

Znaczenie pozycji aniołów w grobie Jezusa w J 20,12

The Meaning of the Angels' Position in Jesus' Tomb in John 20:12

KS. ADAM KUBIŚ

Instytut Nauk Biblijnych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
adres: ul. Radziszewskiego 7, 20-039 Lublin; e-mail: adamkubis@kul.pl

SUMMARY: Compared with the Synoptics, the Johannine angels assume a particular and significant position inside Jesus' tomb. The evangelist describes it precisely as one angel sitting at the place of Jesus' head and another at the place of Jesus' feet. Not all Johannine commentators pay attention to this detail, yet a comparison with the descriptions of the angels' positions in the different synoptic narratives demonstrates that they all reflect original editorial work on the part of each the evangelist. Consequently, these accounts can – and indeed do – convey particular ideological or theological stances typical of each gospel writer, including John. With regard to John 20:12, the article surveys proposals advanced by several Johannine commentators, beginning with some very obvious and prosaic explanations and ending with the most probable meanings behind the particular posture of Johannine angels. According to a strictly archeological-historical explanation, the position of the Johannine angles is no more than an indication that Jesus' burial place was not a tomb of *kōkīm* type. The article also presents allegorical interpretations, from St. Augustine to St. Thomas Aquinas; a religious-cultural exposition referring to the Egyptian goddesses Isis and Nephthys; a few very literal explanations accentuating the physical emptiness between the angels; and an intertextual exposition based on a targumic reading of Isaiah 6. At the end, as the most persuasive solution, the article proposes that the Johannine angels represent the cherubs of the Ark of the Covenant and the mercy seat. This intertextual and symbolic interpretation likewise explains Mary Magdalene's lack of fear and astonishment in her interaction with supernatural beings.

KEYWORDS: angel, angelophany, cherub, christophany, the Ark of the Covenant, the mercy-seat, propitiatory, atonement, new creation, fear, Mary Magdalene, John 20:12

SŁOWA KLUCZOWE: anioł, angelofania, cherub, chrystofania, Arka Przymierza, przebłagalnia, pojednanie, nowe stworzenie, lęk, Maria Magdalena, J 20,12

I. Wprowadzenie: teologia ukryta w szczególe

Czytelnika czwartej Ewangelii może zastanawiać niezwykle precyzyjne wskazanie miejsca przebywania dwóch aniołów w pustym grobie Jezusa, a mianowicie jednego w miejscu głowy i drugiego w miejscu stóp Zmarłychwstałego (20,12). Porównanie z paralelnymi narracjami Ewangelii

synoptycznych sugeruje, że powyższa dokładność nie jest przypadkowa. Pozycja Markowego młodzieńca siedzącego w grobie Jezusa po prawej stronie (16,5) ma swoje głębokie uzasadnienie w teologii drugiego ewangelisty, odwołującego się do chrystologicznie interpretowanego Ps 110,1 (zob. Mk 12,36; 14,62) i kończącego swą Ewangelię obrazem Zmartwychwstałego zasiadającego po prawicy Boga (16,19)¹. Podobnie Mateusz, ukazując anioła siedzącego na odsuniętym przez siebie wielkim kamieniu (por. 27,60: λίθον μέγαν) zakrywającym uprzednio wejście do grobu (28,2), przedstawia go jako niebiańskiego zwycięzcę². Pozycja siedząca może wskazywać także na jego funkcję i tożsamość jako nauczyciela³. Użycie w opisie siedzącego anioła konstrukcji ἐπάνω αὐτῶν (28,2), występującej również w opisie pozycji siedzącej Jezusa (21,7) i Boga (23,22), nie tylko podkreśla ważność miejsca w którym anioł przebywa⁴, ale również jest jednym z elementów identyfikujących go jako reprezentanta zwycięskiego Jezusa⁵. Łukasz mówi o dwóch aniołach (zob. 24,23) objawiających się w grobie Jezusa w postawie stojącej (24,4). Ta pozycja, podobnie jak ich skrzące się (jeśli nie błyskające) szaty, podkreśla nagłość ich pojawienia się, a zatem konsekwentnie ich niebiańskość⁶.

- 1 Zob. M. Gorgues, *À la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110:1 dans le Nouveau Testament (Études Bibliques 70; Paris: Gabalda, 1978)*. Czasem przywoływane jest także bardziej prozaiczne wyjaśnienie, a mianowicie: „Okolicznik *po prawej stronie* – może jako bardziej szacownej – zarazem zapowiada pomyślną treść objawienia, zgodnie z zapatrywaniem starożytnych”. A. Jankowski, *Aniołowie wobec Chrystusa*. Chrystocentryczna angelologia Nowego Testamentu (Kraków: Tyniec, 2003) 65.
- 2 Zob. Beda Venerabilis, *In Matthaei Evangelium expositio* (PL 92, 128): „iste sedens, ut etiam sedendo figuraret eum superato mortis auctore, sedem regni jam conscendisse perpetui. Sedebat super lapidem quo ostium monumenti claudebatur, ut claustra infernorum sua illum virtute dejectis superasse doceret”. Por. W.D. Davies – D.C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew*. III. *Matthew 19–28* (International Critical Commentary; London – New York, NY: T&T Clark, 1997) 665 („an elevated posture of triumph”).
- 3 Św. Tomasz z Akwinu, *Opera Omnia*. XIX. *Commentarium super Matthaem* (Parisiis: apud Ludovicum Vivès, 1876) 661 („Quantum ad situm, quia sedebat, non ut fessus, ad signandum quod doctor esset divinae resurrectionis”).
- 4 J. Nolland, *The Gospel of Matthew*. A Commentary on the Greek Text (Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans / Bletchley: Paternoster, 2005) 1247 („a place of prominence, reflecting significance”).
- 5 Zupełnym nieporozumieniem, wypływającym z naturalistycznej lektury tekstu, jest stwierdzenie, iż pozycja siedząca anioła na okrągłym kamieniu, który ze względu na swój kształt nie nadaje się do tego celu, jest „a dramatic statement of supernatural triumph” – C.S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans, 1999) 701. Zdumiewa zupełnie brak odniesienia do pozycji anioła w monografii K.A. Bendoraitis, *„Behold, the Angels Came and Served Him”*. A Compositional Analysis of Angels in Matthew (The Library of New Testament Studies 523; London *et al.*: Bloomsbury – T&T Clark, 2015) 191-195.
- 6 Zob. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*. IV. *Lk 19,28–24,53* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 3; Neukirchen-Vlyun: Neukirchener – Düsseldorf: Patmos, 2009) 524.

oraz gotowość do bezzwłocznego wypełnienia misji posłańców i świadków (nieprzypadkowo jest ich dwóch) Zmartwychwstałego⁷.

Powyższy fakt rozbieżności w opisie postawy czy też pozycji aniołów w narracjach synoptycznych sugeruje, iż opis tejsze pozycji nie był jednoznacznie określonym elementem otrzymanym z tradycji, ale pochodzi od ewangelistów. W konsekwencji opis ten może stać się miejscem wyrażenia przez danego ewangelistę własnego zamysłu narracyjnego czy też teologicznego. Znając głębię teologiczną czwartej Ewangelii, ukrytą nierzadko w detalach mających formę pojedynczych słów, można przypuszczać, iż autor Janowej Ewangelii, podobnie jak chociażby wspomniany ewangelista Marek, chciał również poprzez opis pozycji zajmowanej przez anioły w grobie Jezusa zakomunikować sobie właściwą myśl teologiczną.

Co ciekawe, wielu komentatorów czwartej Ewangelii, a możliwe że większość z nich, nie przywiązuje do tego szczegółu wagi, gdyż w ich przekonaniu istotą jest sama obecność aniołów czy też ich dialog z Marią Magdaleną⁸. W konsekwencji nierzadko komentatorzy nie zauważają i nie komentują tego detalu⁹. Z tym większym uznaniem należy spojrzeć na egzegetów proponujących wyjaśnienie tego szczegółu. Niektóre interpretacje pozostają czystą hipotezą, inne jednak mają znamiona spójnej teorii.

W języku polskim, poza skromnymi wzmiankami w czołowych komentarzach do Ewangelii Janowej oraz w monografii Augustyna Jankowskiego OSB poświęconej angelologii nowotestamentowej¹⁰, jak dotąd nie istnieje

⁷ Zob. D.L. Block, *Luke. II. 9:51–24,53* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1996) 1890.

⁸ Dla przykładu, L. Morris, *Reflection on the Gospel of John* (Peabody, MA: Hendrickson, ⁵2000) 698: „We should not put too much emphasis on the position of the angels; there is no reason for thinking that they did not move”.

⁹ Niech wystarczy przykład sześciu, nierzadko uznanych, współczesnych autorów: H. Thyen, *Das Johannesevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament 6; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005) 762; J.H. Neyrey, *The Gospel of John* (The New Cambridge Bible Commentary; Cambridge: Cambridge University Press, 2007) 318-325 (nie tylko nie wspomina o znaczeniu pozycji aniołów, ale zupełnie pomija nawet ich obecność i dialog z Marią); J.J. Kanagaraj, *John. A New Covenant Commentary* (New Covenant Commentary Series; Cambridge, U.K.: The Lutterworth Press, 2013) 196; J. Beutler, *Das Johannesevangelium. Kommentar* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2013) 521; F. Martin – W.M. Wright IV, *The Gospel of John* (Catholic Commentary on Sacred Scripture; Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015) 336; M.M. Thompson, *John. A Commentary* (The New Testament Library; Louisville, KY: John Knox Press, 2015) 414.

¹⁰ L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz (Pismo Święte Nowego Testamentu 4; Poznań: Pallottinum, 1975) 388-389: „Miejsce ukazania się zwiastunów życia, pochodzących ze sfery nieba, dokładnie tam, gdzie spoczywało ciało Jezusa, sugeruje, co się stało z Jezusem”. Wyjaśnienie to jedynie pozornie zwraca uwagę na pozycję aniołów, gdyż w istocie koncentruje się na fakcie obecności aniołów, bytów nadprzyrodzonych sugerujących swą obecnością zmartwychwstanie, czyli nadprzyrodzone wyjaśnienie braku ciała Jezusa. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana*. Rozdziały 13–21. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 4/2;

szczegółowe omówienie tego zagadnienia. Niniejszy artykuł pragnie wypełnić tę lukę. Poniżej przedstawimy kilka interpretacji, wraz z ich krytyczną oceną, poczynając od ujęć prozaicznych i oczywistych, wzmiankując także wyjaśnienia mało prawdopodobne i kończąc na propozycji, naszym zdaniem, najbardziej przekonującej.

2. Interpretacja archeologiczno-historyczna

Zdaniem niektórych komentatorów czwartej Ewangelii pozycja zajmowana przez anioły w grobie Jezusa bez wątpienia świadczy o tym, iż grób ten nie był grobowcem typu *kôkîm* (כוכים), ale *arcosolium*¹¹. Powyższa opinia egzegetyczna domaga się kilku słów komentarza z perspektywy archeologicznej. Prócz grobowców *kôkîm*, w których ciało wkładano do wydrążonego w skale otworu (*kôk*, *loculus*), w Jerozolimie czasów Jezusa znane są jeszcze przynajmniej cztery typy grobowców: (1) w grobowcu typu *arcosolium*, w wykutym w skale pomieszczeniu ciało składano na wykutej półce przyściennej, nad którą rozciągał się łuk. (2) Jeśli wspomniane wycięcie nad półką grzebalną miało kształt kwadratowy, mówimy o grobowcu typu *quadrosolium*. (3) W pokrewnym typie grobowca półka skalna biegła wzdłuż jednej, dwóch lub trzech ścian komory grzebalnej, jednak nie była ona opatrzona łukami czy wycięciami kwadratowymi. (4) Ostatnim znanym rodzajem grobów z czasów Jezusa jest znajdujący się w komorze grzebalnej sarkofag. Mógł on być także wykuty w ścianie skalnej i mógł się nad nim rozciągać łuk (*arcosolium*)¹². W istocie, znajdujący się w Jerozolimskiej Bazylice Bożego Grobu grobowiec Jezusa, uznawany w miejscowej tradycji za autentyczne miejsce pochówku Jezusa, w rekonstrukcjach zainteresowanych badaczy

Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2010) 287, stwierdza: „Posłańcy od Boga siedzą podobnie jak dwa cheruby ustawione na arce przymierza na obu końcach przebłągalni, skąd Bóg mówi do Mojżesza (por. Wj 25,17-22). «Obecność» (*Šekina*) znajduje się w tym nieobecny ciele, które urzeczywistniło miłość do granic. Niewidzialny jest tu ołtarzem, ofiarą i kapłanem”. Powyższa interpretacja brzmi enigmatycznie i wymaga wyjaśnienia, które przedstawimy w dalszej części artykułu, podobnie jak i stanowisko A. Jankowskiego.

11 Za tym typem, w przypadku grobu Jezusa, opowiadają się następujący komentatorzy Ewangelii Janowej: F.F. Bruce, *The Gospel of John* (Hants, U.K.: Picing & Inglis, 1983) 388; B.J. Malina – R.L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Gospel of John* (Minneapolis, MN: Fortress, 1998) 280; R. Kieffer, „John”, *The Gospels* (red. J. Muddiman – J. Barton) (The Oxford Bible Commentary; Oxford: Oxford University Press, 2010) 237.

12 Na temat jerozolimskich nekropolii w czasach Jezusa zob. A. Kloner – B. Zissu, *The Necropolis of Jerusalem in the Second Temple Period* (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 8; Leuven – Dudley, MA: Peeters, 2007).

Znaczenie pozycji aniołów w grobie Jezusa w J 20,12

nie jest grobowcem typu *kôkîm*¹³. Obecny budynek (*aedicula*), w którym znajduje się grób Jezusa, pochodzi z XIX w. i nie ma cech charakteryzujących grobowce z czasów herodiańskich. W wewnętrznym pomieszczeniu znajduje się półka skalna, która zdaniem M. Biddle'a, winna uchodzić za oryginalną¹⁴. W opinii A. Klonera i B. Zissu jedynie badania archeologiczne – które niestety nie miały dotychczas miejsca – mogą pomóc w datowaniu i identyfikacji tejże półki skalnej¹⁵. W istocie, jedynym dostępnym dowodem na istnienie w miejscu dzisiejszej edykuły cmentarza datowanego na czasy Jezusa jest bliska obecność grotty grzebalnej z grobowcami typu *kôkîm*, zwanej tradycyjnie „Grobowcem Józefa z Arymatei” lub „Grobowcami Józefa i Nikodema”¹⁶ oraz innych grobów z tego okresu, a mianowicie grobowca z półkami skalnymi w przylegającym do bazyliki klasztorze koptyjskim¹⁷,

- 13 Część badaczy opowiada się za grobowcem zawierającym dwa małe pomieszczenia i dziedziniec od strony wschodniej. W wewnętrznym ciasnym pomieszczeniu miałyby się znajdować wykuta w skale półka skalna (możliwe że z *arcosolium*). Zob. L.-H. Vincent – F.M. Abel, *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire. II. Jérusalem nouvelle: Aelia Capitolina – Le Saint-Sépulcre – Les sanctuaires du Mont des Oliviers* (Paris: Gabalda, 1914) 9-96; G.H. Dalman, *Sacred Sites and Ways. Studies in the Topography of the Gospels* (London: SPCK, 1935) 372-373; C. Coüasnon, „Le tombeau du Christ à Jérusalem”, *Les Dossiers de l'Archéologie* 10 (1975) 114-121. W świetle innej opinii, reprezentowanej dziś przez izraelskiego archeologa Amosa Klonera, grobowiec ten miałby mieć jedynie jedno pomieszczenie, z półkami skalnymi przy ścianach i zamykającym wejście kwadratowym kamieniem. Zdaniem A. Klonera kwadratowy kamień o wiele lepiej nadaje się do siedzenia – o czym wspomina Mt 28,2 – niż przetaczany pomiędzy dwoma skalnymi ścianami kamień okrągły. Za kwadratowym kamieniem, w odniesieniu do Mt 27,60, opowiadał się już w 1935 r. G.H. Dalman. A. Kloner uważa, iż grób Jezusa był znanym z rabinackich źródeł „pożyczonym (czy też czasowym) grobem”, przeznaczonym do tymczasowego pochówku (zob. b. *Semahot* 10,8; 13,5). W takim jednokomorowym grobie półki skalne nie posiadają *arcosolium* czy też *quadrosolium*. Zadaniem A. Klonera taki grobowiec najdokładniej odpowiada opisowi z J 20,12, gdyż aniołowie nie mogliby się „zmieścić” w *arcosolium* lub *quadrosolium*, które zwykle ma wysokość 60 cm. Zob. A. Kloner, „Did a Rolling Stone Close Jesus's Tomb?”, *Biblical Archaeology Review* 25/5 (1999) 22-29.
- 14 M. Biddle, „The Tomb of Christ: Sources, Methods and a New Approach”, *Churches Built in Ancient Times: Recent Studies in Early Christian Archaeology* (Specialist Studies of the Mediterranean 1 – Society of Antiquaries of London. Occasional Papers 16; London: Society of Antiquaries of London – Accordia Research Centre – Queen Mary and Westfield College – University of London, 1994) 111, 118-119; tenże, *The Tomb of Christ* (Stroud: Sutton Publishing, 1999) 55, 116-119.
- 15 Kloner – Zissu, *The Necropolis of Jerusalem*, 462.
- 16 Szczegółowy opis tych grobowców w C. Clermont-Ganneau, „The so-called Tomb of Joseph of Arimathaea”, *Survey of Western Palestine: Jerusalem* (red. C. Warren – C.R. Conder) (London: The Committee of the Palestine Exploration Fund, 1884) 319-331.
- 17 C. Schick, „A Remarkable Tomb: Notes from Jerusalem”, *Palestine Exploration Found* 19 (1887) 154-155; tenże, „Neu aufgedeckte Felsengräber bei der Grabeskirche in Jerusalem”, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 8 (1885) 171-173. Zob. D. Bahat, „Does the Holy Sepulchre Church Mark the Burial of Jesus?”, *Biblical Archaeology Review* 12/3 (1986) 26-45.

dużego grobowca znajdującego się przed bazyliką (oryginalnie zawierającego *kôkîm*) oraz grobowców wokół Golgoty¹⁸.

