

Ks. ADAM KUBIŚ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

## RADOŚĆ PRZYJACIELA OBLUBIEŃCA Z POWODU GŁOSU OBLUBIEŃCA W J 3,29

---

THE JOY OF THE BRIDEGROOM'S FRIEND BECAUSE OF THE BRIDEGROOM'S VOICE IN JOHN 3:29

---

**SUMMARY:** The article attempts to discover the meaning behind – and the rationale for – the joy experienced by John the Baptist in John 3:29, called there “the friend of the bridegroom”. John’s narration links this joy, which has already been fulfilled (as John himself professes), with the voice of bridegroom, who is identified as Jesus. Previous analysis of ancient Jewish wedding customs has yielded several possible explanations of the friend’s joy, however the present article seeks to focus on the reasons for this joy rooted specifically in his hearing the bridegroom’s voice. At the same time, our lack of full, precise knowledge of these wedding customs prevents us from drawing from them a single, compelling explanation. The article thus attempts to expand the discussion of this Johannine *crux interpretum* by reference to OT. It is proposed that the Evangelist can be seen alluding here either to Jeremiah’s prophecy or to the Song of Songs. Finally, the article seeks the reason for John the Baptist’s joy within the very theological context of the Fourth Gospel. The semantic analysis of the lexeme “voice” (φωνή) in the Gospel produces the understanding that the true disciple of Jesus listens to Jesus’ “voice” and as a result experiences eschatological joy. Thus the Evangelist depicts John the Baptist, through his rejoicing, as a perfect disciple of Jesus.

**Słowa kluczowe:** Jan Chrzciciel, Oblubieniec, przyjaciel oblubieńca, radość.

**Key words:** John the Baptist, Bridegroom, Bridegroom’s friend, joy.

### 1. WPROWADZENIE:

#### DWA POZIOMY ZNACZENIOWE PRZYPOWIEŚCI O RADOŚCI

Wyrwany z kontekstu wiersz J 3,29a brzmi enigmatycznie, gdyż nie definiuje tożsamości oblubienicy, oblubieńca i przyjaciela oblubieńca: *Ten, kto ma oblubienicę, jest oblubieńcem* (ὁ ἔχων τὴν νύμφην νυμφίος ἐστίν). *Przyjaciel zaś oblubieńca* (ὁ δὲ φίλος τοῦ νυμφίου), *który stoi i słucha go* (ὁ ἐστηκὼς καὶ ἀκούων αὐτοῦ), *doznaje najwyższej radości na głos oblubieńca* (χαρᾶ χαίρει διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου). Najbliższy kontekst literacki wskazuje na Jana Chrzciciela jako przyjaciela oblubieńca, gdyż on jest podmiotem mówiącym w tej części narracji

(J 3,27). Zaimek *moja* (ἐμῆ), występujący w następnym zdaniu (J 3,29b), odnosi się zatem do niego: *Ta zaś moja radość doszła do szczytu* (αὕτη οὖν ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ πεπλήρωται). Kontekst bezpośredni podpowiada również, że oblubieńcem jest Jezus, gdyż uczniowie Jana Chrzciciela przekazują swemu nauczycielowi wieści o Jezusie (J 3,26) i to Jezus jest przedmiotem następującej potem wypowiedzi Jana Chrzciciela (J 3,27-30)<sup>1</sup>. Kontekst wskazuje także na tożsamość oblubienicy, którą są *wszyscy* (πάντες w J 3,26) gromadzący się wokół Jezusa-Mesjasza, a którzy w znacznej części gromadzili się wcześniej wokół Jana Chrzciciela<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Już w stwierdzeniu Jana Chrzciciela o jego niegodności w rozwiązaniu rzemyka sandała Jezusa (J 1,27; istotne jest użycie liczby pojedynczej) zawarta jest aluzja do tożsamości Jezusa jako Oblubienca, gdyż zdaniem niektórych egzegetów, poczynając od św. Hieronima (PL 26,30), występuje tutaj nawiązanie do rytu zwanego *ḥaliṣah* (חליצה), opisanego w Pwt 25,5-10 i związanego z prawem lewiratu, w którym sandał reprezentuje prawo do poślubienia wdowy po swoim krewnym. Zob. P. Proulx – L. Alonso Schökel, „Las Sandalias del Mesías Esposo”, *Biblica* 59 (1978) 1-37; L. Alonso Schökel, *I nomi dell'amore. Simboli matrimoniali nella Bibbia* (Religione; Casale Monferrato 1997) 111-133; P. Stępień, „Prawo lewiratu w świetle chiasmycznej struktury Pwt 25,4-12”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 13 (2000) 71. Także stwierdzenie Jana: *Po mnie przyjdzie Mąż, który mnie przewyższył godnością* (J 1,30), może być aluzją do oblubieńczej tożsamości Jezusa poprzez użycie wieloznacznego terminu ἀνὴρ oznaczającego *mężczyznę*, ale również *matłonka*. Termin kładzie akcent na płęć Jezusa (jak wskazuje zastosowanie terminu w Ewangelii Janowej: J 1,13; 4,16.17.18; 6,10), a nie na fakt wcielania (w tym przypadku bardziej odpowiednim byłby termin ἄνθρωπος). Zob. Y. Simoens, *Secondo Giovanni*. Una traduzione e un'interpretazione (Bologna 2000) 179. Także podczas wesela w Kanie Galilejskiej (J 2,1-12) Jezus przedstawiony jest jako Oblubieniec, gdyż to Jezus zaopatrzył stół weselny w wino, co należało do obowiązków pana młodego (J 2,10). Matka Jezusa, nazwana w Kanie γυνή (termin ten oznacza zarówno *kobietę* jak i *żonę*), symbolizuje Kościół – Oblubienicę Jezusa, czyli wspólnotę wierzących w Jezusa. Maryja jest jedyną osobą wierzącą w Jezusa w czasie wesela w Kanie (wierzy, iż może On zaradzić brakowi wina), gdyż uczniowie uwierzyli w Jezusa dopiero w wyniku cudu (J 2,11). Ostatecznie, Oblubienicą jest wspólnota wierzących, czyli wierząca Maryja wraz z wierzącymi uczniami, którzy razem z Jezusem opuszczają Kanę i udają się do Kafarnaum (J 2,12). Interesujący nas wiersz, J 3,29, funkcjonuje jako pomost („Brückenvers”) pomiędzy opowiadaniem o weselu w Kanie i narracją o spotkaniu Jezusa-Oblubienca z Samarytanką-Oblubienicą. Zob. M. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12* (Regensburger Neues Testament; Regensburg 2009) 287; L. Pedroli, “Il trittico sponsale di Giovanni (Gv 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42)”, *La letteratura giovannea (Vangelo, lettere e Apocalisse)*. Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura. Roma 21-25 gennaio 2013 (@biblicum; Rome 2013) 163-177. M. Coloe, “John as Witness and Friend”, *John, Jesus, and History*. II. *Aspects of Historicity in the Fourth Gospel* (red. P. N. Anderson) (Atlanta, GA 2009) 45-61, sugeruje, iż cała narracja Janowa od J 1,6 (gdzie pojawia się Jan Chrzciciel po raz pierwszy) do J 3,30 (gdzie pojawia się w sposób czynny po raz ostatni) zbudowana jest na ciągłym odwoływaniu się do symboliki małżeńskiej.

<sup>2</sup> Propozycja G.P. Wettera identyfikująca Oblubienicę z Duchem, którego posiada Jezus (por. J 1,32-33), nie jest przekonująca. Zob. G.P. Wetter, „*Der Sohn Gottes*”. Eine Untersuchung über Charakter und Tendenz des Johannes-Evangeliums (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 26; Göttingen 1916) 54. Propozycja definiująca Oblubienicę jako Kościół odpowiada przesłaniu teologicznemu IV Ewangelii i teologii wczesnochrześcijańskiej w ogólności, w której Kościół widziany jest jako Izrael skupiony wokół Mesjasza (por. 2 Kor 11,2; Ef 5,25-27.31-32; Ap 21,2; 22,17). C.K. Barrett, *The Gospel according to St. John*. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text (London 2<sup>1978</sup>) 223. Więcej na temat tożsamości oblubienicy

Identyfikacja oblubienicy, oblubieńca i przyjaciela oblubieńca jest kluczowa w zrozumieniu przesłania wspomnianego enigmatycznego wiersza, gdyż tekst ten ma dwa poziomy znaczeniowe<sup>3</sup>. Na pierwszym, który jest poziomem chrystologicznym, tekst informuje o tożsamości Jezusa i Jana Chrzciciela, identyfikując obie postaci oraz ustalając ich wzajemną relację<sup>4</sup>. Na drugim poziomie tekst ten jest przypowieścią<sup>5</sup> ilustrującą wielkość radości osoby, która współraduje się radością

---

w J 3,29 zob. A. Reinhartz, „The Bride in John 3.29. A Feminist Rereading”, *The Lost Coin. Parables of Women, Work and Wisdom* (red. M.A. Beavis) (The Biblical Seminar 86; London – New York, NY 2002) 230-241.

<sup>3</sup> W istocie Ewangelia Janowa często odwołuje się do zjawiska podwójnego znaczenia obrazów, wyrażeń i słów. Fakt ten został dostatecznie dawno zauważony i gruntownie omówiony. O. Cullmann, „Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums”, *Theologische Zeitschrift* 4 (1948) 360-372; D. Wead, „The Johannine Double Meaning”, *Restoration Quarterly* 13 (1970) 106-120; R. Shedd, „Multiple Meanings in the Gospel of John”, *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation. Studies in Honor of Merrill C. Tenney* (red. G. F. Hewthorne) (Grand Rapids, MI 1975) 247-258; E. Richard, „Expressions of Double Meaning and their Function in the Gospel of John”, *New Testament Studies* 31 (1985) 96-112. O dwóch poziomach znaczeniowych w J 3,29 mówi wprost G. R. O’Day, „The Gospel of John. Introduction, Commentary, and Reflections”, *The New Interpreter’s Bible. IX. Luke to John* (Nashville, TN 1996) 558.

<sup>4</sup> C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge, U.K. 1963) 279-287, oraz B. Lindars, „Two Parables in John”, *New Testament Studies* 16 (1969-1970) 324-329, sugerowali, że J 3,29 jest przypowieścią, która może pochodzić od samego Jezusa (ze względu na jej podobieństwo do Mk 2,18-20) i która została wtórnie włożona przez ewangelistę w usta Jana Chrzciciela. Oryginalny kontekst przypowieści odnosiłby się do zdobywania dla Królestwa Bożego przez Jezusa, a ostatecznie przez Boga, ludzi odrzuconych (jak celnicy i grzesznicy). Przyjacielem oblubieńca byłiby wszyscy krytycy Jezusa niezadowoleni z Jego postępowania, którzy oburzają się zamiast się cieszyć z zaślubin Boga z grzesznikami (jak cieszy się przyjaciel oblubieńca). Celem przypowieści, skierowanej do krytyków Jezusa, byłoby zachęcenie ich do hojnego radowania się na wzór przyjaciela oblubieńca z faktu zdobywania przez Jezusa dla Królestwa Bożego wszystkich ludzi wykluczonych, klasyfikowanych jako żyjących na religijnym marginesie społeczeństwa. Przypowieść nie zawiera zatem negatywnego stosunku Jezusa do jego oponentów, skoro są oni porównani do przyjaciela Oblubieńca, którym jest sam Bóg. W kontekście Ewangelii Janowej przypowieść odnosiłaby się do sporu o *oczyszczenie*, o którym mówi J 3,25 (zob. użycie terminu καθαρισμός). Jezus będąc w kontakcie z nieczystymi grzesznikami mógł zaciągnąć rytualną nieczystość, co mogło prowokować spór pomiędzy nim a Janem Chrzcicielem (i jego zwolennikami), który w sprawach czystości rytualnej był bardziej rygorystyczny. Przypowieść broni postawy Jezusa sugerując, iż jest to postawa samego Boga (Oblubieńca) oraz taktownie apelując do Jana Chrzciciela i jego zwolenników o zrozumienie i akceptację działania Jezusa. Por. także B. Lindars, *The Gospel of John* (NCB; London 1972) 167-168.

<sup>5</sup> Odnośnie klasyfikacji tej wypowiedzi jako przypowieści, zob. Dodd, *Historical Tradition*, 281; R. Schnackenburg, *The Gospel according to St. John. I. Introduction and Commentary on Chapters 1-4* (New York, NY 1990) 416: „In its form it [verse 3:29] is a short parable with allegorical traits, a type often found in the Jewish *mashal*.” Przypowieściowy charakter wypowiedzi Jana Chrzciciela wynika także z faktu, iż Jan nie jest w stanie realnie słyszeć głosu oblubieńca w tym momencie. Zob. R. Bultmann, *The Gospel of John. A Commentary* (Philadelphia, PA 1971) 173, przypis 11, uważa, że mamy tutaj do czynienia z prawdziwą metaforą, a nie alegorią. R.E. Brown, *The Gospel of John. Introduction, Translation and Notes* (AB 29; Garden City, NY 1966) 156, uważa, iż jest to typowe powiedzenie właściwe dla izraelskiej tradycji mądrościowej. Alonso Schökel, *I nomi dell’amore*, 33,

kogoś innego. W istocie oba poziomy nawzajem się przenikają i wzajemnie się interpretują. Otóż, zrozumienie istoty radości Jana Chrzciciela wynika ze zrozumienia prawdziwej tożsamości Jezusa i Jana. I na odwrót, zrozumienie tożsamości obu protagonistów warunkuje zrozumienie ogromu radości.

Spójrzmy zatem wpiery na pierwszy poziom znaczeniowy. Podporządkowana rola Jana w stosunku do Jezusa wyrażona jest określeniem funkcji Jana jako przyjaciela oblubieńca. Rola Jana Chrzciciela (przyjaciela oblubieńca) i gromadzącej się wokół niego wspólnoty uczniów zaczyna się stopniowo zmniejszać, natomiast postać Jezusa (oblubieńca) zaczyna zajmować miejsce centralne. Uczniowie Jana (bezpośredni adresaci wypowiedzi w J 3,29) muszą zatem uznać, iż ich nauczyciel nie jest oblubieńcem i nie może sobie rościć praw do oblubienicy, rozumianej jako wierzący w Mesjasza lud Izraela. Narrator podkreśla, że Jan Chrzciciel mówi o tożsamości Jezusa jako oblubieńca przed swoim aresztowaniem (J 3,24). Czytelnik odnosi wrażenie, że są to ostatnie słowa, które wypowiedział Jan. Mają one przez to niezwykle wartość, gdyż stają się niemal testamentem Jana.

Drugi poziom znaczeniowy opisuje wielkość radości Jana Chrzciciela. Radość, o której mówi Jan Chrzciciel odnosi się do problemu tożsamości obu protagonistów. Otóż Jan raduje się zarówno ze statusu Jezusa, który objawia się jako oblubieniec, jak i ze swego statusu jako przyjaciela oblubieńca. Radość ta wynika dokładnie z faktu, że Jezus jest (aż) oblubieńcem, a Jan jest (tylko) przyjacielem oblubieńca. Stąd Jan Chrzciciel stwierdza: *Trzeba, aby On wzrastał, a ja żebym się umniejszał* (J 3,30). Czytając to zdanie w optyce metafory małżeńskiej, niezwykle istotne jest użycie czasownika *αὐξάνω* (*wzrastać*). Znajdujemy go bowiem także w Septuagincie w Rdz 1,28 w słowach skierowanych przez Boga do pierwszej pary: *Bądźcie płodni* (*αὐξάνεσθε*), a także w takim samym nakazie skierowanym do Noego (Rdz 9,1) i Abrahama (Rdz 17,6), którzy przez autora Księgi Rodzaju widziani są jako kolejno drugi i trzeci Adam. W kontekście Ewangelii Janowej, stwierdzenie to wyrażałoby przekonanie Jana Chrzciciela, iż potomstwo Jezusa (ostatniego Adama i eschatologicznego boskiego Oblubieńca) ma się pomnażać, natomiast jego potomstwo ma się zmniejszać. Proces ten rzeczywiście rozpoczął się w momencie przyłączenia się uczniów Jana do Jezusa (J 1,35-39)<sup>6</sup>.

