

Mariusz Rosik

Interpretacja Janowej narracji o otwartym grobie (J 20, 1-18) w świetle mitu o rajskim ogrodzie

Collectanea Theologica 74/1, 39-63

2004

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MARIUSZ ROSIK, WROCŁAW

INTERPRETACJA JANOWEJ NARRACJI O OTWARTYM GROBIE (J 20,1-18) W ŚWIELE MITU O RAJSKIM OGRODZIE

Wydaje się, że nie tracąca na aktualności uniwersalna zasada, postawiona przez św. Augustyna¹, a powtórzona przez konstytucję *Dei Verbum* (nr 16), zasada, która głosi, że „Nowy Testament jest ukryty w Starym, a Stary w Nowym się wyjaśnia”, może znaleźć swe zastosowanie również w przypadku Janowej narracji o pustym grobie (J 20,1-18), obejmującej epizody pojawienia się w miejscu pochówku Jezusa Marii Magdaleny, Piotra i „owego drugiego ucznia”, czyli samego ewangelisty. Podstawy przedstawionej poniżej, a opartej w dużej mierze na myśleniu alegorycznym, interpretacji² perykopy Janowej zawdzięczamy dziś takim egzegetom jak Jean Luis Ska, André LaCocque, Werner Lemke i Pheme Perkins, choć mieli oni już poprzedników. Nie bez znaczenia pozostają także badania nad symboliką religijną Paula Ricoeura. Badania te oparte są w znacznym stopniu na analogiach istniejących między tekstami zaliczanymi do tradycji religijnych.

Dzieło Janowe przepełnione jest symboliką, świadomie wykorzystywaną przez ewangelistę. W Starym Testamencie jednym z najbardziej nasyconych symboliką tekstów jest opowiadanie o rajskim ogrodzie (Rdz 2,4b-3,24)³, zwane niekiedy przez genologów biblijnym mitem o raju, z wyraźnym zaznaczeniem, że ten gatunek literacki odznacza się swoją specyfiką w zestawieniu z innymi mitami

¹ Św. Augustyn, *Quest. in Hept.* 2,73; PL 34, 623.

² Świadomie używamy terminu „interpretacja”, w odróżnieniu od „egzegezy”. Rzetelna egzegeza brałaby pod uwagę cały tekst perykopy Janowej, w przedstawionej zaś w artykule interpretacji zatrzymano się jedynie momentach analogii pomiędzy dwoma tekstami. Ich wykorzystanie może stać się pomocne w egzegezie, ale jej nie zastępuje.

³ Chodzi o dzieło przypisywane tradycyjnie Jahwiście, nie o kapłański opis stworzenia zawarty w Rdz 1.

starożytnych kultur⁴. Pewne symbole zakotwiczone są w mentalności wielu kultur, w których funkcjonują jako archetypy. Odznaczają się więc rysem powszechności. Inne są specyficzne dla danego kręgu kulturowego czy religijnego i tylko w jego *milieux* mogą być właściwie odczytane. W opowiadaniu o rajskim ogrodzie, obejmującym opis stworzenia pierwszej pary ludzkiej, jej pierwotnego szczęścia i upadku pierwszych rodziców, zawarte są – zbudowane na symbolach – motywy i wątki, które pojawiają się także, choć w nieco inny sposób, w Janowej narracji o pustym grobie (J 20,1-18). Owa zbieżność motywów i wątków rzuca pewne światło na interpretację opowiadania Janowego.

Uwaga w kwestiach natury terminologicznej: należy odróżnić motyw od wątku. W literaturoznawstwie za motyw uważa się „temat jednej z najmniejszych całości treściowych wyodrębnionych przy analizie utworu”⁵. Całostkami tymi mogą być przedmioty, zdarzenia, sytuacje czy przeżycia. Kompleks współzależnych od siebie motywów bądź też motyw jednotematyczny, ale szeroko rozbudowany, stanowi wątek.