W tym kontekście warto przytoczyć uwagę J. Murphy-O'Connora, który zauważył brak archeologicznych dowodów na grzebanie zmarłych w czasie tzw. pierwszego pochówku w grobowcach typu *arcosolium*¹⁹. Jerozolimski archeolog i biblista sugeruje, iż półka z *arcosolium* służyła raczej do deponowania na niej małych kamiennych sarkofagów lub ossuariów w czasie tzw. drugiego pochówku. Autor ten przypuszcza, że uczniowie, sparaliżowani strachem i przynaglani zbliżającym się szabatem, złożyli ciało Jezusa w ramach prowizorycznego pogrzebu na skalnej półce pod *arcosolium*, aby później, po upływie dnia szabatu, pochować Jezusa w najbardziej popularnym w I w. po Chr. grobie typu *kôkîm*²⁰. Na taki rozwój wydarzeń, sugerujący prowizoryczność poprzedniego pochówku, wskazuje także intencja kobiet zmierzających do grobu z wonnościami w celu namaszczenia ciała Jezusa (Mk 16,1; Łk 24,1). Abstrahując od wątpliwej poprawności powyższej argumentacji²¹, możemy jednak przypuszczać, iż czwarty ewangelista, przytaczając szczegół odnoszący się do pozycji aniołów, był bardziej zainteresowany przekazaniem myśli teologicznej, a nie architektonicznej.

3. Interpretacja alegoryczna

Wzorem innych starożytnych chrześcijańskich autorów lubujących się w egzegezie alegorycznej św. Augustyn (*Traktaty o Ewangelii Janowej*, 121,1) wyjaśniał pozycję dwóch aniołów jako zachętę do głoszenia Ewangelii

- 18 V.C. Corbo, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme*. Aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Maior 29; Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1982) I-III. Kloner – Zissu (*The Necropolis of Jerusalem*, 466) stwierdzają: „A possible explanation for the location of Second Temple period tombs in this area is their proximity to the hill known as Golgotha, where executions were carried out. On the fringes of the hill there were several tombs, some of which probably served as temporary tombs for the bodies of people who had been condemned to death. According to the Mishnah, following execution, the bodies were interred in burial places kept ready by the court. Only when the flesh of the condemned had decomposed, and expiations of sins was accomplished, the bones were collected and removed to their ancestral tomb (M. Sanhedrin 6:5-6)”.
- 19 J. Murphy-O'Connor, „The Argument for the Holy Sepulchre”, *Revue Biblique* 117 (2010) 86: „Contrary to a common assumption *arcosolia* were not used for the primary burial of dignitaries or anyone else. [...] In no Jerusalem tomb was a skeleton found supine in primary burial on an *arcosolium* shelf”.
- 20 Murphy-O'Connor, „The Argument”, 89.
- 21 W czasach Jezusa półki skalne na równi z *kôkîm* służyły do pogrzebania ciała w czasie tzw. pierwszego pochówku. Zob. J. McRay, *Archaeology and the New Testament* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009) 210.

Chrystusa od głowy do stóp, „od początku aż po sam koniec”²². Bardzo możliwe, że Augustyn miał na myśli głoszenie integralne, całościowe²³. Św. Tomasz z Akwinu (*Komentarz do Ewangelii Janowej*, 20,2,2) interpretował wyjaśnienie Augustyna jako nawiązanie do czasu głoszenia Ewangelii (*tempus annuntiationis*), czyli od początku aż do końca świata²⁴. Jan Kalwin odczytywał słowa biskupa z Hippony jako zachętę do nauczania po całym świecie, od wschodu do zachodu, i ocenił ten przykład egzegezy alegorycznej jako nieprzekonujący²⁵. Św. Grzegorz Wielki (*Homilie do Ewangelii*, 25,3) widział w aniele siedzącym w miejscu głowy Stary Testament, a w drugim siedzącym w miejscu stóp – Nowy Testament²⁶. Nawiązując do innej interpretacji św. Grzegorza Wielkiego, obecnej w tej samej homilii, św. Tomasz z Akwinu (*Komentarz do Ewangelii Janowej*, 20,2,2) widział w specyficznej pozycji aniołów nawiązanie do głoszenia Chrystusa w Jego bóstwie i człowieczeństwie, gdyż głową Chrystusa jest Bóg, a stopami Chrystusa – Jego ludzka natura. Konsekwentnie zatem ci, którzy głoszą boskość Chrystusa siedzą na miejscu głowy, a ci, którzy głoszą Jego człowieczeństwo – w miejscu stóp²⁷. Trudno jednak przypuszczać, aby powyższe znaczenia alegoryczne nadał temu szczegółowi sam ewangelista²⁸.

22 „Quid est quod unus ad caput, et ad pedes alter sedebat? An, quoniam qui graece Angeli dicuntur, latine sunt nuntii, isto modo Christi Evangelium velut a capite usque ad pedes, ab initio usque in finem significabant esse nuntiandum?” (PL 35,1956).

23 Za F.D. Bruner, *The Gospel of John. A Commentary* (Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2012) 1155 („it is to be preached comprehensively, expositionally”).

24 Św. Tomasz z Akwinu, *Opera Omnia. XX. Commentarium super Joannem* (Parisiis: apud Ludovicum Vivès 1876) 348 („sedet unus ad caput et unus ad pedes: quia ab initio usque ad finem mundi mysteria Christi significabant esse annuntianda”).

25 J. Calvin, *Commentary on the Gospel according to John* (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1847) II, 255-256.

26 „Possumus etiam per duos angelos duo testamenta cognoscere, unum prius et aliud sequens. Qui uidelicet angeli per locum dominici corporis sibi sunt coniuncti, quia nimirum utraque testamenta, dum pari sensu incarnatum et mortuum ac resurrexisse Dominum nuntiant, quasi testamentum prius ad caput et testamentum posterius ad pedes sedet” (SC 522,112; por. PL 76,1191). Interpretację tę przytacza także św. Tomasz z Akwinu w swym komentarzu do Ewangelii Janowej: „Sic ergo Angelus sedens ad caput, signat vetus testamentum, et qui ad pedes, novum” (Św. Tomasz z Akwinu, *Opera omnia*, XX, 348).

27 Św. Tomasz z Akwinu, *Opera omnia*, XX, 348: „In Christo enim est duplex natura, divina scilicet, et humana. Caput autem Christi est Deus [...]; pedes vero humanitas. [...] Qui ergo annuntiat divinitatem Christi, [...] sedet ad caput; qui vero humanitatem annuntiat, [...] sedet ad pedes”.

28 Również Orygenes w swym dziele *Przeciw Celsusowi* (5,56; zob. SC 147,154-155) widział w angelofaniach wydarzenie historyczne, które ma jednocześnie znaczenie alegoryczne. Niestety, Aleksandryczyk nie wyjaśnił konkretnie, jakie znaczenie symboliczne mają aniołowie w narracji Janowej.

4. Interpretacja religijno-kulturowa: Izyda i Neftyda

Izaak J. de Hulsters wysunął hipotezę, jakoby chrześcijański czytelnik Ewangelii Janowej, żyjący w I w. po Chr., mógł odczytać obraz dwóch aniołów siedzących w miejscu, w którym złożone zostało ciało Jezusa, jako aluzję do pary siostr występujących w mitologii egipskiej o imionach Izyda i Neftyda. Dzięki tej identyfikacji pozycja Janowych aniołów była dla ówczesnego czytelnika ikoną zmartwychwstania²⁹. Hipoteza ta jest prawdopodobna. Otóż, w I w. po Chr. kult Izydy był wystarczająco rozpowszechniony we wschodniej części Cesarstwa Rzymskiego, gdzie utożsamiano Izydę z grecką Artemidą. Konsekwentnie kult ten mógł być znany potencjalnym autorom i czytelnikom Ewangelii Janowej, zwłaszcza jeśli przyjmujemy hipotezę o powstaniu tej Ewangelii w Efezie, znanym sanktuarium Artemidy³⁰. Obie siostry, Izyda i Neftyda, przedstawiane były w ówczesnej ikonografii jako siedzące lub stojące naprzeciw siebie (czasem ze skrzydłami, czasem pod postacią ptaków) po obu stronach ciała (czasem trumny lub mumii) ich zmarłego brata Ozyrysa. Obie siostry opłakiwały śmierć brata i asystowały w jego zmartwychwstaniu. Intensywność ich żalu i żaloby posiadała siłę ożywiającą Ozyrysa³¹ lub przynajmniej uzdalniała Ozyrysa do reaktywacji jego stwórczej

29 I.J. de Hulster, „The Two Angels in John 20.12: An Egyptian Icon of Resurrection”, *New Testament Studies* 59 (2014) 20-49, zwłaszcza 30: „Taken together, the iconological similarities and the historical-geographical coincidence between, in the first instance, Isis and Nephthys flanking the bier of someone rising from the dead, and, secondly, the description in John 20.12 of «two angels sitting in white, one at the head and the other at the feet where the body of Jesus had been lying», make a compelling case. We suggest that readers of the Fourth Gospel may have been familiar with the Isis cult and therefore could have understood the description of John 20.12 as an «icon of resurrection»”.

30 W istocie świadectwa materialne (malowidła grobowe, monety, amulety, lampki oliwne itp.), przedstawiające paralelną do J 20,12 scenę mitologiczną, poświadczane są nie tylko w Egipcie, ale również na Malcie, Sardinii i w Syrii. Zob. L. Bricault, *Atlas de la diffusion des cultes Isiaques (IV^e s. av. J.C. – IV^e s. apr. J.-C.)* (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres NS 23; Paris: De Boccard, 2001) 54-59. O hellenistycznym utożsamieniu Izydy z Artemidą zob. R.E. Witt, *Isis in the Ancient World* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University, 1997) 141-151. O związkach kultu Izydy z wczesnym chrześcijaństwem zob. E.A. McCabe, *An Examination of the Isis Cult with Preliminary Exploration into New Testament Studies* (Lanham, MD: University Press of America, 2008). Hipoteza I.J. de Hulstera o powiązaniu kultu Izydy z J 20,12 nabiera większych cech prawdopodobieństwa, jeśli uwzględnimy fakt powstania czwartej Ewangelii w Efezie. Jeśli rzeczywiście tam narodziła się Ewangelia Janowa, tamtejsi czytelnicy bez trudu dokonaliby identyfikacji obrazu J 20,12 z kultem Izydy-Artemidy (zob. Dz 19,21-41). Co więcej, autor Ewangelii mógł świadomie tak sformułować J 20,12, aby w sposób oczywisty tekst ten nawiązywał do ikonografii Izydy. Zob. de Hulster, „The Two Angels in John 20.12: An Egyptian Icon of Resurrection”, 30-31.

31 J. Assmann, „Resurrection in Ancient Egypt”, *Resurrection: Theological and Scientific Assessments* (red. T. Peters – R.J. Russel – M. Welker) (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002) 126.

mocy³². W grobach egipskich powyższa mityczna scena oplakiwania przez siostry śmierci swego brata (który cyklicznie umierał i wracał do życia) przedstawiana była jako symbol zmartwychwstania i była wyrazem wiary w życie pozagrobowe. Istotne różnice pomiędzy wspomnianym egipskim mitem a kontekstem czwartej Ewangelii, jak np. nieobecność ciała Jezusa, jednorazowość Jego zmartwychwstania, unikalność (niepowtarzalność co do istoty) Jego zmartwychwstania czy dokonanie tego bez pomocy innych osób, nie wykluczają możliwości dostrzeżenia powiązania pomiędzy tekstem Janowym a kultem Izydy przez ówczesnych czytelników³³. I.J. de Hulster sugeruje także, że elementem paraleli pomiędzy mitem o Izydzie i J 20,12 jest *oplakiwanie*. W tekście Janowym ma ono jednak inną funkcję. Płacz wskazuje bowiem na realność śmierci Jezusa i sugeruje transformację ciała Jezusa w zmartwychwstaniu. Zmartwychwstanie Jezusa nie jest bowiem tylko wskrzeszeniem, powrotem do życia i powtórным umieraniem (jak w przypadku Łazarza) czy też cyklicznym umieraniem i powstawaniem (jak w przypadku Ozyrysa)³⁴. Ze swej strony chciałbym zauważyć, iż w kulcie Izydy kluczową rolę odgrywali kapłani ubrani w lśniące białe szaty. Bardzo możliwe, że starożytni czytelnicy również mogli powiązać biel szat aniołów z białymi szatami kapłanów biorących udział w kulcie Izydy. Jest to szczególnie wymowne w kontekście Efezu, gdzie – według tradycji – powstała czwarta Ewangelia i gdzie zarówno kapłani, jak i czciciele Artemidy ubierali białe szaty³⁵.

5. Interpretacje dosłowne akcentujące fizyczną przestrzeń pomiędzy aniołami

Niektórzy ze współczesnych komentatorów sugerują, że siedzący naprzeciw siebie aniołowie znaczą długość miejsca, na którym spoczywało ciało Jezusa³⁶. Inni proponują, aby opis pozycji aniołów rozumieć jako sposób na powiedzenie, że Bóg objął swym działaniem całe ciało Jezusa³⁷. Wyjaśnienia powyższe wydają się zbyt prozaiczne.

³² C.J. Bleeker, „Isis and Nephthys as Wailing Woman”, *Numen* 5/1 (1958) 1-17.

³³ de Hulster, „The Two Angels in John 20.12: An Egyptian Icon of Resurrection”, 31.

³⁴ de Hulster, „The Two Angels in John 20.12: An Egyptian Icon of Resurrection”, 31.

³⁵ Zob. apokryficzne *Dzieje Jana* 38.

³⁶ T. Okure, „John”, *The International Bible Commentary*. A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century (red. W.R. Farmer) (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1998) 1499.

³⁷ M. Henry, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible. Complete and Unabridged* (Peabody, MA: Hendrickson, 2008) *ad loc.* („Their sitting to face one another, one at his bed's

Można także spotkać propozycję widzącą w pozycji aniołów siedzących w pustym grobie świadectwo tego, że kiedyś sprawowali oni opiekę nad ciałem Jezusa i mieli *całą odpowiedzialność* za to ciało³⁸. Autorzy tego wyjaśnienia nie wskazują jednak, w jaki sposób pozycja aniołów może prowadzić do takiego wniosku. Wyjaśnienie to sprawia wrażenie spekulacji bez poparcia w tekście. Nadto wydaje się, że w tej propozycji interpretacyjnej zaakcentowana jest bardziej obecność aniołów niż ich pozycja.