---

uważa, że nie mamy tutaj do czynienia nie z przypowieścią (משל), ale zagadką (חידה), tłem zaś jest tradycja mądrościowa, ale profetyczna.

<sup>6</sup> Por. Alonso Schökel, „Simboli matrimoniali nel Nuovo Testamento”, *Lantropologia biblica* (red. G. De Gennaro) (Studio Biblico Teologico Aquilano; Napoli 1981) 553-554; tenże, *I nomi dell'amore*, 41-42. O tożsamości Noego i Abrahama jako kolejnych „Adamów” zob. P.J. Gentry – S.J. Wellum, *Kingdom through Covenant. A Biblical-Theological Understanding of the Covenants* (Wheaton, IL 2012) 163-165 oraz 224-228. Czasowniki *αὐξάνω* (*wzrastać*) oraz *ἐλαττώω* (*zmniejszać*) używano w starożytności do opisu wschodu i zachodu słońca. Stąd wielu komentatorów wyjaśnia J 3,30 w kontekście astronomicznym, gdzie słońce identyfikowane jest z prawdziwą światłością, czyli Jezusem (1,4-5.7-9; 8,12; 12,35-36), a Jan Chrzciciel na zasadzie kontrastu opisany jest jako nie będący prawdziwą światłością (1,8) i jako lampa (5,35). Nie przez przypadek zatem wyznaczono liturgiczne obchody narodzin Jezusa na 25 grudnia (gdzie zaczyna „przybywać”

## 2. CRUX INTERPRETUM PRZYPowieści: GŁOS WYWOŁUJĄCY RADOŚĆ

Stwierdzenie Jana Chrzciciela o jego radości sięgającej szczytu (J 3,29b) jest niezwykle intrygujące, gdyż rodzi ono pytanie o powód tejże radości. Najbliższy kontekst literacki wypowiedzi może sugerować, iż powodem prowokującym radość przyjaciela oblubieńca jest objawienie się tożsamości Jezusa jako oblubieńca oraz napływ *wszystkich* do Jezusa na wzór oblubienicy przybywającej do swego oblubieńca. Sama przypowieść (a zatem 3,29a) wskazuje jednak na inny powód, a mianowicie na słuchanie głosu oblubieńca. Powodem radości nie jest bowiem obecność, czy też przybycie oblubieńca. Powodem tym nie jest także fakt zaistnienia małżeństwa oblubieńca i oblubienicy. Radość opisana w przypowieści prowokowana jest wyłącznie przez głos oblubieńca<sup>7</sup>.

Kluczowa dla zobrazowania tematu radości idea stania i słuchania głosu oblubieńca może być jednak zrozumiana przynajmniej na trzy sposoby:

- (1) W pierwszym rozumieniu stwierdzenie to oznacza bezpośrednio słuchanie przez Jana Chrzciciela głosu nauczającego Jezusa. Przeciw takiej interpretacji przemawia jednak fakt, iż tekst nie mówi o bezpośrednim słuchaniu głosu Oblubieńca przez Jana, ale o przekazaniu przez uczniów informacji o Jezusie.
- (2) W drugim rozumieniu głos Oblubieńca, o którym mówi Jan Chrzciciel, winien być rozumiany jako orędzie zbawienia głoszone przez mesjańskiego Oblubieńca za pomocą Jego słów i czynów. W tym rozumieniu termin φωνή może także oznaczać informację o działalności Mesjasza – Oblubieńca przekazaną Janowi przez uczniów. Bezpośredniość słyszenia nie jest zatem istotna, gdyż kluczem jest semantyka terminu „głos” (φωνή) oznaczającego orędzie Oblubieńca lub informację o Oblubieńcu.

---

dnia), a dzień narodzin Jana Chrzciciela na 24 czerwca (gdzie dzień zaczyna się „zmniejszać”). Zob. Brown, *John*, 153. Takie wyjaśnienie nie oddaje jednak do końca istoty wypowiedzi Jana Chrzciciela osadzonej w kontekście metafory małżeńskiej, w której nie idzie tylko o prawdziwą tożsamość Jezusa i Jana, ale także o ich „potomstwo”. Nadto wyjaśnienie astronomiczne niezgodnie z prawdą sugeruje, iż Jan był (przynajmniej do czasu nadejścia Jezusa) słońcem-światłością. Wyjaśnienie najbardziej dosłowne na tle starożytnej kultury bazującej na koncepcjach wstydu i honoru (Jan działa wbrew obowiązującemu kulturowemu modelowi zazdrości i gniewu w momencie tracenia prestiżu i honoru) przedstawiają J.H. Neyrey – R.L. Rohrbaugh, „«He Must Increase, I Must Decrease» (John 3,30): A Cultural and Social Interpretation”, *Catholic Biblical Quarterly* 63 (2001) 464-483.

<sup>7</sup> Słusznie zauważył M. Tait, “The Voice of the Bridegroom, the Record of John? Some Thoughts on John 3:29”, *Scripture Bulletin* 42/2 (2012) 47: “The problem is specifically with this detail of the Bridegroom’s voice. It is not essential after all: the Baptist could have said ‘rejoices greatly in/over the Bridegroom’, ‘rejoices greatly in the Bridegroom’s arrival/presence’ or even ‘at his marriage’. Why his voice?” Podobnie, Dodd, *Historical Tradition*, 282: “It is not quite obvious why the bridesman’s friend should take special pleasure in *hearing* the bridegroom speak.”

- (3) W trzecim rozumieniu obraz przyjaciela oblubieńca, który stoi i słucha głosu oblubieńca, należy potraktować jako przypowieść, która odnosi się do rzeczywistości starożytnego wesela żydowskiego, a zatem do jakiegoś zwyczaju weselnego, związanego z funkcją przyjaciela oblubieńca, który rzeczywiście słyszy głos oblubieńca. W tym przypadku, bezpośredniość słyszenia głosu Jezusa przez Jana także nie jest konieczna.

Druga i trzecia interpretacja nie wykluczają się nawzajem. W rzeczywistości mamy tutaj ponownie do czynienia z dwoma poziomami znaczeniowymi. Na pierwszym poziomie idzie o kontekst historyczno-kulturowy starożytnego wesela żydowskiego. Na drugim poziomie idzie o kontekst teologiczny IV Ewangelii, w którym głos Oblubieńca jest synonimem orędzia zbawczego<sup>8</sup>. Odnośnie pierwszego poziomu, wolno nam przypuszczać, że przypowieść ta była zrozumiała dla słuchaczy i czytelników Ewangelii Janowej w I w. po Chr. We współczesnym kontekście kulturowym porównanie to jest jednak nieczytelne. Z tego powodu należy zdefiniować rolę, jaką pełnił w starożytnej judaistycznej instytucji małżeńskiej przyjaciel oblubieńca. Odkrywając jego relację do oblubieńca i oblubienicy, należy zwrócić szczególną uwagę na rolę głosu oblubieńca, który jawi się jako *crux interpretum* przypowieści.

Próba odpowiedzi na pytanie o rolę głosu oblubieńca w budzeniu radości przyjaciela oblubieńca będzie przedmiotem dalszych rozważań. Odpowiedzi będziemy szukać na trzech płaszczyznach, a mianowicie (1) badając starożytne tło kulturowe, w tym przypadku żydowskie zwyczaje weselne<sup>9</sup>, (2) szukając odniesień intertekstualnych oraz (3) analizując semantykę terminu *głos* (φωνή) w Ewangelii Janowej. Zanim to jednak zrobimy, spróbujemy opisać funkcję przyjaciela oblubieńca w starożytnym Izraelu, zwłaszcza w kontekście małżeńskim, odnosząc ją do opisu Jana Chrzciciela w IV Ewangelii.

<sup>8</sup> J. Zumstein, *L'évangile selon saint Jean (1-12)* (Commentaire du Nouveau Testament. Deuxième série 4a; Genève 2014) 133, przypis 42, prezentuje możliwość istnienia obu warstw znaczeniowych jako hipotezę i wskazuje drugie znaczenie (orędzie zbawienia) jako bardziej zgodne z kontekstem teologicznym całej Ewangelii. Jak wspomnieliśmy, istnienie obu poziomów znaczeniowych jednocześnie jest jak najbardziej możliwe i zamierzone przez Ewangelistę.

<sup>9</sup> Zawężenie naszych poszukiwań do kultury żydowskiej wydaje się uzasadnione judaistycznym tłem Ewangelii Janowej. W historii egzegezy IV Ewangelii szukano często odniesień do religii misteryjnych i gnozy, które znają instytucję „świętego małżeństwa” (ἱερός γάμος) mogącą odpowiadać Janowej idei małżeństwa Jezusa (Boga) z wierzącymi. Jednak we wspomnianej hellenistycznej idei nie występuje funkcja „przyjaciela oblubieńca.” Nadto w tekście przypowieści Janowej (poza, być może, wyrażeniem *mieć oblubienicę*) brak czytelnych obrazów erotycznych. Zob. Bultmann, *John*, 173, przypis 11; Schnackenburg, *John*, 417.



### 3. JANOWY JAN CHRZCICIEL A ROLA PRZYJACIELA OBLUBIEŃCA W ŻYDOWSKICH ZWYCZAJACH WESELNYCH

#### 3.1. ŹRÓDŁA BIBLIJNE

Istnieje przekonanie, iż występująca na kartach Starego i Nowego Testamentu instytucja *przyjaciela oblubieńca* ma swe korzenie w kulturach starożytnej Mezopotamii (Sumeru i Babilonii), w których istniała instytucja drużby. Geneza tejże instytucji wyjaśniana jest z reguły na dwa sposoby. W.G. Lambert twierdził, że drużba miał dopilnować wykonania *ius primae noctis*. W późniejszym okresie, gdy *ius primae noctis* nie było praktykowane, drużba asystował panu młodemu w czasie ceremonii ślubnych<sup>10</sup>. Druga teoria odwołuje się do ustaleń A. van Selmsa, który podaje dwie możliwe etymologie terminu drużba (sumeryjskie *kuli*, babilońskie *ibru*). W pierwszym przypadku rola drużby była związana z tkaniną, która jako znak dziewictwa panny młodej (*signum virginitalis*) miała być zbroczona jej krwią w wyniku odbycia stosunku w noc poślubną<sup>11</sup>. W drugim przypadku, słowo drużba miałoby pochodzić od tkaniny, która była rodzajem pasa, jakim była przewiązana kobieta zamężna, w tym panna młoda<sup>12</sup>. Teksty zarówno sumeryjskie (*Kodeks Lipit-Ishtar* 29), jak i babilońskie (*Kodeks Hammurabiego* 160) orzekają, iż w przypadku anulowania małżeństwa drużba, będąc bliskim przyjacielem pana młodego, nie mógł poślubić byłej żony swego przyjaciela<sup>13</sup>. W żydowskich zwyczajach małżeń-

<sup>10</sup> W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford 1960) 339-340. Znajomość *ius primae noctis* w kulturach Mezopotamii potwierdzona jest przez epos o Gilgameszu, który, jako król-tyran miasta Uruk, ma prawo zamieszkiwania z zaręczoną panną młodą wprawdzie, zanim zamieszka ona ze swym mężem. Zob. J. Wettlaufer, *Das Herrenrecht der ersten Nacht. Hochzeit, Herrschaft und Heiratszins im Mittelalter und in der frühen Neuzeit* (Campus Historische Studien 27; Frankfurt – New York, NY 1999) 59-62. Por. krytyczne stanowisko W. von Soden, „Gab es in Babylonien die Inanspruchnahme des *ius primae noctis*?”, *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* 71 (1981) 103-106.

<sup>11</sup> Ważność *signum virginitalis* potwierdzona jest przez tradycję biblijną w Pwt 22,17. W przypadku Pwt, kontekst jest sądowiczy, a nie weselny, stąd to ojciec, a nie drużba prezentował dowód dziewictwa panny młodej. Zwyczaj publicznego prezentowania *signum virginitalis* wszystkim gościom weselnym czy nawet mieszkańcom całej osady był praktykowany wśród niektórych Żydów i Arabów na Bliskim Wschodzie i Afryce Północnej (np. Maroko) aż do czasów współczesnych. D.L. Christensen, *Deuteronomy 21:10-34:12* (Word Biblical Commentary 6B; Dallas, TX 2002) 520 (z cytowaną tam literaturą na temat tego zwyczaju).

<sup>12</sup> Teksty biblijne wzmiankują istnienie takiego pasa w Iz 3,20; Jr 2,32 oraz Ez 16,10. Możliwe, iż zawiązanie lub rozwiązanie takiego pasa było częścią ceremonii ślubnej. W Jr 2,32 (LXX) termin  $\sigma\tau\eta\theta\omicron\delta\epsilon\alpha\mu\iota\varsigma$  sugeruje, iż chodzi o opaskę wokół piersi. Padła sugestia, że termin קשרים w Iz 3,20 i Jr 2,32 odnosi się do węzłów lub sznura z węzłami, które nosiła naręczona izraelska licząc dni dzielące ją od dnia ceremonii ślubnej. Każdego kolejnego dnia odwiązywała kolejny węzeł. Zob. S. Gandz, „The Knot in Hebrew Literature, or from the Knot to the Alphabet”, *Isis* 14 (1930) 204-205.

<sup>13</sup> A. van Selms, „The Best Man and the Bride – From Sumer to St. John: With a New Interpretation of Judges, Chapters 14 and 15”, *Journal of Near Eastern Studies* 9 (1950) 68-74.

szych istniała podobna zasada: drużba asystujący swemu przyjacielowi w czasie jego ślubu oczekiwał, iż pan młody będzie asystował jako drużba w czasie jego ślubu<sup>14</sup>.

Jedynym tekstem biblijnym Starego Testamentu, który ukazuje specyficzną rolę *przyjaciela pana młodego*, jest opis wesela Samsona (Sdz 14–15). Jeden z trzydziestu *towarzyszy* (TM: מְרֵעִים; LXX: ἑταῖρος) pana młodego, wybranych aby towarzyszyć Samsonowi w czasie jego wesela (Sdz 14,11), otrzymuje za żonę pannę młodą, gdy ta została porzucona przez Samsona (Sdz 14,20; 15,2.6). Tekst hebrajski nazywa tego towarzysza מְרֵעַ (*mērēʿa*)<sup>15</sup>, podczas gdy LXX określa go terminem συμπαγωγός (Sdz 14,20 - kodeks A), φίλος (Sdz 14,20 - kodeks B) oraz συνἑταῖρος (Sdz 15,2.6). Zgodnie z powyżej wspomnianym zwyczajem babilońskim, który zabraniał zawierania związku małżeńskiego pomiędzy kobietą a mężczyzną, który był drużbą na jej weselu, Filistyni wymierzają karę śmierci żonie Samsona i jej ojcu (Sdz 15,6). Powodem kary jest zatem wydanie za mąż żony Samsona za jego drużbę. Jednocześnie Filistyni nie kwestionują prawa do zemsty ze strony Samsona<sup>16</sup>.

Powyższy zwyczaj może funkcjonować jako *tertium comparationis* w tekście IV Ewangelii. Jan Chrzciciel, występujący w roli przyjaciela oblubieńca, nie może być jakimkolwiek rywalem dla Jezusa. Nigdy nie może zbliżyć się do Jego oblubienicy w roli oblubieńca. Jego funkcja ogranicza się jedynie do towarzyszenia oblubieńcowi w momencie jego zaślubin z oblubienicą. W istocie w bezpośrednim kontekście literackim Jan wyznaje z emfazą: *Ja nie jestem Mesjaszem* (οὐκ εἰμι ἐγὼ ὁ Χριστός – J 3,28), chcąc powiedzieć: „Nie jestem oblubieńcem!”

Poza powyższym przykładem z Księgi Sędziów, w Biblii Hebrajskiej mowa jest o druhnach, towarzyszkach panny młodej, które towarzyszą jej w orszaku weselnym (Ps 45,15 – רָעָה). Tekst ten nie mówi jednak precyzyjnie o roli przyjaciół pana młodego<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (London: Luzac – New York, NY 1903) 1543, s.v. “שׂוֹשֵׁבֵין”: „friend, esp. the bridegroom’s friend or best man who offers gifts and is entitled to reciprocation.”