Zarówno w narracji o raju z Rdz 2-3, jak i w opowiadaniu o pustym grobie z J 20, pojawiają się takie same lub podobne motywy i wątki, wśród których jedne z najistotniejszych to: motyw ogrodu,

⁴ „Niewątpliwie J posługuje się jakimś dokumentem, zwłaszcza tam, gdzie chodzi o pierwotne dzieje, których początki są mitologiczne i związane z kultem, ale on sam uwolnił się od tych krępujących więzów”; A. La Cœque, *Szczeliny w murze*, w: A. La Cœque, P. Ricoeur, *Mysleć biblijnie, Teologia żywa*, tłum. E. Mukoïd, M. Tarnowska, Kraków 2003, s. 23. Autor uzupełnia to twierdzenie dalszymi wyjaśnieniami: „Rdz 2-3 jest po prostu opowiadaniem, historią. Ma ona funkcję pedagogiczną i wyjaśniającą, a nie odtwórczą, jak to ma miejsce w micie albo rytuale. Wraz z etiologią stworzenia, według J, formalnie znajdujemy się jeszcze w pobliżu mitu, ale co do rodzaju, znacząco oddaliliśmy się od niego”; *tamże*, s. 26, oraz: „W ten sposób u J mądrość, historia, opowiadanie i mit zbiegają się. Rdz 2-3 ma wydźwięk quasi-mityczny wskutek owego wahadłowego ruchu między doświadczeniem / historią i mitem / metahistorią”; *tamże*, s. 28. P. Ricoeur określa narrację mianem „sprawozdania ze Stworzenia” lub „opowieści pierwotnej”; tenże, *Przemysleć Stworzenie*; A. La Cœque, P. Ricoeur, *Mysleć biblijnie*, s. 60-61. Zdaniem Coatsa biblijne opowiadanie o stworzeniu należy do gatunku sag; *tamże*, s. 60. W. Kopaliński twierdzi: „Mity znajdujemy głównie w pierwszych 11 rozdziałach Genesis; najważniejsze pochodzą z folkloru bliskowschodniego i są analogiczne do mitów występujących w zachowanej literaturze ludów tej części świata. Zawsze jednak odznaczają się swoistym charakterem, gdyż ich celem nadrzędnym jest ilustracja stosunków między Bogiem a ludźmi”; *Mit*, w: tenże, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Kraków 1996, s. 699.

⁵ Definicja za: S. Sierotwiński, *Słownik terminów literackich. Teoria i nauki pomocnicze literatury*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986⁴, s. 149.

wątek poszukiwania związany z motywem imienia, motyw istot niebieskich czy też motyw okrycia ciała. Nie jest celem niniejszej prezentacji odpowiedź na pytanie, czy ta zbieżność (motywów i wątków) jest przypadkowa, czy jest zależna od treści i założeń teologicznych obydwu opowiadań, czy też należy do świadomych zamiarów ewangelisty. Spróbujemy jedynie ukazać, w jaki sposób znaczenie motywów występujących w opowiadaniu o rajskim ogrodzie może modyfikować interpretację opowiadania o pustym grobie. Celem systematycznego ujęcia tematu, w pierwszej części referatu zaprezentowane zostanie znaczenie niektórych motywów i wątków w Rdz 2,4b-3,25. Następnie omówimy funkcję tych samych elementów w J 20,1-18, przy uwzględnieniu wniosków wypływających z analiz dokonanych w pierwszej części. W konkluzji, oprócz krótkich podsumowań natury ogólnej, wskażemy także możliwe pola dalszych badań nad prezentowanym tematem, zarówno o charakterze ściśle egzegetycznym, jak i teologicznym.

Motywy zawarte w opowiadaniu o rajskim ogrodzie (Rdz 2,4b-3,24)

Przyjmując słuszność zasady *Sitz im Leben*, przy omawianiu poszczególnych motywów okazuje się pożyteczne sięgnięcie do starożytnych tekstów świata antycznego.

Motyw ogrodu

Właściwe odczytanie symboliki Edenu staje się łatwiejsze po prześledzeniu występowania motywu ogrodu w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu. Budowanie lub kopanie grobów w ogrodach znane było w Egipcie za czasów Nowego Państwa. Zarówno teksty, jak i nagrobne malowidła potwierdzają, że miłujący ogrody Egipcjanie pragnęli spoczywać po swej śmierci w cieniu drzew, które sami zasadzili⁶. Żyjący u początków Nowego Państwa (1567-1085 przed Chr.) Anka przedstawiony został wraz ze swą żoną przed ogrodem z 28 rodzajami roślin. Przywiązanie Egipcjan do ogrodów, a jednocześnie zwyczaj grzebania w nich zmarłych, po-

⁶ Na epitafiach z XV i XVI w. nadzieje zmarłych na osiągnięcie szczęścia wiecznego przedstawiane bywały często w postaci rajskiego ogrodu. Motyw ten zaczerpnięty jest oczywiście z Biblii, nie ze starożytnego Egiptu.

