

**Ks. Paweł Kasperowicz\***

*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*

ORCID: 0000-0003-3360-1438

## **ZNACZENIE WESELA W KANIE GALILEJSKIEJ W KONTEKŚCIE IDIOMU TI 'EMOI KAI ΣΟΙ, ΓΥΝΑΙ DLA KATECHEZY I HOMILII**

### **Streszczenie**

W zaprezentowanym opracowaniu o charakterze przyczynkowym autor rozważył problem użycia idiomu „co mnie i tobie” w opisie fragmentu o weselu w Kanie Galilejskiej J 2,1-12. Idiom ten znajduje swoje konotacje, w większości przypadków negatywne, jako definitywne rozróżnienie, a nawet absolutny rozdział pomiędzy uczestnikami dialogu spotkania, jednakże analiza obejmująca wymiar historyczno-kulturowy oraz teologiczno-egzegetyczny. Pozwala dostrzec specyficzne zastosowania idiomu w kontekście wesela w Kanie Galilejskiej, a szczegółowo dialogu Jezusa z Matką Bożą. Nadto starożytne realia badane w oparciu o zdobycze nowoczesnej egzegezy pozwalają na wyprowadzanie z przesłanek o znamionach prawdy historycznej wniosków na temat relacji Matki Najświętszej i Jezusa Chrystusa w Janowej narracji o weselu w Kanie Galilejskiej. Szczególnie zastosowanie metody historyczno-krytycznej w połączeniu z kerygmatycznym spojrzeniem na wydarzenie ewangeliczne pozwala, w perspektywie egzegezy zmierzającej do wzbudzenia wiary na sformułowanie praktycznych dla katechezy i homilii prawd, a szczególnie rozróżnienia pomiędzy czcią, jaką pierwotna wspólnota otaczała Jezusa Chrystusa, a odmienną, ale również wartościową pobożnością Maryjną.

**Słowa kluczowe:** wesele w Kanie Galilejskiej, co mnie i tobie, niewiasta.

---

\* Ks. mgr lic. Paweł Kasperowicz – kapłan diecezji tarnowskiej, absolwent WSD w Tarnowie, uzyskał tytuły magistra i licencjata kościelnego w dziedzinie teologii na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie UPJPII w Krakowie. Obecnie student prawa kanonicznego na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie.

## Summary

### THE SIGNIFICANCE OF THE WEDDING AT CANA IN THE CONTEXT OF THE IDIOM ΤΙ'ΕΜΟΙ ΚΑΙ ΣΟΙ, ἸΥΝΑΙ FOR CATECHESIS AND HOMILY

In the presented study of a contributory nature, the author has considered the problem of the use of the idiom ‚what is between me and you’ in the description of the passage about the wedding at Cana of Jn 2:1-12. This idiom finds its connotations, mostly negative, as a definite distinction or even an absolute separation between the participants in the dialogue of the meeting, however, an analysis involving the historical-cultural and the theological-exegetical dimensions. It makes it possible to see specific uses of the idiom in the context of the wedding at Cana and, more specifically, of the dialogue between Jesus and the Mother of God. In addition, the ancient realities studied on the basis of the achievements of modern exegesis allow conclusions to be drawn about the relationship between the Blessed Mother and Jesus Christ in John’s narrative of the wedding at Cana from premises with the markings of historical truth. In particular, the use of the historical-critical method in combination with a kerygmatic view of the Gospel event makes it possible, in the perspective of exegesis aimed at the awakening of faith, to formulate practical truths for catechesis and homily, especially the distinction between the reverence which the original community had for Jesus Christ and the different, but also valuable devotion to Mary.

**Keywords:** wedding at Cana, what me and to you, woman

## 1. Historyczność wesela w Kanie Galilejskiej

Jednym z podstawowych pytań, jakie można usłyszeć na katechezie, czy w rozmowach duszpasterskich, jest pytanie o to, czy wesele w Kanie Galilejskiej wydarzyło się naprawdę? Czy Pan Jezus rzeczywiście przemienił wodę w wino? Stąd wydaje się istotnym nie tylko zbadanie dostępnego nam świętego tekstu, ale również piątej ewangelii, ziemi, po której stąpał Jezus, aby lepiej, w sposób pełniejszy zrozumieć Jego przesłanie. „Opis wydarzenia w Kanie, to na pierwszy rzut oka bardzo prosta narracja, jednak w rzeczywistości zawiera bardzo bogatą wymowę teologiczną”<sup>1</sup>. Jednym z zagadnień, które, co prawda, nie znalazło się w popularnej publikacji Waltera Kaisera, Petera H. Davidsa i M. T. Braucha „Trudne fragmenty Biblii”, ale generalnie rzecz biorąc w literaturze przedmiotu bywa często poruszane jest znaczenie idiomu τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναί, czyżby zatem

<sup>1</sup> Por. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2000, s. 69.

chrześcijanin czytający fragment o weselu w Kanie J 2,1-12 mógł jednak mieć wątpliwości, co do znaczenia słowa Bożego?

### 1.1. Kana Galilejska

W Ziemi Świętej znajdziemy kilka miejsc określanych mianem Ewangelicznej Kany Galilejskiej. Są nimi: *Kfar Kenna*, *Chribet Qana*, *Ain Qana* (leżące nieopodal *Kfar Kana*) i *Qana El-Jaleel*. Autentyczność tych lokalizacji została poświadczona przez świadków. Pielgrzym Hieronim z IV wieku pisze, że „z Nazaretu widać Kanę Galilejską”. Nadto żyjący w tym samym czasie Epifaniusz widzi „katedrę obok świątyni Dionizosa, gdzie na wiosnę czci się Jezusowy cud przemiany wody w wino”. W VI wieku pielgrzym Teodozjusz oceniał odległość z Cezarei Nadmorskiej do *Diacaesarei* na 30 mil, a z niej 3 mile do Kany. Zbieżne pomiary podaje pielgrzym z Piacenzy, który dodał, że widział dwie stągwie i ołtarz, na którym złożył ofiarę z wina. Willibald pielgrzymujący w VIII wieku z Nazaretu do Kany przybywając do wioski dostrzega duży kościół i sześć stągwi. Pamiętnik z IX wieku opisujący mnichów działających w Ziemi Świętej, zawiera zapis, że „Monaster w Nazarecie dzieli mila od klasztoru i kościoła zbudowanych w Kanie”. Saewulf, który jako pierwszy pozostawił relacje pielgrzymkową po krucjatach pisze, że Kana znajduje się na wzgórzu, 6 mil na północ od Nazaretu. Burchard z góry Synaj żyjący w XIII wieku pisze, że „Kana otoczona jest od północy górami i znajduje się 12 km na północ od Seforis”. Zdaniem archeologów spośród wymienionych miejscowości tylko dwie są uzasadnionym przedmiotem badań naukowych i mogą pretendować do miana biblijnej Kany. Pierwszą z nich, jest wioska *Chirbet Qana* oddalona o 15 km w kierunku północno-zachodnim od Nazaretu, drugim zaś jest *Kfar Kenna* (*Kfar Kana*) położone 6 km na północny-wschód od Nazaretu<sup>2</sup>.

*Chirbet Qana* leży na zboczu Doliny Battouf, na zachód od Jeziora Galilejskiego, 8 km od Serforis i 15 km od Nazaretu, i jest zwane „wzgórzem ruin Kana”, gdyż wznosi się na stumetrowym pagórku. Średniowieczni badacze identyfikowali to miejsce jako ewangeliczną Kanę Galilejską. W roku 1998 grupa amerykańskich archeologów z Uniwersytetu *Puget Sound Tacoma* rozpoczęła badania na wzgórzu *Chirbet Qana*. Jak ustalono wzniesienia pochodzą od epoki żelaza, aż do czasów okupacji rzymskiej, znaleziono jednak również ślady krzyżowców. Nadto znaleziska architektoniczne pochodzące z pierwszego, drugiego, trzeciego i czwartego wieku wskazują, że mieszkała tutaj ludność żydowska. Pod wpływem tych odkryć podjęto próbę rekonstrukcji basenów służących do żydowskich obrzędów

<sup>2</sup> Por. M. Bednarz, P. Łabuda, *Po drogach Ziemi Świętej Przewodnik*, Tarnów 2016, s. 26-28; C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 190; J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, Legnica 2007, s. 118; J. J. Kilgallen, *Przewodnik po Ziemi Świętej według Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 33; J. H. Charlesworth, *Jesus and Archeology*, Michigan 2006, s. 539; P. Richardson, *Building Jewish in the Roman East*, Texas 2004, s. 100-101.

oczyszczenia opisanych w Ewangelii Janowej. Udało się ustalić, że w piątym lub szóstym wieku przybyli tutaj chrześcijanie i wybudowali klasztor, którego ruiny obecnie znajdują się na wzgórzu. Na południowym zboczu znaleziono grootę z otynkowanymi ścianami i napisami w języku greckim, a w niej pomieszczenie dla sześciu stągwi kamiennych datowane na V lub VI w. W innej grocie odkryto uchwyty na stągwie kamienne. Pielgrzym z Piacenzy w swoim świadectwie z 570 r. opisuje przebieg pielgrzymki w *Chirbet Qana*, gdzie wspomina o sali weselnej. Również źródła średniowieczne wskazuje, że w tym miejscu znajdowała się sala biesiadna zwana *architriklinium*, w której w której odbywały się przyjęcia na blisko pięćdziesiąt osób. W tym kontekście nie można pominąć wpływu budowlanego krzyżowców. Ruiny pozostałe po ich działaniach miały na celu zabezpieczenie uświęconych miejsc stanowią największy odsetek dawnych chrześcijańskich zabudowań w Ziemi Świętej<sup>3</sup>. Nadto amerykańska ekipa znalazła, pieczęć cylindryczną z okresu żelaza, być może świadectwo dotacjach państwowych<sup>4</sup>, nadto monety i importowaną ceramikę, dowody bogactwa miejscowej ludności, którego źródło można upatrywać w pielgrzymkach<sup>5</sup>. Wspominana Kana nie odznacza się jakimikolwiek zabudowaniami obronnymi z okresu rzymskiego. Odkryto jednak ściany z okresu bizantyjskiego, pod którymi znaleziono zabudowania rzymskie i ceramikę grecką datowaną na rok 200 przed Chrystusem. Zidentyfikowano również duże baseny na wodę datowane na lata od 160 przed Chrystusem do 78 po Chrystusie oraz późniejsze z lat 23-214. Służyły one najprawdopodobniej pojeniu zwierząt lub mogły być miejscem kąpeli dla mieszkańców, gdyż typowy ówczesnie systemem nawadniania mniejszych miast było pozyskiwanie wody z deszczu. Większe miasta, jak Seforis czy Kafarnaum były zaopatrywane w wodę przez rzymskie akwedukty. Niewykluczona jest również rola sakralna tych zbiorników, nazywanych *mikveh*, czyli basenami do rytualnych oczyszczeni. Jednakże należy zaznaczyć, że rytualna czystość miała charakter indywidualny, dlatego pobożniejsi Żydzi obmywali się zapewne w prywatnych *mikveh*, które przybierały różny kształt i zdobienia. Zważywszy na górskie położenie *Chirbet Qana* i w związku z tym utrudniony dostęp do wody w porównaniu z innymi miejscowościami Galilei położonymi w dolinie Jeziora Galilejskiego zbiorniki na wodę były tam szczególnie potrzebne. Poza zbiornikami domy były wyposażone w piwnice i jaskinie. Oprócz cywilnych pomieszczeń odkryto też dwa duże budynki. Czas ich powstania datuje się między 4 a 234 r. po narodzeniu Chrystusa,

<sup>3</sup> Por. J. Dobraczyński, *Ziemia Ewangelii*, Warszawa 1983, s. 62-63.