<sup>15</sup> W Biblii Hebrajskiej termin ten występuje niezwykle rzadko: Rdz 26,26 (tłumaczony w LXX przez συμπαγωγός - *prowadzący oblubieńca, drużba*); 2 Sm 3,8 (LXX: γνώριμος - *znajomy*); Hi 6,14 (brak odpowiednika w LXX); Prz 19,4 (LXX: φίλος - *przyjaciel*); Prz 19,7 (brak odpowiednika w LXX).

<sup>16</sup> van Selms, “The Best Man”, 74.

<sup>17</sup> 1 Mch 3,38 wspomina o *przyjaciółach króla* (τῶν φίλων τοῦ βασιλέως). Kontekst nie mówi jednak o uroczystościach weselnych, ale o wojnie. Postać przyjaciela króla wzmiankowana jest na wielu innych miejscach ST: Rdz 21,22.32 (LXX: ὁ συμπαγωγός); 26,26 (מְרֵעַ / ὁ συμπαγωγός); 2 Sm 3,8 (מְרֵעַ / γνώριμος); 15,37 (*przyjaciel Dawida* - רָעָה רֹדֵף / ὁ ἑταῖρος Δαυὶδ); 16,16 (רָעָה רֹדֵף / ὁ ἑταῖρος Δαυὶδ); 1 Krl 4,5 (רָעָה הַמֶּלֶךְ / ἑταῖρος τοῦ βασιλέως); 16,11 (רָעָה). Por. także Rdz 38,12.20 (רָעָה); 2 Sm 13,3 (רָעָה / ἑταῖρος). Przyjaciel króla pełnił funkcję drużby na weselu króla, sprawując jednocześnie poufny i wysoki urząd na dworze królewskim. Dowodem na to jest Targum Jonatana, która poza dwoma przypadkami (2 Sm 3,8; 1 Krl 16,11) w powyżej wzmiankowanych tekstach z 2 Sm i 1-2 Krl zawsze tłumaczy królewskiego przyjaciela przez słowo מְרֵעֵי (drużba): 2 Sm 13,3; 15,37; 16,16; 1 Krl 4,5. A. van Selms, „The Origin of the Title ‘The King’s Friend’”, *Journal of Near Eastern Studies* 16 (1957) 118-123.



W Nowym Testamencie, obok tytułu *przyjaciel oblubieńca* występującego w J 3,29, znajdujemy określenie οἱ υἱοὶ τοῦ συμφῶνος – *synowie sali weselnej* (Mt 9,15; Mk 2,19; Łk 5,34)<sup>18</sup>. Rzeczownik συμφῶν może odnosić się zarówno do komnaty małżonków (w której spędzają noc poślubną, zob. Tb 6,14.17), jak i do sali weselnej, gdzie wszyscy goście celebrują uroczystość weselną. W pierwszym przypadku uczniowie Jezusa byłiby widziani jako przyjaciele oblubieńca<sup>19</sup>, w drugim byłiby gośćmi weselnymi, bez wskazywania ich szczególnej roli w stosunku do innych gości weselnych. Określenie οἱ υἱοὶ τοῦ συμφῶνος jest w istocie kalką semickiego wyrażenia בני הופה (synowie *huppy* = *goście weselni*). Aramejski termin הופה oraz hebrajski הפה oznaczają nie tylko samo wesele lub baldachim, pod którym miała miejsce ceremonia ślubna, ale także pomieszczenie, w którym spotykali się nowożeńcy, spędzając w nim noc poślubną<sup>20</sup>. Teksty rabinackie czynią wyraźne rozróżnienie pomiędzy בני הופה (rozumianymi jako *goście weselni*) a שושבינין (rozumianymi jako *przyjaciele oblubieńca*)<sup>21</sup>, stąd wydaje się, iż w powyższych tekstach synoptycznych idzie jedynie o gości weselnych. Fakt, iż *huppa* oznaczała także komnatę w której nowożeńcy spędzali noc poślubną (a z tą komnatą wiąże się jak zobaczymy wkrótce specyficzna rola przyjaciela oblubieńca), sugeruje możliwość rozumienia wyrażenia οἱ υἱοὶ τοῦ συμφῶνος jako przyjaciół oblubieńca.

### 3.2. ŹRÓDŁA RABINACKIE

W judaizmie rabinicznym *przyjaciel oblubieńca* (שושבין *šošbyn*) jest zaufanym rodziny oblubieńca. Odnosząc ten fakt ponownie do relacji Jezusa do Jana Chrzciciela, można przywołać ich pokrewieństwo, jak chce tego ewangelista Łukasz (Łk 1,36). W okresie misznaickim przyjaciel oblubieńca jest synonimem najbliższego przyjaciela, któremu powierza się przygotowanie uroczystości weselnych i czuwanie nad ich właściwym przebiegiem. Nie jest on zatem jednym z gości weselnych (הופה בני), gdyż jego rola jest wyjątkowa. Jako że małżeństwa były z zasady aranżowane pomiędzy rodzinami (a dokładnie ojcami) przyszłych nowożeńców, negocjacje w tej sprawie prowadzone były przez przyjaciela oblubieńca. Ustalano między innymi

<sup>18</sup> W 2 Kor 11,2 Paweł opisuje swą rolę w sposób przywołujący funkcję συμφάγωγός, choć sam termin nie występuje w tekście listu. Paweł nie pretenduje do miana oblubieńca, ale pełni rolę pośrednika w spotkaniu oblubieńca i oblubienicy, czyli Chrystusa i Kościoła. Motorem jego działania jest zazdrość o oblubienicę, ale jest to zazdrość Boża, mająca swe źródło w Bogu i do Boga prowadząca.

<sup>19</sup> P.J. Long, *Jesus the Bridegroom. The Origin of the Eschatological Feast as a Wedding Banquet in the Synoptic Gospels* (Eugene, OR 2013) 195.

<sup>20</sup> Jastrow, *Dictionary*, 437. W znaczeniu komnaty nowożeńców termin הופה / הפה występuje w Ps 19,6; Jl 2,16; b. *Ketubbot* 7b; b. *Qiddushin* 3a, 5a; b. *Sanhedrin* 108a; *Rabba* do Rdz (Rdz 4,4; 9,4; 10,9; 12,9; 18,1; 28,6). W sensie ceremonii ślubnej jako takiej w b. *Avot* 5,21. R. Posner, „Huppah”, *Encyclopaedia Judaica. Second Edition* (red. F. Skolnik) (Detroit, MI et al. 2007) XIII, 568.

<sup>21</sup> H.L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. I. Das Evangelium nach Matthäus* (München 1922) I, 500-501.

wysokość sumy (*mohar*), jaką pan młody zobowiązywał się zapłacić rodzinie panny młodej (lub w późniejszych czasach samej pannie młodej). Uzgadniano także sposób przekazania tej sumy (z reguły pierwszą jej część przekazywano w czasie spisania kontraktu, a drugą dopiero w czasie ceremonii ślubnej). Angażowanie w takie pertraktacje osoby trzeciej wynikało prawdopodobnie z obawy ośmieszenia się czy dyshonoru, jeśliby nastąpiło fiasko takich rozmów<sup>22</sup>. Jak sądzą niektórzy, to właśnie przyjaciel oblubieńca był odpowiedzialny za przygotowanie pisemnego kontraktu małżeńskiego (*ketubah*) podpisywanego przez ojców dwóch rodzin i powierzanego na przechowanie właśnie przyjacielowi oblubieńca<sup>23</sup>.

M. Coloe uważa, iż Jan Chrzciciel opisany w IV Ewangelii, jako pierwszy świadek Jezusa (J 1,6), pełni dokładnie rolę przyjaciela oblubieńca posłanego przez Ojca Oblubieńca dla przeprowadzenia koniecznych przygotowań (rozmów) poprzedzających zawarcie ślubu. To Jan przedstawia osobę Jezusa, ukazując Jego prawdziwą tożsamość (J 1,29.30.31-34.36). Jeśli Jan cokolwiek mówi, zawsze mówi przekazując jedynie słowa Ojca Oblubieńca (stąd imię Jana zdefiniowane jest jako „głos”). Jan nigdy nie mówi we własnym imieniu<sup>24</sup>. Fakt, iż Jezus mówi do Natanaela o zobaczeniu jeszcze większych rzeczy (J 1,50), zdaniem M. Coloe, także nawiązuje to zwyczaju późniejszego przekazywania drugiej części opłaty za pannę młodą<sup>25</sup>.

W czasie samych uroczystości weselnych głównym zadaniem przyjaciela oblubieńca było przyprowadzenie panny młodej do domu pana młodego lub też domu ojca pana młodego. Czasem jednak procesji tej przewodził sam pan młody. Zanim jednak uroczysty orszak wyruszył, przyjaciel oblubieńca musiał się upewnić czy panna młoda dokonała kąpieli, została odpowiednio ubrana oraz nałożyła ozdoby<sup>26</sup>. Zwyczaj czuwania nad obmyciem i ubraniem panny młodej może być również odniesiony do Jana Chrzciciela, który swoim słowem wzywającym do nawrócenia (przywdziania szat sprawiedliwości) i dokonywaniem chrztu przygotował (inaczej oczyścił) oblubienicę na spotkanie z Jezusem Oblubieńcem (zob. termin *καθαρισμός* w J 3,20). Nadto, tak jak przyjaciel oblubieńca przyprowadzał oblubienicę do oblubieńca, tak Jan przyprowadza swoich uczniów do Jezusa (J 1,35-38)<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> F. H. Wright, *Manners and Customs of Bible Lands* (Chicago 1953) 127; J. J. Collins, „Marriage, Divorce and Family in Second Temple Judaism”, *Families in Ancient Israel* (red. L.G. Perdue et al.) (The Family, Religion, and Culture; Louisville, KY 1997) 107; F. P. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity* (Princeton, NJ 2001) 104. Teksty rabinackie mówiące o funkcji przyjaciela oblubieńca jako negocjatora to, m.in., *t. Yevamot* 4,4 oraz *b. Qiddushin* 43a.

<sup>23</sup> H. C. Trumbull, *Studies in Oriental Social Life and Gleams from the East on the Sacred Page* (Philadelphia, PA 1894) 20.

<sup>24</sup> Coloe, „Witness and Friend”, 327.

<sup>25</sup> Coloe, „Witness and Friend”, 328: „Nathanael will experience Bethel, the House of God.”

<sup>26</sup> I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels: Second Series* (Cambridge 1924) 213.

<sup>27</sup> Boismard, „Lami de l'époux”, 294-295; J. F. McHugh, *John 1-4 (A Critical and Exegetical Commentary; London - New York, NY 2009)* 251. M. Coloe („Witness and Friend”, 327) podkreśla, że przyprowadzenie uczniów Jana (czyli oblubienicy) do Jezusa (Oblubieńca) dokonało się o godzinie

Przyjaciel oblubieńca czuwał także przy komnacie małżeńskiej, w której przebywała panna młoda (mająca cały czas zasłoniętą twarz) od momentu przyprowadzenia jej do domu pana młodego lub domu ojca pana młodego. To on wprowadzał także pana młodego do tej komnaty w celu skonsumowania małżeństwa<sup>28</sup>.

Przyjaciel oblubieńca musiał pozostać z nowożeńcami przez cały (tygodniowy lub nawet dwutygodniowy) czas trwania celebracji weselnych, dbając o dobre samopoczucie młodej pary i wszystkich gości<sup>29</sup>. Stąd radość przyjaciela oblubieńca staje się przysłowiowa, a on sam jest niemal symbolem radości<sup>30</sup>. Przez cały wielodniowy okres trwania wesela był on zwolniony z modlitw (za wyjątkiem *Szema*), wszelkich praktyk pokutnych oraz postu<sup>31</sup>. Przyjaciel oblubieńca nie mógł być świadkiem ani też sędzią w sprawie swego przyjaciela, ze względu na jego zbyt bliską relację z panem młodym<sup>32</sup>. W czasie ceremonii zawierania związku małżeńskiego pełnił

---

dziesiątej (J 1,39), czyli późnym popołudniem, dokładnie wówczas kiedy zgodnie ze zwyczajami żydowskimi dokonywano ceremonii zaślubin.

<sup>28</sup> Por. Coloe, „Witness and Friend”, 326 oraz 329. Australijska egzegetka widzi tutaj ponownie możliwe powiązanie z narracją Janową. Otóż, Jezus po swym weselu w Kanie udaje się do Jerozolimy do „domu Ojca” (J 2,16), co miałyby nawiązywać do zwyczaju wejścia pana młodego do komnaty, w której przebywa panna młoda w domu ojca pana młodego. Jest to moment, kiedy zostaje usunięta zasłona z twarzy panny młodej. Jak stwierdza autorka („Witness and Friend”, 329): „He will see her face for the first time, and she will read his response to her in his face. It is a revelatory moment for them both.” Dla uczniów (Oblubienicy Jezusa) wypowiedź Jezusa mówiącego o wniesieniu nowej świątyni (nowego Betelu), którą jest jego ciało, jest takim właśnie momentem „objawieniowym”, porównywalnym z odsłonięciem twarzy panny młodej. M. Coloe („Witness and Friend”, 328) zwraca również uwagę na zwyczaj praktykowany wśród starożytnych Żydów, w świetle którego panna młoda po przejściu do domu pana młodego (lub domu ojca pana młodego) podlegała matce pana młodego. Zwyczaj ten miałby rzucać światło na wzmiankę w J 2,12, gdzie uczniowie (którzy stali się Oblubienicą Jezusa dzięki swej wierze – J 2,11) zostają włączeni w rodzinę Jezusa, przebywając razem z Jezusem i jego matką w Kafarnaum. Także kolejność epizodów (wesela i świątynia, rozumiana jako „dom mojego Ojca”) odpowiada kolejności wydarzeń w czasie wesela żydowskiego, gdzie bezpośrednio po uroczystościach weselnych panna młoda przebywa w domu ojca pana młodego. Dalsza narracja Janowa, a mianowicie spotkanie z Nikodemem, także wpisuje się w schemat małżeński, gdyż głównym tematem dialogu są narodziny (J 3,3-10) i nowe, wieczne życie (J 3,15-16). Dla M. Coloe jest to logiczna konsekwencja odwoływania się przez Jana do obrazu małżeńskiego: negocjacje – zaślubiny – ślub (moment wiary uczniów) – odsłonięcie twarzy – narodziny i wieczne (nowe) życie. Gdy ta sekwencja się kończy (jej finałem jest ponowne przywołanie tematu życia wiecznego w J 3,36), aktywna rola Jana Chrzciciela w narracji Janowej jest również zakończona. Powyższe sugestie interpretacyjne należy jednak traktować z właściwą dozą ostrożności, gdyż mają ona znamiona nadinterpretacji.

<sup>29</sup> b. *Berakhot* 6b.

<sup>30</sup> Talmud (b. *Bava Batra* 144b.145a) cytuje wypowiedź pana młodego: *Dajcie mi mojego przyjaciela* (ישׁיבני), *abym mógł się z nim radować!*

<sup>31</sup> t. *Berakhot* 2,10. Z modlitwy *Szema* zwolniony był tylko pan młody, por. m. *Berakhot* 2,5; t. *Berakhot* 2,10. Przyjaciel oblubieńca zwolniony był także z obowiązku przebywania w szałasie w czasie Święta Namiotów, por. b. *Sukkah* 25b.