Podobnie hipotetyczne jest stwierdzenie, iż miejsce siedzenia aniołów uwydatnia *ograniczoną przestrzeń*, w której zamknął się nieograniczony Bóg³⁹. Stwierdzenie takie jest poprawne teologicznie, jednak udowodnienie takiego zamysłu ewangelisty na podstawie tekstu wydaje się przekraczać ramy racjonalnej egzegezy.

G.R. Beasley-Murray przekonuje, że pozycja zajmowana przez anioły powinna być rozumiana jako świadectwo paralelne do grzebalnych płócien leżących w grobie, jednak innego rodzaju. Pozostawione tkaniny grzebalne świadczą bowiem o nieobecności ciała Jezusa, tymczasem aniołowie świadczą o tym, że owa *nieobecność ciała* jest wynikiem działania Boga, a nie złodziei⁴⁰. Powyższe wyjaśnienie, wbrew zamierzeniom autora, akcentuje jednak obecność aniołów w miejscu, gdzie spoczywało ciało Jezusa, a nie szczególną pozycję, jaką zajmują wewnątrz grobu.

W podobnym duchu R. Schnackenburg i A. Jankowski uważają, że funkcją aniołów jest wskazanie *precyzyjnego miejsca*, w którym spoczywało ciało Jezusa. Zdaniem R. Schnackenburga dokładność opisu pozycji aniołów winna być widziana w paraleli do szczegółowego opisu grzebalnych płócien. Właśnie te dwie precyzyjnie opisane rzeczywistości, płótna i aniołowie, mają się stać postawą do wyciągnięcia wniosku o zmartwychwstaniu Jezusa⁴¹. Zdaniem A. Jankowskiego opis Janowy jest „graficznym dopełnieniem” i „ilustracją” werbalnego orędzia anielskiego chronologicznie wcześniej zapisanego przez synoptyków: „Oto miejsce, gdzie go położono” (Mk 16,6; por. Mt 28,6; Łk 24,6). Jak zauważa A. Jankowski, synoptycy mówią o niewiastach, które

head, the other at his bed's feet, denotes their care of the entire body of Christ, his mystical as well as his natural body, from head to foot”); W. Milligan – W.F. Moulton, *Commentary on the Gospel of St. John* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1898) 223.

38 R. Jamieson – A.R. Fausset – D. Brown, *A Commentary: Critical and Explanatory, on the Old and New Testaments* (Chicago – New York: Fleming H. Revell, 1880) III, 461 („proclaiming silently the *entire* charge they had had of the body of Christ”).

39 Jamieson – Fausset – Brown, *Commentary*, 461 („as if they would say, Come, see within what limits, marked off by the interval here between us two, *the Lord* lay!”).

40 G.R. Beasley-Murray, *John* (Word Biblical Commentary 36; Dallas, TX: Thomas Nelson, 1999) 374.

41 R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*. III. *Kommentar zu Kap. 13–21* (HThKNT 4; Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1975) 372.

dobrze przyjrzały się miejscu, w którym złożono ciało Jezusa (Mk 15,47; Łk 23,55; por. Mt 27,61; 28,1)⁴².

Kolejna próba interpretacji sugeruje, że aniołowie, siedząc w miejscu, gdzie spoczywało ciało Jezusa, chcieli uwypuklić *pustkę* pozostawioną przez brak tegoż ciała. Podobną funkcję milczącego świadka *nieobecności ciała* Jezusa pełniłyby pozostawione w grobie grzebalne płótna i chusta (20,6-7)⁴³. Zdaniem J. van der Watta wyjaśnienie takie nie jest przekonujące, gdyż Maria Magdalena, adresatka tejże angelofanii, wiedziała już wcześniej o pustym grobie (zob. 20,2)⁴⁴. Powyższe zastrzeżenie nie jest przekonujące, gdyż istotą tego wyjaśnienia nie jest wskazanie istnienia pustki po ciele Jezusa, lecz zaakcentowanie, podkreślenie czy też uwydatnienie istnienia tejże pustki. Aniołowie, siedząc na krańcach miejsca, w którym znajdowało się ciało Jezusa, rzeczywiście mogą podkreślać pustkę istniejącą pomiędzy nimi.

Powyższe dosłowne interpretacje pozycji aniołów w grobie Jezusa wydają się przekonujące jedynie w dwóch ostatnich propozycjach interpretacyjnych. Precyzyjnie określona pozycja aniołów podkreśla zarówno miejsce spoczywania ciała Jezusa, jak i pustkę pozostawioną przez to ciało. W obu przypadkach zatem ich pozycja jest znakiem kierującym uwagę na nieobecność ciała Jezusa. W konsekwencji pozycja aniołów zaprasza do szukania odpowiedzi na pytanie o losy tego ciała. Interpretacja dosłowna jest w swej wymowie negatywna (akcent na braku ciała), stąd też może rodzić pewien niedosyt i chęć poszukiwania treści pozytywnej, którą może dać lektura intertekstualna i symboliczna.

6. Interpretacja intertekstualna: targumiczna lektura Iz 6

W opinii J.A. Drapera pozycja Janowych aniołów w grobie Jezusa jest świadomym nawiązaniem do targumicznie zinterpretowanej wizji z Iz 6. Wizja ta w istocie nie mówi o Bogu Ojcu (którego nikt nigdy nie widział

⁴² Jankowski, *Aniołowie wobec Chrystusa*, 71.

⁴³ H. Ridderbos, *The Gospel of John. A Theological Commentary* (Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans, 1997) 636; por. także J.R. Michaels, *John* (New International Biblical Commentary 4; Peabody, MA: Hendrickson, 1984. 2002) 339; tenże, *John* (A Good News Commentary; San Francisco, CA: Harper & Row, 1984) 325; L. Panier, „Espace et narrativité. Le point de vue d'une sémiotique discursive”, *Sémiotique et Bible* 111 (2003) 17 („ils délimitent et articulent eux aussi un espace directement référé au « corps de Jésus » dans son intégrité (de la tête aux pieds) et à sa mise au tombeau (« là où avait été posé le corps de Jésus »). Ils signalent le corps absent qui anime la quête de Marie [...]”).

⁴⁴ J. van der Watt, „The Angels: Marking the Divine Presence”, *Character Studies in the Fourth Gospel: Narrative Approaches to Seventy Figures in John* (red. S.A. Hunt – D.F. Tolmie – R. Zimmermann) (WUNT 314; Tübingen: Mohr Siebeck, 2013) 659.

z wyjątkiem Syna-Słowa), ale o boskim królu (Jezusie), zasiadającym na niebiańskim tronie. Ewangelista, przywołując prorocstwo Izajasza widzącego chwałę Jezusa (J 12,41), chce ukazać zmartwychwstanie jako moment królewskiej intronizacji Jezusa (por. Dz 2,30-31), otoczenia Go chwałą i jednocześnie objawienia chwały Boga Ojca⁴⁵. Angelofania opisana w J 20,12-13 jest odpowiedzią na zapowiedź obecną w J 1,51, odnoszącą się do *otwartych niebios* (οὐρανὸν ἀνεωγῆτα) i jako taka stanowi punkt kulminacyjny ziemskiej posługi Jezusa. Stąd tajemnicze odniesienie do *pisma* (γραφῆ) w J 20,9 jest, zdaniem J.A. Drapera, odniesieniem do Iz 6. Opis Janowej angelofanii przygotowany jest sceną pogrzebu (19,38-42), która przez wzmiankę o mieszaninie mirry i aloesu (aluzja do Ps 45,9) sugeruje intronizację Jezusa jako króla. Nadto grób Jezusa znajduje się w ogrodzie (κῆπος – J 19,41), który winien być widziany jako aluzja do rajskiego ogrodu Eden, miejsca powiązanego z niebiańskimi wizjami i aniołami (por. 1 Kor 12,1-12). Odniesienie do grzebalnych tkanin widzianych przez Piotra i Umiłowanego Ucznia (J 20,5-7), w interpretacji J.A. Drapera, nawiązuje do Iz 6,1, gdzie szaty boskiego króla wypełniają świątynię. Czasownik καθέζομαι opisujący czynność siedzenia aniołów w J 20,12 może też oznaczać pozostawanie czy zajmowanie miejsca. Stąd J.A. Draper sugeruje, że aniołowie nie siedzą na miejscu ciała Jezusa, ale unoszą się nad tym ciałem i je zasłaniają. Dlatego Maria nie może go zobaczyć⁴⁶. Biała szata aniołów także pochodzi z targumicznej lektury Iz 6,2 (słowo שֵׁשׁ po hebrajsku oznacza „sześć”, ale po aramejsku „biały len”). Drzenie podstawy progu (BT: „futryny drzwi”) w Iz 6,4, zdaniem J.A. Drapera, nawiązuje do drżenia ze strachu stojącej w wejściu do grobu Marii, która doświadcza wizji intronizacji uwielbionego Jezusa. Dotykanie przez Marię ciała Jezusa (J 20,17) widziane jest jako nawiązanie do dotknięcia ust proroka przez płonące węgle (TM) lub Boże słowo (Tg). W opinii J.A. Drapera Jezus miałby zabraniać oczyszczającego dotknięcia, gdyż Jego wywyższenie czy też intronizacja w niebiańskiej świątyni nie jest jeszcze ukończona. Jezus ma dopiero być wziętym na rydwanie (הַרְכָּבָה) wraz z aniołami do Ojca, aby tam zasiąść na tronie w niebiańskiej świątyni. Jezus

45 J.A. Draper, „What Did Isaiah See? Angelic Theophany in the Tomb in John 20:11-18”, *Neotestamentica* 36 (2002) 63-76.

46 Draper, „What Did Isaiah See?”, 73 („John envisages the angels hovering above the body of Jesus, obscuring him from view and, perhaps, providing his means of transport to the heavens. [...] My understanding of John’s interpretation is that the angles were actually covering/hiding the [risen] body of Jesus. This is why Mary is unable to see Jesus when she enters the tomb. This is why the verb ἔκκετο is in the Imperfect and not the Aorist or Pluperfect. The body was still lying there when Mary came in! She just cannot see it”). Iz 6,2 MT mówi o serafinach stojących nad Bogiem. LXX, poprawiając ten szczegół, mówi o serafinach stojących wokół Boga. Targum natomiast umieszcza serafinów przed Bogiem. Vulgata zmienia odniesienie do Boga na tron. Aniołowie stoją zatem nad tronem.

pojawił się wśród uczniów dopiero po dokonaniu swej intronizacji i dopiero wówczas pozwolił się dotykać (J 20,27)⁴⁷.

Nie wchodząc w krytykę niezwykle wątpliwych rozstrzygnięć semantycznych dotyczących terminów hebrajskich (TM) i aramejskich (Tg) tekstu wizji z Iz 6 (hipotetyczność tych rozwiązań uznaje niejednokrotnie sam J.A. Draper), można wysunąć przynajmniej cztery logiczne zastrzeżenia do powyższej interpretacji. Po pierwsze, γραφή w J 20,9 odwołuje się do zmartwychwstania, tematu tego nie ma jednak w Iz 6. Po drugie, interpretacja powyższa zakładająca obecność zasłoniętego przez anioły ciała Jezusa w grobie sprzeczna jest z tekstem Janowym mówiącym o Marii „odwracającej się do tyłu” (ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω – 20,14) w celu zobaczenia Jezusa. Po trzecie, tekst Janowy, w odróżnieniu od relacji synoptycznych, nie wspomina o drzeniu i lęku Marii. Po czwarte, TM nie precyzuje liczby serafinów. LXX sugeruje, iż było ich więcej niż dwóch, skoro „stali dookoła” Boga (εἰστήκεισαν κύκλῳ αὐτοῦ – 6,2).

Podsumowując, interpretacja J.A. Drapera wyjaśnia obecność aniołów jako element paralelny do obecności serafinów w wizji Iz 6. Aby wyjaśnić szczególną pozycję aniołów w Janowym grobie, J.A. Draper musi zmienić tekst wizji Izajasza, odwołując się do języka aramejskiego i czytać ją w następujący „targumiczny” sposób: Serafiny, ubrane w biały len i mające sześć skrzydeł, unoszą się nad nim [Jezusem]. Dwoma skrzydłami zakrywają twarz [Jezusa], dwoma stopy [Jezusa] i dwoma latając (por. Iz 6,2)⁴⁸. Możliwość uzyskania powyższego rozumienia tekstu Izajaszowego nie oznacza jednak, iż w taki sposób odczytywał go ewangelista. Interpretacja ta, mająca w świetle J 12,41 cechy prawdopodobieństwa, musi pozostać hipotezą.

7. Interpretacja intertekstualno-symboliczna: Arka Przymierza i przebłągalnia

Najbardziej przekonującą propozycją, wskazaną przez wielu autorów, jest utożsamienie dwóch aniołów wzmiankowanych w J 20,12 z dwoma cherubami Arki Przymierza⁴⁹. Pozycja cherubów spoczywających na przebłągalni,

⁴⁷ Powyższe sugestie oraz inne w Draper, „What Did Isaiah See?”, 72-74.

⁴⁸ Draper, „What Did Isaiah See?”, 75: „Seraphim were hovering above him [Jesus], each covered in white linen and having six wings. With two they hid his [Jesus’] face and with two they hid his [Jesus’] feet and with two they flew”.

⁴⁹ Symbolika ta znana była zarówno w starożytności, jak i w czasach nowożytnych. Spotykamy ją np. u Grzegorza Wielkiego (*Homilie do Ewangelii*, 25,3): „Cherubin quippe plenitudo scientiae dicitur. Et quid per duo cherubin nisi utraque testamenta signantur? Quid uero per propitiatorium nisi incarnatus Dominus figuratur? De quo Iohannes ait: «Ipse est enim propitiatio»

która znajdowała się nad Arką Przymierza, doskonale odpowiada pozycji, jaką zajmują dwaj Janowi aniołowie. Otóż, tekst J 20,12 jest podobny do opisu prześlągalni (תְּרָפָה) znajdującego w Wj 25,18-19, gdzie dwa złote cheruby spoczywają na szczerozłotej prześlągalni, jeden cherub na jednym jej końcu, drugi – na drugim jej końcu. Należy zauważyć semicki koloryt wyrażenia εἷς („jeden”)... εἷς („jeden”)... obecnego zarówno w J 20,12, jak i w Wj 25,19 LXX⁵⁰. Pomiędzy cherubami Arki oraz pomiędzy aniołami