<sup>4</sup> Okres żelaza datowany jest na lata 1200 do 332, z podziałem szczegółowym na trzy okresy. Znaleźiska obejmują całą tę rozciągłość czasową. Por. S. Gądecki, *Archeologia Biblijna tom I*, Gniezno 1994, s. 394-395.

<sup>5</sup> Por. N. Mendecki, *W której Kanie Galilejskiej odbywało się wesele (J 2,1-11)?*, RBL 55 (2002) nr 2, s. 168-169.

z pewnością były to budowle infrastruktury publicznej<sup>6</sup>. Jeden z nich sądząc po kształcie i rzeźbionych ozdobach<sup>7</sup> był synagogą. Żydowskie osady nie posiadały rynku czy targu, życie publiczne tętniło w bramach miejskich. Do *Chirbet Qana* można było się dostać z od strony północnej i zachodniej, najwcześniejsze mury są jednak datowane dopiero na czasy Bizancjum, dlatego zamiast o bramie można mówić o skraju miasta. Analogiczne działania archeologiczne podjęte w na terenach Galilei wykazały, że synagogami mogły się poszczycić zarówno większe aglomeracje jak Kafarnaum, Korozain, jak i mniejsze jak Nazaret, Gamla czy Yodefat. W dodatku miasta rzymskie, jak Seforis i Tyberiada posiadały rynki handlowe. Z kolei badania numizmatyczne dostarczyły informacji o wieku i profilu handlowym miasta. Natrafiono na monety z lat 175-164 po Chrystusie, na które przypada panowanie Antiocha IV. Łącznie odkopano 12 monet datowanych na II wiek przed Chrystusem, z czego tylko cztery nie stanowią żydowskiej waluty. Znaleziono także liczne ślady produkcji oliwy na szerszą skalę, która była stąd transportowana do pobliskiego Seforis, o handlu z czasów rzymskich świadczą też monety z wizerunkami Trajana i Hadriana. Galilea czasów Jezusa miała od czasów greckich charakter wielokulturowy, dlatego waluta żydowska nie stanowiła wyłącznej. W *Chirbet Qana* nigdy nie powstał kościół, jej położenie geograficzne nie czyni ją popularną, mija ją o kilka kilometrów główny szlak regionu wiodący z Tyberiady do Seforis. Miejsowość zawiera ślady długotrwałej okupacji rzymskiej. Jednakże materiał budowlany z I wieku odznacza się zmianami. Archeologom trudno stwierdzić, czy jest to skutek napaści, czy konsekwencja okupacji. Zabudowania z okresu Bizancjum noszą ślady podbojów arabskich z VII wieku. Odkryto także pokaźny cmentarz liczący kilkanaście grobów<sup>8</sup>.

Jednak od 1566 r. jako miejsce przemiany wody w wino wskazywano grecko-prawosławny, a od 1639 r. franciszkański kościół w Kfar Kenna<sup>9</sup>. Współcześnie miejsce to liczy około pięciu tysięcy mieszkańców, głównie chrześcijan, a wśród nich, katolików, melchitów i prawosławnych. Każda wspólnota posiada swoją własną świątynię. W Kościele grecko-prawosławnym przechowywane są dwa duże naczynia kamienne określane jako ewangeliczne stągwie, jednakże w rzeczywistości wiąże się je bardziej z tradycją chrzcielną miejscowej wspólnoty, niż z pojemnikami które wskazał Jezus sługom do napełnienia wodą. Po roku 1641<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Por. J. H. Charlesworth, *Jesus and Archeology*, Michigan 2006, s. 127, 141.

<sup>7</sup> Zachowała się rzeźba naścienna przedstawiająca winny krzew. Por. Tamże, s. 137-139.

<sup>8</sup> Por. D. A. Fiensy, R. K. Hawkins, *The Galilean Economy in the time of Jesus*, Atlanta 2013, s. 49, 56-72, 158; J. H. Charlesworth, *Jesus and Archeology*, Michigan 2006, s. 120-144; P. Richardson, *Building Jewish in the Roman East*, Texas 2004, s. 53-71; J. M. O'Connor, *Przewodnik po Ziemi Świętej*, Warszawa 2001, s. 303.

<sup>9</sup> Por. N. Mendecki, *W której Kanie Galilejskiej odbywało się wesele (J 2,1-11)?*, RBL 55 (2002) nr 2, s. 168.

<sup>10</sup> Datacja osiedlenia się franciszkanów w Kafr Kanna bywa rozbieżna o 3 lata, choć źródło franciszkańskie podaje rok 1641.

osiedlili się tam franciszkanie. W roku 1879 Zakonowi Franciszkańskiemu udało się zakupić starożytne ruiny i wnieść na ich miejscu kościół, przy budowie którego wykorzystywano materiał z ruin. Wówczas to, przy budowie natrafiono na mozaikę o sakralnym charakterze, poprzez którą najprawdopodobniej chciano upamiętnić jakieś ważne wydarzenie. Kontekst wskazuje, że mogło to być wesele z Janowej Ewangelii. Aramejska inskrypcja datowana na przełom III i IV w. po narodzeniu Chrystusa, przywołuje błogosławieństwo nad wykonawcami mozaiki, która była dowodem czci dla tego miejsca. Starożytne *Kfar Kenna* znajdowało się przy ważnym szlaku handlowym łączącym Tyberiadę z Seforis. Wielu wędrowców z okolic Kafarnaum mogło przez nie przechodzić, co przyczyniało się do jego rozwoju i popularności. Nadto miejsce ewangelicznego wesela od początku kojarzone było przez pielgrzymów z budynkiem kościelnym. Wielu naukowców podejrzewało, że obecna świątynia stoi na ruinach starożytnej. W roku 1969 przeprowadzono kolejne badania archeologiczne, od północnej strony franciszkańskiego kościoła. Odkryto wówczas drugi budynek wykonany z ciosanych kamieni pochodzących z epoki rzymskiej, przylegający do ściany poprzednich ruin. Natrafiono też na dziedziniec, z którego wydobyto kolejne ślady mozaikowych posadzek o geometrycznych kształtach oraz przedstawiających rysunek kwiatu granatu, którego bogata symbolika odpowiada charakterowi sali weselnej oraz teologii ewangelicznego wesela<sup>11</sup>. Fragmenty materiału datuje się na IV wiek. Jednak po zbudowaniu franciszkańskiego kościoła w wieku XVII zrodziła się tradycja wskazująca *Kfar Kenna* również jako miejsce grobu świętego Jakuba. W dodatku Francisco Quaresmio w 1626 r. napisał w swoim dziele „*Historica Theologica et Moralis Terrae Sanctae Elucidatio*”, że cesarzowa święta Helena zasponsorowała w IV wieku budowę bizantyjskiego kościoła w *Kfar Kenna*. Dlatego niektórzy naukowcy zasugerowali, że tradycja pielgrzymowania do tego miejsca sięga najdalej średniowiecza, a jej pochodzenie z pierwszych wieków należy uznać za legendarne. Co prawda pielgrzymowanie na szeroką skalę do *Kfar Kenna* rozpoczęło się dopiero w średniowieczu, jednakże badania franciszkańskiego kościoła i jego otoczenia dowiodły, że tradycja utożsamiała to miejsce z biblijną Kaną Galilejską już w pierwszych wiekach<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Kwiat granatu jest do dziś wzorem ozdób, symbolem piękna i poezji. Jedną z najstarszych roślin wschodu o czym świadczy jego doniosła rola w religiach fenickiej i egipskiej. Był od wieków symbolem płodności i urody, miłości niebiańskiej, mnogość jego ziaren była kojarzona z obfitością w płodności. Nadto jego czerwień była kojarzona przez Ojców Kościoła z męką Chrystusa. Granat był też atrybutem bóstw roślinności i miłości, jak Afrodyty, jego czerwień w kulturze greckiej wskazywała na płomienną miłość, ale też cierpienie i śmierć. W Izraelu panował zwyczaj weselny rzucania przed młodą parą jabłek granatu, które rozbiły się o podłogę, życząc im w ten sposób szczęścia i płodności. Barwnik granatu jest bardzo trwały. Por. B. Szczepanowicz, *Atlas Roślin biblijnych*, Kraków 2003, s. 45-48.

<sup>12</sup> Por. M. Bednarz, P. Łabuda, *Po drogach Ziemi Świętej Przewodnik*, Tarnów 2016, s. 26-28; D. Baldi, *W ojczyźnie Chrystusa*, Kraków 1993, s. 191-194; J. H. Charlesworth, *Jesus and Archeology*, Michigan 2006, s. 541-542.