<sup>32</sup> Por. m. *Sanhedrin* 3,5.

jednak rolę świadka<sup>33</sup>. Oczekiwano od niego prezentu weselnego, który później był odwzajemniony przez nowożeńców. Rabbi Jehuda ben Ilai (ok. 150 r. po Chr.) mówił o zwyczaju panującym w Judei (w odróżnieniu do Galilei) powoływania dwóch przyjaciół (שוֹשְׁבֵי יָדַי), jednego dla oblubieńca, którego wybierała rodzina pana młodego, i drugiego dla oblubienicy, wybieranego przez rodzinę panny młodej<sup>34</sup>. Mieli oni za zadanie pośredniczyć między młodymi zanim znaleźli się oni pod baldachimem ślubnym (הוֹרָה). Przyjaciele ci mieli także pozostać w domu, w którym nowożeńcy spędzali noc poślubną dbając, by nikt nie wchodził, ani też nie wychodził z tegoż domu. W ten sposób miało być chronione dziewictwo panny młodej, a ona sama miała być wolna od jakichkolwiek późniejszych zarzutów czy podejrzeń odnośnie jej dziewictwa. Gdyby się okazało, że małżonka nie była dziewicą, pan młody, który nie korzystał z usług שוֹשְׁבֵי יָדַי, nie mógł potem dochodzić swych praw na drodze sądowej. Niektórzy autorzy twierdzą także, że przyjaciel oblubieńca miał nadzorować pierwszy stosunek seksualny pary młodej w noc poślubną i dostarczyć dowód potwierdzający dziewictwo panny młodej (*signum virginittatis*)<sup>35</sup>.

Powyżej opisane zwyczaje związane z przyjacielem oblubieńca dobitnie pokazują jego wyjątkową i bliską relację z panem młodym. W ich świetle staje się zrozumiałą zakaz brania sobie za żonę kobiety, wobec której męża pełnił on wcześniej funkcję przyjaciela oblubieńca. Jan Chrzciciel nie może być zatem nigdy konkurentem Jezusa. Z drugiej strony, funkcja przyjaciela oblubieńca zawiera w sobie także pewien aspekt ograniczoności czasowej. Poza wspomnianym powyżej wyjątkiem (zakaz powyższy był nieodwołalny czasowo), przyjacielem oblubieńca jest się wyłącznie w czasie przygotowań do ślubu i samego trwania uroczystości ślubnych. Zdefiniowanie roli Jana Chrzciciela jako przyjaciela oblubieńca pokazuje także ograniczone czasowo ramy jego misji<sup>36</sup>. Misja Jezusa jest misją czasowo nieograniczoną, tymczasem misja Jana Chrzciciela ma swój czasowy kres<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Rabba do Pwt 3,16.

<sup>34</sup> Tradycja ta zachowała się w trzech tekstach: *t. Ketubbot* 1,4, *j. Ketubbot* 1,1 (2b; 25a); *b. Ketubbot* 12a.

<sup>35</sup> R. Infante, "L'amico dello sposo, figura del ministero di Giovanni Battista nel Quarto Vangelo", *Rivista Biblica* 31 (1983) 12; tenże, „La voce dello sposo: Gv 3,29”, *Vetera Christianorum* 33 (1996) 302; J. Jeremias, „σύμφη, σύμφιός”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel) (Grand Rapids, MI 1967) IV, 1101; C. S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary* (Peabody, MA 2003) 579. Wykaz tekstów rabinackich odnoszących się do instytucji przyjaciela oblubieńca (שוֹשְׁבֵי יָדַי) w Strack – Billerbeck, *Kommentar*, I, 45-46 oraz 500-504.

<sup>36</sup> Zob. U.C. von Wahlde, *The Gospel and Letters of John. II. Commentary on the Gospel of John* (Eerdmans Critical Commentary; Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K. 2010) 162, przypis 12.

<sup>37</sup> Warto zauważyć, iż tytułem שוֹשְׁבֵי יָדַי literatura rabinacka określa także samego Boga, który przygotował (w tekście hebrajskim Rdz „zbudował”, czyli ozdobił) i przyprowadził Ewę do Adama, pełniąc rolę przyjaciela oblubieńca. Zob. *b. Erubin* 18a; *b. Berakhot* 61a; *Rabba* do Rdz 18,3. Więcej na temat tej interpretacji rabinackiej i jej wpływie na powstanie Ef 5,26-31 oraz na opis relacji pomiędzy Janem Chrzcicielem i Jezusem w IV Ewangelii zob. M.-É. Boismard, „L'ami de l'époux (Jo., III, 29)”, *A la rencontre de Dieu. Mémorial Albert Gelin* (red. A. Barucq) (Bibliothèque de la Faculté Catholique de Théologie de Lyon 8; Le Puy 1961) 292-295. Według Talmudu (*b. Bava Batra* 75a) Bóg wybudował

#### 4. GŁOS DAJĄCY RADOŚĆ PRZYJACIELOWI OBLUBIEŃCA W ŚWIETLE STAROŻYTNYCH JUDAISTYCZNYCH ZWYCZAJÓW MAŁŻEŃSKICH

Próbując odnieść tekst Janowy (J 3,29) to wspomnianych powyżej żydowskich zwyczajów weselnych dotyczących *przyjaciela oblubieńca* (שוֹשְׁבֵין), próbowano z mniejszą lub większą dozą prawdopodobieństwa określić kontekst, w jakim głos oblubieńca miałby być wydawany, a przez to słyszany przez jego przyjaciela. Różne propozycje rozwiązań przedstawione są poniżej według klucza chronologicznego, czyli w kolejności ich możliwego wystąpienia w czasie celebracji weselnej.

- (1) Przyjaciel oblubieńca (שוֹשְׁבֵין) będąc w domu panny młodej i zakończywszy z nią przygotowania do ceremonii ślubnej, czeka i nasłuchuje głosu oblubieńca, który zbliża się z orszakiem swoich przyjaciół<sup>38</sup>.
- (2) Możliwa jest także odwrotna sytuacja, oto przyjaciel oblubieńca jest w domu pana młodego w momencie przyprowadzenia panny młodej i cieszy się słysząc oblubieńca rozmawiającego ze swą oblubienicą<sup>39</sup>.
- (3) Podczas ceremonii ślubnej istniał zwyczaj składania przez pana młodego przysięgi. Ta właśnie przysięga jest słyszana przez przyjaciela i napawa go radością<sup>40</sup>.
- (4) Głos oblubieńca odnosi się do recytacji uroczystej modlitwy siedmiu błogosławieństw (hebr. *Shewa Berakhot*), które stanowią ostatnią część ceremonii

---

dla Adama i Ewy komnatę ślubną (הַחֵדֶר). Bóg także wybuduje ją w świecie przyszłym dla wszystkich pobożnych. *Rabba* do Księgi Rodzaju 8 (6d), mówiąc o małżeństwie Adama i Ewy, tytułem określa aniołów Michała i Gabriela. W *Rabba* do Księgi Wyjścia (20) i Powtórzonego Prawa (1) tytuł ten zastosowany jest do Mojżesza. Fakt identyfikacji Boga z funkcją przyjaciela oblubieńca świadczy o niezwykłej godności tego urzędu. W istocie Talmud (*b. Yevamot* 63a) zachował powiedzenie, iż przez wybór panny młodej oblubieniec schodzi jeden stopień niżej, natomiast przez ten sam wybór przyjaciel oblubieńca o jeden stopień wyżej. Stwierdzenie takie stoi w jasnej sprzeczności z przesłaniem J 3,30. Faktem jest jednak, iż wybór przyjaciela oblubieńca o wyższym statusie społecznym, niż pan młody był dobrze widziany i pożądanym.

<sup>38</sup> Brown, *John*, 152.

<sup>39</sup> J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John* (International Critical Commentary; Edinburgh 1928) I, 131; Brown, *John*, 122; O'Day, „John”, 558: „It is not clear to what the parable refers when it speaks of the friend's hearing the bridegroom's voice; perhaps it means that the friend rejoices when he hears the bridegroom speak with the bride.” Według ówczesnych zwyczajów, przyjaciel oblubieńca nie tyle czekał w domu narzeczonego czy narzeczonej, co w towarzystwie uroczystego orszaku prowadził pana młodego do panny młodej, a następnie w jeszcze bardziej uroczystym korowodzie prowadził pannę młodą z domu jej ojca do domu pana młodego (lub domu jego ojca). Zob. *Rabba* 20,6 do Wj 13,7; *b. Erubin* 18b. Przyjmując judejski zwyczaj istnienia dwóch przyjaciół, w domu oblubienicy lub oblubieńca mógł czekać także drugi przyjaciel, stając się świadkiem spotkania nowożeńców.

<sup>40</sup> Lindars, “Two Parables”, 326.328; Tait, “The Voice”, 48 („He hears the bridegroom's making his 'vows'”); Kanagaraj, John (A New Covenant Commentary; Cambridge, U.K. 2013) 37 (jako możliwość).



zaślubin, następującą zaraz przed modlitwami rozpoczynającymi posiłek<sup>41</sup>. Recytacja tychże błogosławieństw, nazywanych także *Błogosławieństwem Oblubieńca* (hebr. *Birkat Hatanim*), odbywała się w atmosferze wielkiej radości i wzruszenia, która z zasady towarzyszy uroczystościom weselnym<sup>42</sup>. Z czasem powstał zwyczaj wspólnego recytowania siedmiu błogosławieństw przez wszystkich zgromadzonych gości weselnych. Chciano w ten sposób uniknąć ewentualnego zawstydzenia pana młodego, który nie byłby w stanie wyrecytować ich samodzielnie<sup>43</sup>. Głos oblubieńca byłby znakiem dla przyjaciela oblubieńca, iż jego zadanie zostało wykonane. Przyjaciel oblubieńca miałby zatem powód do radości<sup>44</sup>. Tematem wiodącym tychże błogosławieństw, których tekst przytacza Talmud (*b. Ketubbot* 7b-8a), jest radość. W swej końcowej części nawiązują one do proroctwa Jeremiasza (Jer 33,11) mówiącym o radości oblubieńca i oblubienicy. Oto tekst modlitwy błogosławieństw: *Niech będzie błogosławiony ten, który stworzył wszystko dla swojej chwały i Stworzyciel człowieka, który stworzył człowieka na swój obraz. Na obraz swojej formy i przygotował dla niego, z siebie samego budynek na wieki. Bądź błogosławiony, o Panie, Stworzycielu człowieka. Niech niepłodna rozweseli się bardzo i rozraduje, kiedy jej dzieci będą zgromadzone w niej w radości. Bądź błogosławiony, o Panie, który rozweselasz Syjon przez swoje dzieci. Rozraduj nowożeńców, jak rozradowałaś twoje stworzenie w ogrodzie Eden. Bądź błogosławiony, o Panie, który radujesz małżonka i małżonkę. Bądź błogosławiony, o Panie, nasz Królu, Boże wszechświata, który stworzyłeś radość i wesele, małżonka i małżonkę, radowanie się, pieśń, mirt, zachwyty, mi-*

<sup>41</sup> Jako pierwszy takie wyjaśnienie zaproponował J.P. van Kasteren, "Analecta Exegetia: Jo 3,29: *vox sponsi*", *Revue biblique* 3 (1894) 53-54. Została ona następnie podjęta i rozpowszechniona przez Infante, „Lamico dello sposo”, 13; tenże, „La voce”, 303-308. Za takim wyjaśnieniem opowiada się także G. Zevini, „Gesù, lo sposo della comunità messianica (Gv 3,29)”, *Parola, Spirito e Vita* 13 (1986) 108. Propozycja ta była krytykowana przez E. Lupieri, *Giovanni Battista fra storia e leggenda* (Biblioteca di cultura religiosa 53; Brescia 1988) 154. Krytyka ta spotkała się z przekonującym odparciem zarzutów w Infante, „La voce”, 305-308.

<sup>42</sup> R. Posner, „Marriage Ceremony [In the Talmud]”, *Encyclopaedia Judaica. Second Edition* (red. F. Skolnik) (Detroit, et al. 2007) XIII, 565: "There is ample evidence in the Talmud that the wedding ceremony was accompanied by great rejoicing and some times even hilarity." Według Talmudu (*b. Berakhot* 6b) rozweselenie nowożeńców miało wartość ofiary dziękczynnej.

<sup>43</sup> H. Schneid, *Marriage* (Philadelphia, PA 1973) 32. W okresie talmudycznym błogosławieństwa te wypowiadano w momencie zawarcia małżeństwa (pod *Chuppa*) oraz przed każdym posiłkiem przez siedem kolejnych dni trwania uroczystości weselnych, jeśli do gości weselnych dołączyła osoba („nowa twarz”), która nie była obecna w czasie poprzedniej recytacji. Grupa wymagana do recytacji błogosławieństw musiała się składać z przynajmniej dziesięciu mężczyzn (*minyán*). Jeśli nie można było zebrać takiej liczby, można było odmówić ostatnie błogosławieństwo w obecności trzech mężczyzn. Zob. R. Posner, „The Marriage Benedictions”, *Encyclopaedia Judaica. Second Edition* (red. F. Skolnik) (Detroit, MI et al. 2007) XIII, 567. Dopiero od XIV wieku po dziś dzień błogosławieństwa te wypowiada rabin, który z urzędu uczestniczy w ceremonii ślubnej.

<sup>44</sup> Infante, „La voce”, 303: „La voce dello sposo costituisce per il suo *shoshbin* il segno che il proprio compito è stato assolto e che quindi può finalmente gioire.”



łość i braterstwo, i pokój, i przyjaźń. Niech szybko, o Panie, Boże nasz, dadzą się słyszeć w miastach Judy i na ulicach Jerozolimy głos radości i głos wesela, głos małżonka i głos małżonki, głos śpiewu nowożeńców z ich Chuppy [= komnaty nowożeńców] i młodych w pieśni, okrzykach radości. Błogosławiony jesteś Ty, o Panie, który radujesz małżonka małżonką<sup>45</sup>.

- (5) Jednym z zadań przyjaciela oblubieńca było oczekiwanie na przybycie pana młodego przy komnacie małżeńskiej, w której czekała panna młoda. Zadanie przyjaciela oblubieńca polegało na niedopuszczeniu do tejże komnaty „fałszywych” oblubieńców. Słyszac głos zwiastujący zbliżającego się oblubieńca, jego przyjaciel okazuje radość<sup>46</sup>.
- (6) Niektórzy autorzy wychodzą od danych rabinackich mówiących o funkcji przyjaciela oblubieńca, jaką było czuwanie w domu pana młodego (przy specjalnie przygotowanej komnacie małżeńskiej, gdzie następowało *consummatio*) i w konsekwencji spekulują, iż miał on nasłuchiwać głosu oblubieńca będącego potwierdzeniem zaistnienia aktu małżeńskiego, a zatem skonsumowania małżeństwa. Źródła talmudyczne podpowiadają, iż pan młody miał wówczas wypowiedzieć słowa modlitwy *Szema*<sup>47</sup>.
- (7) Przyjaciel oblubieńca nasłuchiwał głosu oblubieńca radującego się z faktu odkrycia w akcie małżeńskim dziewictwa oblubienicy. Powodem radości oblubieńca byłoby zatem nie tyle samo współżycie, co dziewictwo oblubienicy<sup>48</sup>.
- (8) J. Jeremias twierdzi, iż zgodnie z ówczesnymi zwyczajami głos pana młodego należy rozumieć jako wezwanie skierowane przez oblubieńca do swego przyjaciela, aby ten zabrał i następnie okazał zgromadzonym gościom weselnym *signum virginitatis*<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> Tłumaczenie za S. Daiches – I. Slodki, *Kethuboth (Book I, Folios 2a-28b), The Babylonian Talmud* (red. I. Epstein) (London 1935-1952) *ad loc.*

<sup>46</sup> E.C. Hoskyns – F.N. Davey, *The Fourth Gospel* (London 1940.<sup>2</sup>1947) 229. Pogląd, że družbowie czuwali, aby do komnaty małżeńskiej nie wszedł żaden fałszywy narzeczony przywołuje W. Barclay, *Ewangelia według św. Jana* (Warszawa 1986) I, 196.

<sup>47</sup> A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes*. Wer er spricht, denkt und glaubt. Ein Kommentar zum vierten Evangelium (Stuttgart 1930) 108 (jako pierwszy zasugerował taką interpretację); Schnackenburg, *John*, 416; J. D. M. Derrett, *Law in the New Testament* (London 1970) 230; C. Talbert, *Reading John. A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles* (New York, NY 1992) 106; R.A. Whitacre, *John* (The IVP New Testament Commentary 4; Downers Grove, IL – Leicester, U.K.) 97; U. Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes* (Das Neue Testament Deutsch 4; Göttingen 1982) 76.