pro peccatis nostris». Et dum testamentum uetus hoc fiendum denuntiat quod testamentum nouum de Domino factum clamat, quasi utraque cherubin se inuicem aspiciunt, dum uultus in propitiatorium uertunt, quia dum inter se positum incarnatum Dominum uident, a suo aspectu non discrepant, quae dispensationis eius mysterium concorditer narrant” (SC 522,112; por. PL 76,1191). W okresie nowożytnym symbolizm ten przywołują: J. Wettstein, *Novum Testamentum graecum editionis receptae*. I. *Continens quatuor euangelia* (Amstelaedami: ex officina Dommeriana, 1751) 959 (autor ten nadto łączy obraz dwóch aniołów strzegących miejsca, gdzie spoczywało ciało Jezusa, z obrazem dwóch łotrów ukrzyżowanych po obu bokach Jezusa); Henry, *Matthew Henry's Commentary, ad loc.* Wśród autorów współczesnych można wymienić: B.F. Westcott, *The Gospel according to St. John*. The Authorized Version with Introduction and Notes (London: John Murray, 1882) 291; G.H.C. MacGregor, *The Gospel of John* (The Moffatt New Testament Commentary; London: Hodder and Stoughton, 1928) 357; R.E. Brown, *The Gospel of John*. Introduction, Translation and Notes (AB 29A; Garden City, NY: Doubleday, 1970) 989; P. Simenel, „Les 2 anges de Jean 20/11-12”, *Études Théologiques et Religieuses* 67 (1992) 71-76; X. Léon-Dufour, *Lecture de l'évangile de Jean*. IV. *L'heure de la glorification (chapitres 18–21)* (Parole de Dieu 26; Paris: Seuil, 1996) 218; R. Williams, „Between the Cherubim: The Empty Tomb and the Empty Throne”, *Resurrection Reconsidered* (red. G. D'Costa) (Oxford: Oneworld, 1996) 90-91; tenże, *On Christian Theology* (Oxford: Blackwell, 2000) 186-187; Y. Simoens, *Selon Jean*. III. *Une interprétation* (Bruxelles: Lessius, 1997) 879; G. Ward, „Bodies. The Displaced Body of Jesus Christ”, *Radical Orthodoxy. A New Theology* (red. J. Milbank – C. Pickstock – G. Ward) (London – New York, NY: Routledge, 1999) 173; W.W. Wiersbe, *The Bible Exposition Commentary*. New Testament (Colorado Springs, CO: Cook Communications Ministries – Paris, Ontario, Canada: Cook Communications – Eastbourne, U.K.: Kingsway Communications, 2001) 389 („It is as though God is saying, «There is now a new mercy seat! My Son has paid the price for sin, and the way is open into the presence of God!»”); D. Lee, *Flesh and Glory*. Symbol, Gender and Theology in the Gospel of John (New York: Crossroad, 2002) 223; R.M. Chennattu, *Johannine Discipleship as a Covenant Relationship* (Peabody, MA: Hendrickson, 2006) 149-150; R.H. Mounce, „John”, *The Expositor's Bible Commentary*. X. *Luke–Acts* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2007) 645; C. Grappe, „Les deux anges de Jean 20,12. Signes de la présence mystérieuse du Logos (à la lumière du targum d'Ex 25,22)”, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 89/2 (2009) 169-177; tenże, „Du sanctuaire au jardin: Jésus, nouveau et véritable Temple dans le quatrième évangile”, *Studien zu Matthäus and Johannes / Études sur Matthieu et Jean*. Festschrift für Jean Zumstein zu seinem 65. Geburtstag / Mélanges offerts à Jean Zumstein pour son 65^e anniversaire (red. A. Dettwiler – U. Poplutz) (AthANT 97; Zürich: TVZ, 2009) 293-294; J.A. Brant, *John* (ΠΑΙΔΕΙΑ. paideia. Commentaries on the New Testament; Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011) 269; Bruner, *John*, 1151; F. Manns, „Lecture juive de Jean 20,12”, *Verbum Gratiae*. Miscellanea in ricordo del Prof. Don Giovanni Berlingieri (red. V. Lopasso – S. Parisi) (Teologia e Teologi. Pubblicazioni dell'Istituto Teologico Calabro «S. Pio X» – Catanzaro 9; Soveria Mannelli: Rubbettino, 2013) 139-141; I.J. de Hulster, „The Two Angels in John 20,12: The Old Testament Background”, *Biblische Notizen* 162 (2014) 97-120.

⁵⁰ Zob. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford: Clarendon, ²1954) 252.

Znaczenie pozycji aniołów w grobie Jezusa w J 20,12

w grobie Jezusa istnieje pusta przestrzeń. Istnienie tej pustki w grobie Jezusa potwierdzone jest przez reakcję Marii, która nie widzi ciała Jezusa pomiędzy aniołami w momencie rozmowy z nimi (J 20,12-13). Faktem jest, iż Żydzi czasów Jezusa nie wiedzieli, jak wyglądały cheruby spoczywające na Arce Przymierza⁵¹. Janowy wybór słowa ἄγγελοι na opisanie cherubów może być jednak usprawiedliwiony źródłami, z których czerpał (np. tradycja ustna, synoptycy), oraz powszechną w judaizmie czasów powstawania NT identyfikacją cherubów jako aniołów⁵². Można sobie wyobrazić, że Maria zobaczyła w grobie Jezusa pomiędzy aniołami pokrwawione szaty grzebalne Jezusa, a może i pokrwawioną półkę skalną. Obraz taki spontanicznie przywołał na myśl płytę przebłagalni spoczywającą pomiędzy dwoma cherubami na Arce Przymierza⁵³. Przebłagalnia ta była skrapiana krwią w Święto Przebłagania (*Yom Kippur*). W okresie Drugiej Świątyni, gdy Arki Przymierza i przebłagalni nie było już w Świętym Świętych, arcykapłan skrapiał krwią jedynie miejsce, gdzie uprzednio znajdowała się przebłagalnia (*m. Yoma* 5,2-3).

Wielu komentatorów wątpi, aby pozycja aniołów w J 20,12 była świadomą aluzją autora czwartej Ewangelii do cherubów Arki Przymierza i przebłagalni, a czytelnik tej Ewangelii był w stanie ją dostrzec⁵⁴. Faktem jest jednak, iż

- 51 Józef Flawiusz (*Ant.* 8,73) stwierdza: „nikt nie może powiedzieć ani nawet wyobrazić sobie, jaki był kształt tych cherubów” (τὰς δὲ Χερουβείδς οὐδεὶς ὁποῖαί τινές εἰσιν εἰπεῖν οὐδ’ εἰκάζσαι δύνανται). Na innym miejscu (*Ant.* 3,137) dodaje, że dwa cheruby przy Arce Przymierza, nazywani przez Żydów żyjącymi stworzeniami, mają wygląd ptaka, jednak żaden z nich nie był widziany przez ludzi (δύο Χερουβείδς μὲν αὐτοὺς Ἑβραῖοι καλοῦσι ζῶα δὲ ἐστὶ πετεινὰ μορφήν δ’ οὐδενὶ τῶν ὑπ’ ἀνθρώπων ἐωραμένον). I.J. de Hulster („The Two Angels in John 20,12: The Old Testament Background”, 102) sugeruje, że Flawiusz, podobnie jak autor Hbr 9,5, nie chciał opisywać wyglądu cherubów z powodu świadomego i programowego anikonizmu. Biblia wskazuje jedynie na fakt, iż były to postaci skrzydlate (zob. Wj 25,20; 37,9; 1 Krl 6,24.27 = 2 Krn 3,11.12.13; 1 Krl 8,6-7 = 2 Krn 5,7-8). W późniejszej literaturze pojawiły się próby identyfikacji wyglądu cherubów jako skrzydlatych postaci ludzkich, dorosłych bądź dziecięcych (od Rabbiego Abbahu z Cezarei, ok. 300 r. po Chr.), ptaków (Samuel ben Meir, 1080-1174), skrzydlatych wołów (Józef Bekhor Shor oraz Izaak z Wiednia, XII w.), skrzydlatych wołów z ludzką głową (C. Taylor, 1798), gryfów (August Dillmann, 1897), skrzydlatych sfinksów, czyli skrzydlatych lwów z głową człowieka (pogląd znacznej części współczesnych autorów, np. W.F. Albright, R. de Vaux, T.N.D. Mettinger). Zob. R. Eichler, „Cherub: A History of Interpretation”, *Biblica* 96 (2015) 26-38.
- 52 *1 Henoch (etiopski)* 14,11-18; 61,10; 71,7-8; *1 Henoch (słowiński)* 19,5-6; 20,1[J]; 21,1; *Pieśń o ofierze szabatowej* (4Q403 1 II 15; 4Q405 20 II-21-22,1-14), *Berakhot* (4Q286 1 II 2), *Testament Hioba* 50,2; *Testament Abrahama* 9,8; *Apokalipsa Abrahama* 10,9; *Historia Rekabitów* 16,1; *Hellenistyczne modlitwy synagogalne* 4,9-10; 12,14.81-85; *Grecka Apokalipsa Ezdrasza* 2,13-14; *Testament Adama* 4,1-8. Za de Hulster, „The Two Angels in John 20,12: The Old Testament Background”, 102-103.
- 53 Zob. M. Barker, *King of the Jews*. Temple Theology in John’s Gospel (London: SPCK, 2014) 579.
- 54 Wśród komentatorów odnoszących się z rezerwą do tej propozycji można wymienić: J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John* (Edinburgh: T&T Clark, 1928) II, 664 („But there is no evidence of such thoughts being those of the

czwarta Ewangelia czyni mnóstwo odwołań do żydowskich świąt⁵⁵, liturgii świątynnej (i synagoidalnej)⁵⁶ oraz ST⁵⁷. Nadto, jak zostało to już wykazane przez wielu autorów, J 20 zawiera wiele w pełni zamierzonych aluzji do ogrodu Eden i mających tam miejsce wydarzeń opisanych w Rdz 2–3⁵⁸. Narracja

evangelist”); F.J. Moloney, *The Gospel of John* (Sacra Pagina 4; Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998) 528 („It is fanciful to link the angels with the cherubim at the two ends of the mercy seat on the ark of the covenant”); A.T. Lincoln, *The Gospel according to Saint John* (London: Continuum, 2005) 492 („it is hard to prove that the reader was meant to pick up this allusion”); J. Zumstein, *L'évangile selon saint Jean (13-21)* (Commentaire du Nouveau Testament 4b; Genève: Labor et Fides, 2007) 277, note 8 („Ce rapport d'intertextualité – à la portée théologique fort riche – est invérifiable”).

- ⁵⁵ Zob. M.A. Daise, *Feasts in John. Jewish Festivals and Jesus' „hour” in the Fourth Gospel* (WUNT II/229; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007); B.D. Johnson, „The Jewish Feasts and Questions of Historicity in John 5–12”, *John, Jesus, and History. II. Aspects of Historicity in the Fourth Gospel* (red. P.N. Anderson – F. Just – T. Thatcher) (SBL. Early Christianity and Its Literature 2; Atlanta, GA: SBL, 2009) 117-129; D. Felsch, *Die Feste im Johannevangelium. Jüdische Tradition und christologische Deutung* (WUNT II/308; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011); R. Infante, „Il Quarto Vangelo e le feste d'Israele”, *Giovanni e il giudaismo. Luoghi, tempi, protagonisti* (red. D. Garribba – A. Guida) (Oì Christianoi 11; Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2010) 57-73.
- ⁵⁶ Zob. A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship* (Oxford: Clarendon, 1960); M.D. Goulder, „The Liturgical Origin of St. John's Gospel”, *Studia Evangelica VII* (red. E.A. Livingstone) (Lepizig: Akademie-Verlag, 1982) 205-221; M. Laconi, „Gerusalemme e la liturgia del Tempio nel Quarto Vangelo”, *Gerusalemme. Atti della XXVI Settimana Biblica. Associazione Biblica Italiana. In onore di Carlo Maria Martini. Roma, 15-19 settembre 1980* (red. M. Borrmans) (Brescia: Paideia, 1982) 252-260; J.H. Neyrey, „Worship in the Fourth Gospel: A Cultural Interpretation of John 14-17”, *Biblical Theology Bulletin* 36 (2006) 107-117.
- ⁵⁷ Czwarty ewangelista odwołuje się do ST nie tylko poprzez cytaty, ale przede wszystkim aluzje, które czytelnik znający ST jest w stanie dostrzec. Zob. np. A. Kubiś, „Drzewo figowe, osioł i woda żywa. Rola Księgi Zachariasza w Ewangelii Janowej”, *Resovia Sacra* 22 (2015) 211-237. W pierwszych zdaniach jednej z najnowszych publikacji na temat Janowego użycia ST czytamy: „As with numerous other New Testament writings, Israel's Scriptures form the foundation on which the narrative of the Gospel of John is written. Ushered in with the opening verses of the prologue, Scripture appears throughout the Gospel and is even identified as one of the «witnesses» for Jesus's defense (5:31-47), showing up in explicit quotations along with a number of varyingly transparent allusions and references” – A.D. Myers, „Abiding Words: An Introduction to Perspectives on John's Use of Scripture”, *Abiding Words. The Use of Scripture in the Gospel of John* (red. A.D. Myers – B.G. Schuchard) (SBL. Resources for Biblical Study 81; Atlanta, GA: SBL Press, 2015) 1.
- ⁵⁸ E.C. Hoskyns, „Genesis I-III and St John's Gospel”, *Journal of Theological Studies* 21 (1920) 210-218; F. Manns, „Le symbolisme du jardin dans le récit de la Passion selon St Jean”, *Liber Annuus* 37 (1987) 53-80; N. Wyatt, „«Supposing Him to Be Gardener» (John 20,15). A Study of the Paradise Motif in John”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 81 (1990) 21-38; J. Suggit, „Jesus the Gardener: The Atonement in the Fourth Gospel as Re-Creation”, *Neotestamentica* 33 (1999) 161-168; M. Rosik, „Interpretacja Janowej narracji o otwartym grobie (J 20,1-18) w świetle mitu o rajskim ogrodzie”, *Collectanea Theologica* 71/1 (2004) 39-63; tenże, „Discovering the Secrets of God's Gardens. Resurrection as New Creation (Gen 2:4b-3:24; Jn 20:1-18)”, *Liber Annuus* 58 (2008) 81-98; R. Zimmermann, „Symbolic Communication between John and his Reader: the Garden Symbolism in John 19–20”, *Anatomies of Narrative Criticism. The Past, Present and Futures of the Fourth Gospel as Literature* (red. T. Thatcher – S.D. Moore) (SBL.SBS 55; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2008)

z Rdz 2–3 z kolei zawiera aluzje do Świątyni Jerozolimskiej i jej kultu⁵⁹. Nadto w okresie powstawania NT wszelkie oczekiwania związane z eschatologiczną świątynią łączono z tradycjami związanymi z ogrodem Eden⁶⁰. W konsekwencji czwarta Ewangelia przedstawia zmartwychwstanie Jezusa jako akt budowy nowej eschatologicznej świątyni i akt nowego stworzenia⁶¹. Można zatem wyciągnąć logiczny wniosek, iż dwaj Janowi aniołowie mogą być aluzją do cherubów wzmiankowanych w Rdz 3,24 oraz obecnych przy Arce Przymierza w Miejscu Świętym w pierwszej Świątyni Jerozolimskiej. Warto także przywołać oczekiwania żydowskie z czasu powstawania NT wiążące ponowne pojawienie się Arki Przymierza z końcem czasów (2 Mch 2,7-8) czy też z czasami mesjańskimi (4 Bar. 3,10-11; b. Yoma 52b; b. Hor 12a; y. Šeqal. 6,1). Według syryjskiej Apokalipsy Barucha 6,5-10 (powstała pomiędzy 70 a 132 r. po Chr.) Arka Przymierza została ukryta przez anioła aż do czasów ostatecznych i na rozkaz tegoż anioła Arka będzie przywrócona (por. Ap 11,15.19)⁶². F. Manns słusznie zwraca uwagę na powiązanie w tradycji targumicznej mówiącej o czterech nocach (Tg Neof. Wj 12,42) i sięgającej czasów powstania NT motywu stworzenia, ofiary z Izaaka (wiązanej z Paschą w Jub. 17–18), *exodusu* i przyjścia Mesjasza. Jeśli takie powiązanie istniało w czasach powstawania czwartej Ewangelii, nie może dziwić Janowe powiązanie nowego stworzenia, paschalnej ofiary Baranka gładzącej grzech (zob. J 1,29), motywów związanych z *exodusem* oraz przyjściem Mesjasza. Konsekwentnie, zdaniem F. Mannsa, pojawienie się w tym kontekście Arki Przymierza nie powinno być żadnym zaskoczeniem⁶³.

221-235; A. Kubiś, „Zechariah 6:12-13 as the Referent of γραφή in John 2:22 and 20:9. A Contribution to Johannine Temple-Christology”, *The Biblical Annals* 2 (2012) 173-175.

- 59 G.J. Wenham, „Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story”, *I Studied Inscriptions from before the Flood*. The Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11 (red. R.S. Hess – D.T. Tsumura) (Winona Lake: Eisenbrauns, 1994) 399-404.
- 60 Zob. J.T.A.G.M. van Ruiten, „Eden and the Temple: The Rewriting of Genesis 2:4-3:24 in the *Book of Jubilees*”, *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity* (red. G.P. Luttikhuisen) (Themes in Biblical Narrative. Jewish and Christian Traditions 2; Leiden – Boston, MA – Köln: Brill, 1999) 63-94.
- 61 Zob. C.R. Sosa Siliezar, *Creation Imagery in the Gospel of John* (Library of the New Testament Studies 546; London et al.: Bloomsbury – T&T Clark, 2015) 153-190.
- 62 Więcej cytatów przytacza I. Kalmi – J.D. Purvis, „The Hiding of the Temple Vessels in Jewish and Samaritan Literature”, *Catholic Biblical Quarterly* 56 (1994) 679-685. Niektóre teksty żydowskie łączą zniknięcie Arki z faktem „połknięcia” jej przez skałę (*Żywoty Proroków* 2,11-12; I w. po Chr.) czy też ukrycia jej na Wzgórzu Świętym (*m. Šeqal. 6,1-2; b. Yoma 53b-54a*). Oba wątki (skała i świątynia wiązana z ogrodem Eden) łatwo połączyć z narracją Janową mówiącą o wykutym w skale grobie w ogrodzie.
- 63 Manns, „Lecture juive de Jean 20,12”, 148-149: „La présence de l’arche d’alliance dans ce contexte ne surprend pas”.