Trudno jednoznacznie wskazać miejsce biblijnej Kany Galilejskiej. Jeszcze w 1697 r. Henry Maundrell identyfikował miejsce pierwszego Jezusowego cudu z *Chirbet Qana*, podobnie 200 lat później twierdził Edward Robinson. Jednak późniejsze badania przeprowadzone przy okazji przebudowy franciszkańskiego kościoła pozwalają przypuszczać, że pierwotnym miejscem uznawanym za Ewangeliczną Kanę Galilejską było *Kfar Kenna*. Natomiast odkrycia archeologów amerykańskich potwierdziły, że pielgrzymki do biblijnej Kany od szóstego wieku aż do okresu późnego średniowiecza odbywały się do *Chirbet Qana*. Wysiłkiem krzyżowców przeniesiono jednak miejsce biblijnej Kany do pierwotnego *Kfar Kenna*<sup>13</sup>. Z punktu widzenia historyczności miejsca akcji „przemiany wody w wino” cenną wskazówkę stanowi informacja zawarta w J 2,12. Mianowicie Chrystus, po uczcie weselnej udał się wraz ze swoją Matką i uczniami do Kafarnaum. Relacja ta stanowi dowód, że Jezus przebywał w konkretnym środowisku i miejscu geograficznym, które jest dziś możliwe do zbadania. W związku z powyższym fragment o weselu w Kanie Galilejskiej jest uznawany za „opowiadanie historyczne”<sup>14</sup>. Warto zaznaczyć, że informacje te mogą stanowić materiał nie tylko dla warsztatu pracy historyka, ale też i z powodzeniem teologa, katechety czy ewangelizatora, gdyż wnioskowanie na faktach historycznych nie domaga się aktu wiary, ale może do niego prowadzić i być przyczynkiem do jego zaistnienia.

## 1.2. Ceremonia zaślubin w starożytnym Izraelu

Żydowska tradycja ślubna została nadto skodyfikowana w Talmudzie Babilońskim, w traktacie *Kiddushin*. *Kiddushin* znaczy uświęcenie, wyłączenie, i jest pochodną terminu *kadosh*. Należy jednak zaznaczyć, że małżeństwo w tradycji żydowskiej stanowi umowę, która podlega ścisłemu rygorowi prawnemu<sup>15</sup>. Zgodnie z żydowskim prawem małżeństwo zawierane jest w dwuetapowo, a więc najpierw odbywa się tak zwany *erusin*, a dopiero następnie *nisuin*. Pierwszy jest jednak najczęściej nazywany *kiddushin* czy w spolszczonej wersji *kiduszin*<sup>16</sup> i jego procedura polega na zaręczynach. Choć ten etap nie pozwala jeszcze na współżycie, to kategorycznie zmienia status kobiety. *Kiduszin* nie jest obietnicą

<sup>13</sup> Por. N. Mendecki, *W której Kanie Galilejskiej odbywało się wesele (J 2,1-11)?*, RBL 55 (2002) nr 2, s. 168-169; J. J. Kilgallen, *Przewodnik po Ziemi Świętej według Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 34; M. Bednarz, *Ziemia umiłowana przez Boga*, Tarnów 1999, s. 59-60; D. Baldi, *W ojczyźnie Chrystusa*, Kraków 1993, s. 194; M. Bednarz, P. Łabuda, *Po drogach Ziemi Świętej Przewodnik*, Tarnów 2016, s. 26-28; J. H. Charlesworth, *Jesus and Archeology*, Michigan 2006, s. 542; P. Richardson, *Building Jewish in the Roman East*, Texas 2004, s. 102.

<sup>14</sup> Por. S. Mędała, *Ewangelia Św. Jana*, Częstochowa 2010, s. 361-362.

<sup>15</sup> Por. S. Pecaric (red.), *Talmud Babiloński*, Kraków 2010, s. 278; P. Stasiuk, *Małżeństwo Żydów*, G. Dzierżon (red.), *Małżeństwo w Kościele katolickim oraz w czterech religiach niechrześcijańskich*, Kraków 2014, s. 61.

<sup>16</sup> Od tego momentu w brzmieniu: *kiduszin*.

czy niewiążącą deklaracją, ale umową o poważnych konsekwencjach. Kobieta od jego zawarcia uznawana jest za mężatkę, współżyjąc z innym mężczyzną dopuściłaby się cudzołóstwa. Aktem prawnym konstytuującym *kiduszin* jest *kinjan*, czyli nabycie. W czasach Chrystusa najpopularniejszą formą zaręczyn było nałożenie pierścienia, przy jednoczesnym wypowiedzeniu formuły: „Patrz przez ten pierścień zostałaś przeznaczona dla mnie zgodnie z Prawem Mojżesza i Izraela”. Od czasów niewoli babilońskiej wykształcił się przy tej okazji zwyczaj tłuczenia gliniany talerz na znak zburzenia Jerozolimy. Dopuszczalne było też nabycie wybranki przez pośrednika, ale potrzebna była zgoda obu stron. Nadto *Kiduszin* można było rozwiązać jedynie poprzez wręczenie kobiecie listu rozwodowego<sup>17</sup>. Ten etap procesu zawierania małżeństwa bohaterowie wesela w Kanie Galilejskiej (J 2,1) mają już prawdopodobnie dawno za sobą, ponieważ w starożytności między *erusin* a *nisuin* praktykowano okres przerwy czasowej, sięgający niekiedy nawet kilku lat. Współcześnie następują one w tym samym dniu.

Okolicznościom weselnym bliższy jest etap *nisuin*. Polega on na podpisaniu *ketuby*, czyli umowy małżeńskiej oraz dopełnieniu zaślubin<sup>18</sup>. Nie jest łatwo odtworzyć starożytny przebieg ceremonii weselnej dopełniającej małżeństwo (*nisuin*). Wiele szczegółów było ustalanych na długo przed dniem rozpoczęcia wesela. Rodziny negocjowały zwłaszcza kwestę przyszłości swoich dzieci. Obligatoryjnym zwyczajem był *mohar*, dar, jaki ojciec pana młodego przekazywał rodzinie panny młodej. W tradycji żydowskiej nie równało się to jednak z kupnem żony, ale wyrównaniem z tytułu straty córki. Już wówczas ustalano szczegóły *shiddukhin*, czyli umowy towarzyszącej *ketubie*. Oba dokumenty spisywano po aramejsku. Bezpośrednio przed rozpoczęciem uroczystości sygnowało je dwóch świadków. Razem stanowiły one dowód małżeństwa oraz zapis ustalonych warunków i zabezpieczeń (na ogół wysokości *moharu*, posagu oraz spis obustronnych podarków). Pierwotnie wszystko to miało charakter ustny. Nadto minimalny wiek kobiety wymagany do zamążpójścia wynosił dwanaście lat, natomiast dla pana młodego trzynaście lat, zwykle jednak mężczyźni żenili się około dwudziestego roku życia<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Por. S. Pecaric (red.), *Talmud Babiloński*, Kraków 2010, s. 278-279; M. Bednarz, Zaręczyny i zawieranie związku małżeńskiego w Biblii, w: J. Stala (red.), *Dzisiejsze aspiracje katechezy rodzinnej*, Kielce 2005, s. 196-203; R. L. Grimes, *Rite out of Place*, Oxford 2006, s. 43-44; I. Dębicki, *Hoszen hammiszpót, czyli, Prawo Żydowskie*, Cambridge 1900, s. 4-18; L. Pawlak, *Wybór narzeczonej a mohar narzeczonego w Starym Testamencie*, w: W. Linke (red.), *Trud w Panu nie jest daremny*, Niepokalanów 2010, s. 485-491; R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, s. 42-43; P. Stasiuk, *Małżeństwo Żydów*, G. Dzierżon (red.), *Małżeństwo w Kościele katolickim oraz w czterech religiach niechrześcijańskich*, Kraków 2014, s. 76-78.

<sup>18</sup> Por. S. Pecaric (red.), *Talmud Babiloński*, Kraków 2010, s. 278-279; S. P. De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów*, Kraków 2000, s. 285-288.

<sup>19</sup> Por. R. L. Grimes, *Rite out of Place*, Oxford 2006, s. 43; S. P. De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów*, Kraków 2000, s. 293-296; M. Bednarz, Zaręczyny i zawieranie związku małżeńskie-



Zaślubiny najchętniej urządzano jesienią, gdy z pól zwieziono już zbiory i dokonano winobrania. W przypadku rodzin ubogich prace podejmowano z większym zapasem czasowym. Małżeństwa można było zawierać we wszystkie dni tygodnia z wyłączeniem szabat, dni świątecznych oraz żałobnych. Jednakże w przypadku dziewicy zamążpójście odbywało się zwykle w środę i trwało od siedmiu do nawet czternastu dni, natomiast zaślubinom wdowy odpowiadał czwartek lub piątek, a uroczystość trwała maksymalnie trzy dni, przy tym była też o wiele skromniejsza. Obrzędy i obchody ślubne w Izraelu były ważne nie tylko dla rodzin pary młodej, ale także dalszych krewnych, znajomych, mieszkańców. Odrzucenie zaproszenia czy brak odpowiedniego ubioru był wielką zniewagą. Dla ludzi żyjących w skromnych warunkach zaślubiny były unikalną okazją, aby przerywać zwyczajny, przepełniony pracą czas. Wstęp był otwarty niemal dla każdego. Pozwala to zrozumieć, dlaczego Jezus wchodzi na wesele ze swoimi uczniami (J 2,2)<sup>20</sup>. W ramach bezpośredniego przygotowania do uroczystości ozdabiano dom narzeczonej i zapraszano jej krewne i przyjaciółki. Siedem dni przed ślubem odbywał się ryt kąpieli narzeczonej (*mikveh*). Towarzyszyła jej przy tym matka lub kuzynka. Kąpiel oznaczała czystość i miała charakter uświęcający. Panna młoda nie mogła być rytualnie nieczysta, ze względu na obowiązek współżycia zaraz po uroczystości<sup>21</sup>. W dniu wesela narzeczeni ubierali się najpiękniej jak mogli. Strój zwłaszcza narzeczonej powinien być kosztowny i starannie przygotowany, stąd nałożenie go zajmowało zazwyczaj sporo czasu. Dokładano także wszelkich starań, aby panna młoda być najpiękniejsza. Włosy przystrajano złotem i perłami, zakładano drogocenne klejnoty odziedziczone po przodkach, biżuterię, pierścionki, kolczyki, diademy, naszyjniki. Twarz panny młodej zakrywał welon, ściągany dopiero w małżeńskiej alkwie, jednak mając na uwadze przypadek patriarchy Jakuba zawarto w Talmudzie nakaz, w którym zobowiązano oblubieńca do przypatrzenia się oblubienicy przed założeniem jej zasłony<sup>22</sup>. W dniu zaślubin Pan młody upodobał się do króla Salomona. Bogaci wkładali na głowę

---

go w Biblii, w: J. Stala (red.), *Dzisiejsze aspiracje katechezy rodzinnej*, Kielce 2005, s. 211; A. Chouraqui, *Życie codzienne ludzi Biblii*, Warszawa 1995, s. 116-119; P. Stasiuk, *Małżeństwo Żydów*, G. Dzierżon (red.), *Małżeństwo w Kościele katolickim oraz w czterech religiach niechrześcijańskich*, Kraków 2014, s. 81-82.