<sup>48</sup> C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*. Analyse des textes (Études bibliques; Paris 1959) III, 239: “il se tient devant la porte d'où il entend (ἀκούων αὐτοῦ) le cri joyeux du mari ayant constaté l'existence du *signum virginitatis*”; Schnackenburg, *John*, 416; Lupieri, *Giovanni Battista*, 154; Kangarai, *John*, 37 (jako jedna z możliwości).

<sup>49</sup> Jeremias, „ἰύμφη”, 1101. Interpretacja Jeremiasa znalazła wielu naśladowców komentujących ten wers IV Ewangelii. Wśród nich S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*. Commento esegetico e teologico (Roma 2008) 178.

- (9) Tekst Janowy czyni aluzję do momentu, w którym przyjaciel oblubienca słyszy głos pana młodego o poranku, po zakończonej nocy poślubnej. Głos ten jest znakiem, iż pan młody przeżył tę noc. Wyjaśnienie takie nawiązuje do powszechnej tradycji o niekiedy śmiertelnych niebezpieczeństwach nocy poślubnej, w czasie której na oblubienca czyhają złowrogie demony. Odbicie tej tradycji znajdujemy w Księdze Tobiasza 6–8, gdzie demon Asmodeusz zabija kolejnych siedmiu mężów Sary w czasie nocy poślubnej<sup>50</sup>.

Żadne z powyżej omówionych wyjaśnień nie jest w pełni przekonujące. Brak adekwatnej wiedzy na temat żydowskich zwyczajów ślubnych w czasach Jezusa sprawia, że współcześnie nie jesteśmy w stanie w pełni zweryfikować powyższych interpretacji. M. Tait zauważa, iż wyjaśnienie odwołujące się do dziewictwa i nocy poślubnej jest prawdopodobnie najbardziej przekonujące w kontekście starożytnej kultury, w której dominowali mężczyźni, a sposób mówienia o przekazywaniu życia był bardzo konkretny. Nadto, tekst Janowy wydaje się sugerować zaistnienie zaślubin, a nie moment ich przygotowania<sup>51</sup>. Sporą popularnością wśród egzegetów cieszą się wyjaśnienia odwołujące się do dziewictwa panny młodej. W istocie Talmud stwierdza, że dwaj *שׁוֹבְבֵי* powinni upewnić się, że nie doszło do żadnego oszustwa w powstaniu *signum virginitalis*<sup>52</sup>. Jak się wydaje było to pierwotnym zadaniem dla jakiego powoływano *שׁוֹבְבֵי*<sup>53</sup>. Według jednego z midrasz *שׁוֹבְבֵי* miał przechowywać *signum virginitalis* na wypadek obrony przeciw ewentualnym późniejszym oskarżeniom, że panna młoda nie była dziewicą<sup>54</sup>. Interpretacje odwołujące się do dziewictwa i czy szerzej do *consummatio* napotykają jednak na trudność, jaką jest brak jakiegokolwiek wzmianki w tekstach rabinackich o nasłuchiwanie przez

<sup>50</sup> A. Büchler, "The Induction of the Bride and the Bridegroom into the *חופה* in the First and the Second Centuries in Palestine", *Livre d'hommage à la mémoire du Dr Samuel Poznański (1864-1921)* (Varsovie – Vienne 1927) I, 123-124, note 2; J. Varghese, *The Imagery of Love in the Gospel of John* (Analecta Biblica 177; Rome 2009) 109.

<sup>51</sup> Tait, "The Voice", 49. Tait zwraca również uwagę na Janowe stwierdzenie, iż oblubieniec *μα* (*ε*χ $\omega$ ) *oblubienicę* (3,29). W jego mniemaniu może ono posiadać konotacje seksualne, oznaczając dokonanie aktu małżeńskiego. Krytykę poglądu, iż wyrażenie *mieć oblubienicę* posiada seksualne konotacje, przedstawił Infante, „La voce”, 303-308. C. Spicq (*Agapè*, 238, przypis 1) twierdzi, że wyrażenie to ma charakter jurydyczny i kładzie nacisk na prawo własności przysługujące oblubieńcowi. Bardzo możliwe jednak, że wyrażenie to jest jedynie charakterystyczną cechą stylu Janowego (zob. 14,21; 1 J 3,3; 5,12). Wówczas odcień jurydyczny byłby tutaj nieobecny. Zob. Bultmann, *John*, 173, przypis 7.

<sup>52</sup> *b. Ketubbot* 12a. Por. także *t. Ketubbot* 1,4.

<sup>53</sup> R. Posner, „Marriage Ceremony [In the Talmud]”, *Encyclopaedia Judaica. Second Edition* (red. F. Skolnik) (Detroit, et al. 2007) XIII, 566.

<sup>54</sup> *BemR* 18,12 (Wilna 75a); *Tan Korah* 8 (275a); *TanB Korah* 22 (46b). W innym midraszu przyjaciel oblubienicy, którą chciał poślubić król, poświadcza na korzyść oblubienicy: *Tan Vaethanan* 1 (311a); *TanB Vaethanan* 2 (5a). Za K. Wengst, *Das Johannesevangelium. I. Kapitel 1-10* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4; Stuttgart 2004) 155.

przyjaciela oblubieńca głosu pana młodego w powyższych kontekstach<sup>55</sup>. Wszystkie powyższe wyjaśnienia bazują zatem na domniemaniu. Należy także podkreślić, iż w kontekście J 3,29 dziewictwo oblubienicy nie odgrywa żadnej istotnej roli<sup>56</sup>. W świetle teologii Janowej bardziej właściwym byłoby wskazanie samego faktu skonsumowania małżeństwa: oto spotkanie Oblubieńca i oblubienicy jest równoznaczne z daniem życia, która oznacza tutaj życie wieczne uzyskiwanie dzięki wierze ucznia (oblubienicy) w Jezusa (Oblubieńca)<sup>57</sup>.

## 5. GŁOS DAJĄCY RADOŚĆ PRZYJACIELOWI OBLUBIEŃCA W ŚWIETLE STAREGO TESTAMENTU

W przekonaniu autora Ewangelii Janowej Jezus jest nie tylko Mesjaszem, ale i Bogiem (J 1,1,18; 10,30; 14,9; 20,28)<sup>58</sup>. Identyfikacja Jezusa z oblubieńcem nie jest zatem zaskoczeniem dla czytelnika IV Ewangelii doskonale obeznanego ze Starym Testamentem, gdzie metafora małżeństwa wyraża związek YHWH, Boga Izraela, ze swoim ludem, Izraelem. Jeśli Jezus jest Bogiem, to jest także Oblubieńcem Izraela. Początków tej metafory należy prawdopodobnie szukać u Ozeasza (Oz 1,2-9; 2,4-25). Pojawia się ona także u Jeremiasza (Jr 2,2; 11,15), Ezechiela (Ez 16,8-23; 23,4) i Izajasza (Iz 54,4-8; 62,5). Zaślubiny Boga z Izraelem interpretowane są jako moment wyjścia Izraelitów z Egiptu (Jr 2,2). Z czasem jednak zaczęto oczekiwać zaślubin większych niż te dokonane w czasie Wyjścia. Miały one nastąpić w czasach eschatologicznych, łącząc na wieki Boga (Oblubieńca) i jego lud (Oblubienicę).

---

<sup>55</sup> Komentatorzy idący za powyższymi interpretacjami odwołują się do tekstu *Tosefty Ketubbot* 1,4 (261), przytaczanego przez Strack – Billerbeck, *Kommentar*, I, 45-46. Tekst ten jednak nie mówi o przyjacielu oblubieńca nasłuchującym głosu pana młodego w żadnym z powyżej wymienionych celów. Por. Infante, "Lamico dello sposo", 13; tenże, "La voce", 303 i 308.

<sup>56</sup> M. Zimmermann – R. Zimmermann, "Der Freund des Bräutigams (Joh 3,29): Deflorations- oder Christuszeuge?", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 90 (1999) 125.

<sup>57</sup> Por. Whitacre, *John*, 97: "This image fits the present context, for as the shout of the bridegroom signifies the new family is off and running, so Jesus' activity indicates his ministry has begun successfully."

<sup>58</sup> G. Reim, "Jesus as God in the Fourth Gospel: The Old Testament Background", *New Testament Studies* 30 (1984) 158-160; R.E. Brown, *An Introduction to New Testament Christology* (Mahwah, NJ 1994) 171-195.

Stary Testament nigdy jednak nie identyfikuje eschatologicznego Oblubieńca z Mesjaszem, czyni to dopiero NT<sup>59</sup> oraz późny judaizm<sup>60</sup>.

Starotestamentowy Oblubieniec jest tym, który się raduje (Iz 62,5). Z jego osobą związana jest także obietnica uczty weselnej w czasach ostatecznych, która jest metaforą radości i obfitości doświadczanej w czasach Mesjasza, w myśl żydowskiej hermeneutycznej zasady, iż wszystko co odnosi się do czasów ostatecznych odnosi się do czasów mesjańskich<sup>61</sup>. Nowy Testament mówi wprost o uczcie mesjańskiej (Łk 22,28-30; Ap 19,9)<sup>62</sup>. W Ewangeliach synoptycznych, przybycie Oblubieńca połączone jest z rozpoczęciem uczty weselnej, która zawsze kojarzy się z radością (Mt 25,1-13). W obecności Jezusa, Mesjasza i Oblubieńca można się tylko radować<sup>63</sup>.

Stary Testament nie mówi jednak nic o radości przyjaciela oblubieńca. Ponieważ nie do końca wiadomo, dlaczego przyjaciel oblubieńca miałby się cieszyć na głos oblubieńca, można za J. McWhirter próbować spojrzeć na wzmiankę o głosie oblubieńca w J 3,29 jako na pewną niekonsekwencję logiczną narracji Janowej domagającą się wyjaśnienia poprzez aluzję intertekstualną<sup>64</sup>. Uprzywilejowanym

<sup>59</sup> Zob. Mk 2,19-20; J 2,1-12; 3,29; 2 Kor 11,2; Ef 5,22-33; Ap 19,7; 21,2,9; 22,17. O rozwoju ewangelicznej tradycji mówiącej o Jezusie jako mesjańskim Oblubieńcu zob. É. Trocmé, „Jean 3,29 et le thème de l'époux dans la tradition pré-évangélique”, *Revue des sciences religieuses* 69 (1995) 13-18.

<sup>60</sup> *Pesiq. R.* 149a (37,2). J. Gnilka, „'Bräutigam' – spätjüdisches Messiasprädikat?”, *Trierer theologische Zeitschrift* 69 (1960) 298-301. W okresie judaizmu rabinicznego wierzono, że czas obecny jest czasem narzeczeństwa, natomiast czas przyjścia Mesjasza będzie momentem zawarcia małżeństwa pomiędzy Bogiem i Izraelem. Zob. *Rabba* 15,30 do Wj 15,2. W późnym judaizmie wierzono także, iż momentem zawarcia małżeństwa będzie moment wejścia do nowej Ziemi Obiecanej. Zob. *Rabba* do Wj 20,8.

<sup>61</sup> Jeśli w uczcie uczestniczy Bóg mówimy o uczcie eschatologicznej, jeśli jej gospodarzem jest Mesjasz mówimy o uczcie mesjańskiej. Temat uczty eschatologicznej obecny jest w Iz 25,6-8; 49,9-12; 55; 65,13-16; Ez 34,17-30; So 3,8-13; Za 9,9-17; 4Q521 (4Q Apokalipsa Mesjańska) 2, ii 5-13; *Pirke Aboth* 3,20; 4,21. Uczta mesjańska natomiast wspomniana jest w 1 *Henoch* 62,12-16; 2 *Baruch* 29,1-8; 5 *Ezra* (=2 *Ezdrasz*) 2:33-41; *Testament Izaaka* 8,5-7; b. *Sanh.* 96-99; por. 1Q28a (1QSa) 2,11-21. Zob. J. Priest, „A Note on the Messianic Banquet”, *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins* (red. J.H. Charlesworth) (Minneapolis, MI 1992) 222-238.

<sup>62</sup> Także teksty odnoszące się do Ostatniej Wieczerzy nawiązują do eschatologicznej uczty mesjańskiej (Mt 26,26-29; Mk 14,22-25; Łk 22,15-18; zob. także 1 Kor 11,23-26). Do uczty eschatologicznej nawiązują także Mt 8,11-12 (= Łk 13,28-30); 22,1-10 (= Łk 14,15-24), opisy cudownego rozmnożenia chleba i ryb (Mt 14,13-21; 15,32-39; Mk 6,20-44; 8,1-10; Łk 9,10-17; J 6,5-14), posiłki Zmartwychwstałego ze swymi uczniami (Łk 24,28-43; J 21,9-14).

<sup>63</sup> Czy goście weselni mogą się smucić, dopóki pan młody jest z nimi? (Mt 9,15); Czy goście weselni mogą pościć dopóki pan młody jest z nimi? (Mk 2,19); Czy możecie nakłonić gości weselnych do postu, dopóki pan młody jest z nimi? (Łk 5,34).

<sup>64</sup> J. McWhirter, *The Bridegroom Messiah and the People of God* (SNTSMS 138; Cambridge 2006). Autorka (*ibid.*, 50) pyta: „Why does John mention 'the bridegroom's voice' when the passage never indicates that Jesus is speaking?” oraz (*ibid.*, 55) „the phrase 'the bridegroom's voice' is somewhat dissonant, as John 3:22-30 never mentions that Jesus is speaking or that John the Baptist

tekstem, do którego IV Ewangelia czyni aluzje, jest Stary Testament. Praktycznie większość komentatorów Ewangelii Janowej widzi w J 3,29 odniesienie do starotestamentowej metafory małżeńskiej opisującej relację Boga do Izraela (czy też Jeruzolimy)<sup>65</sup>. Jednakże teksty dwóch ksiąg, a mianowicie Pieśni nad Pieśniami oraz prorocstwo Jeremiasza, dostarczają najwięcej paralel z tekstem Janowym, zwłaszcza do tematu głosu.

W Pieśni nad Pieśniami mówi się o głosie (φωνή) oblubieńca (Pnp 2,8; 5,2; 8,13) i oblubienicy (2,14). Niektórzy komentatorzy twierdzą, iż ewangelista nawiązuje do dwóch tekstów, a mianowicie Pnp 2,8-14 i 5,2-6, opisujących radosną odpowiedź oblubienicy na głos oblubieńca<sup>66</sup>. Paralela nie jest jednak do końca przekonująca. Co prawda bazuje ona na tej samej terminologii (*głos* - φωνή oraz *oblubienica* - νύμφη – Pnp 5,1), jednak w Pnp mowa jest o głosie oblubieńca słyszonym przez oblubienicę, tymczasem tekst Ewangelii mówi o słyszeniu tego głosu przez Jana, który nie jest identyfikowany jako oblubienica, ale jako przyjaciel oblubieńca<sup>67</sup>. Mimo, że Jan, jako wierzący w Jezusa, jest częścią wspólnoty wierzących, a zatem Oblubienicy, ewangelista nadaje mu szczególną rolę przyjaciela oblubieńca. Nieco bliższym tekstowi J 3,29 jest Pnp 8,13 LXX: ὁ καθήμενος ἐν κήποις ἑταῖροι προσέχοντες τῇ φωνῇ σου ἀκούτισόν με (*Który siedzisz w ogrodach, druhowie nasłuchujący twojego głosu, spraw bym usłyszała*). Tekst masorecki identyfikuje osobę siedzącą w ogrodzie jako oblubienicę (występuje tutaj imiesłów rodzaju żeńskiego). Tekst grecki stanowi lepszą paralelę z narracją Janową, gdyż osoba siedząca w ogrodzie jest mężczyzną, a zatem druhem (ἑταῖρος) nasłuchującym głosu mężczyzny-oblubieńca byłby Jan Chrzciciel. Paralela miałaby zatem identyfikować Jezusa z oblubieńcem siedzącym w ogrodzie, a Jana Chrzciciela z druhem-przyjacielem oblubieńca słuchającym głosu oblubieńca<sup>68</sup>. Użycie wyrażenia *ogrody* w Pnp 8,13 podkreśla kontekst oblubińczy tego tekstu, gdyż słowo *ogród* w metaforze Pnp oznacza miłość<sup>69</sup>, a ponadto hebrajski termin יָד תְּלַמַּח (wym. *jad talmach*) tłumaczony jest na aramejski przez słowo ܝܘܨܬܐ, które jest technicznym terminem

---

is listening to him.” W odróżnieniu do ewangelii synoptycznych, w narracji IV Ewangelii Jezus nigdy nie mówi w obecności Jana Chrzciciela.

