd. K. Holl, 1933, GCS 37, s. 479. [↑](#footnote-ref-14)
15. Augustyn, *Homilie na Ewangelię Jana,* 8, 9, PSP 15/1, s. 140-141. [↑](#footnote-ref-15)
16. Augustyn, *Homilie na Ewangelię Jana,* 8, 9, PSP 15/1, s. 140-142; por. tenże, *O zgodności Ewangelistów,* 4, 10, 11,tł. J. Sulowski, 1989, PSP 50, s. 239; za Augustynem: Grzegorz Wielki, *Registrum epistolarum*, 10, 21, wyd. L. Hartmann, 1889, MGH Ep. 2, s. 257 etc. [↑](#footnote-ref-16)
17. Por. Augustyn, *De fide et symbolo*, 9, wyd. J. Zycha, 1900, CSEL 41, s. 12n. [↑](#footnote-ref-17)
18. Por. Pseudo-Augustyn, *Inter aestuosa et ripis flumina*, wyd. E. Hauler, „Wiener Studien” 50 (1932), s. 134. [↑](#footnote-ref-18)
19. Por. Quodvultdeus, *Sermo* 1: *De symbolo*, 5, 14, PL 40, 644. [↑](#footnote-ref-19)
20. Por. Awit z Vienne, *Epistulae*, 3, wyd. R. Peiper, 1883, MGH Auct. ant. 6, 2, s. 23n. [↑](#footnote-ref-20)
21. Por. Pseudo-Augustyn, *Sermones,* appendix, 92, 1, PL 39, 1923. [↑](#footnote-ref-21)
22. Por. Pseudo-Justyn, *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, 122, *Corpus Apologetarum*, t. 5, s. 473. [↑](#footnote-ref-22)
23. Por. Łk 2, 49; J 2, 4; Mt 12, 48; Epifaniusz z Salaminy (?), *Tractatus de numerorum mysterii*, PG 43, 512. [↑](#footnote-ref-23)
24. Por. Jan Chryzostom, *Homiliae in Joannem*, 22, 1, PG 59, 134. [↑](#footnote-ref-24)
25. Por. Sewer z Antiochii, *Homiliae*, 119, wyd. M. Brière, 1948, PO 26, s. 379n. [↑](#footnote-ref-25)
26. Por. Roman Melodos, *Cantica*, 18, 17-18, wyd. J. Grosdidier de Matons, 1964, SC 99. [↑](#footnote-ref-26)
27. Por. Cyryl Aleksandryjski, *Commentarii in Joannem*, in J 2, 4-5, wyd. P.E. Pusey, *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium*, t. 1, Oxford 1872 (repr. Brussels 1965), s. 201n. [↑](#footnote-ref-27)
28. Por. Jan Chryzostom, *Homiliae in Joannem*, 22, 2, PG 59, 134. [↑](#footnote-ref-28)
29. Por. Cyryl Aleksandryjski, *Commentarii in Joannem,* in J 2, 4-5, t. 1, s. 202. [↑](#footnote-ref-29)
30. Por. A. Smitmans, *Das Weinwunder von Kana,* s. 107. [↑](#footnote-ref-30)
31. Por. Cyryl Aleksandryjski, *Commentarii in Joannem*, in J 7, 30, wyd. P.E. Pusey, t. 1, s. 671n. [↑](#footnote-ref-31)
32. Por. Jan Chryzostom, *Homiliae in Joannem*, 22, 1, PG 59, 134. [↑](#footnote-ref-32)
33. Por. Apolinary z Laodycei, *Fragmenta in evangelium Joannis*, J. Reuss, s. 210. [↑](#footnote-ref-33)
34. Por. Pseudo-Orygenes, *Fragment in Ps 145 (144), 15b*, wyd. J. Pitra, *Analecta sacra*, t. 3, s. 356. [↑](#footnote-ref-34)
35. Por. Maksym Wyznawca, *Quaestiones et dubia*, 35, wyd. J.H. Declerck, 1982, CCG 10. [↑](#footnote-ref-35)
36. Por. Roman Melodos, *Cantica*, 18, 12-16. [↑](#footnote-ref-36)
37. Por. Orygenes, *Commentariorum series in evangelium Matthaei*, 97, ed. E. Klostermann, 1933, GCS 38, s. 216; Atanazy Aleksandryjski, *Oratio III contra Arianos*, 41, PG 26, 412; Nonnus, *Paraphrasis in Joannem*, wyd. A. Scheindler, Leipzig 1881, s. 17; Hezychiusz z Jerozolimy, *Fragmenta (in Psalmos) e catenis*, in Ps 105 (104), 19, PG 93, 1288; Ammoniusz z Aleksandrii, *Fragmenta in evangelium Joannis*, J. Reuss, s. 213; Awit z Vienne, *Epistulae*, 3, MGH Auct. ant. 6, 2, s. 24: Fulgencjusz z Ruspe, *Epistulae*, 14, PL 65, 429; Pseudo-Maksym, *Homiliae*, appendix, 2, PL 57, 917. [↑](#footnote-ref-37)
38. Por. Pseudo-Orygenes, *Fragmenta in evangelium Joannis*, J. Reuss, 208. [↑](#footnote-ref-38)