<sup>20</sup> Por. S. P. De Vries, *Obrzędy*, s. 297-298; M. Bednarz, *Zaręczyny i zawieranie związku małżeńskiego w Biblii*, w: J. Stala (red.), *Dzisiejsze aspiracje katechezy rodzinnej*, Kielce 2005, s. 203-204.

<sup>21</sup> Por. Tamże, s. 204; N. H. Wiener, D. Min, *Beyond Breaking the Glass: A Spiritual Guide to your Jewish Wedding: 2nd Edition*, Nowy Jork 2013, s. 144-145; S. P. De Vries, *Obrzędy*, s. 298-300.

<sup>22</sup> Por. *Talmud Kiddushin 41a*: <https://halakhah.com/pdf/nashim/Kiddushin.pdf>, dostęp 15.09.2017; M. Bednarz, *Zaręczyny i zawieranie związku małżeńskiego w Biblii*, w: J. Stala (red.), *Dzisiejsze aspiracje katechezy rodzinnej*, Kielce 2005, s. 206-207; R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, s. 44; S. Szymik, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: G. Witaszek (red.), *Życie społeczne w Biblii*, Lublin 1997, s. 209.

koronę, mniej zamożni girlandę ze świeżych kwiatów, generalnie rzecz biorąc nakrycie głowy powinno być bardzo ozdobne, zazwyczaj wykonywała je matka narzeczonego. Do tego oblubieniec zakładał obwisłą suknię, jedwabny pas oraz wzorzyste sandały. W dniu zaślubin wszyscy powinni okazywać mu względy, nawet jeśli był to człowiek najbiedniejszy w miejscowości. To on wyznaczał datę wesela i odpowiadał za jego przygotowanie<sup>23</sup>.

Zaślubiny z powodu gorącego klimatu zaczynały się wieczorem, miało to też swoje symboliczne znaczenie: ugwieżdżone niebo przypominało obietnicę złożoną przez Boga Abrahamowi (Rdz 22,17) odnośnie potomstwa. Rytuał rozpoczynał się o zmierzchu. Przyjaciele zabierali pana młodego i udawali się procesyjnie do narzeczonej. Niesiono przy tym lampy, grano na instrumentach, śpiewano, tańczono. Panna młoda oczekiwała w przystrojonym pomieszczeniu, po dotarciu do niej pozdrawiano się, wymieniano podarunkami, pito kilka pucharów wina, po czym błogosławiono młodą parę. Zgoda i błogosławieństwo rodziców były warunkami pomyślnego małżeństwa, dlatego Ojciec lub opiekun zanim przekazał córkę pod władzę męża błogosławił ją i życzył licznego potomstwa. Następnie wracano procesyjnie do domu pana młodego. Oblubienica była niesiona w lektyce, uliczki były ciemne, dlatego niemal każdy niósł lampę lub pochodnię. Po drodze dołączali się zaproszeni na wesele goście. Przez cały czas procesji towarzyszył śpiew, taniec i radość. Po dotarciu do domu oblubienica starsze kobiety układały włosy panny młodej, po czym zakrywały je grubą zasłoną. Wieczór i noc wypełnione były weselem i tańcami, mężczyźni i kobiety bawili się zgodnie z obyczajem oddzielnie, również osobno spożywali posiłki. Uczty nie były wystawne, miały jednak bardzo uroczysty charakter, dla ludzi, którzy w starożytności potrafili przez kilka tygodni zadowalać się włącznie chlebem i wodą, mięso jagnięce, świeże jarzyny, suszone figi i winogrona oraz wino mieszane z wodą były rarytasem. Państwo młodzi zgodnie ze zwyczajem pościli od świtu do końca uroczystości, odmawiali też modlitwy pokutne. Miało to z jednej strony zmazać wszystkie ich grzechy, a z drugiej zabezpieczyć przed składaniem zaślubin w stanie nietrzeźwym. Oblubienica od wejścia do domu oblubienica przebywała z przyjaciółkami w wyznaczonym pokoju oczekując aż poprowadzą ją pod baldachim zwany *chupą*, gdzie Tam czekał na nią mąż, *chupa* symbolizowała królewski tron. Panna młoda stawała obok męża i razem z nim wysłuchiwała błogosławieństw ojców lub ważnych gości oraz formuły małżeńskiej. Pobłogosławiona para śpiewała też stare miłosne pieśni, nadto oblubieniec wysławiał wdzięki ukochanej, do czego byli zobligowani również goście. Stary

<sup>23</sup> M. Bednarz, *Zaręczyny i zawieranie związku małżeńskiego w Biblii*, w: J. Stala (red.), *Dzisiejsze aspiracje katechezy rodzinnej*, Kielce 2005, s. 205; K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1981, s. 19; S. Szymik, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: G. Witaszek (red.), *Życie społeczne w Biblii*, Lublin 1997, s. 209.

zwyczaj nakazywał rozgnieść owoc granatu rozsypując jego nasiona na ziemię, jako znaki mnogiego potomstwa. Dlatego też, na jednej ze starożytnych mozaik w *Kfar Kenna* nawiązano właśnie do tego obrzędu. Wejście pod *chupę* oznaczało wyjście z domu ojca i wejście oblubienicy do domu oblubieńca, i w sensie ścisłym kończyło rytuał małżeństwa<sup>24</sup>. Jednak nie czyniło to jeszcze zadość procedurom prawnym Talmudu<sup>25</sup>. W dalszej części wesela pan młody był zobligowany jeszcze do dwóch czynności prawnych, odczytywania *ketuby*, czyli umowy w obecności oblubienicy i przyjaciół, przy okazji której wręczał podarunek ustalony w *shiddu-khin*<sup>26</sup> oraz odbycia pożycia małżeńskiego, co odbywało się późnym wieczorem i było punktem kulminacyjnym wesela. Pan młody symbolicznie okrywał pannę młodą swoim płaszczem na znak, że będzie się o nią troszczył. To co działo się po zdjęciu welonu ostatecznie dopełniało i uprawomocniało małżeństwo. Po skonsumowaniu zachowywano zakrwawione prześcieradło na wypadek, gdyby mąż rzucił na oblubienicę oszczerstwo<sup>27</sup>.

Z dużym prawdopodobieństwem możemy stwierdzić, w takich realiach weselnych uczestniczył Jezus i Maryja w myśl zasady, że analiza wydarzeń biblijnych nie może być uprawiana, w oderwaniu od środowiska ich powstawania. Następnym krokiem będzie analiza literacka, gramatyczna i semantyczna wybranego fragmentu narracji, idiomu „co mnie i tobie, niewiasto” (J 2,4). Dla współczesnej egzegezy to jedna z fundamentalnych czynności. Dogłębna analiza całości terminów implikuje serię zagadnień, które ze względu na zawężenie tematyczne nie sposób wyczerpująco opracować. Dlatego też szczegółowo opisane zostaną tylko te warianty, które odnoszą się ściśle do tematu pracy.

<sup>24</sup> Por. M. Bednarz, *Zaręczyny i zawieranie związku małżeńskiego w Biblii*, w: J. Stala (red.), *Dzisiejsze aspiracje katechezy rodzinnej*, Kielce 2005, s. 208-211; S. P. De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów*, Kraków 2000, s. 303, 315, 317; S. Szymik, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: G. Witaszek (red.), *Życie społeczne w Biblii*, Lublin 1997, s. 210; R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, s. 43-44; A. Chouraqui, *Życie codzienne ludzi Biblii*, Warszawa 1995, s. 118; R. L. Grimes, *Rite out of Place*, Oxford 2006, s. 43-44; N. H. Wiener, D. Min, *Beyond Breaking the Glass: A Spiritual Guide to your Jewish Wedding: 2nd Edition*, Nowy Jork 2013, s. 147-148; V. M. Liew, *The wedding at Cana*, Bloomington 2014, s. 22-30; P. Stasiuk, *Małżeństwo Żydów*, G. Dzierżon (red.), *Małżeństwo w Kościele katolickim oraz w czterech religiach niechrześcijańskich*, Kraków 2014, s. 86.

<sup>25</sup> Por. S. Pecaric (red.), *Talmud Babiloński*, Kraków 2010, s. 278-279.

<sup>26</sup> Por. M. Bednarz, *Zaręczyny i zawieranie związku małżeńskiego w Biblii*, w: J. Stala (red.), *Dzisiejsze aspiracje katechezy rodzinnej*, Kielce 2005, s. 211; R. L. Grimes, *Rite out of Place*, Oxford 2006, s. 43.

<sup>27</sup> Por. M. Bednarz, *Zaręczyny i zawieranie związku małżeńskiego w Biblii*, w: J. Stala (red.), *Dzisiejsze aspiracje katechezy rodzinnej*, Kielce 2005, s. 212; S. Pecaric (red.), *Talmud Babiloński*, Kraków 2010, s. 278; R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, s. 44; S. Szymik, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: G. Witaszek (red.), *Życie społeczne w Biblii*, Lublin 1997, s. 210-211; R. L. Grimes, *Rite out of Place*, Oxford 2006, s. 44; W. Pałubicki, J. Iluk, *Małżeństwo i rodzina w dawnym judaizmie i starożytnym chrześcijaństwie*, Gdańsk 1995, s. 68.

## 2. Przesłanie idiomu $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\mu\omicron\iota\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\omicron\iota, \gamma\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ z opisie wesela w Kanie Galilejskiej Czwartej Ewangelii

Idiom  $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\mu\omicron\iota\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\omicron\iota$  nie występuje tylko i wyłącznie w Czwartej Ewangelii, i jak każdy idiom posiada swoje charakterystyczne znaczenie, które najczęściej nie jest sumą znaczeń poszczególnych wyrazów, ale aby właściwie go odczytać potrzeba znać i rozumieć język, którym wskazani ludzie się posługują, oraz kulturę w jakiej żyją. Nadto w przypadku tekstu biblijnego dochodzi do tego znaczenie teologiczne, mianowicie, jaki indyktyw zbawczy został zawarty w słowie Bożego, a więc, co Bóg robi dla nas w tym słowie i dalej w związku z tym, jak my powinniśmy się zachować, jakie zobowiązania, a więc imperatywy moralne z naszej strony powinniśmy podjąć względem Boga, aby to rozstrzygnąć należy w tym miejscu przejść od analizy historyczno-kulturowej do teologiczno-egzegetycznej.