<sup>65</sup> Butlmann (*John*, 173, przypis 11) neguje istnienie jakiegokolwiek nawiązania do ST w J 3,29.

<sup>66</sup> M. Cambe, „L'influence du Cantique des Cantiques sur le Nouveau Testament”, *Revue thomiste* 62 (1962) 13.

<sup>67</sup> McWhirter, *Bridegroom*, 52.

<sup>68</sup> P. Joüon, *Le Cantique des Cantiques*. Commentaire philologique et exégétique (Paris 1909) 331-332; J. Winandy, „Le Cantique des Cantiques et le Nouveau Testament”, *Revue biblique* 71 (1964) 167; Cambe, „L'influence”, 15: „En tous cas, semble insinuer Jo. III,29, « l'ami de l'Epoux » (*ho philos tou nymphiou*) reprend le rôle des « compagnons » (*etairoi*) dont parle la finale du Cantique. Jean-Baptiste voit se réaliser à son bénéfice l'appel adresse à l'Epoux en Cant. VIII,13 (LXX) : il entend la voix du Messie et goute la joie parfaite.”

<sup>69</sup> G. Barbiero, *Cantico dei cantici*. Nuova versione, introduzione e commento (I libri biblici. Primo Testamento 24; Milano 2004) 406.

na oznaczenie *komnaty małżeńskiej*<sup>70</sup>. Dla J. Varghese termin *głos* w Pnp 8,13 nawiązuje do Pnp 1,4, gdzie radość i wesele charakteryzują celebrację weselną. Co prawda, w Pnp 1,4 nie ma użytego słowa *głos* jednak istnienie tego głosu jest tam zakładane<sup>71</sup>. Wydaje się, iż Wulgata tłumacząc termin תְּרַחֵם / ἑταῖροι (*towarzysze*) w Pnp 8,13 przez *amici* (*przyjaciele*) czyni świadomą aluzję do J 3,29<sup>72</sup>. Nawiązanie intertekstualne narracji ewangelicznej do Pnp 8,13 jest jednak mało prawdopodobne. Po pierwsze, realne związki leksykalne ograniczają się jedynie do terminów φωνή oraz ἀκούω<sup>73</sup>. Po drugie, temat radości nie jest wzmiankowany wprost w tekście Pnp 8,13, podczas gdy narracja Janowa przywołuje obraz małżeński nie dla identyfikacji postaci jako małżonków i przyjaciela małżonka, ale dla opisanego radości<sup>74</sup>.

Głos oblubienca i oblubienicy jest charakterystycznym motywem dla Księgi Jeremiasza. Syntagma *głos oblubienca* (φωνή + νύμφος) wyraża klęskę, gdy nie słyhać już tego głosu (Jr 7,34; 16,9; 25,10 oraz Ba 2,23) lub pocieszenie i zbawienie, gdy ten głos słyhać (Jr 40,11 LXX [33,11 MT]). Co istotne, w NT motyw ten wykorzystany jest identycznie, czyli zarówno w sensie negatywnym w opisie zagłady wielkiego Babilonu (Ap 18,22-23; por. Ba 2,23), jak i pozytywnym w opisie radości mesjańskiej Jana Chrzciciela (J 3,29)<sup>75</sup>. Prócz występowania zarówno w tekście Janowym (J 3,29), jak i w tekście Jeremiaszowym (Jr 7,34; 16,9; 25,10; 40,11 LXX; por. Ba 2,23) tej samej syntagmy *głos oblubienca* (φωνή + νύμφος), nie bez znaczenia jest także obecność terminu *oblubienica* (νύμφη) zarówno w Jeremiaszu (Jr 7,34; 16,9; 25,10; 40,11 LXX; por. Ba 2,23), jak i w J 3,29. Głos oblubienca w tekstach Jeremiaszowych i Księdze Barucha rozumiany jest jako synonim Bożej łaskawości, znak zbawczej interwencji Boga. Co istotne, tekst Jr 40,11 LXX [33,11 MT] odnosi zbawczą interwencję Boga do czasów mesjańskich, gdy nadejście oczekiwany potomek Dawida (Jr 33,15.17 MT). Wydaje się, iż ewangelista mógł zapożyczyć ten właśnie Jeremiaszowy obraz, gdyż Jezus identyfikowany jest w IV Ewangelii jako Mesjasz. Czytając J 3,29 w świetle Jr 40,10-11 LXX, Jan Chrzciciel nazywający Jezusa Oblubieńcem nazywa Go

<sup>70</sup> M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (Ramat-Gan – Baltimore, MA 2002) 133; S.C. Horine, *Interpretive Images in the Song of Songs. From Wedding Chariots to Bridal Chambers* (Studies in Humanities. Literature-Politics-Society 55; New York, NY 2001) 97-99.

<sup>71</sup> Varghese, *Imagery*, 108.

<sup>72</sup> Tak sugeruje Barbiero, *Cantico*, 407.

<sup>73</sup> Jednakże podmiotem czasownika ἀκούω w J 3,29 jest przyjaciel oblubienca, natomiast w Pnp 8,13 jest nim oblubienica. W istocie tekst LXX używa czasownika ἀκουτίζω, który jest pochodny od ἀκούω, ale nie jest tożsamy.

<sup>74</sup> McWhirter, *Bridegroom*, 52-53. Alonso Schökel *I nomi dell'amore*, 36, stwierdza, iż J nie korzystał bezpośrednio z Pnp, choć oba teksty czerpały z jednego źródła, jakim jest powszechne i głębokie doświadczenie ludzkiej miłości.

<sup>75</sup> Infante, „La voce”, 308.



w istocie Mesjaszem, synem Dawida<sup>76</sup>. O wyjątkowej roli Jr 40,10-11 LXX, jako tła dla J 3,29, świadczy także fakt, iż w obu tych tekstach mowa jest o obecności małżeńskiej pary, podczas gdy pozostałe powyższe teksty Jeremiaszowe mówią o jej nieobecności. J. McWhirter zwraca także uwagę na wzmiankowanie Judei w tekście Jeremiasza (rzeczownik Ἰουδαῖος – Jr 7,34 i 40,10 LXX) i Ewangelii (przymiotnik Ἰουδαῖον – J 3,22); wszystkie trzy teksty mówią zatem o obecności oblubienicy w regionie bliskim Jerozolimie. Nadto McWhirter podkreśla, iż Jr 40,10 LXX oraz J 3,29 stosują ten sam czasownik ἀκούω (*słyszeć*) oraz oba teksty odwołują się wprost do radości (φωνή εὐφροσύνης καὶ φωνὴ χαρμοσύνης – Jr 40,11 LXX; χαρῆ χαίρει – J 3,29)<sup>77</sup>. Alonso Schökel zwraca uwagę na jeszcze jeden możliwy paralelizm, a mianowicie występowanie obrazu *wzrastania i zmniejszania* w bezpośrednich kontekstach obu tekstów. Jeremiasz w swej *Księdze Pocieszenia* (Jr 30–33), w której występuje motyw głosu oblubieńca (Jr 40,11 LXX [33,11 MT]), stwierdza: *Rozlegną się stamtąd hymny pochwalne i głosy pełne radości. Pomnożą ich (רבה) i nie zmniejszą się* (Jr 30,19 MT). Ewangelia tymczasem przytacza słowa Jana Chrzciciela: *Trzeba, by On wzrastał (αὐξάνω), a ja żebym się umniejszał* (J 3,30), które są echem rozkazu *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się* (רבה / αὐξάνω) (Rdz 1,28). W kontekście Ewangelii Janowej, słowa Jana Chrzciciela z J 3,30 oznaczają powiększanie się liczby wyznawców (potomstwa) Jezusa, przy jednoczesnym zmniejszaniu się liczby naśladowców (potomstwa) Chrzciciela<sup>78</sup>.

Próby poszukiwania bezpośredniej aluzji do innych tekstów Starego Testamentu nie są przekonujące<sup>79</sup>. Reasumując powyższe propozycje, niezwykle mocny teologiczny kontekst prorocstwa Jeremiasza sugeruje, że wyrażenie *głos oblubieńca* mogło być rodzajem przysłowiowego zawołania odnoszącego się do czasów zbawienia. Samo wyrażenie *głos oblubieńca*, jak chcą niektórzy komentatorzy, mogło zatem funkcjonować jako zawołanie oznaczające interwencję zbawczą<sup>80</sup>. Interpretacja taka znajduje swoje potwierdzenie w źródłach żydowskich, które używają

<sup>76</sup> J. Mateos – J. Barreto, *El Evangelio de Juan*. Análisis lingüístico y comentario exegético (Lectura del Nuevo Testamento 4; Madrid 1979.<sup>2</sup>1982) 200; Alonso Schökel *I nomi dell'amore*, 35; tenże, „Simboli matrimoniali nel Nuovo Testamento”, 549.

<sup>77</sup> McWhirter, *Bridegroom*, 55-56.

<sup>78</sup> Zob. Alonso Schökel, „Simboli matrimoniali nel Nuovo Testamento”, 554.

<sup>79</sup> Alonso Schökel (*I nomi dell'amore*, 42) wskazuje na Izajasza Iz 61,10–62,9 oraz na Iz 65,16–25, jako teksty mogące pomóc w zrozumieniu przesłania J 3,29. Pierwszy tekst wzmiankuje radość oblubieńca i oblubienicy, która jest znakiem czasu zbawienia (Iz 61,10). Radość Boga z relacji z Izraelem przyrównana jest do radości oblubieńca z powodu oblubienicy (Iz 62,5). Drugi tekst mówi o radości jako synonimie zbawienia, którym Bóg obdarza swój lud (Iz 65,18-19). W powyższych tekstach Izajaszowych nie występuje jednak motyw głosu, co sprawia, iż tekst J 3,29 nie może być widziany jako bezpośrednia aluzja do wspomnianych prorocत्व Izajaszowych. Podobnie, przywoływane czasem przez komentatorów odwołania do Ozeasa 1–3 nie wyjaśniają w żaden znaczący sposób tekstu Janowego. W istocie motyw głosu oblubieńca jest tam nieobecny.

<sup>80</sup> Zimmermann – Zimmermann, „Der Freund”, 127; Theobald, *Johannes*, 287.

tego wyrażenia w takim właśnie kontekście<sup>81</sup>, oraz w samym *Corpus Johanneum*, a mianowicie w Ap 18,23. W kontekście J 3,29, użycie przez Jana Chrzciciela tego wyrażenia oznaczałoby radość z faktu pojawienia się Oblubieńca oznaczającego nadejście zbawienia<sup>82</sup>. Interpretacja ta również znajduje swoje potwierdzenie w samym tekście IV Ewangelii, gdzie słuchanie słowa czy też głosu Jezusa definiuje prawdziwego ucznia Jezusa<sup>83</sup>.

## 6. GŁOS DAJĄCY RADOŚĆ PRZYJACIELOWI OBLUBIĘNCA W KONTEKŚCIE IV EWANGELII

Kolejną możliwą próbą naświetlenia związku pomiędzy motywem *stania i słyszenia głosu*, a radością słuchającego w przypowieści w J 3,29 jest przebadanie użycia terminu φωνή (*głos*) w IV Ewangelii. Okazuje się, że jednym ze znaczeń rzeczownika φωνή jest *doniesienie, relacja, wiadomość, sława*<sup>84</sup>. Odnajdujemy je w Rdz 45,16 LXX, gdzie φωνή opisuje wiadomość o przybyciu braci Józefa docierającą do domu faraona. Kontekst J 3,29 odpowiada takiej semantyce, gdyż Jan Chrzciciel otrzymuje wiadomość (φωνή) od swych uczniów o działalności Jezusa (J 3,26). Ewangelista stwierdza, że przyjaciel oblubieńca raduje się na wiadomość o oblubieńcu<sup>85</sup>.

Inne znaczenie φωνή, które może być obecne w J 3,29, to *uroczysta deklaracja*<sup>86</sup>. Jan Chrzciciel mówiłby zatem, że przyjaciel oblubieńca raduje się ze względu na deklarację czy też proklamację oblubieńca<sup>87</sup>. Byłaby to deklaracja dokonana przez oblubieńca (*genetivus subiectivus*), a zatem Jan radowałby się z nauczania

<sup>81</sup> Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, 6,300-306; b. *Ketubbot* 7b; b. *Berakhot* 6b.

<sup>82</sup> Fakt, iż w J 3,29 występuje jedynie wyrażenie *głos oblubieńca*, bez odniesienia do głosu oblubienicy, nie ma istotnego znaczenia. Jest to wynikiem adaptacji metafory do rzeczywistej sytuacji opisywanej przez Ewangelistę, w której istotą jest opisanie relacji pomiędzy wyłącznie oblubieńcem (Jezusem) i przyjacielem oblubieńca (Janem).

<sup>83</sup> Reinhartz, „The Bride in John 3.29”, 239: “Hearing Jesus or his voice is a typically Johannine way of describing those who believe Jesus to be Messiah and Son of God.” Por. Zumstein, *Jean*, 133, przypis 42.

<sup>84</sup> H.G. Liddell – R. Scott – H.S. Jones – R. McKenzie, *A Greek-English Lexicon* (Oxford 1843.<sup>9</sup>1940.[1968.1994]) 1968 (*sub voce* φωνή IV: “report”, “rumour”, “message”).

<sup>85</sup> Tait, “The Voice”, 49: „the friend of the Bridegroom... rejoices at the report (or fame) of the Bridegroom.”

<sup>86</sup> W. Bauer – F. W. Danker – W. F. Arndt – F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago, IL – London <sup>3</sup>2000) *sub voce* φωνή (2c). W takim znaczeniu termin φωνή występuje m.in. w 2 P 1,17.18 oraz grece klasycznej.

<sup>87</sup> Tait, “The Voice”, 50: “the friend of the Bridegroom rejoices because of the declaration/proclamation of the Bridegroom.”

Jezusa lub proklamowania przez Jezusa prawdy o swej własnej tożsamości (samo-objawienia się Jezusa). Takie wyjaśnienie napotyka jednak na trudność, gdyż Jezus nie naucza publicznie w J 1–4. Z drugiej strony nie można wykluczyć takiego rozumienia, gdyż w poprzedzającej narracji (3,2) Jezus nazywany jest *nauczycielem* (ῥαββί, διδάσκαλος) czyniącym *znaki*, które są publicznie znane (por. 2,11.23). Jednocześnie Jezus proklamuje *słowem* swoją tożsamość uczniom (J 1,51), Żydom (J 2,19) oraz Nikodemowi (J 3,13.13-18).

Szukając argumentów za przyjęciem semantyki terminu φωνή w sensie deklaracji można odczytać wyrażenie τὴν φωνὴν τοῦ υιοῦ jako *genetivus obiectivus*: Jan Chrzciciel raduje się ze względu na deklarację o oblubieńcu. W sposób najbardziej naturalny, autorami tejsze deklaracji byłiby uczniowie Jana Chrzciciela, którzy informują o wielkiej popularności jaką cieszy się Jezus (J 3,26). Popularność ta, wyrażająca się w gromadzeniu się *wszystkich* wokół Jezusa, jest dla Jana prostą konsekwencją mesjańskiej godności Jezusa. Jan, akceptujący taką godność Jezusa, może zareagować jedynie radością.

Według M. Taita autorem deklaracji o Jezusie jest sam Jan Chrzciciel, który świadczy o prawdziwej tożsamości Jezusa jako Baranka Bożego (J 1,29.36) i Syna Bożego (J 1,34). W J 3,28 Jan stwierdza *Ja nie jestem Mesjaszem*, by w J 3,29 wyznać, że Oblubieńcem, czyli Mesjaszem, jest Jezus<sup>88</sup>. Jan Chrzciciel miałby się zatem cieszyć z tego, że proklamuje prawdziwą tożsamość Jezusa.