39. Por. Efrem Syryjczyk, *Explanatio evangelii concordantis*, 5, 1, wyd. L. Leloir, 1954, CSCO 145, s. 44. [↑](#footnote-ref-39)
40. Por. Augustyn, *Homilie na Ewangelię Jana,* 8, 12, PSP 15/1, s. 144. [↑](#footnote-ref-40)
41. Quodvultdeus, *Sermo* 3: *De Symbolo*, 3, 4, PL 40, 655. [↑](#footnote-ref-41)
42. Por. Pseudo-Justyn, *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, 122, *Corpus Apologetarum*, t. 5, s. 473. [↑](#footnote-ref-42)
43. Por. Gaudencjusz z Brescii, *Tractatus*, 9, 13, CSEL 68, s. 78. [↑](#footnote-ref-43)
44. Por. Pseudo-Bazyli, *Orationes*, 38, 5, PG 85, 424. [↑](#footnote-ref-44)
45. Por. Sewer z Antiochii, *Homiliae*, 379, PO 26, s. 389. [↑](#footnote-ref-45)
46. Gaudencjusz z Brescii, *Tractatus*, 9, 37, CSEL 68, s. 174. [↑](#footnote-ref-46)
47. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, 3, 16, 7, wyd. W. Wigan Harvey, t. 2, Cambridge 1857, s. 88n. [↑](#footnote-ref-47)
48. Juwenkus, *Evangeliorum libri*, 2, 135n., wyd. I. Huemer, 1891, CSEL 24, s. 47. [↑](#footnote-ref-48)
49. Pseudo-Maksym, *Homiliae*, 23, PL 57, 274n. [↑](#footnote-ref-49)
50. Jan Chryzostom, *Homiliae in Joannem*, 22, 1, PG 59, 134; Chryzostoma powtarza Sewer z Antiochii, *Homiliae*, 379, PO 26, s. 380. [↑](#footnote-ref-50)
51. Roman Melodos, *Cantica*, 18, 10-12. [↑](#footnote-ref-51)
52. Cyryl Aleksandryjski, *Commentarii in Joannem*, in J 7, 30, P.E. Pusey, t. 1, s. 671n. [↑](#footnote-ref-52)
53. Por. Ambrozjaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, 115, 79, wyd. A. Souter, 1908, CSEL 50, s. 346. [↑](#footnote-ref-53)
54. Por. Ambroży z Mediolanu, *Expositio Psalmi* *118*, 16, 38, wyd. M. Petschening, 1913, CSEL 62, s. 372. [↑](#footnote-ref-54)
55. Por. Augustyn, *Homilie na Ewangelię Jana,* 8, 12, PSP 15/1, s. 140-144. [↑](#footnote-ref-55)
56. Augustyn, *Homilie na Ewangelię Jana,* 8, 12, PSP 15/1, s. 144. [↑](#footnote-ref-56)
57. Por. Filoksen z Mabbug, *Homiliae*, 8, wyd. E. Lemoine, Paris 1956, SC 44, s. 241. [↑](#footnote-ref-57)
58. Por. Anastazy Synaita, *Sermo III in constitutionem hominis secundum imaginem Dei*, 3, wyd. K.H. Uthemann, 1985, CCG 12. [↑](#footnote-ref-58)
59. Np. Atanazy Aleksandryjski, *Oratio III contra Arianos*, 41, PG 26, 412; Efrem Syryjczyk, *Explanatio evangelii concordantis,* 5, 1, CSCO 145, s. 44. [↑](#footnote-ref-59)
60. Np. Pseudo-Orygenes, *Fragmenta in evangelium Joannis*, J. Reuss, s. 209. [↑](#footnote-ref-60)
61. Por. Eustacjusz z Antiochii, w: *Florilegium Edessinum*, fragm. 69, M. Spanneut, s. 117. [↑](#footnote-ref-61)
62. Np. Pseudo-Justyn, *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, 136, *Corpus Apologetarum*, t. 5, s. 485. [↑](#footnote-ref-62)
63. Por. Gaudencjusz z Brescii, *Tractatus*, 9, 4, CSEL 68, s. 76. [↑](#footnote-ref-63)
64. Juwenkus, *Evangeliorum libri*, 2, 135n., CSEL 24, s. 47. [↑](#footnote-ref-64)
65. Por. Pseudo-Orygenes, *Fragmenta in evangelium Joannis*, J. Reuss, s. 209. [↑](#footnote-ref-65)
66. Por. Augustyn, *De fide et symbolo*, 9, CSEL 41, s. 12n. [↑](#footnote-ref-66)
67. Por. Pseudo-Augustyn, *Sermones,* appendix, 92, 3n., PL 39, 1923n. [↑](#footnote-ref-67)
68. Por. Efrem Syryjczyk, *Explanatio evangelii concordantis*, 5, 1, CSCO 145, s. 44n. [↑](#footnote-ref-68)
69. Por. Ammoniusz z Aleksandrii, *Fragmenta in evangelium Joannis*, J. Reuss, s. 212n. [↑](#footnote-ref-69)