### 2.1. Miejsce wesela w Kanie w strukturze czwartej Ewangelii

Spośród licznych analiz struktury czwartej Ewangelii, struktura literacko-chrystocentryczna<sup>28</sup> G. Mlakuzhyila, najwydajniej uwypukla symbolikę perykopy J 2,1-12. Zdaniem Mlakuzhyila fragment J 2,1-11 jest częścią potrójnego wstępu chrystocentrycznego (hymniczno-świadczeniowego (J 1,1-18), zwanego prologiem, świadczeniowo-kerygmatycznego (J 1,19-51) oraz historyczno-znakowego (J 2,1-11)<sup>29</sup>. Jednocześnie tekst w wersji rozszerzonej o werset dwunasty J 2,1-12 pełni rolę pomostową między wstępem, a dalszą narracją<sup>30</sup>, zwaną „Księgą Znaków”. Składają się na nią następujące elementy: przemienienie wody w wino (J 2,1-12), uzdrowienie syna dworzanina (J 4,42-54), uzdrowienie chorego nad sadzawką Betesda (J 5,1-9), nakarmienie pięciu tysięcy (J 6,1-15), chodzenie po wodzie (J 6,16-21), uleczenie niewidomego od urodzenia (J 9), wskrzeszenie Łazarza (J 10,22 – 11,57). Liczba siedem nie jest przypadkowa i oznacza pełnię. Nadto idzie o znaki, nie cuda, gdyż denotacja słowa znak nie jest identyfikowana pierwszorzędnie z czymś spektakularnym, cudotwórczym. Znaki Jezusa należy rozumieć, jako osobliwą, fizyczną interwencje Boga uwalniającego od zła. To działanie ma jednak również charakter symboliczny, niejako inauguruje Królestwo Niebieskie. Poprzez znaki pełne symbolicznych znaczeń cały wszechświat staje się głosićielem orędzia Bożego, ponieważ jest ono już w nim zawarte, ale Jezus odkrywa je na nowo.

<sup>28</sup> W Polskiej literaturze naukowej nazywana zamiennie strukturą literacko chrystologiczną/chrystocentryczną.

<sup>29</sup> Por. G. Mlakuzhyil, *Christocentric Literary-Dramatic Structure of John's Gospel*, Rzym 2011, s. 580-593.

<sup>30</sup> Por. Tamże, s. 684-685; S. Mędała, *Problem struktury literackiej czwartej Ewangelii*, RBL 46 (1993) nr 1, s. 13-17.

Generalnie rzecz biorąc pod względem literackim Mlakuzhyil dzieli Ewangelię Jana na cztery działy: wprowadzenie (J 1,1 – 2,12); część pierwszą: Znaki Jezusa (J 2 – 12); część drugą: Godzina Jezusa (J 13 – 20) i Epilog (J 21). Równocześnie pod względem teologii wyróżnia pięć partii materiału, według kryterium osoby Chrystusa: Mesjasz uniwersalny (J 2,13 – 4,54), Syn Boży i współpracownik Boga (J 5 – 10), Dawca życia (J 11 – 12), Testament miłości (J 13 – 17), Misterium Paschalne (J 18 – 20). Podział to synteza badań literackich, z badaniami dramatycznymi. Fragment J 2,1-11/2 należy ulokować w stosunku do poszczególnych części składowych schematu Mlakuzhyila.

I tak, początkowe rozdziały J 1,1 – 2,12 wprowadzają postać Jezusa niemalże bezpośrednio w żydowskie realia religijno-polityczne okresu drugiej świątyni. Prolog (J 1,1-18) charakteryzujący się mocnym chrystocentryzmem, ustala relację Chrystusa do Biblii hebrajskiej, która jest zapowiedzią Słowa, które przychodzi, odbija się to echem na przedmiocie świadectw, które z kolei tworzą kolejne wprowadzenia<sup>31</sup>. Następnie rusza narracja, nazwana wstępem świadczeniowo-kerygmaticznym (J 1,19-51). Ciąg opisywanych zdarzeń autor oddziela przy pomocy następujących po sobie dni. Niektórzy dopatrują się w tym nawiązania do tajemnicy stworzenia. Pierwsze dwa dni akcji, to świadectwo Jana Chrzciciela o Jezusie. Pójście dwóch pierwszych uczniów za Jezusem to dzień trzeci. W dniu czwartym następuje powołanie Szymona Piotra, a w piątym Filipa i Natanaela. Dzień szósty jest pominięty w opisie, a dniem siódmym jest czas wesela w Kanie<sup>32</sup>. Dni są wskazówką chronologiczną postępu narracji, która swoje wypełnienie znajduje w konkretnym czynie i doświadczeniu chwały Chrystusa podczas wesela w Kanie Galilejskiej. Ewangelista dosłownie sytuuje jednak zdarzenie przemiany wody w wino na dzień „trzeci”. Niektórzy widząc w tym nawiązanie do Starego Przymierza na Synaju „Pan powiedział do Mojżesza: «Idź do ludu i każ im się przygotować na święto dziś i jutro. Niechaj wypiorą swoje szaty i niech będą gotowi na trzeci dzień, bo dnia trzeciego zstąpi Pan na oczach całego ludu na górę Synaj» (Wj 19,10-11). Zatem do obchodów Nowego Przymierza również odnosi się określenie trzeciego dnia (J 2,1), dnia zmartwychwstania Chrystusa, ale też siódmego dnia. Obydwa dookreślenia, zarówno to literalne wskazujące na dzień trzeci, jak i wynikające z kontekstu odesłanie do dnia siódmego dnia, a więc czasu odpoczynku Boga po dziele stworzenia odsłaniają bogactwo znaczeniowe charakterystyczne dla pełnej symboli czwartej Ewangelii. Dzień wesela w Kanie jest zatem zarazem dniem trzecim, jak i siódmym. Taka releksja tekstu, po linii

<sup>31</sup> Por. G. Mlakuzhyil, *Christocentric Literary-Dramatic Structure of John's Gospel*, Rzym 2011, s. 588-592.

<sup>32</sup> Por. R. E. Brown, *I Bogiem było Słowo*, Kraków 2010, s. 133-134; Inni dzielą narrację potrójnego wstępu na osiem dni lub porządkują inaczej ciąg wydarzeń, wyliczając cztery dni, po których następują nieopisane przez ewangelistę dni piąty i szósty oraz dzień wesela, czyli siódmy z kolei. S. Mędała, *Ewangelia Św. Jana*, Częstochowa 2010, s. 320-333.

biblijnego kanonu stosowana przez licznych komentatorów, a uznawana od wieków odsłania bogactwo narracji<sup>33</sup>. W potrójnym wstępie do czwartej Ewangelii odkryto zatem tajemnicę Jezusa, próbowano dowieść językiem biblijnym, że Chrystus stanowi centrum ludzkości i całego kosmosu. Warto dodać, że potrójny prolog do czwartej Ewangelii bywa zestawiany przez egzegetów z zawartym u synoptyków przemienieniem na górze Tabor (Mt 17,1-8; Mk 9,2-8; Łk 9,28-36), gdzie najpierw ukazana jest chwała Jezusa (J 1,1-16), następnie przywołani zostają na świadków Mojżesz (J 1,17) i Eliasz (J 1,21), występujący też w tekście Janowym, a całość wieńczy wspomnienie przez apostołów godziny chwały, która jeszcze w pełni nie nadeszła, ale została zapowiedziana, podobnie, jak w J 2,1-11<sup>34</sup>.

W schemacie Mlakuzhyila zostały zaznaczone również pewne zależności występujące pomiędzy następującymi po sobie ewangelicznymi znakami. Wśród egzegetów panuje zgoda, co do spójności elementu 2,1 – 4,54<sup>35</sup>. Upoważnionym jest zatem badanie kontekstu począwszy od oczyszczenia Świątyni Jerozolimskiej, a skończywszy na drugim znaku dokonanym przez Jezusa w Kanie Galilejskiej, czyli uzdrowieniu syna dworzanina<sup>36</sup>. W Kanie Jezus obwieścił koniec epoki oczyszczeń żydowskich. W opisie oczyszczenia świątyni (J 2,13-25) następującym po pierwszym wydarzeniu z Kany Galilejskiej dominuje więc tematyka przedstawiająca Jezusa jako Boga obecnego, przeciwstawna znakowi świątyni, a więc obecności, ale jedynie imienia Bożego wzywanego w tym miejscu<sup>37</sup>. Następujący chronologicznie później w narracji dialog Chrystusa z Nikodemem zawiera cztery motywy chrystologiczne, zstąpienie i wstąpienie do nieba, śmierć krzyżową i wywyższenie<sup>38</sup>. Z Jerozolimy akcja przenosi się nad Jordan, gdzie Jan Chrzciciel daje o Jezusie ostatnie świadectwo, które koresponduje z słowami skierowanymi przez Chrystusa do Nikodema. Wydarzenie kończy się konkluzją, że tylko Jezus, który zstąpił z nieba. W spotkaniu Jezusa z Samarytanką podjęty zostaje temat wody żywej, nawiązujący do poprzednich dialogów i tematyki chrztu, który stanowi centrum całej kompozycji J 2,1 – 4,54. Równocześnie, w rozmowie z kobietą następuje powrót do wcześniejszego zagadnienia prawdziwego miejsca kultu,

<sup>33</sup> Por. S. Mędała, *Ewangelia Św. Jana*, Częstochowa 2010, s. 352.

<sup>34</sup> Por. G. Mlakuzhyil, *Christocentric Literary-Dramatic Structure of John's Gospel*, Rzym 2011, s. 592-593; J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 294.

<sup>35</sup> Por. J. Kręcidło, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana*, Częstochowa 2006, s. 35; S. Mędała, *Ewangelia Św. Jana*, Częstochowa 2010, s. 373-374; P. Kasiłowski, *Wesele w Kanie Galilejskiej (J 2,1-11)*, StBob 6 (2006) z. 2, s. 126-126.

<sup>36</sup> Por. S. Mędała, *Ewangelia Św. Jana*, Częstochowa 2010, s. 76-77; R. E. Brown, *I Bogiem było Słowo*, Kraków 2010, s. 139.