M. Tait dostrzegł jeszcze jedną możliwość interpretacyjną, a mianowicie autorem deklaracji jest sam Ojciec. Deklaracja o oblubieńcu ze strony Ojca miałyby miejsce w czasie chrztu Jezusa. Choć samo wydarzenie nie jest opisane na kartach IV Ewangelii, aluzja doń miałyby występować w słowach samego Jana: *Ten, który mnie posłał, abym chrzczył wodą, powiedział do mnie: Ten, nad którym ujrzysz Ducha zstępującego i spoczywającego nad Nim, jest Tym, który chrzci Duchem Świętym* (J 1,33). Jan słyszałby zatem deklarację Ojca odnoszącą się do misji Syna<sup>89</sup>.

Powyższe propozycje interpretujące wyrażenie *głos oblubieńca* jako *wiadomość o oblubieńcu* czy też *deklarację o Jezusie (genetivus obiectivus)* nie są jednak przekonujące. Wcześniejszy tekst wyraźnie sugeruje, iż Jan słyszy głos Jezusa, a nie głos o Jezusie: ὁ ἑστῆκώς καὶ ἀκούων αὐτοῦ - *który stoi i słucha go* (J 3,29). Zaimek osobowy αὐτοῦ występując w dopełniaczu odnosi się do Jezusa, jako do osoby mówiącej, którą się słyszy. Z gramatycznego punktu widzenia nie jest możliwym, aby zaimek αὐτοῦ w dopełniaczu miał opisywać osobę o której można

<sup>88</sup> Tait, "The Voice", 50.

<sup>89</sup> ТАИТ, "The Voice", 50-51. Powiązanie terminu φωνή z osobą Ojca występuje w J 5,37, gdy Jezus stwierdza, iż jego interlokutorzy (zdefiniowani jako Żydzi w J 5,16.18) nigdy nie słyszeli głosu Ojca, a przez to nie znają prawdziwej tożsamości Jezusa. Co ciekawe, kontekst tej wypowiedzi wspomina osobę i świadectwo Jana Chrzciciela, który zna prawdziwą tożsamość Jezusa (J 5,33-36). Tekst implikuje, że Jan słyszał głos Ojca i był przekazicielem świadectwa Ojca, czyli głosu Ojca. W istocie, głos (φωνή) Ojca występuje także w J 12,28, jako świadectwo skierowane do zgromadzonych tam Żydów o jedności Ojca z Synem (J 12,30). A zatem, w ujęciu IV Ewangelii, ludzie (nawet wrody Jezusowi) mogą usłyszeć głos Ojca, tak samo jak mógł go usłyszeć Jan Chrzciciel (J 1,33).

usłyszeć (winna ona wówczas wystąpić w bierniku)<sup>90</sup>. Przyjmując nawet pewną ambiwalencję, a zatem częstą u Jana zamierzoną dwuznaczność w której głos *oblubieńca* byłby rozumiany zarówno jako *wiadomość o Jezusie* i jako *wiadomość Jezusa*, bardziej naturalnym jest rozumienie całego wyrażenia w świetle *genetivus subiectivus*: Jan, słysząc Jezusa, cieszy się z głosu Jezusa. Fakt, iż Jan nie słyszy tego głosu bezpośrednio, każe interpretować całą wypowiedź Jana jako przypowieść.

Warto jednak zwrócić baczniejszą uwagę na występowanie terminu φωνή w samej IV Ewangelii. Rzeczownik ten opisuje głos Jezusa jako pasterza owiec<sup>91</sup>, króla<sup>92</sup>, Syna Bożego<sup>93</sup> oraz Syna Człowieczego<sup>94</sup>. M. Tait sugeruje, że termin φωνή może być aluzją do roli, jaką miał głos Boga w Starym Testamencie. Wówczas termin ten zastosowany do Jezusa miałby wskazać na boską tożsamość Jezusa<sup>95</sup>. Potwierdzeniem tej intuicji może być schemat zapowiedź – wypełnienie znajdujący się w IV Ewangelii. Otóż, zapowiedź usłyszenia głosu Syna Bożego i Syna Człowieczego z J 5,25.28 spełnia się w przypadku wskrzeszenia Łazarza, który wychodzi z grobu na głos Jezusa (J 11,43). Czytelnik Ewangelii dzięki temu wydarzeniu identyfikuje Jezusa jako prawdziwego Syna Bożego i Syna Człowieczego.

Termin φωνή w Ewangelii Janowej nie jest jednak powiązany jedynie z Jezusem (J 3,29; 5,25.28; 10,3.4.16.27;<sup>96</sup> 11,43; 18,37), gdyż obok wiatru (symbolizującego Ducha w J 3,8), określa on także głos Ojca (J 5,37; 12,28.30) oraz definiuje osobę Jana Chrzciciela (J 1,23). Głos Ojca w istocie należałoby rozumieć jako świadectwo Ojca na rzecz Syna, wskazujące na prawdziwą tożsamość Jezusa jako Syna Bożego posłanego przez Ojca. W przypadku Jana Chrzciciela, głos winien być rozumiany jako definicja misji (a zatem tożsamości) Jana, jaką jest przekazywanie głosu (orędzia) Ojca (J 1,33). Sam fakt, iż Jan określa siebie jako głos (J 1,23), wskazuje na właściwą semantykę tego terminu, który należałoby rozumieć

<sup>90</sup> P. Danove, "A Comparison of the Usage of ἀκούω and ἀκούω-Compounds in the Septuagint and New Testament", *Filologia Neotestamentaria* 14 (2001) 77-78: „that of or about which one hears is in the accusative”; „the person speaking appears in the genitive.” Por. F. Blass – A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago, IL – London 1961) §173,1; M. Zerwick, *Biblical Greek* (Scripta Pontificii Instituti Biblici 114; Roma 1963) §69: „the genitive is used of the person speaking, and the accusative of the thing (or person) of which one hears.”

<sup>91</sup> *Mam także inne owce, które nie są z tej owczarni. I te muszę przyprowadzić i będą słuchać głosu mego i nastanie jedna owczarnia, jeden pasterz* (J 10,16); *Moje owce słuchają mego głosu, a Ja znam je. Idą one za Mną* (J 10,27).

<sup>92</sup> *Tak, jestem królem. Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mego głosu* (J 18,37).

<sup>93</sup> *Umarli usłyszą głos Syna Bożego* (J 5,25).

<sup>94</sup> *Którzy spoczywają w grobach, usłyszą głos Jego* (J 5,27-28).

<sup>95</sup> Głos ten miałby być aluzją do głosu Boga słyszanego przez Adama i Ewę w Edenie (Rdz 3,8), głosu teofanii Boga na Synaju (Pwt 4,12), głosu uosobionej Mądrości, która krzyczy na ulicach i placach (Prz 1,20; 8,1). Zob. Tait, "The Voice", 51.

<sup>96</sup> Na zasadzie kontrastu z dobrze znanym głosem dobrego pasterza (J 10,3.4.16.27), występuje także głos obcych (J 10,5).

jako informację pochodzącą od Ojca o zbawczej misji Syna. W przypadku głosu Jezusa, głos ten jest tożsamy z głosem Ojca, gdyż Jezus i Ojciec są jedno. Kto widzi Jezusa, widzi Ojca, a zatem kto słyszy głos Jezusa, słyszy głos Ojca (J 3,34). Jezus stwierdza: *Nie mówiłem sam od siebie, ale Ten, który mnie posłał, Ojciec, On mi nakazał, co mam powiedzieć i co mówić* (J 12,49) oraz *Słów tych, które wam mówię, nie mówię od siebie, ale Ojciec, który trwa we mnie, On czyni te dzieła* (J 14,10). W każdym przypadku zatem, bez względu na to, czy jest to głos Ojca, Syna, czy Jana Chrzciciela, termin ten określa informację zbawczą, świadectwo Ojca o zbawieniu w Synu<sup>97</sup>.

M. Tait zaproponował jeszcze jedno, bardzo oryginalne rozumienie wyrażenia *głos oblubieńca* w J 3,29. Otóż, wyrażenie to miałoby opisywać samego Jana Chrzciciela, to on jest głosem oblubieńca<sup>98</sup>. Jednym z argumentów prowadzących do takiego wniosku jest paralelna struktura dwóch tekstów mówiących o Janie Chrzcicielu w IV Ewangelii, a mianowicie J 1,19-34 oraz J 3,22-30:<sup>99</sup>

- (a) J 1,19-21: Jan Chrzciciel nie jest Mesjaszem, Eliaszem i prorokiem.  
J 3,28: Jan Chrzciciel nie jest Mesjaszem.
- (b) J 1,30: Jan Chrzciciel przygotowuje przyjście idącego po nim.  
J 3,28: Jan jest posłany przed Nim.
- (c) J 1,30: Przychodzący po Janie Chrzcicielu jest większy od niego.  
J 3,30: On musi wzrastać, Jan musi się umniejszać.
- (d) J 1,31: Rolą Jana Chrzciciela jest objawienie Go Izraelowi.  
J 3,29: Jan Chrzciciel jest przyjacielem oblubieńca aranżującym małżeństwo oblubieńca z oblubienicą.

M. Tait zauważa jeszcze jedną paralelę, którą tworzą pierwsze i drugie wystąpienie terminu  $\phi\omega\nu\eta$  w IV Ewangelii:<sup>100</sup>

- J 1,23: Jan Chrzciciel jest *głosem* wołającym na pustyni.
- J 3,28: Jan Chrzciciel słyszy *głos* oblubieńca.

<sup>97</sup> F.D. Bruner, *The Gospel of John. A Commentary* (Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K. 2012) 220: „In access to the Church’s canonical Scriptures we have access to the very Voice of the Bridegroom Messiah, who is the Voice of God himself (cf. John 1:18; 3:34; and 6:63b).” Szczegółowym studium na temat roli głosu Jezusa jest praca B. Urbanek, *Rola głosu Jezusa w dziele Objawienia. Studium z teologii Ewangelii według św. Jana* (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 50; Katowice 2009).

<sup>98</sup> Tait, “The Voice”, 52-53.

<sup>99</sup> Zob. Brown, *John*, 154. Paralelizm obu tekstów został dostrzeżony już przez J. Wellhausena i M. Goguela.

<sup>100</sup> Tait, “The Voice”, 52. Prócz paralel przytoczonych przez Browna i Taita widać także dwie inne możliwe paralele w identyfikacji Jezusa i Jana: (J 1,30) Jezus jest mężem ( $\alpha\upsilon\tau\eta\rho$ ), który był wcześniej niż Jan (Jan mógł pretendować do ręki oblubienicy) // (J 3,29) Jezus jest oblubieńcem, a Jan jest tylko przyjacielem oblubieńca. Druga paralela: (J 1,27) Jan nie jest godzien odwiązać rzemienia u sandała Jezusa (Jan nie pretenduje do bycia rywalem do poślubienia oblubienicy na mocy prawa lewiratu) // (J 3,30) Jezus i jego potomstwo musi wzrastać, a Jan i jego potomstwo musi się zmniejszać.



Według M. Taita Jan Chrzciciel mówiący, że „cieszy się na głos oblubieńca” ma w istocie na myśli zdanie „cieszę się ponieważ ja jestem głosem oblubieńca.” Wiersz J 3,29, w swej pierwszej części, definiuje kim jest oblubieniec (jest nim ten, kto ma oblubienicę). Natomiast, w swej drugiej części, wiersz ten definiuje przyjaciela oblubieńca (jest nim ten, kto jest głosem oblubieńca). Drugim argumentem wspierającym tę interpretację jest wykazany powyżej fakt funkcjonalnej tożsamości pomiędzy głosem Ojca, Syna i Jana Chrzciciela. W istocie głos oblubieńca jest głosem Ojca, a Jan Chrzciciel, będąc głosem (J 1,23), jest niczym innym jak personifikacją głosu Ojca, a zatem także głosu Oblubieńca. W świetle tej interpretacji, Jan doznawałby najwyższej radości z prostego faktu, że jest przyjacielem oblubieńca, a zatem jest głosem oblubieńca.

Powyższa propozycja interpretacyjna ma jednak pewne słabe strony. Otóż, wiersz J 3,29, mówiący o głosie oblubieńca, opisuje przyjaciela oblubieńca jako tego, który *stoi i słucha go* [tj. oblubieńca]. Przyjaciel oblubieńca słucha oblubieńca, a zatem jakiegokolwiek późniejsze odniesienie do głosu powinno wskazywać na oblubieńca jako na autora tego głosu i Jana Chrzciciela jako na słuchacza tegoż głosu. Jeśli przyjmiemy jednak, że przyjaciel oblubieńca słucha głosu (wiadomości) o oblubieńcu, wówczas powyższa interpretacja miałaby cechy prawdopodobieństwa: Jan Chrzciciel słysząc wieści o oblubieńcu (o jego sukcesie), raduje się, że może uczestniczyć w tym sukcesie, gdyż sam jest głosem Oblubieńca. Jednakże, jak już zauważyliśmy wcześniej, z punktu widzenia gramatyki występowanie po czasowniku ἀκούω zaimka w dopełniaczu określającego osobę o której się słyszy jest nieprawdopodobne. Osoba, o której się słyszy występuje bowiem w bierniku, natomiast osoba, która mówi, w dopełniaczu. M. Tait sugeruje jednak by nie traktować wyrażenia *stoi i słucha go* zbyt dosłownie, gdyż jest ono pewną konwencją literacką wyrażającą posłuszeństwo sługi. Funkcją tego wyrażenia jest zdefiniowanie przyjaciela oblubieńca, jako tego, który jest do dyspozycji oblubieńca<sup>101</sup>. Jan będąc do dyspozycji oblubieńca może być i działać jako głos oblubieńca. Dwa ostatnie zdania podrzędne (*który stoi i słucha go* oraz *doznaje najwyższej radości na głos oblubieńca*) opisują i definiują Jana, jako rzecznika Jezusa, który mówi to, czego chce oblubieniec. C. K. Barrett przyznaje, że w kontekście biblijnym czasownik “stać” wyraża postawę sługi, a “słuchać” posłuszeństwo<sup>102</sup>. Jednak w kontekście użytej tutaj metafory małżeńskiej i bezpośredniego kontekstu literackiego, który mówi o głosie pana młodego, czasownik „stać” wyraża postawę czekania na oczekiwany głos. Inny zarzut przeciw identyfikacji Jana Chrzciciela z głosem oblubieńca w J 3,29 można wysnuć z lektury kolejnego zdania podrzędnego: *więc radość ta moja stała się pełna* (αὐτή οὖν ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ πεπλήρωται). Tekst sugeruje, iż wcześniej radość Jana Chrzciciela nie była pełna, mimo że był on głosem (J 1,23). Powodem pełni radości przyjaciela oblubieńca jest usłyszenie wiadomości o oblu-

<sup>101</sup> Tait, “The Voice”, 53.

<sup>102</sup> John, 223. Por. B.F. Westcott, *The Gospel according to St. John*. The Authorized Version with Introduction and Notes (London 1882) 59 (“the attitude of expectation and ready service”).



bieńcu (J 3,26). Wiadomość ta dotyczyła gromadzenia się uczniów wokół Jezusa. Sam fakt bycia głosem nie napawa Jana radością. Dopiero wiadomość o objawieniu się oblubieńca i dokonywaniu się małżeństwa pomiędzy boskim Oblubieńcem i oblubienicą prowadzi do wyznania Jana, że doświadcza on pełni radości.

Rozważając semantykę terminu φωνή w IV Ewangelii należy zauważyć, iż użyty jest on w definiowaniu relacji pomiędzy Jezusem i uczniem (J 10,3.4.16.27; 18,27). W istocie słuchanie głosu Jezusa definiuje ucznia: bycie uczniem oznacza słuchanie głosu Jezusa. Syntagma φωνή + ἀκούω opisuje słuchanie głosu Jezusa przez uczniów, a dokładnie przez tych, którzy są zdefiniowani jako *owce* (J 10,4.5.16.27) oraz ci, *którzy są z prawdy* (J 18,37). Co ważne, ta sama syntagma opisuje także Jana Chrzciciela, jako słuchającego głosu Oblubieńca (J 3,29). Syntagma ta użyta z zaprzeczeniem (οὔτε + φωνή + ἀκούω) opisuje przeciwników Jezusa, nie będących Jego uczniami, którzy nie słuchają głosu Ojca (J 5,37). Rodzi się zatem wniosek, iż Jan Chrzciciel, przyjaciel Oblubieńca, poprzez słuchanie głosu Oblubieńca przedstawiony jest jako uczeń. F.-M. Braun, który jako pierwszy dostrzegł uczniowski sens syntagmy φωνή + ἀκούω w zastosowaniu do Jana Chrzciciela, widzi w nim prototyp doskonałego ucznia, który przeszedł z pozycji niewolnika (który stoi i posłusznie słucha) do pozycji przyjaciela oblubieńca (J 15,14-15), który doświadczył zmieniającej mocy słowa (w jego przypadku słowa Ojca, które jednak jest tożsame ze słowem Jezusa) i doskonale wyrzekł się siebie w pójsciu za głosem Ojca<sup>103</sup>.