8. Konsekwencje chrystologiczne identyfikacji Janowych aniołów z cherubami Arki Przymierza

Identyfikacja Janowych aniołów z cherubami Arki Przymierza rodzi wiele interesujących możliwości interpretacyjnych w stosunku do osoby Jezusa. Przede wszystkim Jezus może być identyfikowany z przebłągalnią (ἁγῶν; ἱλαστήριον). Identyfikacja taka nie byłaby Janowym *novum*, gdyż występuje już w chronologicznie wcześniejszym piśmie NT, a mianowicie Rz 3,25: „Jego to ustanowił Bóg przebłągalnią (ἱλαστήριον) przez wiarę, mocą Jego krwi”⁶⁴. Warto w tym kontekście przywołać także Janowe określenie Jezusa jako ἱλασμός („ofiara przebłągalna”) w 1 J 2,2; 4,10. W liturgii Dnia Przebłągania (*Yom Kippur*) arcykapłan skrapiał przebłągalnię krwią cielca i kozła, co było znakiem przebłągania za wszystkie grzechy Izraelitów (por. Kpł 16,11-16). Jezus, będąc przebłągalnią, reprezentuje jedną wielką ofiarę przebłągalną za grzechy całego świata, czyli całej ludzkości. Jak zauważa F.D. Bruner, tak jak Jezus „został wzięty” (αἶρω – J 20,2.13.15) z miejsca swego grobu (symbolizującego Jego śmierć), tak samo razem z Nim „został wzięty” (αἶρω – 1,29) grzech świata⁶⁵.

C.S. Keener uważa, że interpretacja symboliczna widząca w J 20,12 Jezusa jako przebłągalnię jest niewłaściwa, gdyż Jezusa (czy też Jego ciała) nie ma pomiędzy dwoma aniołami⁶⁶. Nieobecność Jezusa pomiędzy Janowymi aniołami może wskazywać na nowość i inność świątyni, jaką jest Jezus. Nie spoczywa On już pomiędzy dwoma cherubami symbolizującymi Arkę Przymierza i przebłągalnię Starego Testamentu i Świątyni Jerozolimskiej, ale jest w innym miejscu, w którym nie ma aniołów (cherubów). Z drugiej strony, można przyjąć, iż aniołowie są symbolem świątyni zarówno nowej (Jezusa), jak i starej (Świątyni Jerozolimskiej), gdyż w obu oddawana jest cześć temu samemu Bogu. Izajasz widział chwałę Boga, która w istocie była chwałą Jezusa (zob. J 12,41). Świątynia Jerozolimska była odwzorowaniem jedynej prawdziwej świątyni niebiańskiej, którą okazuje się Chrystus. W pewnym

⁶⁴ Szczegółowe omówienie tego tekstu: M. Kowalski, „Bóg ustanowił Chrystusa nowym miejscem przebłągania. Pawłowa wizja usprawiedliwienia według Rz 3,25-26”, *Głoszenie odpuszczenia grzechów w imię Jezusa (Łk 24,47)* (red. K. Mielcarek) (Analecta Biblica Lublinensia 12; Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015) 163-190.

⁶⁵ Bruner, *John*, 1151. P. Simenel („Les 2 anges”, 76) identyfikuje Jezusa nie tyle z samą przebłągalnią, ile z kozłem ofiarnym, którego krew wylewano na przebłągalnię. Zob. J. Klinkowski, „Wątki liturgiczne święta Jom Kippur w opisach ewangelicznych Pasji Jezusa”, *Głoszenie odpuszczenia grzechów w imię Jezusa (Łk 24,47)* (red. K. Mielcarek) (Analecta Biblica Lublinensia 12; Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015) 121-137.

⁶⁶ C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary* (Peabody: Hendrickson, 2003) II, 1188, przyp. 192 (aluzja do przebłągalni i cherubów Arki Przymierza „is possible but may be overreaching; after all, Jesus’ presence was gone from the site”).

sensie Jezus jest obecny w pobliżu aniołów (cherubów) przebywających w grobie, skoro pojawia się przy boku Marii Magdaleny będącej przy wejściu do grobu. Nadto, zamierzona przez czwartego ewangelistę identyfikacja ogrodu, w którym znajduje się grób Jezusa z Edenem i świątynią (trudno stwierdzić, czy ogród Eden należy utożsamiać ze Świętym Świętych, czy raczej Miejscem Świętym) oraz utożsamienie Jezusa z Bogiem, Stworzycielem i Ogrodnikiem obecnym w Edenie i Świątyni Jerozolimskiej, każe być ostrożnym w szukaniu zbyt dokładnych odniesień pomiędzy poszczególnymi elementami, w tym przypadku obecności czy też nieobecności Jezusa pomiędzy aniołami (cherubami). W Chrystusie symbole Edenu, (nowej) świątyni, najwyższego kapłana, (nowego) Adama, ofiary i przebłagalni nakładają się na siebie i wychodzą poza proste literalne znaczenia.

Zdaniem Y. Simoensa identyfikacja Janowych aniołów z cherubami Arki Przymierza wskazuje na Jezusa, który od momentu zmartwychwstania staje się, używając języka V prefacji wielkanocnej, „ołtarzem, kapłanem i ofiarą”. Jezus przez swoją śmierć i zmartwychwstanie zastąpił kult Izraela, a dokładnie pośrednictwo pomiędzy ludem i Bogiem będące domeną kapłanów Izraela i Świątyni Jerozolimskiej⁶⁷. W ten sposób przywołany jest zarówno obecny w czwartej Ewangelii temat Jezusa jako arcykapłana⁶⁸, jak i centralny Janowy temat Jezusa jako nowej świątyni⁶⁹. Podobny obraz identyfikujący Jezusa z najwyższym kapłanem, Jego śmierć – z ofiarą przebłagalną, a Jego krew – z krwią cielca i kozła z Dnia Przebłagania (*Yom Kippur*), spotykamy w Hbr 9. Przez wejście do Świętego Świętych i skropienie krwią przebłagalni arcykapłan dokonywał odpuszczenia grzechów Izraela. Według Hbr 9 Jezus – arcykapłan wszedł do Świętego Świętych (jednak już doskonalszego, bo

⁶⁷ Simoens, *Selon Jean*, III, 879.

⁶⁸ Zob. J.P. Heil, „Jesus as the Unique High Priest in the Gospel of John”, *Catholic Biblical Quarterly* 57 (1995) 729-745; K.H. Bond, „Discarding the Seamless Robe: The High Priesthood of Jesus in John’s Gospel”, *Israel’s God and Rebecca’s Children. Christology and Community in Early Judaism and Christianity. Essays in Honor of Larry W. Hurtado and Alan F. Segal* (red. D.B. Capes – A.D. DeConick – H.K. Bond – T.A. Segal) (Waco, TX: Baylor University Press, 2007) 183-194; M.S. Wróbel, „Janowa wizja kapłaństwa Chrystusa i Jego uczniów (J 17)”, *Verbum Vitae* 12 (2007) 73-90; H. Witczyk, „Modlitwa Jezusa – Arcykapłana (J 17,1-4)”, *Od Melchizedeka do Jezusa-Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie* (red. D. Dziadosz) (Analecta Biblica Lublinensia 5; Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010) 181-192; P. Podeszwa, „Chrystus jako Arcykapłan w świetle J 19,23 oraz Ap 1,13”, *Od Melchizedeka do Jezusa-Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie* (red. D. Dziadosz) (Analecta Biblica Lublinensia 5; Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010) 193-207.

⁶⁹ Zob. M.L. Coloe, *God Dwells with Us. Temple Symbolism in the Fourth Gospel* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2001); A.J. Kerr, *The Temple of Jesus’ Body. The Temple Theme in the Gospel of John* (JSNTS 220; Sheffield: Sheffield Academic Press – London: Continuum, 2002); P.M. Hoskins, *Jesus as the Fulfillment of the Temple in the Gospel of John* (Paternoster Biblical Monographs; Eugene, OR: Wipf and Stock, 2007); Barker, *King of the Jews*.

niebiańskiego) i dokonał tegoż pokropienia (jednak już własną krwią), osiągnąc nie tylko doroczne odkupienie grzechów, ale odkupienie wieczne (por. 9,12). Zdaniem M. Barker wejście Jezusa w lniane szaty kapłańskie⁷⁰ przez swoją śmierć do wykutego w skale grobu zostało zinterpretowane dzięki wizji Marii Magdaleny, która zobaczyła dwóch aniołów (cherubów), jako wejście Jezusa arcykapłana do Świętego Świętych w celu złożenia prześlągalnej ofiary poprzez swą własną krew⁷¹.

Propozycja identyfikacji Janowych aniołów z cherubami Arki Przymierza i prześlągalni ma także inne chrystologiczne konsekwencje interpretacyjne w stosunku do tekstu czwartej Ewangelii. Identyfikacja ta umożliwi między innymi teologiczną interpretację pustej przestrzeni znajdującej się pomiędzy Janowymi aniołami. W ST przestrzeń pomiędzy cherubami Arki Przymierza symbolizowała miejsce przebywania Boga, który „spoczywa pomiędzy cherubami” (Ps 80,2; 99,1). Bardzo możliwe zatem, że Janowi aniołowie mają oznaczać miejsce przebywania Boga. Jan czyniłby tutaj aluzję zarówno do tematu Jezusa jako nowej świątyni, jak i do boskości Jezusa⁷² i/lub do jedności Ojca i Syna, jednego z głównych tematów teologicznych czwartej Ewangelii (J 10,30)⁷³. Nie bez powodu Janowa narracja o zmartwychwstaniu kończy się wyznaniem Tomasza: „Pan mój i Bóg mój” (20,28). Obok prologu jest to drugie miejsce w Ewangelii Janowej, gdzie Jezus jest identyfikowany *explicite* jako Bóg. Także tytuł κύριος obecny w wyznaniu Marii Magdaleny (20,18) i uczniów (20,25), przez który LXX tłumaczy hebrajski tetragram, winien być rozumiany jako termin identyfikujący Jezusa z Bogiem ST.

Powyższa interpretacja, szukająca w szczególnej pozycji aniołów znaku boskości Jezusa, odpowiada funkcji angelofanii w synoptycznych narracjach o zmartwychwstaniu Jezusa. Są one bowiem zawsze teofanią, objawieniem boskości. W Marku boskie pochodzenie młodzieńca objawia się przez jego białą szatę (16,5) oraz w siedzeniu po prawej stronie, które jest nawiązaniem do siedzenia po prawicy Boga (12,36; 14,62; 16,19). W Mateuszu teofania

70 Jak wykazano, w kulturze żydowskiej nie używano lnianych tkanin do pochówków. Użycie przez czwartego ewangelistę lnianych tkanin do opisu tkanin grzebalnych Jezusa wydaje się świadomym nawiązaniem do roli i statusu arcykapłańskiego i królewskiego Jezusa. Co więcej, tkanin lnianych arcykapłan używał w liturgii *Yom Kippur*. Zob. M.-L. Rigato, *Giovanni: l'enigma, il Presbitero, il culto, il Tempio, la cristologia* (Testi e Commenti; Bologna: EDB, 2007) 268-274.

71 Barker, *King of the Jews*, 580: „«Seeing» the tomb as the holy of holies with the bloodstained mercy seat restored could well have been Mary's vision at the tomb”. M. Barker interpretuje doznanie wizualne Marii Magdaleny jako udzieloną jej wizję, gdyż Piotr i Umiłowany Uczeń będący wcześniej w grobie Jezusa nie widzieli obecnych tam aniołów.

72 Williams, *On Christian Theology*, 186-187; N.T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Christian Origin and the Question of God 3; Minneapolis, MN: Fortress, 2003) 668.

73 de Hulster, „The Two Angels in John 20,12: The Old Testament Background”, 107.

zwiera się w trzęsieniu ziemi (28,2), które nawiązuje do teofanii na górze Synaj, a anioł Pański, w swej porażającej jasności podobnej do błyskawicy (znów nawiązanie do teofanii synajskiej), mówi z autorytetem równym Bogu (28,5-7). Łukasz pisze, że kobiety pochylały twarze do ziemi, czyli wykonały gest wyrażający adorację obecnego Boga (24,5). Na zasadzie analogii możemy zatem domniemywać, że skoro synoptyczne opisy angelofanii posiadają elementy teofanii, także Janowa angelofania jest teofanią, objawieniem obecności Boga.

Według Filona (*Cher.* 25; *Mos.* 2,95, 97; *Fug.* 100) przebłągalnia była symbolem dobroczynnej Bożej mocy⁷⁴. Dostrzeżenie w przebłągalni symbolu Bożej mocy może interpretować pustkę po ciele Jezusa jako wynikającą z działania Bożego. Z drugiej strony może wskazywać na Jezusa, przebłągalnię, jako ucieleśnienie Bożej mocy, która znalazła swoją szczególną manifestację w zmartwychwstaniu. Filon (*Cher.* 27-28; *Quest. in Gen.* 1, 57) stwierdza również, iż jeden z cherubów symbolizuje Bożą moc stwórczą, drugi natomiast – władzę królewską. Obie te rzeczywistości, nowe stworzenie oraz królewskość Jezusa, są obecne w Janowej narracji o zmartwychwstaniu.

Opis przebłągalni i cherubów w Wj 25,17-22 informuje, że pusta przestrzeń pomiędzy cherubami była miejscem, z którego Bóg przemawiał do Mojżesza. W Wj 25,22 czytamy: „sponad przebłągalni i z pośrodku cherubów, które są ponad Arką Świadcstwa, będę z tobą rozmawiał o wszystkich nakazach, które dam za twoim pośrednictwem Izraelitom”. Co istotne, Targumy do Wj 25,22 stwierdzają, że Bóg ustanowi nad przebłągalnią swoje „Słowo”: „I ustanowię moje Memra (מַמְרָא – Tg. Neof., Tg. Onq.; מִמְרָא – Tg. Ps.-J.), aby spotykać tam ciebie (Tg. Neof., Tg. Ps.-J.) / [aby było] tam dla ciebie (Tg. Onq.)”⁷⁵. Podstawową różnicą w stosunku do tekstu hebrajskiego jest dodanie wyrażenia „moje Memra”. Aramejski termin *memra* (מִמְרָא)

⁷⁴ Na ten fakt zwraca uwagę Brant, *John*, 268.

⁷⁵ M. McNamara, *Targum Neofiti I: Exodus*. Translated, with Introduction and Apparatus (The Aramaic Bible 2; Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1994) 107 („I shall appoint my *Memra* to meet you there, and I shall speak with you from above the mercy seat which is upon the ark of the testimony, from between the two cherubin, all whatsoever I shall command you concerning the children of Israel”); M. Maher, *Targum Pseudo-Jonathan: Exodus*. Translated, with Notes (The Aramaic Bible 2; Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1994) 234 („I will appoint my *Memra* to meet you there, and I will tell you, from above the propitiatory, from between the two cherubim that are upon the ark of the testimony, all that I will command you concerning the children of Israel”); B. Grossfeld, *The Targum Onkelos to Exodus*. Translated, with Apparatus and Notes (The Aramaic Bible 7; Wilmington: Michael Glazier, 1988) 74 (*And I will appoint My Memra* {to be} there for you, and I will discuss with you from above the cover from between the two cherubs which are on top of the Ark of Testimony, all that I shall command you for the Israelites). Targum Onkelosa opuszcza czasownik „spotykać”, występujący w tekście hebrajskim i pozostałych dwóch targumach, oceniając go jako niedopuszczalny antropomorfizm.

oznacza „słowo, nakaz, wypowiedź”⁷⁶. Jezus byłby zatem rozumiany jako Słowo – *Memra* samego Boga, czego wyraz znajdujemy w Janowym prologu (1,1-18)⁷⁷. W kontekście Janowej narracji paschalnej (J 20) P. Simenel interpretuje osobę Jezusa jako słowo wzywające do nawrócenia, skierowane do Ludu Bożego reprezentowanego przez Marię Magdalenę⁷⁸.