<sup>37</sup> Por. G. Mlakuzhyil, *Christocentric Literary-Dramatic Structure of John's Gospel*, Rzym 2011, s. 594-602; S. Mędała, *Ewangelia Św. Jana*, Częstochowa 2010, s. 373-374, 489; J. Kręcidło, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana*, Częstochowa 2006, s. 3; A. Rebić, *Przemiana wody w wino*, ComP 27 (2007) nr. 1, s. 33-34.

<sup>38</sup> Por. B. Górka, *Nikodem i jego kwestia (J 3,1-21)*, RBL 54 (2001) nr. 3, s. 186-188.

a więc oczyszczenia Świątyni w Jerozolimie. Pod dwóch dniach Jezus opuszcza Samarię i pojawia się na powrót w Galilei, nadto akcja dokonuje się znowu trzeciego dnia, do Jezusa przybywa urzędnik królewski, który prosi Chrystusa o udanie się z nim do Kafarnaum celem uzdrowienia jego syna. Jezus oferuje mu zamiast tego Swoje słowo, Idź, syn twój żyje (J 4,50). Jest to nawiązanie do pierwszego znaku w Kanie Galilejskiej, którego powodzenie było uzależnione od tego czy słudzy zaufają słowu Jezusa i wykonają to, co im polecił<sup>39</sup>.

Formułując wnioski z perspektywy wesela w Kanie (J 2,1-12), jako fragmentu kompozycji J 2,1 – 4,54 należącego do części pierwszej narracyjnej Księgi Znaków można zauważyć spiralę wokół tematu zaufania słowom Jezusa, która to bywa określana: „topograficznym i teologicznym powrotem do Kany”. Znaki w Kanie przywołują jednocześnie chwałę zmartwychwstania Jezusa. Obydwa dokonują się trzeciego dnia, symbolizując powrót do chwały pierwotnej, jaką Pan miał przed założeniem świata. Po wzmiance o dwóch znakach w Kanie Ewangelista nie decyduje się już na dalsze ich wyliczanie. Te dwa zawierają w sobie symboliczny początek i koniec wszystkich innych znaków podanych w Czwartej Ewangelii, aby wierzący w Jezusa mieli życie wieczne. Zawężając je do kompozycji J 2,1 – 4,54 obydwie znaki stanowią jej ramę i uświadamiają, że słowo Jezusa ma charakter sakralny i tak było traktowane przez chrześcijan pierwszych wieków. Co znalazło swoje odbicie w Janowym tekście<sup>40</sup>. Wydarzenie Kany Galilejskiej (J 2,1-12) stanowi punkt wyjścia nie tylko dla pierwszej części (J 2,1 – 4,54) Księgi Znaków, ale jest początkiem (*arche*) i punktem dojścia zarazem dla całej Ewangelii, która dociera stopniowo do uczniów (J 2,1-11), Żydów (J 2,13 – 3,36), Samarytan (J 4,1-42), Pogan (J 4,46-54). Określa początek i zapowiedź wypełnienia wszystkich znaków<sup>41</sup>. „Nadeszły gody Baranka” (Ap 19,7), przyszedł Oblubieniec (J 3,27-29) niosąc ze sobą obfitość życia i radości<sup>42</sup>. O ile zatem opowieść o weselu w Kanie (J 2,1-11) w kontekście potrójnego wstępu do ewangelii stanowi zapowiedź godziny Jezusa, to o tyle J 2,1-12 osadzone w ramie narracji J 2,1 – 4,54 sugeruje, że godzina Jezusa już nastąpiła, co ma decydujące znaczenie w interpretacji idiomu *τί ἐποι καὶ σοί, γύναί*.

<sup>39</sup> Por. G. Mlakuzhyil, *Christocentric Literary-Dramatic Structure of John's Gospel*, Rzym 2011, s. 594-602; S. Mędała, *Ewangelia Św. Jana*, Częstochowa 2010, s. 373-374, 489; J. Kręcidło, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana*, Częstochowa 2006, s. 3.

<sup>40</sup> Por. G. Mlakuzhyil, *Christocentric Literary-Dramatic Structure of John's Gospel*, Rzym 2011, s. 594-602; S. Mędała, *Ewangelia Św. Jana*, Częstochowa 2010, s. 373-374, 489; J. Kręcidło, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana*, Częstochowa 2006, s. 3; J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 293.

<sup>41</sup> Por. M. Fossati, R. Vignolo, *Kana początek znaków*, *ComP* 27 (2007) nr. 1, s. 22-25, 29-30; A. Rebić, *Przemiana wody w wino*, *ComP* 27 (2007) nr. 1, s. 32.

<sup>42</sup> Por. M. Gourges, *Objawił swoją chwałę*, *ComP* 27 (2007) nr. 1, s. 11.

## 2.2. Znaczenie teologiczne idiomu τί ἔμοι καὶ σοί, γύναι

Idiom τί ἔμοι καὶ σοί występuje w Nowym Testamencie poza J 2,4 w formie τί ἔμοι καὶ σοί lub τί ἡμῖν καὶ σοί, te przypadkach to opisy dialogów Jezusa z opętanymi (Mt 8,29; Mk 1,24; 5,7; Łk 4,34; 8,28). W wyrażeniu jest zawarta wówczas negatywna konotacja, coś ma wspólnego Chrystus ze złym duchem, jest to wyraz przeciwieństwa. Tłumaczenia dosłowne: co mnie i Tobie? Co nam i Tobie? Idiom był stosowany w Biblii Hebrajskiej na wyrażenie głębokiej wrogości i zdecydowanego odrzucenie relacji między dwiema osobami (Joz 22,24; Sdz 11,12; 2 Sm 16,10; 19,23; 1 Krl 17,18; 2 Krl 3,13; 8,18n; 2 Krn 35,21; Oz 14,9; Jr 2,19). W hebrajskich księgach brzmi ono:  $\text{מה לי וְלִי}$  i odwołuje się do tego negatywnego sensu. Przynajmniej w niektórych kontekstach można interpretować idiom nieco łagodniej jako określenie różnicy w poglądach, brakach wspólnego interesu czy wspólnoty międzyosobowej, która jednak nie zakłada wrogości, ale bardziej zachowanie niezależności (2 Krl 3,13; Oz 14,8)<sup>43</sup>. Wykluczając pierwszą wersję tłumaczenia, która zakłada odrzucenie jakiegokolwiek jedności i z natury nie przystaje do relacji syna z matka, w drugim przypadku idiom τί ἔμοι καὶ σοί oznacza zatem odcięcie, odróżnienie się Jezusa od Maryi, co wpisuje się w kontekst dalszy perykopy. Podobne zachowanie Chrystusa można zaobserwować w kompozycji J 2,1 – 4,54, gdy odcina się On od Nikodema i Samarytanki, aby ukazać absolutną nowość, inność swojej osoby<sup>44</sup>. Matka Jezusa wypowiada oczekiwanie środowiska społecznego „Nie mają wina” J 2,3. Jezus odcina się, nie objawi „chwały” uznawanej w tym świecie, ale „swoją chwałę”, pochodzącą z nieba, choć w kontekście J 1,1 – 2,12 oczekiwanie nadnaturalnej interwencji jest nieuzasadnione, gdyż we wcześniejszym materiale Ewangelii Jana nie ma opisu Jezusa czyniącego cuda. Jego godzina dopiero się staje, ale jednocześnie interpretując w łączności z prologiem już jest (J 1,1). Termin godzina będzie powtarzał się dalej w kompozycji J 2,1 – 4,54. Jezus do Samarytanki: „wierź mi, kobieto, że nadchodzi godzina” (J 4,21), „poznał więc ojciec, że było to o tej godzinie, kiedy Jezus rzekł do niego” (J 4,53). Interpretacja odpowiedzi Jezusa jest możliwa w łączności z wypowiedziami dotyczącą godziny Jezusa, która nie jest zatem jakimś punktem w czasie, ale dziełem zycia Jezusa<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Por. P. Marecek, *Cud na weselu w Kanie Galilejskiej. Początek znaków Jezusa J 2,1-11*, w: A. Kucz, A. Malina (red.), *Interpretacja w dialogu. Tożsamość egzegezy biblijnej*, Kielce 2005, s. 53; M. Czajkowski, *Maryja u progu i kresu dzieła Mesjasza (J 2, 1-11 i 19, 25-27)*, w: F. Gryglewicz (red.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, Lublin 1992, s. 28.

<sup>44</sup> Por. S. Mędała, *Ewangelia Św. Jana*, Częstochowa 2010, s. 356.

<sup>45</sup> Por. R. E. Brown, *The gospel according to John I-XII*, Nowy Jork 1970, s. 98-99; A. Nalewaj, „Matka Jezusa” i „Niewiasta” jako tytuły Maryi w czwartej Ewangelii, RBL 63 (2010) nr. 1, s. 20-21.