Porównanie J 3,29 z 15,11; 16,24 oraz 17,13, gdzie występuje syntagma χαρά + πληρόω (w stronie biernej), pokazuje, iż Jan doświadcza tej samej radości, której mają doświadczyć Jezus i uczniowie. W istocie jest to radość samego Jezusa (J 15,11; 17,13), w której uczestniczą uczniowie. Jest to także radość eschatologiczna, zarezerwowana na czas przyszły, określony jako czas po zmartwychwstaniu Jezusa (J 16,22). Radość Jana Chrzciciela również jest eschatologiczna w podwójnym sensie. Można ją rozumieć jako radość eschatologii starotestamentalnej w świetle której postać Jana znaczy koniec starej epoki i nadejście nowej, gdyż wraz z Janem kończy się epoka oczekiwania, a rozpoczyna się epoka końca czasów w której objawia się Mesjasz Oblubieniec, który zawiera ślub ze swą oblubienicą (Ap 19,7). Radość Jana Chrzciciela, jako postaci wyrażającej oczekiwania i kres ST, nie może być już większa<sup>104</sup>. Z drugiej strony radość Jana jest też radością eschatologiczną zreali-

<sup>103</sup> F.-M. Braun, *Jean le Théologien. III. Sa théologie. Le mystère de Jésus-Christ* (Études bibliques 45; Paris 1964) 100. Por. także S.A. Panimolle, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni* (Lettura pastorale della Bibbia 7; Bologna <sup>5</sup>1999) 339.

<sup>104</sup> Wengst (*Johannesevangelium*, I, 156) podkreśla mesjański kontekst pełni radości Jana Chrzciciela w oparciu o tradycje rabinackie. Uważano bowiem, jak poświadcza to jeden z midrasz (MTeh 98,1), iż pełna radość możliwa jest jedynie w momencie powrotu Izraelitów z wygnania, wyzwolenia ich z niewoli, a zatem w momencie w którym przestają być niewolnikami. W istocie w rozumieniu IV Ewangelii, Izraelici są niewolnikami i są nadal w niewoli. Dopiero przyjście Jezusa, a konkretnie wiara w Niego, daje prawdziwą wolność (zob. J 8,31-36). A. Kubiś, „Poznacie prawdę i prawda was wyzwoli. Związek między Janowymi koncepcjami *prawdy* i *wolności* w świetle J 8,31-36”, *Scripturae*

zowaną, czyli tą samą, jakiej mają doświadczyć uczniowie Jezusa. Jan uczestniczy, jako pierwszy z uczniów Jezusa (zjawisko *prolepsis*), w radości przeznaczonej na czas ostatecznego wypełnienia się misji Jezusa i związanej z darem zmartwychwstałego Jezusa (J 20,20)<sup>105</sup>.

Wielkość czy też intensywność radości Jana podkreślona jest przez użycie wyrażenia  $\chiαρῆ \chiαίρει$ <sup>106</sup>. Wyrażenie to może być aluzją do Iz 61,10, gdzie zwrot *cieszę się bardzo* (שִׂשׂוֹן שִׂשׂוֹן) interpretowany był w tradycji żydowskiej na sposób mesjański, a sam Izajaszowy wiersz odwołuje się to symboliki małżeńskiej (radość Jana Chrzciciela były tutaj porównana do radości oblubienicy)<sup>107</sup>. Czas terażniejszy

---

*Lumen* 4 (2012) 59-85. Inny midrasz (PesK Nispachim 2) stwierdza, że pełna radość możliwa jest tylko w momencie, w którym Bóg wyeliminuje śmierć w sposób ostateczny. IV Ewangelia ponownie daje powód takiej radości, gdyż wiara w Jezusa, jako Mesjasza i Syna Bożego, daje życie wieczne. Mówi o tym zresztą sam Jan Chrzciciel (J 3,36 – *kto wierzy w Syna, ma życie wieczne*) oraz bezpośredni kontekst passusu o radości Jana Chrzciciela, a mianowicie J 3,15-16.

<sup>105</sup> M. Kempter, „La signification eschatologique de Jean 3.29”, *New Testament Studies* 54 (2008) 42-59. Autorka (s. 58) wysuwa hipotezę, iż opis Jana jako posiadającego pełnię radości (zarezerwowanej na czasy ostateczne i czas po zmartwychwstaniu) jeszcze przed dokonaniem całego dzieła paschalnego Jezusa (śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia) wskazuje na ważność wcielenia w dziele zbawienia. Doskonale odpowiada to kontrowersjom chrystologicznym znanym chociażby z 1 J, w których z jednej strony negowano realność wcielenia Jezusa, tudzież jego ważność wcielenia w dziele zbawczym Jezusa. A. Kubiś, „Walka o integralną wiarę chrystologiczną w *Pierwszym Liście świętego Jana* w kontekście historii wspólnoty Janowej”, *Od wiary Abrahama do wiary Kościoła* (red. M. Kowalski) (Analecta Biblica Lublinensia 10, Lublin 2014) 83-102.

<sup>106</sup> Większość autorów widzi wyrażenie  $\chiαρῆ \chiαίρει$  (dosł. *radością cieszy się*) jako greckie odwzorowanie hebrajskiej konstrukcji *infinitivus absolutus*, w której bezokolicznik (*cieszyć się*) podkreśla wymowę czasownika w formie osobowej (np. *cieszę się*). Przykładem jest wyrażenie שִׂשׂוֹן שִׂשׂוֹן w Iz 61,10, które przełożymy *cieszę się bardzo*. W przypadku konstrukcji  $\chiαρῆ \chiαίρει$  rzeczownik *radość* podkreśla czynność wyrażoną czasownikiem *radować się*. P. Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia Biblica 27; Roma 2006) §123. Zob. Blass – Debrunner, *Grammar*, §198.6; Zerwick, *Biblical Greek*, §60.

<sup>107</sup> PesR 37; PesK 22,4; por. IQIs<sup>a</sup> 61,10. Zob. Zimmermann – Zimmermann, „Der Freund”, 128. Warto zauważyć, iż prezentacja samej postaci Jana w IV Ewangelii przywołuje obraz proroka. Prorocki status Jana wyraża się w tym, iż nie wchodzi on w żadną interakcję z Jezusem. Jan, podobnie jak Izajasz, jedynie świadczy o tym co widział (J 1,34; 12,41). Podobnie jak Izajasz (J 12,41), Jan nie rozmawia z Jezusem, ale raczej mówi o Jezusie. Podobieństwo do Izajasza wyraża się także w cytowaniu jego prorocstwa (J 1,23) i użyciu Izajaszowego słownictwa w wyrażaniu swego świadectwa w J 1,29.32.34. Cytowanie prorocstwa Izajasza (J 1,23) nadaje świadectwu Jana autorytet proroka, ale także wiąże treść świadectwa Jana z treścią prorocstwa Izajaszowego. Wyrażenie  $\chiαρῆ \chiαίρει$  w J 3,29 byłoby zatem kolejną aluzją do prorocstwa Izajasza. „Prorocka” charakterystyka postaci Jana w IV Ewangelii odpowiada jego przynależności do czasów „pomiędzy”, czyli pomiędzy obietnicą i wypełnieniem, pomiędzy starym a nowym. Zob. C.H. Williams, „Isaiah in John’s Gospel”, *Isaiah in the New Testament* (red. S. Moyise – M. J. J. Menken) (NTSI; London – New York, NY 2005) 104-105; też, „John (the Baptist): The Witness on the Threshold”, *Character Studies in the Fourth Gospel*. Narrative Approaches to Seventy Figures in John (red. S. A. Hunt – D.F. Tolmie – R. Zimmermann) (WUNT I/314; Tübingen 2013) 60 („His legacy as a character is that he fulfills a bridge-like role. John’s earthly mission belongs firmly to the past, but his testimony still speaks loudly in the present.”). Z pewnością identyfikacja Jana jako przyjaciela oblubienca również podkreśla jego charakter jako

czasownika *χαίρει* podkreśla trwanie radości. Użycie czasu *perfectum* czasownika *wypełniać* (πεπλήρωται) akcentuje terażniejszy stan trwania radości. W istocie jest to jedyne miejsce w IV Ewangelii, w którym stwierdza się, że radość jest w swojej pełni, gdyż w innych miejscach występowania syntagmy *χαρά* + *πληρώω* (J 15,11; 16,24; 17,13) zawsze jest ona wyrażona przez zdanie celowe wprowadzone przez spójnik *aby* (ἵνα)<sup>108</sup>. J. F. McHugh definiuje pole semantyczne tej syntagmy jako radość, która wypełnia wszystkie pragnienia<sup>109</sup>. Użycie tej syntagmy w opisie Jana Chrzciciela świadczy o specjalnym jego statusie w porównaniu z innymi uczniami, którzy jeszcze nie doświadczają takiej radości. Uczniowie są w możliwości doświadczania takiej radości i doświadczą jej po zmartwychwstaniu (J 20,20), podczas gdy Jan już, jeszcze przed zmartwychwstaniem, realnie jej doświadczą. Prócz Jana Chrzciciela i uczniów, tym który wyraża radość z obecności Jezusa jest także Abraham. Stąd radość Jana Chrzciciela może być przyrównana do radości Abrahama, który *rozradował się* (ἠγαλλιάσατο) i *ucieszył się* (ἔχαρη) widząc dzień Jezusa (J 8,56)<sup>110</sup>.

Powyższy wywód sugeruje, by zakwalifikować Jana Chrzciciela jako członka wspólnoty uczniów Jezusa, którzy tworzą wspólnotę wierzących identyfikowaną jako oblubienica<sup>111</sup>. W tradycji Janowej jednak wyjątkowość Jana Chrzciciela podkreśla tytuł *przyjaciel oblubieńca*. Wyjątkowość Jana podkreślona jest także w tradycji synoptycznej (Mt 11,11; Łk 7,28). Jan jest owszem uczniem, ale jest uczniem szczególnym, mającym specjalne zadanie przynależne jedynie przyjacielowi oblubieńca.

---

postaci „pomiędzy”, gdyż jego misja ma ściśle określone ramy czasowe: uczestniczy w przygotowaniach do ślubu (przynależy zatem do przeszłości), ale jest także obecny jako świadek w czasie samych zaślubin (przynależy więc również do terażniejszości).

<sup>108</sup> Varghese, *Imagery*, 102.

<sup>109</sup> McHugh, *John*, 251: “*χαρά* πεπληρωμένη is ‘the joy that leaves nothing to be desired. *That is why the joy that I am now experiencing fulfils all my desires.*”

<sup>110</sup> McWhirter, *Bridegroom*, 58.

<sup>111</sup> Filip z Harvengt (zm. 1183) w swym *Commentarius in Cantica* 3,2 (PL 203,303) włożył w usta oblubienicy słowa Jana Chrzciciela z J 3,29: *Ego igitur amica Sponsi sto et gaudeo propter vocem Sponsi, cum apparuerit qui auditur, amplius gavisura, et utinam mortem, donec illum videam, non visura. Quando autem veniat? Cur moras innectit? Putas, videbo? Utinam disrumperet caelos et veniret.* „Ja więc, przyjaciółka Oblubieńca, stoję i cieszę się z powodu głosu Oblubieńca; kiedy się pokaże ten, którego słyszała, rozraduję się jeszcze bardziej. I obym nie ujrzała śmierci, zanim zobaczę jego. Kiedyż nadejdzie? Dlaczego się ociąga? Wierzysz, że go zobaczę? Oby rozerwał niebiosa i przybył!” Inny autor z tego okresu, opat Izaak ze Stelli (zm. ok. 1169), w swym *Kazaniu* 47 na narodzenie św. Jana Chrzciciela (PL 194,1849-1852), komentując J 3,29, identyfikuje oblubieńca z Bogiem, oblubienicę z Kościołem, a przyjaciela oblubieńca z wiernymi. Słuchanie głosu oblubieńca przez przyjaciela oblubieńca jest niczym innym jak słuchaniem przez wiernych głosu swoich pasterzy i przełożonych, gdyż to właśnie przez nich przemawia Oblubieniec. W komentarzu tym widać identyfikację głosu oblubieńca z głosem Dobrego Pasterza (J 10,1-21). Zob. Alonso Schökel, *I nomi dell'amore*, 43.

## 7. PODSUMOWANIE

Szukanie przyczyn radości Jana Chrzciciela w kontekście starożytnych zwyczajów weselnych doprowadziło nas do szczegółowego omówienia funkcji przyjaciela oblubieńca (שׂוֹשְׁבֵין *šośbyn*). Opisanie roli Jana Chrzciciela tym terminem z jednej strony wskazuje na jego podporządkowaną i tymczasową rolę w stosunku do Jezusa – Oblubieńca (Jan nie jest rywalem Jezusa), z drugiej jednak strony podkreśla niezwykle pozycję Jana Chrzciciela, zaufanej osoby Oblubieńca, której powierza się przygotowanie i przebieg uroczystości weselnych.

Nie wiemy dokładnie do jakiego zwyczaju nawiązuje obraz słuchania głosu oblubieńca. Żydowski kontekst starożytnego wesela podpowiada jednak, iż wesele zawsze było ceremonią pełną radości. Stąd jakkolwiek głos oblubieńca wydaje się zawierać konotację radości, a zatem być powodem radości przyjaciela oblubieńca. Stwierdzenie, iż Jan słyszy ten głos wskazuje na obecność oblubieńca, a zatem w konsekwencji dokonywanie się ceremonii ślubnej. Stąd samo pojawienie się czy też objawienie się Jezusa jako oblubieńca jest powodem radości Jana. Objawienie się Jezusa oznacza dla Jana podwójne wypełnienie: wypełnienie się projektu zbawczego jaki miał Ojciec w stosunku do ludzkości oraz wypełnienie się jego własnej misji życiowej, która zakończyła się sukcesem. Radość Jana ma zatem te same cechy co radość Abrahama, którego misja życiowa zakończyła się sukcesem i który ujrzał dzień objawienia się Jezusa i ucieszył się (J 8,56).

Wprawny czytelnik ST dostrzeże w J 3,29 aluzję do obrazu Boga jako Oblubieńca swego narodu. Aluzja ta pozwala zidentyfikować Jezusa jako Boga Oblubieńca. Sam zwrot *głos oblubieńca* przywołuje prorocstwo Jeremiasza, gdzie wyrażenie to oznacza czas zbawczej interwencji Boga. Jan Chrzciciel używając tego wyrażenia wskazuje, iż pojawienie się Jezusa oznacza nadejście czasu zbawienia. W świetle ST pojawienie się *głosu Oblubieńca* znaczy koniec czasów, czasy mesjańskie, czasy radości *par excellence*.

W kontekście Ewangelii Janowej *głos Oblubieńca* jest niczym innym jak głosem samego Ojca, dającego świadectwo o Jezusie, że jest On Synem Bożym i prawdziwym Mesjaszem. Słuchanie głosu Jezusa oznacza pójście za Nim, uwierzenie w Niego, stanie się Jego uczniem. Przedstawienie Jana jako słuchającego głosu Oblubieńca oznacza przedstawienie go jako ucznia Jezusa. Jan staje się zatem przykładem czy też modelem ucznia radującego się ze swej godności słuchacza głosu Mistrza. Podczas gdy innym uczniom pełnia radości jest obiecana, Jan już doświadcza pełni radości; charakterystycznej cechy czasów ostatecznych.