Skoro prześlągalnia była miejscem związanym z odpuszczeniem grzechów, pojednaniem z Bogiem oraz komunikacją z Bogiem, identyfikacja Janowych aniołów z cherubami prześlągalni sugeruje, że Jezusowe zmartwychwstanie (symbolizowane tutaj przez pusty grób i obecność aniołów) jest wydarzeniem oznaczającym odpuszczenie grzechów, pojednanie z Bogiem oraz umożliwiającym komunikację z Bogiem. Jak zauważa I.J. de Hulster, wczesnochrześcijańskie przepowiadanie, czego wyrazem jest Rz 3,24-25 i 4,25, łączyło podwójne wydarzenie Jezusowej śmierci i zmartwychwstania z prześląganiem, czyli odpuszczeniem grzechów i pojednaniem z Bogiem.

76 Rzeczownik *memra* użyty jest w targumach jako podmiot czasowników oznaczających działanie Boga. Bóg opisany jest jako obecny, objawiony, zbawiający, stwarzający w i poprzez swoje *Memra*. Zwykle się przyjmowało, że targumy używały terminu *memra* dla uniknięcia antropomorfizmów. Część uczonych (np. B.F. Westcott, W. Bousset) twierdziła jednak, iż *memra* rozumiane było jako byt niezależny istniejący obok Boga, jak *λόγος* w Prologu Janowym. Pogląd ten został jednak uznany za błędny. Autorzy hiszpańscy (A. Diez Macho i jego uczeń D. Muñoz Leon) rozumieli ten termin jako opisujący Boga, który stwarza, objawia siebie i działa w historii zbawienia poprzez pośrednictwo swego słowa. Inni autorzy (P. Vermes, R. Hayward) uważają, że *memra* nie reprezentowało tetragramu (יהוה), ale odnosiło się do imienia Boga objawionego Mojżeszowi w płonącym krzewie (יהוה אֱלֹהֵינוּ – Wj 3,14). A zatem *memra* ma oznaczać Boga obecnego w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości stworzenia i historii poprzez pośrednictwo swego słowa. W istocie, w targumach imię יהוה⁷⁹ definiowane jest jako *Imię Memra Pana* („the Name of the *Memra* of YHWH”) lub *Szekina Pana*. Inne studia (np. B. Chilton) wykazały, że *memra* odnosi się do Bożej aktywności mówienia i rezultatów tegoż mówienia (np. działanie stwórcze, zbawcze etc.). Zob. R. Hayward, *Divine Name and Presence: The Memra* (Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies; Totowa: Allanheld, Osmun & Co. Publishers, 1981); B. Chilton, „Recent and Prospective Discussion of *Memra*”, *From Ancient Israel to Modern Judaism. Intellect in Quest of Understanding. Essays in Honor of Marvin Fox* (red. J. Neusner – E.S. Frerichs – N.M. Sarna) (Brown Judaic Studies 173; Atlanta: Scholars, 1989) 119-137.

77 Por. Grappe, „Les deux anges”, 172-177. Szeroko na temat relacji czwartej Ewangelii do targumów, w tym rozumienia słowa *λόγος* w Prologu Janowym na tle targumicznego terminu *memra*, pisze J. Ronning, *The Jewish Targums and John's Logos Theology* (Peabody, MA: Hendrickson, 2010). W odniesieniu do czwartej Ewangelii B. Chilton sugerował, że Jezus powinien być widziany jako przekaziciel boskiego słowa (*λόγος*, מִימְרָא), ale nie powinien być utożsamiany z tym słowem, jak to zrobiła późniejsza myśl teologiczna II w. (Klemens, Ireneusz). Nawet w Prologu Janowym, w interpretacji B. Chiltona, Jezus nie jest utożsamiany ze słowem, ale ze światłem, które ma swe źródło w słowie. Jezus jest osobą, w której Boże słowo (w swej aktywności stwórczej i objawieniowej) stało się widoczne, gdyż Jezus – jako egzegeta Ojca (1,18) – przekazywał to słowo. Zob. B. Chilton, „Typologies of *Memra* and the Fourth Gospel”, *Judaic Approaches to the Gospels* (Judaic Approaches to the Gospels 2; Atlanta, GA: Scholars, 1994) 177-201.

78 Simenel, „Les 2 anges”, 76.

Janowa aluzja do przebłagania w ramach narracji o zmartwychwstaniu jest zatem również możliwa⁷⁹.

Identyfikacja Janowych aniołów z Arką Przymierza może być także rozumiana jako przywołanie idei przymierza. Obecność aniołów przynależnych Arce Przymierza objawia bowiem żywą obecność Boga ST wiernego przymierzu. Poprzez występujące w punkcie kulminacyjnym narracji zdanie „do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego” (20,17) Jezus identyfikuje swego Ojca z Bogiem przymierza Starego Testamentu. Samo „wyrażenie Boga mego i Boga waszego” przywołuje formułę przymierza „Ja będę twoim/ich Bogiem” używaną w ST w opisach zawarcia i odnowienia przymierza (np. Wj 29,45; Kpł 26,12; Jr 7,23; 24,7; 32,38). Wspólnota charakteryzująca relację pomiędzy Jezusem i Ojcem obrazuje także relację Boga przymierza (obecnym w Jezusie) z uczniami⁸⁰.

P. Simenel sugeruje, że interpretując obecność aniołów jako symbol Arki Przymierza, możemy myśleć o ciele Jezusa jako złożonym we wnętrzu tejże Arki. Konsekwentnie Zmartwychwstały może być rozumiany jako tablice Dekalogu, które spoczywały w Arce Przymierza (Wj 25,21; 40,20; Pwt 10,5; 1 Krl 8,9)⁸¹. Dekalog w swej istocie był rozumiany w judaizmie jako streszczenie Tory⁸². Symboliczna identyfikacja Jezusa z Dekalogiem współgra z teologią Janową, w której Jezus widziany jest nie tylko jako ucieleśnienie Tory, ale jako nowa Tora (por. J 1,17). Z tej także przyczyny Jezus, nowy Mojżesz i nowy Prawodawca, daje „nowe przykazanie” (J 13,34-35)⁸³.

I.J. de Hulster sugeruje, że powiązanie Janowych aniołów z cherubami Arki Przymierza, tworzącymi Boży tron, przywołuje ideę królewskości Jezusa⁸⁴. Temat Jezusa jako króla jest silnie obecny w czwartej Ewangelii (zob. 1,49; 6,15; 12,12-15; 18,33-37; 19,1-22), w tym także w narracjach dotyczących

⁷⁹ de Hulster, „The Two Angels in John 20,12: The Old Testament Background”, 108. Autor ten (s. 108) sugeruje również możliwe powiązanie Janowych aniołów / cherubów nad przebłagalnią ze świętem Yom Kippur: „Although no clear reference to this festival has been detected yet in the Fourth Gospel, the rootedness of this gospel in Jewish thought and the prominence of this festival, also among Christians, would cautiously allow for an association between the cherubs and the Day of Atonement as well”.

⁸⁰ Chennattu, *Johannine Discipleship*, 148-155.

⁸¹ Por. Simenel, „Les 2 anges”, 76.

⁸² Recytacja Dekalogu towarzyszyła składaniu ofiar w świątyni (*m. Tamid* 5,1). Filon (*Her.* 167, 173; *Cong.* 120; *Dec.* 19-20, 154; *Spec.* II, 189) stwierdza, że Dekalog zawiera prawa ogólne zawierające wszystkie szczegółowe prawa. Rabinowie uważali, że pomiędzy każdym kolejnym przykazaniem zapisane są wszystkie litery Tory (*y. Šeqal.* 6,1 49d; *Rab.* do Księgi Liczb 13,15-16).

⁸³ Czwarta Ewangelia nie neguje jednak Dekalogu. Zob. J.J. Kanagaraj, „The Implied Ethics of the Fourth Gospel: A Reinterpretation of the Decalogue”, *Tyndale Bulletin* 52 (2001) 33-60.

⁸⁴ de Hulster, „The Two Angels in John 20,12: The Old Testament Background”, 107.

pochówku Jezusa⁸⁵ i określeniu Jezusa jako ogrodnika (20,15)⁸⁶, stąd nie można wykluczyć takowej aluzji lub przynajmniej echa w 20,12.

9. Brak lęku Marii Magdaleny w świetle interpretacji Janowych aniołów jako cherubów Arki Przymierza

Symboliczna interpretacja pozycji aniołów w grobie Jezusa rzuca światło na pozbawione lęku zachowanie Marii Magdaleny w narracji Janowej. Zupełnie inaczej na angelofanię reagują kobiety w relacjach synoptycznych, gdyż wszyscy synoptycy wspominają o ich lęku (Mt 28,4-6; Mk 16,5-6; Łk 24,5). Lęk w tradycji biblijnej jest naturalną reakcją na epifanię. W tym kontekście rodzi się pytanie: dlaczego aniołowie, pomimo reprezentowania świata boskiego, nie budzą lęku w Marii Magdalenie?⁸⁷

Można przypuścić, iż Maria nie знаła anielskiej tożsamości jej interlokutorów⁸⁸. Jednak nawet jeśli Maria nie uważa postaci, z którymi rozmawia, za aniołów, narrator identyfikuje ich jako takich, sugerując w ten sposób, iż takie samo poznanie miała Maria. Nadto, gdyby Maria uważała obie postaci za ludzi, w sposób naturalny właśnie do nich skierowałaby pytanie o nieobecne ciało Jezusa, tak jak zrobiła to, zwracając się nieco później do „ogrodnika”. Komentatorzy często przypuszczają, że Maria mogła być w stanie emocjonalnego szoku z powodu odkrycia pustego grobu. Ból wynikający z poczucia straty miałby skutkować obojętnością w stosunku do pojawienia się istot nadprzyrodzonych, a zatem reakcją zupełnie nieoczekiwaną

85 Por. M.-L. Rigato, „La sepoltura regale e provvisoria di Gesù secondo Gv 19,38-40”, *Atti del VIII simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo* (red. L. Padovese) (Parma: Associazione Culturale Eteria / Frati Cappuccini – Roma: Istituto Francescano di Spiritualità. Pontificio Ateneo Antoniano, 2001) 47-81.

86 Zob. przypis 93. Por. G. Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion (King and Saviour IV)* (Uppsala Universitets Årsskrift 4; Uppsala: Lundequistiska Bokhandeln – Leipzig: Harrassowitz, 1951); Kubiś, „Zechariah 6:12-13”, 171-186.

87 Bruner, *John*, 1150: „We can be a little surprised that the sight of these «angelic» persons did not overwhelm her”.

88 Św. Tomasz z Akwinu w swym komentarzu do Ewangelii Janowej (20,2,3; *Opera omnia*, XX, 348) sugerował, że Maria zrozumiała pytanie aniołów jako wynikające z ich niewiedzy, stąd wzięła ich za ludzi. Zob. także P. Beeckman, *L'évangile selon Saint Jean d'après les meilleurs auteurs catholiques* (Renaissance et Tradition; Bruges: Beyaert, 1951) 411. C.S. Keener (*John*, II, 1188) uważa, że Maria nie rozpoznała w swych rozmówcach aniołów po części ze względu na ich szaty, które nie musiałyby jednoznacznie wskazywać na ich przynależność do świata boskiego. Białe szaty bowiem nosili kapłani (np. egipscy, żydowscy, greccy czciciele bogini Artemidy), uczestnicy kultu (np. w Świątyni Jerozolimskiej czy w sekcie terapeutów), szkoły filozoficzne (np. pitagorejczycy) i konwertycy.

w przypadku kontaktu ze światem boskim⁸⁹. Z drugiej strony, współcześni autorzy dodają, że obecność aniołów mogła być dla Marii oczywistością, gdyż będąc pobożną Żydówką, silnie wierzyła w ich obecność i zaangażowanie w codzienne sprawy wierzących⁹⁰.

Przyjmując symboliczną interpretację aniołów jako cherubów reprezentujących miejsce spoczywania przebłągalni i Arki Przymierza, w równie symboliczny sposób można wyjaśnić brak lęku Marii Magdaleny. Arka Przymierza i przebłągalnia, których w ekonomii Starego Przymierza nie można było dotykać (zob. 2 Sm 6,7; 1 Krn 13,10), w Jezusie są dotykalne i nie budzą lęku. Poprzez wcielenie i zmartwychwstanie następuje odwrócenie sytuacji. Oto Arka Przymierza i Świąte Świątych, nowa świątynia, którą jest Jezus, jest dotykalna dla Jego uczniów (zob. J 20,25.27). Nie dziwi zatem akcent, jaki ewangelista kładzie na fakt dotykania Jezusa przez Marię Magdalenę (20,17)⁹¹. Radość i pokój w spotkaniu ze Zmartwychwstałym (zob. 20,19-21.26) zajmuje miejsce lęku doświadczanego w obliczu teofanii w ekonomii ST.

Wcielenie i jego logiczna konsekwencja, jaką jest cielesne zmartwychwstanie, jest istotą powyższej interpretacji. Można ją uzupełnić poprzez odwołanie do koncepcji nowego stworzenia i odkupienia grzechu świata (1,29). Poprzez zmartwychwstanie, które jest rozumiane przez Jana jako akt nowego stworzenia, następuje stworzenie nowego człowieka (zob. 20,22), czyli powrót do stanu rajskiej szczęśliwości, w której człowiek nie odczuwa lęku przed Bogiem. Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa usuwa grzech, który skutkował lękiem przed Bogiem (zob. zachowanie Adama w Rdz 3,10) i wszelką epifanią, w tym angelofanią (por. Sdz 13,20-22). Maria Magdalena

⁸⁹ Zob. A. Spaeth, *Annotations on the Gospel according to St. John* (The Lutheran Commentary. A Plain Exposition of the Holy Scripture of the New Testament by Scholars of the Lutheran Church in America 5; New York: The Christian Literature Co., 1895) 303: „Her state of mind is that of one completely overwhelmed with grief, and quite inaccessible to any other thought than that of her bereavement. [...] There is no sign of astonishment, or of terror, as in the case of the other women (Mark xvi. 5). She is so wrapt up in her sorrow that she becomes indifferent to everything”. F.J. Moloney, *The Resurrection of the Messiah. A Narrative Commentary on the Resurrection Accounts in the Four Gospels* (New York, NY – Mahwah, NJ: Paulist, 2013) 110: „She is so inconsolable that not even the two angles seated in the tomb generate any of the fear or amazement”.

⁹⁰ Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, III, 372; A.J. Köstenberger, „John”, *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary. II. John, Acts* (red. C.E. Arnold) (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2002) 188 („In that day and culture, angelic appearances were no less real than what in modern parlance is called «evidences»”); Mounce, „John”, 645.

⁹¹ Nieco inaczej widzi to Manns, „Lecture juive”, 147: „Marie de Magdala peut s’approcher de Jésus qui a ouvert de nouveau l’accès au jardin d’Eden qui est le nouveau Temple, le corps du Christ ressuscité. Dans le nouveau Temple l’arche de l’alliance est le tombeau du Christ, tandis que dans le premier Temple il était défendu de toucher l’arche d’alliance”. F. Manns słusznie wiąże dotyk Marii Magdaleny z Arką Przymierza, jednak zupełnie nieprzekonująco w tym kontekście identyfikuje Arkę Przymierza z grobem Jezusa.

jawi się jako pierwszy beneficjent aktu nowego stworzenia: jako osoba zbawiona, oczyszczona z grzechu i wyznająca wiarę w Pana pozbawiona jest lęku przed światem boskim.

Powyższą próbę interpretacyjną można poszerzyć na podstawie identyfikacji Jezusa z rajskim drzewem życia i nowym Adamem. Otóż, dostrzegając symbolikę Edenu w J 20, można interpretować zarówno dotykanie, jak i zakaz dotykania ciała Jezusa przez Marię jako konsekwencje utożsamienia Jezusa z drzewem poznania dobra i zła⁹² oraz, co bardziej prawdopodobne, z drzewem życia⁹³ i (nowym) Adamem⁹⁴. Jeśli aniołowie przywołują obraz

92 Zob. R. Zimmermann, *Christologie der Bilder im Johannesevangelium*. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von John 10 (WUNT 171; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004) 159-161; tenże, „Symbolic Communication”, 231; Grappe, „Les deux anges”, 174, przyp. 30.