W przypadku J 2,4 do klasycznego sformułowania τί ἐμοὶ καὶ σοὶ dochodzi jeszcze słowo γύναι, oddawane przez polskie: kobieta, niewiasta, żona. W Nowym Testamencie termin został użyty dziewięćdziesiąt dziewięć razy w stosunku do kobiet, niewiast innych niż Matka Boża, w odniesieniu do Maryi jako niewiasty, kobiety zostaje użyty trzykrotnie: J 2,4; 19,26; Ga 4,4. Wyrażenie γυνή sto dziesięć razy odnosi się też do opisanego czyjejś żony, nie mija to również Matki Jezusa (Mt 1,20.24; Łk 2,5). Słowo bywa też używane alegorycznie jak w Ap 12,1; Ap 2,20; Ap 19,7<sup>46</sup>. W tekstach literatury greckiej wyraz przyjmuje nadto znaczenia: szafarka, nałożnica, śmiertelniczka, samica<sup>47</sup>. Jednak użyty w wołaczcu, jak w J 2,4 zgodnie z ówczesną gramatyką grecką wyraża szacunek i głębokie pozytywne uczucie. Adekwatnym tłumaczeniem jest wówczas zawołanie: Pani!<sup>48</sup> To rodzaj formy grzesznościowej, uroczystej, swoistej analogii można się doszukać w hebrajskim terminie נְבִיאָה, który według użycia można przetłumaczyć jako „Wielka Pani” (Jr 13,18; 1 Krl 2,19). Tytuł niósł ze sobą godność i szczególne uprawnienia, w królestwie judzkim nosiła go matka króla, ale mógł być jej z powodu nadużyć odebrany (1 Krl 15,13)<sup>49</sup>. Zwrot w realiach palestyńsko-żydowskich stanowi ewenement, syn nie zwracał się do matki w ten sposób, ale nie stanowi precedensu w Nowym Testamencie. W opisie spotkania Jezusa z kobietą kananejską Chrystus chwali jej wiarę „O niewiasto (γύναι), wielka jest twoja wiara” (Mt 15,28). W czwartej Ewangelii Jezus zwraca się tym tytułem do trzech kobiet: Maryi (J 2,4), Samarytanki (J 4,21) i Marii Magdaleny (J 20,15). W Izraelu terminem tym określano kobietę zamężną. Te trzy mężatki, oblubienice wyrażają swego rodzaju wspólnotę przymierza<sup>50</sup>. Interpretując γύναι w kontekście całej Biblii widać, że pokrewieństwo krwi nie jest dla Jezusa najistotniejsze, dowartościowane jest natomiast słuchanie słowa Bożego i wypełnianie go (Łk 11,27-28), Chrystus sugeruje już nową wspólnotę ludzką, którą łączy przede wszystkim wypełnianie woli Bożej<sup>51</sup>. Ostatecznie wyrażeniem γύναι Jezus nadaje Maryi wielką godność. W kontekście J 1,1 – 2,12 Maryja stała się wzorem ludu Bożego „Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w imię Jego – którzy ani z krwi, ani z żądzy ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili” (J 1,12-13). Według J 2,1-11 Ona, będąc już Jego Matką, stała się γύναι reprezentantką obecnych na weselu, ale równocześnie, w kompozycji J 2,1 – 4,54 staje się i będzie się stawać Oblubienicą Nadchodzącego

<sup>46</sup> Por. R. Popowski, *Wielki Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2006, s. 115-116.

<sup>47</sup> Por. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski tom I*, Warszawa 2000, s. 174.

<sup>48</sup> Por. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski tom I*, Warszawa 1958, s. 487.

<sup>49</sup> Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu t. 1-2*, Poznań 2004, s. 130-132.

<sup>50</sup> Por. T. Borkowska, *Rola Maryi w J 2,1-12*, CTO 18 (2018) nr. 1, s. 14.

<sup>51</sup> Por. M. Bednarz, *Początek Znaków (J 2,1-12)*, P. Łabuda (red.), *Krąg Biblijny 11*, Tarnów 2009, s. 63; S. Mędała, *Ewangelia Św. Jana*, Częstochowa 2010, s. 357.

i Oczekiwanego „Ten, kto ma oblubienicę, jest oblubieńcem” (J 3,29). Postawa Jezusa i Maryi w J 2,4 jest już precedensem takiej więzi, a swoją pełnię jako Re-prezentantką Ludzkości i Oblubienica Maryja dozna w chwili krzyża „Niewiasto, oto syn Twój” (J 19,26), dlatego też J 2,1-11 jest punktem dojścia dla całej Ewangelii poprzez termin γύνα użyty w Ewangeliach w stosunku do Maryi tylko dwa razy J 2,4 i J 19,26 wyraźnie nawiązujący do tajemnicy krzyża, a sformułowanie trzeciego dnia odbywało się wesele (J 2,1) do zmartwychwstania<sup>52</sup>.

Jak zauważył ks. Piotr Łabuda nazwa Kana Galilejska niesie ze sobą kontrast znaczeniowy, ponieważ słowo קנָה z hebrajskiego oznacza czyjaś własność. Jako czasownik tłumaczony jest terminem „nabywać”, jako aluzja do wybrania narodu żydowskiego, który był własnością Pana. Natomiast przydomek Galilejska wprowadza dewaluację wcześniejszego terminu, który kojarzy się z krainą daleką od ideału Bożego prawa, gorszą od Judei<sup>53</sup>. Podobną zależność można dostrzec w idiomie τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύνα. Zwrot τί ἐμοὶ καὶ σοί niesie negatywną konotację, rozgraniczenie pomiędzy bóstwem Jezusa, a człowieczeństwem Maryi. Jezus jest Bogiem, Maryja jest człowiekiem, doskonałym, ale tylko człowiekiem, jednakże słowo γύνα jak zauważa w swojej naukowej syntezie czterech Ewangelii ks. Bogdan Misztal uwypukla niezwykłą godność Maryi. „Jezus przywróci swej Matce wspólność działania ze sobą, nie w tym znaczeniu, iż zniży się do Niej z wysokości swej działalności mesjańskiej, lecz że Ją do niej podniesie, tak jak przyzwolił na nią w jej życiu jedyny raz wyjątkowo w Kanie Galilejskiej. To wyjątkowe jednorazowe podniesienie prośby Marii w Kanie Galilejskiej do sfery mesjańskiej pozwala określić, jaki charakter będzie posiadało współuczestnictwo Marii w dziele mesjańskim w ostatnim okresie działalności mesjańskiej Jezusa. Będzie ono mianowicie miało charakter wstawiennictwa i prośby skutecznej u Jezusa<sup>54</sup>.” Jak to zostało wykazane, do koherentnych wniosków można dojść analizując wnikliwie J 2,1-12 oraz najbliższe konteksty fragmentu.

### 2.3. Implikacje pastoralne

Jeśli chodzi o praktyczne podejście do J 2,1-12 to „w tradycyjnych ujęciach interpretacyjnych tego tekstu dominowało przekonanie, że stanowi on biblijny

<sup>52</sup> Por. P. Łabuda, *Od przyjścia do odejścia Pana Lectio Divina*, Tarnów 2014, s. 87-98; I. De la Potterie, *Maryja w tajemnicy przymierza*, Częstochowa 2000, s. 121-122; J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu*, Poznań 2002, s. 94.

<sup>53</sup> Por. P. Łabuda, *Od przyjścia do odejścia Pana Lectio Divina*, Tarnów 2014, s. 92; R. Głuchowski, *I była tam Matka Jezusa (J 2,1-12) Dzieło oczyszczenia z grzechów*, P. Łabuda (red.), *Krąg Biblijny tom 29*, Tarnów 2015, s. 31; T. Borkowska, *Rola Maryi w J 2,1-12*, CTO 18 (2018) nr. 1, s. 10.

<sup>54</sup> Por. *Streszczenie Doktoratu ks. dra Bogdana Misztala τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύνα, Co Mnie i Tobie Niewiasto?*, ŁST 20 (2011) nr. 1, 392-393.

dowód pośrednictwa Maryi”<sup>55</sup>. To prawda, ale dzięki ciągłemu rozwojowi egzegezy i teologii biblijnej możemy ten wniosek wzbogacić o kolejne, nie mniej pragmatyczne.

Jak to zostało zaznaczone Nowo Testamentalnym kontekstem idiomu τί ἔμοι καὶ σοί są wrogie rozróżnienia pomiędzy Jezusem, a złymi duchami. W przekazie synoptycznym Jezus doświadcza na pustyni kuszenia od złego przeciwnika (Mt 4,1; Mk 1,13; Łk 4,2). Marek lapidarnie stwierdza „Czterdzieści dni przebył na pustyni, kuszony przez szatana. Żył tam wśród zwierząt, aniołowie zaś usługiwali Mu” (Mk 1,13). Pozostali Ewangelisci opisują wydarzenie bardziej szczegółowo. Pierwsza pokusa miałaby doprowadzić do przemiany kamieni w chleb, jest to cios wymierzony w tożsamość Jezusa „Jeśli jesteś Synem Bożym, powiedz” (Mt 4,3; Łk 4,3). Słowo Chrystusa ma ogromną moc, wykazała to analiza dwóch cudów dokonanych w Kanie Galilejskiej, obydwie dokonały się za sprawą wstawiennictwa, Maryi (J 2,3) i urzędnika królewskiego (J 4,49), gdzie pośrednikiem stało się słowo Jezusa. Pan odrzuca pokusy złego, które stanowią zaprzeczenie wstawiennictwa, choć w skutkach wydają się podobne, jak woda zamieniła się w wino (J 2,9), tak kamienie mogłyby zamienić się w chleb (Mt 4,3; Łk 4,3). Jednocześnie to pocieszające, że Zbawiciel przychyła się do prośby człowieka, a nawet złego ducha (Mt 8,31; Mk 5,12; Łk 8,32). On jest naszym jedynym Zbawicielem<sup>56</sup>, τί ἡμῖν καὶ αὐτῷ („co nam i Jemu”?). Tylko Jezus jest Bogiem, stąd należy się Mu jedyny i niepowtarzalny kult nazywany *latraiae*, a współcześnie *cultus adorationis* tłumaczone jako uwielbienie. Poprzez τί ἔμοι καὶ σοί (J 2,4) zostało podkreślone to rozróżnienie nawet w stosunku do Matki Bożej. Jednak trzeba przyznać Maryi jej doniosłe miejsce. Ona jest γύναξ (J 2,4) oblubienicą (J 3,29) reprezentującą lud Boży, człowiekiem doskonałym (J 1,12-13). Maryja w Kanie Galilejskiej nawet nie formuje prośby, nie werbalizuje (J 2,3). Jej wstawiennictwo polega na współodczuwaniu z ludem (J 2,3) i jednocześnie z Bogiem (J 2,5). Jej pośrednictwo bywa zestawiane z tym, które w Starym Przymierzu pełnił Mojżesz. Jak niegdyś na Synaju trzeciego dnia rozległy się grzmoty, tak że cały lud w obozie drżał ze strachu, tak w Kanie Galilejskiej również wszyscy objęci są tajemnicą objawienia się chwały Jezusa, każdy z obecnych może cieszyć się obfitością wina. Podobnie jednak jak na Synaju lud dostrzegał tylko to, co zewnętrzne, a sam Mojżesz zbliżył się do ciemnego obłoku, gdzie był Pan i rozmawiał z Bogiem wśród grzmotów (Wj 19,16-19), tak Niewiasta w Kanie Galilejskiej zbliżyła się do Boga<sup>57</sup>. W ten sposób Ewangelista Jan podkreśla, że wewnętrzny i głęboki dialog trynitarny pomiędzy Ojcem i Synem, który

<sup>55</sup> Por. J. Michaud, *Le signe de Cana dans son contexte johannique*, Montreal 1964, s. 86, w: W. Życiński, *Tajemnica Matki Pana w tajemnicy przymierza symbolika I teologia J 2,1-12*, RT 49 (2002) nr. 2, s. 111.