70. Por. Jan Chryzostom, *Homiliae in Matthaeum*, 44, 2, PG 57, 466; 21, 2, PG 59, 130. [↑](#footnote-ref-70)
71. Por. Sewer z Antiochii, *Homiliae*, 379, PO 26, s. 379n. [↑](#footnote-ref-71)
72. Por. Gaudencjusz z Brescii, *Tractatus*, 9, 14, CSEL 68, s. 79. [↑](#footnote-ref-72)
73. Por. Jan Chryzostom, *Homiliae in Joannem*, 21, 2, PG 59, 131. [↑](#footnote-ref-73)
74. Por. Pseudo-Justyn, *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, 136, *Corpus Apologetarum*, t. 5, s. 485. [↑](#footnote-ref-74)
75. Por. Pseudo-Maksym, *Homiliae*, 23, PL 57, 274n. [↑](#footnote-ref-75)
76. Por. Augustyn, *Homilie na Ewangelię Jana,* 8, 5, PSP 15/1, s. 136. [↑](#footnote-ref-76)
77. Por. Pseudo-Justyn, *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, 136, *Corpus Apologetarum*, t. 5, s. 485. [↑](#footnote-ref-77)
78. Por. Roman Melodos, *Cantica*, 18, 16. [↑](#footnote-ref-78)
79. Por. Cyryl Aleksandryjski, *Commentarii in Joannem*, in J 2, 4-5, P.E. Pusey, t. 1, s. 202. [↑](#footnote-ref-79)
80. Por. Cyryl Aleksandryjski, *Commentarii in Joannem*, in J 7, 30, P.E. Pusey, t. 1, s. 671. [↑](#footnote-ref-80)
81. Por. Teodoret z z Cyru, *Eranistes*, 2, PG 83, 144. [↑](#footnote-ref-81)
82. Por. Atanazy Aleksandryjski, *Oratio III contra Arianos*, 41, PG 26, 412. [↑](#footnote-ref-82)
83. Por. Gaudencjusz z Brescii, 9, 14, CSEL 68, s. 79. [↑](#footnote-ref-83)
84. Por. Jan Chryzostom, *Homiliae in Joannem*, 22, 1, PG 59, 134. [↑](#footnote-ref-84)
85. Por. Efrem Syryjczyk, *Explanatio evangelii concordantis*, 5, 1, CSCO 145, s. 44. [↑](#footnote-ref-85)
86. Por. Jan Chryzostom, *Homiliae in Joannem*, 22, 2, PG 59, 134. [↑](#footnote-ref-86)
87. Por. Jan Chryzostom, *Homiliae in Joannem*, 22, 1, PG 59, 134. [↑](#footnote-ref-87)
88. Por. *Ewangelia według św. Jana.* Wstęp – przekład z oryginału – komentarz. Oprac. L. Stachowiak, Poznań-Warszawa 1975, s. 146. [↑](#footnote-ref-88)
89. Por. *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1- 12.* Wstęp – przekład z oryginału – komentarz S. Mędala, Częstochowa 2010, s. 355. [↑](#footnote-ref-89)
90. Por. *Ewangelia według świętego Jana,* oprac. S. Mędala, s. 356. [↑](#footnote-ref-90)
91. Por. *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*. Przekładu NT dokonał i komentarzem opatrzył D.H. Stern, Warszawa 2016, s. 274n. [↑](#footnote-ref-91)
92. Por. *Ewangelia według św. Jana,* oprac. L. Stachowiak, s. 146. [↑](#footnote-ref-92)
93. Por. *Ewangelia według świętego Jana,* oprac. S. Mędala, s. 356. [↑](#footnote-ref-93)
94. Por. J. Ramsey Michaels, *The Gospel of John*, Grand Rapids 2010, s. 145. [↑](#footnote-ref-94)
95. Por. *Ewangelia według św. Jana,* oprac. L. Stachowiak, s. 146. [↑](#footnote-ref-95)
96. Por. *Ewangelia według św. Jana,* oprac. L. Stachowiak, s. 146. [↑](#footnote-ref-96)
97. Por. *Ewangelia według św. Jana,* oprac. L. Stachowiak, s. 146n. [↑](#footnote-ref-97)
98. Por. *Ewangelia według świętego Jana,* oprac. S. Mędala, s. 356n. [↑](#footnote-ref-98)
99. *Ewangelia według św. Jana,* oprac. L. Stachowiak, s. 147. [↑](#footnote-ref-99)
100. *Ewangelia według św. Jana,* oprac. L. Stachowiak, s. 146. [↑](#footnote-ref-100)
101. Por. *Ewangelia według świętego Jana,* oprac. S. Mędala, s. 355. [↑](#footnote-ref-101)
102. *Ewangelia według św. Jana,* oprac. L. Stachowiak, s. 146. [↑](#footnote-ref-102)