93 W starożytnej Mezopotamii król był identyfikowany z drzewem życia rosnącym w sanktuarium lub jego pobliżu, o które troszczył się król nazywany również ogrodnikiem. Zob. Kubiś, „Zechariah 6:12-13”, 178: „Jesus might be seen not only as the *king-gardener* (this identification is explicitly alluded to in John 20:15) who opened the access to the *tree of life* (cf. Rev 2:7; 22:2.14.19), but also as the untouchable *tree of life* itself. Interestingly, the trees, and among them the *tree of life*, were created on the *third day* (Gen 1:11-12), and Jesus, the *new tree of life* is raised from the death *on the third day* (John 2:19-20; cf. 20:1)”. Por. Widengren, *The King*. Motyw dotykania i niedotykania rajskiego drzewa życia powraca w *1 Księdze Henocha*, dając bardzo wiarygodne tło dla zrozumienia dotyku i jego braku w przypadku Marii. Zob. Kubiś, „Zechariah 6:12-13”, 179-180: „In *1 En. 25:4* the archangel Michael explains to Enoch that (1) no mortal is permitted to *touch* the *tree of life* until (2) the great judgment. Moreover, the next verse adds that (3) the tree will be given to the righteous and the pious, and its fruits to the chosen, and (4) the tree itself will be transplanted to the holy place, the temple of God. Besides the mention of not touching the *tree of life* (cf. John 20:17 - *ad 1*), three other motifs here find suitable counterparts in the Johannine presentation of Jesus. (*ad 2*) The judgment is already active in terms of the Johannine realized eschatology (John 5:22-27; 12:31; 16:8-11) and, from this perspective, Mary can touch Jesus. At the same time, however, Jesus' (undoubtedly eschatological) mission is *not yet* accomplished (οὐπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα – 20:17) and Mary cannot touch Jesus. Thus, the ambiguous verbal aspect of μή μου ἅπτου might be another example of a Johannine intentional *double entendre*. (*ad 3*) Jesus, the *Tree of Life*, is giving himself as the *Bread of Life* to the righteous, pious and chosen (John 6). (*ad 4*) According to *1 En.* the *tree of life* is transplanted to the temple of God, to the new Jerusalem, which is the garden, the paradise, the realm of the *King of Eternity*. Jesus, the *Tree of Life*, is raised to life in the same location, the paradisiacal garden, but, going beyond the vision of Enoch, he himself is the temple as well. The prohibition against touching found in John 20:17 would then underscore the identification of Jesus as *the king* and the source of (true) life, the *Tree of Life* (cf. John 11:25; 14:6)”. W świetle naszej interpretacji Maria Magdalena, jako pozbawiona grzechu dzięki zmartwychwstaniu i wierze w Jezusa, jest – używając terminologii z *1 Hen* – sprawiedliwa, pobożna i wybrana, i jako taka może dotykać Drzewa Życia.

94 Według apokryfu *Życie Adama i Ewy* 31,3-4 (znanego także pod nazwą *Apokalipsy Mojżesza*) Adam zabraniał dotykania siebie Ewie w słowach i sytuacji analogicznej do tej, w jakiej znajdował się Jezus w momencie spotkania z Marią. M.R. D'Angelo, „A Critical Note: John 20:17 and Apocalypse of Moses 31”, *Journal of Theological Studies* 41 (1990) 532-533, dokładnie omawia możliwe powiązanie: „Adam uses words that are strikingly similar to those of Jesus (μηδείς μου ἅψεται / μή μου ἅπτου) to prohibit touch. He then goes on to announce that God will take him, just as Jesus announces that he goes to God. And their situations are similarly

przebłągalni i Arki Przymierza, naturalną konsekwencją jest utożsamienie grobu z najświętszym miejscem Świątyni Jerozolimskiej, Świętym Świętych⁹⁵. Stąd I.J. de Hulster proponuje czytać Janową angelofanię jako paralelę do wydarzenia rozdarcia zasłony Świątyni Jerozolimskiej opisanego przez synoptyków (Mt 27,51; Mk 15,38; Łk 23,45). Maria Magdalena otrzymuje dostęp do Świętego Świętych, nawet jeśli nie jest tego świadoma⁹⁶. Faktem jest, iż *Jub.* 8,19 interpretuje ogród Eden nie tylko jako świątynię, ale jako Święte Świętych. Jeśli spotkanie Marii z Jezusem odbywa się w ogrodzie (κῆπος – 19,41), następuje ono w Świętym Świętych, pomiędzy nową Ewą (z tego powodu Maria Magdalena nazywana jest γύνα – 20,13.15) a Bogiem-Ogrodnikiem i nowym Adamem w jednej osobie. W spotkaniu tym, jak poucza Rdz 2–3, nie ma miejsca na lęk.

10. Najważniejsze wnioski

Rozbieżności w opisie pozycji aniołów w kontekście narracji o pustym grobie Jezusa w przekazie czterech Ewangelii kanonicznych zapraszają do poszukiwania teologicznego znaczenia tego detalu, który siłą rzeczy musi pochodzić od ewangelistów. W przypadku Ewangelii Janowej wskazanie pozycji jednego z aniołów jako przebywającego w miejscu głowy Jezusa, a drugiego – w miejscu Jego stóp doczekało się wielu wyjaśnień. Interpretacja sugerująca, iż pozycja aniołów wskazuje wyłącznie na typ grobowca, w jakim Jezus został pochowany, wydaje się zbyt banalna w kontekście teologicznych zainteresowań ewangelisty. Interpretacje alegoryczne, nawet jeśli wzbudzają uznanie dla pomysłowości ich twórców, również wydają się nieprzekonujące.

liminal: Adam describes what is necessary for the time when he is dead but not yet buried; Jesus is raised but describes himself as not yet ascended to God. In both cases the function of the command seems to be to call attention to the unique state of each. There are lesser correspondences; both the command of Jesus and that of Adam are given to a woman, and both involve a setting in a garden. As the encounter between Mary and Jesus takes place in the garden where Jesus was buried (John 19:41), so also Adam's soul appears to be taken to a Paradise in the third heaven (*Apoc. Mos.* 37. 5), while his body is buried in Paradise (38.1–42.1)". Warto także dodać, iż *Życie Adama i Ewy* (40,6–41,3) wskazuje raj jako miejsce pochówku Adama. Nadto pochówku dokonują aniołowie. Wzmiankowana jest także obecność „wielu” aromatów (por. J 19,39). Ostatecznie, Bóg w dialogu z umarłym i przebywającym w grobie Adamem obiecuje mu zmartwychwstanie w dniu ostatecznym. Wszystkie cztery powyższe elementy (raj, aniołowie, aromaty, zmartwychwstanie) obecne są także w narracji Janowej.

⁹⁵ Zob. de Hulster, „The Two Angels in John 20,12: The Old Testament Background”, 105. Co ciekawe, Euzebiusz z Cezarei (*Vita Constantini* III, 28), opisując odkrycie grobu Jezusa, nazywa go Świętym Świętych.

⁹⁶ de Hulster, „The Two Angels in John 20,12: The Old Testament Background”, 108. Autor ten, poza zasugerowaniem powiązania, nie pogłębia tego tematu.

Interpretacja odwołująca się do ikonograficznych przedstawień egipskiej pary bóstw Izydy i Neftydy jest prawdopodobna, jednak trudno ją uznać za naczelną i tym bardziej jedyną myśl, jaką ewangelista chciał przekazać w opisie pozycji aniołów w grobie Jezusa. Interpretacje dosłowne słusznie widzą w pozycji aniołów znak podkreślający miejsce spoczynania ciała Jezusa oraz pustkę pozostawioną przez to ciało. W konsekwencji pozycja aniołów zaprasza czytelnika do pytania o losy ciała Jezusa. Jako że akcent interpretacji dosłownej spoczywa na fakcie braku ciała, bardziej atrakcyjne wydają się jednak propozycje interpretacyjne szukające pozytywnej wymowy analizowanego szczegółu narracyjnego. Lektura intertekstualna odwołująca się od targumicznej lektury Iz 6 i ukazująca zmartwychwstanie jako wywyższenie i intronizację Jezusa w niebiańskiej świątyni musi pozostać hipotezą.

Jako najbardziej przekonująca jawi się interpretacja intertekstualno-symboliczna, wyjaśniająca miejsce przebywania aniołów poprzez ich identyfikację z cherubami Arki Przymierza. Identyfikację tę potwierdza nie tylko pozycja aniołów, ale także ich liczba i pusta przestrzeń pomiędzy nimi. W istocie w judaizmie czasów powstania NT cheruby określano terminem aniołowie. Powyższa identyfikacja ma poważne konsekwencje teologiczne. Dzięki niej Jezus może być widziany jako przebłagalnia, dzięki której zostaje zmazany grzech świata. Nawiązanie do Arki i przebłagalni sugeruje także odniesienie do tematów Jezusa jako świątyni, arcykapłana, króla oraz przymierza. Pusta przestrzeń pomiędzy aniołami może nawiązywać symbolicznie do jedności Jezusa z Ojcem oraz boskości Jezusa. Wspomniana pusta przestrzeń przebłagalni była także miejscem, z którego przemawiał Bóg do Mojżesza. W świetle tradycji targumicznej, która identyfikuje puste miejsce przebłagalni z miejscem przebywania מִימְרֵי Boga, Jezus byłby widziany jako słowo (λόγος) Boga.

Symboliczna identyfikacja Janowych aniołów z cherubami Arki Przymierza ułatwia także interpretację postawy Mari Magdaleny. Poprzez wcielenie i cielesne zmartwychwstanie Arka Przymierza, Święte Świętych i świątynia, utożsamione z Jezusem, są dostępne i „dotykalne” dla wszystkich odkupionych ludzi. Jezus przedstawiony przez Jana jako dokonujący aktu nowego stworzenia przywraca ludzkości stan pierwotnej szczęśliwości dostępnej w ogrodzie Eden, w której nie było grzechu, a zatem lęku przed Bogiem. Stąd Maria nie odczuwa lęku przed świętością i boskością aniołów, świętością Arki Przymierza i Świętego Świętych i w konsekwencji dotyka bez lęku zmartwychwstałego Jezusa.

Bibliografia

- Assmann J., „Resurrection in Ancient Egypt”, *Resurrection: Theological and Scientific Assessments* (red. T. Peters – R.J. Russel – M. Welker) (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002) 124-135.
- Bahat D., „Does the Holy Sepulchre Church Mark the Burial of Jesus?”, *Biblical Archaeology Review* 12/3 (1986) 26-45.
- Barker M., *King of the Jews*. Temple Theology in John’s Gospel (London: SPCK, 2014).
- Beasley-Murray G.R., *John* (Word Biblical Commentary 36; Dallas, TX: Thomas Nelson, ²1999).
- Beeckman P., *L’évangile selon Saint Jean d’après les meilleurs auteurs catholiques* (Rennaissance et Tradition; Bruges: Beyaert, 1951).
- Bendoraitis K.A., „Behold, the Angels Came and Served Him”. A Compositional Analysis of Angels in Matthew (The Library of New Testament Studies 523; London *et al.*: Bloomsbury – T&T Clark, 2015).
- Bernard, J.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John* (Edinburgh: T&T Clark, 1928) I-II.
- Beutler J., *Das Johannesevangelium*. Kommentar (Freiburg im Breisgau: Herder, 2013).
- Biddle M., „The Tomb of Christ: Sources, Methods and a New Approach”, *Churches Built in Ancient Times: Recent Studies in Early Christian Archaeology* (Specialist Studies of the Mediterranean 1 – Society of Antiquaries of London. Occasional Papers 16; London: Society of Antiquaries of London – Accordia Research Centre – Queen Mary and Westfield College – University of London, 1994) 73-147.
- Biddle M., *The Tomb of Christ* (Stroud: Sutton Publishing, 1999).
- Black M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford: Clarendon, ²1954).
- Bleeker C.J., „Isis and Nephthys as Wailing Woman”, *Numen* 5/1 (1958) 1-17.
- Bloch D.L., *Luke. II. 9:51–24,53* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1996).
- Bond K.H., „Discarding the Seamless Robe: The High Priesthood of Jesus in John’s Gospel”, *Israel’s God and Rebecca’s Children*. Christology and Community in Early Judaism and Christianity. Essays in Honor of Larry W. Hurtado and Alan F. Segal (red. D.B. Capes – A.D. DeConick – H.K. Bond – T.A. Segal) (Waco, TX: Baylor University Press, 2007) 183-194.
- Bovon F., *Das Evangelium nach Lukas*. IV. Lk 19,28–24,53 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 3; Neukirchen-Vlyun: Neukirchener – Düsseldorf: Patmos, 2009).
- Brant J.A., *John* (ΠΙΔΕΙΑ. paideia. Commentaries on the New Testament; Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011).
- Bricault L., *Atlas de la diffusion des cultes Isiaques (IV^e s. av. J.C. – IV^e s. apr. J.-C.)* (Mémoires de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres NS 23; Paris: De Boccard, 2001).
- Brown R.E., *The Gospel of John*. Introduction, Translation and Notes (AB 29A; Garden City, NY: Doubleday, 1970).
- Bruce F.F., *The Gospel of John* (Hants, U.K.: Picering & Inglis, 1983).
- Bruner F.D., *The Gospel of John*. A Commentary (Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2012).

- Calvin J., *Commentary on the Gospel according to John* (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1847).
- Chennattu R.M., *Johannine Discipleship as a Covenant Relationship* (Peabody, MA: Hendrickson, 2006)
- Chilton B., „Recent and Prospective Discussion of Memra”, *From Ancient Israel to Modern Judaism. Intellect in Quest of Understanding. Essays in Honor of Marvin Fox* (red. J. Neusner – E.S. Frerichs – N.M. Sarna) (Brown Judaic Studies 173; Atlanta, GA: Scholars, 1989) 119-137.
- Chilton B., „Typologies of Memra and the Fourth Gospel”, *Judaic Approaches to the Gospels* (Judaic Approaches to the Gospels 2; Atlanta, GA: Scholars, 1994) 177-201.
- Clermont-Ganneau C., „The so-called Tomb of Joseph of Arimathea”, *Survey of Western Palestine: Jerusalem* (red. C. Warren – C.R. Conder) (London: The Committee of the Palestine Exploration Fund, 1884) 319-331.
- Coloe M.L., *God Dwells with Us. Temple Symbolism in the Fourth Gospel* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2001).
- Corbo V.C., *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme. Aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato* (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Maior 29; Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1982) I-III.
- Couâsson C., „Le tombeau du Christ à Jérusalem”, *Les Dossiers de l'Archéologie* 10 (1975) 114-122.
- D'Angelo M.R., „A Critical Note: John 20:17 and Apocalypse of Moses 31”, *Journal of Theological Studies* 41 (1990) 529-536.
- Dalman G.H., *Sacred Sites and Ways. Studies in the Topography of the Gospels* (London: SPCK, 1935).
- Davies W.D. – Allison D.C., *The Gospel according to Saint Matthew. III. Matthew 19–28* (International Critical Commentary; London – New York, NY: T&T Clark, 1997).
- de Hulster I.J., „The Two Angels in John 20,12: The Old Testament Background”, *Biblisches Notizen* 162 (2014) 97-120.
- de Hulster I.J., „The Two Angels in John 20.12: An Egyptian Icon of Resurrection”, *New Testament Studies* 59 (2014) 20-49.
- Draper J.A., „What Did Isaiah See? Angelic Theophany in the Tomb in John 20:11-18”, *Neotestamentica* 36 (2002) 63-76.
- Eichler R., „Cherub: A History of Interpretation”, *Biblica* 96 (2015) 26-38.
- Felsch D., *Die Feste im Johannesevangelium. Jüdische Tradition und christologische Deutung* (WUNT II/308; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011).
- Gorgues M., *À la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110:1 dans le Nouveau Testament* (Études Bibliques 70; Paris: Gabalda, 1978).
- Goulder M.D., „The Liturgical Origin of St. John's Gospel”, *Studia Evangelica VII* (red. E.A. Livingstone) (Lepizig: Akademie-Verlag, 1982) 205-221.
- Grappe C., „Du sanctuaire au jardin: Jésus, nouveau et véritable Temple dans le quatrième évangile”, *Studien zu Matthäus and Johannes / Études sur Matthieu et Jean. Festschrift für Jean Zumstein zu seinem 65. Geburtstag / Mélanges offerts à Jean Zumstein pour son 65^e anniversaire* (red. A. Dettwiler – U. Poplutz) (ATHANT 97; Zürich: TVZ, 2009) 285-296.