<sup>56</sup> Por. Jan Paweł II, RH 13, 3.

<sup>57</sup> Por. I. de la Potterie, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, Częstochowa-Warszawa 2000, s. 203-205.

szczególnie uwidacznia się w rozważaniach na temat godziny Jezusa (J 2,4) nie odbywa się w jakiejś zamkniętej w sobie komórce, we wspaniałym odosobnieniu, ale jest otwarty, na to, aby uczestniczyli w nim również wierzący<sup>58</sup>. Nikt poza Chrystusem nie jest w stanie adekwatnie odpowiadać Bogu na Jego miłość. Zatem i w Kanie Galilejskiej moc Boża objawiła się przede wszystkim w Jezusie<sup>59</sup>, ale Maryi należy się cześć nazywana *hiperdulia*, a współcześnie *veneratio* tłumaczone, jako cześć. Ona jest orędowniczką większą od Mojżesza i jakiegokolwiek świętego czy świętej nie tylko ze względu na to, że jest Matką Bożą, a więc naturalną więź z Jezusem, ale na doniosłą funkcję jaką pełniła w czasie ziemskiego życia Chrystusa i sprawuje nadal w historii zbawienia jako współodczuwająca Oblubienica Najwyższego. Kult Matki Chrystusa zawsze istniał w Kościele i choć jest on wyjątkowy, to jednak różni się w sposób istotny od kultu uwielbienia, który oddawany jest Słowu Wcielonemu na równi z Ojcem i Duchem Świętym. Prawowierny kult Maryi ostatecznie bardzo sprzyja kultowi uwielbienia Trójcy Świętej. Współcześni młodzi maturzyści diecezji tarnowskiej pytani „Czy wierzysz w istnienie Boga osobowego?” w blisko 40% odpowiedzieli, nie. Oby podkreślanie na katechezach i w homiliach doniosłej godności Oblubienicy było zaczątkiem do dyskusji i odbudowania wiary i relacji w Boga osobowego Oblubieńca, który jest otwarty, szczególnie na tych, którzy jak Maryja szukają wypełnienia Jego uszczęśliwiającej woli w świecie oraz świadomości, że jako ludzkość jesteśmy kochani przez Boga jak Maryja, choć nie zawsze umiemy tak jak Ona współodczuwać i próbować odpowiedzieć pozytywnie, na tę Bożą miłość, ale Ona nam w tym pomaga<sup>60</sup>.

Idiom „co mnie i tobie” występuje w Biblii nie tylko w opisie wesela z Kany Galilejskiej, jednakże w tym kontekście stanowi swoisty unikat, ponieważ nabiera on unikalnego znaczenia. Podsumowując ewangelista Jan opisując wspomniane wydarzenie zbawcze posłużył się idiomem  $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\mu\omicron\iota\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\omicron\iota$ , przy pomocy którego w sposób interesujący dla działań duszpasterskich oddał teologicznie złożone i symboliczne zagadnienie relacji Jezusa do Maryi.

<sup>58</sup> Por. G. Ravasi, *Tajemnica Boga*, Kraków 2006, s. 59-60; J. Gnllka, *Johannesevangelium*, Monachium 1993, s. 23.

<sup>59</sup> Por. Jan Paweł II, *Komentarz do Ewangelii*, Kraków 2011, s. 560.

<sup>60</sup> Por. P. Łabuda, *Od przyjścia do odejścia Pana Lectio Divina*, Tarnów 2014, s. 102-103; A. A. Napiórkowski, *Maryja jest piękna. Zarys mariologii i maryjności*, Kraków 2016, s. 188-189; A. Jasnos, *Mój Bóg. Obraz Boga u współczesnej młodzieży. Studium Katechetyczne*, Lublin 2020, s. 215.

## Bibliografia

- Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski tom I*, Warszawa 1958.
- Baldi D., *W ojczyźnie Chrystusa*, Kraków 1993.
- Bednarz M., Łabuda P., *Po drogach Ziemi Świętej Przewodnik*, Tarnów 2016.
- Bednarz M., *Początek Znaków (J 2,1-12)*, P. Łabuda (red.), *Krąg Biblijny 11*, Tarnów 2009, s. 62-70.
- Bednarz M., *Zaręczyny i zawieranie związku małżeńskiego w Biblii*, w: Stala J. (red.), *Dzisiejsze aspiracje katechez rodzinnej*, Kielce 2005, s. 193-241.
- Borkowska T., *Rola Maryi w J 2,1-12*, CTO 18 (2018) nr. 1, s. 7-22.
- Brown R. E., *I Bogiem było Słowo*, Kraków 2010.
- Brown R. E., *The gospel according to John I-XII*, Nowy Jork 1970.
- Charlesworth J. H., *Jesus and Archeology*, Michigan 2006.
- Chouraqui A., *Życie codzienne ludzi Biblii*, Warszawa 1995.
- Czajkowski M., *Maryja u progu i kresu dzieła Mesjasza (J 2, 1-11 i 19, 25-27)*, w: F. Gryglewicz (red.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, Lublin 1992.
- De la Potterie I., *Maryja w tajemnicy Przymierza*, Częstochowa-Warszawa 2000.
- De Vaux R., *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004.
- Dębicki I., *Hoszen hammiszpot, czyli, Prawo Żydowskie*, Cambridge 1900.
- Dobraczyński J., *Ziemia Ewangelii*, Warszawa 1983.
- Fiensy D. A., Hawkins R. K., *The Galilean Economy in the time of Jesus*, Atlanta 2013.
- Fossati M., Vignolo R., *Kana początek znaków*, ComP 27 (2007) nr 1, s. 20-30.
- Gądecki S., *Archeologia Biblijna tom I*, Gniezno 1994.
- Głuchowski R., *I była tam Matka Jezusa (J 2,1-12) Dzieło oczyszczenia z grzechów*, w: P. Łabuda (red.), *Krąg Biblijny tom 29*, Tarnów 2015, s. 28-36.
- Gnilka J., *Johannesevangelium*, Monachium 1993.
- Gnilka J., *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002.
- Gourges M., *Objawił swoją chwałę*, ComP 27 (2007) nr 1, s. 9-19.
- Górka B., *Nikodem i jego kwestia (J 3,1-21)*, RBL 54 (2001) nr 3, s. 173-188.
- Grimes R. L., *Rite out of Place*, Oxford 2006.
- Jan Paweł II, *Komentarz do Ewangelii*, Kraków 2011.
- Jan Paweł II, *Redemptor Hominis*
- Jasnos A., *Mój Bóg. Obraz Boga u współczesnej młodzieży. Studium Katechetyczne*, Lublin 2020.
- Jurewicz O., *Słownik grecko-polski tom I*, Warszawa 2000.
- Kasiłowski P., *Wesele w Kanie Galilejskiej (J 2,1-11)*, StBob 6 (2006) z. 2, s. 123-148.
- Keener C. S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000.
- Kilgallen J. J., *Przewodnik po Ziemi Świętej według Nowego Testamentu*, Warszawa 2000.
- Klinkowski J., *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, Legnica 2007.
- Kręcidło J., *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana*, Częstochowa 2006.
- Liew V. M., *The wedding at Cana*, Bloomington 2014.
- Łabuda P., *Od przyjscia do odejscia Pana Lectio Divina*, Tarnów 2014.
- Marecek P., *Cud na weselu w Kanie Galilejskiej. Początek znaków Jezusa J 2,1-11*, w: A. Kucz, A. Malina (red.), *Interpretacja w dialogu. Tożsamość egzegezy biblijnej*, Kielce 2005, s. 47-57.
- Mendecki N., *W której Kanie Galilejskiej odbywało się wesele (J 2,1-11)?*, RBL 55 (2002) nr 2, s. 168-169.
- Mędała S., *Ewangelia Św. Jana*, Częstochowa 2010.

- Mędała S., *Problem struktury literackiej czwartej Ewangelii*, RBL 46 (1993) nr 1, s. 11-17.
- Michaud J., *Le signe de Cana dans son contexte johannique*, Montreal 1964, s. 86, w: W. Życiński, *Tajemnica Matki Pana w tajemnicy przymierza symbolika I teologia J 2,1-12*, RT 49 (2002) nr. 2, s. 111-122.
- Mlakuzhyil G., *Christocentric Literary-Dramatic Structure of John's Gospel*, Rzym 2011.
- Nalewaj A., „Matka Jezusa” i „Niewiasta” jako tytuły Maryi w czwartej Ewangelii, RBL 63 (2010) nr. 1, s. 13-30.
- Napiórkowski A. A., *Maryja jest piękna. Zarys mariologii i maryjności*, Kraków 2016
- O'Connor J. M., *Przewodnik po Ziemi Świętej*, Warszawa 2001.
- Paciorek, A., *Ewangelia według św. Jana. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2000.
- Pałubicki W., Iluk J., *Małżeństwo i rodzina w dawnym judaizmie i starożytnym chrześcijaństwie*, Gdańsk 1995.
- Pawlak L., *Wybór narzeczonej a mohar narzeczonego w Starym Testamencie*, w: W. Linke (red.), *Trud w Panu nie jest daremny*, Niepokalanów 2010.
- Pecaric S. (red.), *Talmud Babiloński*, Kraków 2010.
- Popowski R., *Wielki Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2006.
- Ratzinger J., *Wzniosła Córa Syjonu*, Poznań 2002.
- Ravasi G., *Tajemnica Boga*, Kraków 2006
- Rebić A., *Przemiana wody w wino*, ComP 27 (2007) nr 1, s. 31-37.
- Richardson P., *Building Jewish in the Roman East*, Texas 2004.
- Stasiuk P., *Małżeństwo Żydów*, G. Dzierżon (red.), *Małżeństwo w Kościele katolickim oraz w czterech religiach niechrześcijańskich*, Kraków 2014.
- Streszczenie Doktoratu ks. dra Bogdana Misztala τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι, Co Mnie i Tobie Niewiasto?*, ŁST 20 (2011) nr. 1, 392-393.
- Szczepanowicz B., *Atlas Roślin biblijnych*, Kraków 2003.
- Szymik S., *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: G. Witaszek (red.), *Życie społeczne w Biblii*, Lublin 1997, s. 203-225.
- Wiener N. H., Min D., *Beyond Breaking the Glass: A Spiritual Guide to your Jewish Wedding: 2nd Edition*, Nowy Jork 2013.
- Witaszek G. (red.), *Życie społeczne w Biblii*, Lublin 1997.