Znaczenie pozycji aniołów w grobie Jezusa w J 20,12

- Grappe C., „Les deux anges de Jean 20,12. Signes de la présence mystérieuse du Logos (à la lumière du targum d'Ex 25,22)”, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 89/2 (2009) 169-177.
- Grossfeld B., *The Targum Onqelos to Exodus*. Translated, with Apparatus and Notes (The Aramaic Bible 7; Wilmington: Michael Glazier, 1988).
- Guilding A., *The Fourth Gospel and Jewish Worship* (Oxford: Clarendon, 1960).
- Hayward R., *Divine Name and Presence: The Memra* (Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies; Totowa: Allanheld, Osmun & Co. Publishers, 1981).
- Heil J.P., „Jesus as the Unique High Priest in the Gospel of John”, *Catholic Biblical Quarterly* 57 (1995) 729-745.
- Henry M., *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible*. Complete and Unabridged (Peabody, MA: Hendrickson, 2008).
- Hoskins P.M., *Jesus as the Fulfillment of the Temple in the Gospel of John* (Paternoster Biblical Monographs; Eugene, OR: Wipf and Stock, 2007).
- Hoskyns E.C., „Genesis I-III and St John's Gospel”, *Journal of Theological Studies* 21 (1920) 210-218.
- Infante R., „Il Quarto Vangelo e le feste d'Israele”, *Giovanni e il giudaismo*. Luoghi, tempi, protagonisti (red. D. Garribba – A. Guida) (Oì Christianoi 11; Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2010) 57-73.
- Jamieson R. – Fausset A.R. – Brown D., *A Commentary: Critical and Explanatory, on the Old and New Testaments* (Chicago – New York: Fleming H. Revell, 1880).
- Jankowski A., *Aniołowie wobec Chrystusa*. Chrystocentryczna angelologia Nowego Testamentu (Kraków: Tyniec, 2003).
- Johnson B.D., „The Jewish Feasts and Questions of Historicity in John 5–12”, *John, Jesus, and History*. II. *Aspects of Historicity in the Fourth Gospel* (red. P.N. Anderson – F. Just – T. Thatcher) (SBL. Early Christianity and Its Literature 2; Atlanta, GA: SBL, 2009) 117-129.
- Kalmi I. – Purvis J.D., „The Hiding of the Temple Vessels in Jewish and Samaritan Literature”, *Catholic Biblical Quarterly* 56 (1994) 679-685.
- Kanagaraj J.J., „The Implied Ethics of the Fourth Gospel: A Reinterpretation of the Decalogue”, *Tyndale Bulletin* 52 (2001) 33-60.
- Kanagaraj J.J., *John*. A New Covenant Commentary (New Covenant Commentary Series; Cambridge, U.K.: The Lutterworth Press, 2013).
- Keener C.S., *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans, 1999).
- Keener C.S., *The Gospel of John*. A Commentary (Peabody: Hendrickson, 2003) I-II.
- Kerr A.J., *The Temple of Jesus' Body*. The Temple Theme in the Gospel of John (JSNTS 220; Sheffield: Sheffield Academic Press – London: Continuum, 2002).
- Kieffer R., „John”, *The Gospels* (red. J. Muddiman – J. Barton) (The Oxford Bible Commentary; Oxford: Oxford University Press, 2010) 186-242.
- Klinkowski J., „Wątki liturgiczne święta Jom Kippur w opisach ewangelicznych Pasji Jezusa”, *Głoszenie odpuszczenia grzechów w imię Jezusa (Łk 24,47)* (red. K. Mielcarek) (Analecta Biblica Lublinensia 12; Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015) 121-137.
- Kloner A. – Zissu B., *The Necropolis of Jerusalem in the Second Temple Period* (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 8; Leuven – Dudley, MA: Peeters, 2007).

- Kloner A., „Did a Rolling Stone Close Jesus's Tomb?”, *Biblical Archaeology Review* 25/5 (1999) 22-29, 76.
- Köstenberger A.J., „John”, *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary*. II. *John, Acts* (red. C.E. Arnold) (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2002) 2-216.
- Kowalski M., „Bóg ustanowił Chrystusa nowym miejscem prześlągania. Pawłowa wizja usprawiedliwienia według Rz 3,25-26”, *Głoszenie odpuszczenia grzechów w imię Jezusa (Łk 24-47)* (red. K. Mielcarek) (Analecta Biblica Lublinensia 12; Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015) 163-190.
- Kubiś A., „Drzewo figowe, osioł i woda żywa. Rola Księgi Zachariasza w Ewangelii Janowej”, *Resovia Sacra* 22 (2015) 211-237.
- Kubiś A., „Zechariah 6:12-13 as the Referent of γραφή in John 2:22 and 20:9. A Contribution to Johannine Temple-Christology”, *The Biblical Annals* 2 (2012) 153-194.
- Laconi M., „Gerusalemme e la liturgia del Tempio nel Quarto Vangelo”, *Gerusalemme*. Atti della XXVI Settimana Biblica. Associazione Biblica Italiana. In onore di Carlo Maria Martini. Roma, 15-19 settembre 1980 (red. M. Borrmans) (Brescia: Paideia, 1982) 252-260.
- Lee D., *Flesh and Glory*. Symbol, Gender and Theology in the Gospel of John (New York: Crossroad, 2002).
- Léon-Dufour X., *Lecture de l'évangile de Jean*. IV. *L'heure de la glorification (chapitres 18-21)* (Parole de Dieu 26; Paris: Seuil, 1996).
- Lincoln A.T., *The Gospel according to Saint John* (London: Continuum, 2005).
- MacGregor G.H.C., *The Gospel of John* (The Moffatt New Testament Commentary; London: Hodder and Stoughton, 1928).
- Maher M., *Targum Pseudo-Jonathan: Exodus*. Translated, with Notes (The Aramaic Bible 2; Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1994).
- Malina B.J. – Rohrbaugh R.L., *Social-Science Commentary on the Gospel of John* (Minneapolis, MN: Fortress, 1998).
- Manns F., „Le symbolisme du jardin dans le récit de la Passion selon St Jean”, *Liber Annuus* 37 (1987) 53-80.
- Manns F., „Lecture juive de Jean 20,12”, *Verbum Gratiae*. Miscellanea in ricordo del Prof. Don Giovanni Berlingieri (red. V. Lopasso – S. Parisi) (Teologia e Teologi. Pubblicazioni dell'Istituto Teologico Calabro «S. Pio X» – Catanzaro 9; Soveria Mannelli: Rubbettino, 2013) 139-149.
- Martin F. – Wright IV W.M., *The Gospel of John* (Catholic Commentary on Sacred Scripture; Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015).
- McCabe E.A., *An Examination of the Isis Cult with Preliminary Exploration into New Testament Studies* (Lanham, MD: University Press of America, 2008).
- McNamara M., *Targum Neofiti 1: Exodus*. Translated, with Introduction and Apparatus (The Aramaic Bible 2; Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1994).
- McRay J., *Archaeology and the New Testament* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009).
- Mędała S., *Ewangelia według świętego Jana*. Rozdziały 13–21. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 4/2; Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2010).
- Michaels J.R., *John* (A Good News Commentary; San Francisco, CA: Harper & Row, 1984).
- Michaels J.R., *John* (New International Biblical Commentary 4; Peabody, MA: Hendrickson, 1984. 2002).
- Moloney F.J., *The Gospel of John* (Sacra Pagina 4; Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998).

Znaczenie pozycji aniołów w grobie Jezusa w J 20,12

- Moloney F.J., *The Resurrection of the Messiah. A Narrative Commentary on the Resurrection Accounts in the Four Gospels* (New York, NY – Mahwah, NJ: Paulist, 2013).
- Morris L., *Reflection on the Gospel of John* (Peabody, MA: Hendrickson, 2000).
- Mounce R.H., „John”, *The Expositor's Bible Commentary. X. Luke–Acts* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2007) 357-661.
- Murphy-O'Connor J., „The Argument for the Holy Sepulchre”, *Revue Biblique* 117 (2010) 55-91.
- Myers A.D., „Abiding Words: An Introduction to Perspectives on John's Use of Scripture”, *Abiding Words. The Use of Scripture in the Gospel of John* (red. A.D. Myers – B.G. Schuchard) (SBL. Resources for Biblical Study 81; Atlanta, GA: SBL Press, 2015) 1-20.
- Neyrey J.H., „Worship in the Fourth Gospel: A Cultural Interpretation of John 14-17”, *Biblical Theology Bulletin* 36 (2006) 107-117.
- Neyrey J.H., *The Gospel of John* (The New Cambridge Bible Commentary; Cambridge: Cambridge University Press, 2007).
- Nolland J., *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans / Bletchley: Paternoster, 2005).
- Okure T., „John”, *The International Bible Commentary. A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century* (red. W.R. Farmer) (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1998) 1438-1502.
- Panier L., „Espace et narrativité. Le point de vue d'une sémiotique discursive”, *Sémiotique et Bible* 111 (2003) 5-23.
- Podeszwa P., „Chrystus jako Arcykapłan w świetle J 19,23 oraz Ap 1,13”, *Od Melchizedeka do Jezusa-Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie* (red. D. Dziadosz) (Analecta Biblica Lublinensia 5; Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010) 193-207.
- Ridderbos H., *The Gospel of John. A Theological Commentary* (Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans, 1997).
- Rigato M.-L., „La sepoltura regale e provvisoria di Gesù secondo Gv 19,38-40”, *Atti del VIII simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo* (red. L. Padovese) (Parma: Associazione Culturale Eteria / Frati Cappuccini – Roma: Istituto Francescano di Spiritualità. Pontificio Ateneo Antoniano, 2001) 47-81.
- Rigato M.-L., *Giovanni: l'enigma, il Presbitero, il culto, il Tempio, la cristologia* (Testi e Commenti; Bologna: EDB, 2007) 268-274.
- Ronning J., *The Jewish Targums and John's Logos Theology* (Peabody, MA: Hendrickson, 2010).
- Rosik M., „Discovering the Secrets of God's Gardens. Resurrection as New Creation (Gen 2:4b-3:24; Jn 20:1-18)”, *Liber Annuus* 58 (2008) 81-98.
- Rosik M., „Interpretacja Janowej narracji o otwartym grobie (J 20,1-18) w świetle mitu o rajskim ogrodzie”, *Collectanea Theologica* 71/1 (2004) 39-63.
- van Ruiten J.T.A.G.M., „Eden and the Temple: The Rewriting of Genesis 2:4-3:24 in the Book of Jubilees”, *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity* (red. G.P. Luttikhuisen) (Themes in Biblical Narrative. Jewish and Christian Traditions 2; Leiden – Boston, MA – Köln: Brill, 1999) 63-94.
- Schick C., „A Remarkable Tomb: Notes from Jerusalem”, *Palestine Exploration Found* 19 (1887) 112-115, 154-155, 215-216.
- Schick C., „Neu aufgedeckte Felsengräber bei der Grabeskirche in Jerusalem”, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 8 (1885) 171-173.

- Schnackenburg R., *Das Johannesevangelium. III. Kommentar zu Kap. 13–21* (HThKNT 4; Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1975).
- Simenel P., „Les 2 anges de Jean 20/11-12”, *Études Théologiques et Religieuses* 67 (1992) 71-76.
- Simoens Y., *Selon Jean. III. Une interprétation* (Bruxelles: Lessius, 1997).
- Sosa Siliezar C.R., *Creation Imagery in the Gospel of John* (Library of the New Testament Studies 546; London et al.: Bloomsbury – T&T Clark, 2015).
- Spaeth A., *Annotations on the Gospel according to St. John* (The Lutheran Commentary. A Plain Exposition of the Holy Scripture of the New Testament by Scholars of the Lutheran Church in America 5; New York: The Christian Literature Co., 1895).
- Stachowiak L., *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu 4; Poznań: Pallottinum, 1975).
- Suggit J., „Jesus the Gardener: The Atonement in the Fourth Gospel as Re-Creation”, *Neotestamentica* 33 (1999) 161-168.
- Thompson M.M., *John. A Commentary* (The New Testament Library; Louisville, KY: John Knox Press, 2015).
- Thyen H., *Das Johannesevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament 6; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005).
- Św. Tomasz z Akwinu, *Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis sacri ordinis F.F. Praedicatorum opera omnia* (...). XIX. *Commentarium super Matthaeum*. XX. *Commentarii super Joannem* (Parisiis: apud Ludovicum Vivès, 1876).
- Vincent L.-H. – Abel F.M., *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire. II. Jérusalem nouvelle: Aelia Capitolina – Le Saint-Sépulcre – Les sanctuaires du Mont des Oliviers* (Paris: Gabalda, 1914).
- Ward G., „Bodies. The Displaced Body of Jesus Christ”, *Radical Orthodoxy. A New Theology* (red. J. Milbank – C. Pickstock – G. Ward) (London – New York, NY: Routledge, 1999) 163-181.
- van der Watt, J., „The Angels: Marking the Divine Presence”, *Character Studies in the Fourth Gospel: Narrative Approaches to Seventy Figures in John* (red. S.A. Hunt – D.F. Tolmie – R. Zimmermann) (WUNT 314; Tübingen: Mohr Siebeck, 2013) 658-662.
- Wenham G.J., „Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story”, *I Studied Inscriptions from before the Flood*. The Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11 (red. R.S. Hess – D.T. Tsumura) (Winona Lake: Eisenbrauns, 1994) 399-404.
- Westcott F., *The Gospel according to St. John*. The Authorized Version with Introduction and Notes (London: John Murray, 1882).
- Wettstein J., *Novum Testamentum graecum editionis receptae. I. Continens quatuor evangelia* (Amstelaedami: ex officina Dommeriana, 1751).
- Widengren G., *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion (King and Saviour IV)* (Uppsala Universitets Årsskrift 4; Uppsala: Lundequistska Bokhandeln – Leipzig: Harrassowitz, 1951).
- Wiersbe W.W., *The Bible Exposition Commentary. New Testament* (Colorado Springs, CO: Cook Communications Ministries – Paris, Ontario, Canada: Cook Communications – Eastbourne, U.K.: Kingsway Communications, 2001).
- Williams R., „Between the Cherubim: The Empty Tomb and the Empty Throne”, *Resurrection Reconsidered* (red. G. D'Costa) (Oxford: Oneworld, 1996) 87-101.
- Williams, R., *On Christian Theology* (Oxford: Blackwell, 2000).

Znaczenie pozycji aniołów w grobie Jezusa w J 20,12

- Witczyk H., „Modlitwa Jezusa – Arcykapłana (J 17,1-4)”, *Od Melchizedeka do Jezusa-Arcykapłana*. Biblia o kapłaństwie (red. D. Dziadosz) (Analecta Biblica Lublinensia 5; Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010) 181-192.
- Witt R.E., *Isis in the Ancient World* (Baltimore, MD: Johns Hopkins Univeristy, 1997).
- Wright N.T., *The Resurrection of the Son of God* (Christian Origin and the Question of God 3; Minneapolis, MN: Fortress, 2003).
- Wróbel M.S., „Janowa wizja kapłaństwa Chrystusa i Jego uczniów (J 17)”, *Verbum Vitae* 12 (2007) 73-90.
- Wyatt N., „«Supposing Him to Be Gardener» (John 20:15). A Study of the Paradise Motif in John”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 81 (1990) 21-38.
- Zimmermann R., „Symbolic Communication between John and his Reader: the Garden Symbolism in John 19–20”, *Anatomies of Narrative Criticism. The Past, Present and Futures of the Fourth Gospel as Literature* (red. T. Tatcher – S.D. Moore) (SBL.SBS 55; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2008) 221-235.
- Zimmermann R., *Christologie der Bilder im Johannesevangelium*. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von John 10 (WUNT 171; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004).
- Zumstein J., *L'évangile selon saint Jean (13–21)* (Commentaire du Nouveau Testament 4b; Genève: Labor et Fides, 2007).