świadczą malowidła grobowe znane jako *Ogród Rechemire*, pochodzące z nekropolii tebańskiej, a znajdujące się obecnie w British Museum⁷. W tekście pochodzącym z czasów XVIII dynastii, którym opatrzono relief przedstawiający piękny ogród, jego właściciel wyraża nadzieję, że po swej śmierci będzie mógł „przechadzać się przez ogród na zachodzie, odpoczywać pod jego sykomorami i podziwiać jego rozległe i piękne plantacje”. Egipcjanie wierzyli, że zmarli kontynuują swe życie w ogrodach, w obfitości i bezpieczeństwie.

Wśród tekstów literatury sumeryjskiej, odkrytych w Nippur w Babilonii na początku XX stulecia, został odnaleziony manuskrypt zawierający mit Enki i Ninhursag, i opisujący miejsce zwane Dilmun; miejsce przyjemności, w którym ani choroby, ani śmierć nie były znane. Mit opisuje to miejsce zarówno jako krainę, jak i miasto⁸. Początkowo w Dilmun brakowało wody, jednak za przyczyną Enki, bóstwa wody, problem udało się rozwiązać. W późniejszych czasach Babilończycy nazwali Dilmun „ziemią żyjących”, czyli miejscem, w którym – jak wierzone – panuje nieśmiertelność⁹: „W Dilmun kruk nie kracze, ptak ittydu nie wydaje okrzyków, lew nie porywa owiec. (...) Chory na oczy nie mówi: «Jestem chory na oczy». Chory na bóle głowy nie mówi: «Boli mnie głowa». Staruszka nie mówi: «Jestem stara». Starzec nie mówi: «Jestem stary»”¹⁰.

Mityczne opowieści mezopotamskie widzą ogrody jako siedziby bóstw. Wyobrażenia te wpływały w dużej mierze z umiłowania mieszkańców starożytnego Bliskiego Wschodu do kultywowania ogrodów. Odznaczali się w tym niezwykłym zjawstwem i poczuciem piękna. Królowie babilońscy i asyryjscy prześcigali się w obsadzaniu ogrodów coraz to nowymi gatunkami drzew; sława o nich

⁷ Więcej na ten temat zob. *Ogród* w: G. Ratchet, *Słownik cywilizacji egipskiej*, tłum. J. Śliwa, Katowice 1994, s. 249-250.

⁸ Szerzej zalety Dilmun opisuje S. N. Kramer we wstępie do angielskiego przekładu tekstu w *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1969³, s. 37-38.

⁹ „Certain similarities between this Sumerian notion of an earthly paradise and the biblical Eden emerge and some scholars therefore conclude that the Genesis account is dependent upon the Sumerian. But an equally possible explanation is that both accounts refer to a real place, the Sumerian version having collected mythological accretions in the course of transmission”; T. C. Mitchell, *Eden, Garden of*, w: *The Illustrated Bible Dictionary*, I, Leicester 1998⁵, s. 408-410.

¹⁰ Cyt. za: J. S. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987, s. 178.

docierała daleko poza granice¹¹. Babilońskie sanktuaria zazwyczaj otoczone były przez ogrody, co wynikało z przekonania o ich zamieszkiwaniu przez bóstwa. Starożytny poemat o Gilgameszu opisuje wędrówkę tytułowego bohatera i jego przyjaciela Enkidu; gdy przybliżają się do siedziby bogów: „Już widzą górę cedrową – siedlisko bogów, już widzą w górze, wysoko, chram Irnini. Pod chrammem stoją cedry rzędem, w rześkiej bujności i krasie. Mile uswiadczą wędrowcom cień drzew. W cedrach jest wielka wesołość”¹².

Mieszkaniami utożsamianej z Isztar bogini Irnini jest przesycony zielenią ogród. Podobnym przepychem tchnie wzmiankowany w *Gilgameszu* ogród Siduri, z drzewem pełnym kiści winogron, niezwykłych owoców i drogich kamieni. Warto zwrócić uwagę, że motyw ogrodu został włączony do poematu traktującego o poszukiwaniu nieśmiertelności przez tytułowego bohatera¹³.

Nie ulega wątpliwości, że starożytne przekonanie o tym, że ogród jest miejscem zamieszkiwania bóstw czy też przejawiania się ich obecności i miejscem nieśmiertelności przedostało się na karty Biblii. Ze względu na fonetyczne brzmienie hebrajskiej nazwy Eden (עֵדֶן), zarówno tłumacz Septuaginty, jak i Wulgaty widzą w niej nawiązanie do idei przyjemności¹⁴. Tłumacz na język grecki mówi o παραδείσος τῆς τρυφῆς (Rdz 3,24), św. Hieronim zaś wybrał określenie *paradisum voluptatis* (Rdz 2,15)¹⁵. Wielu uczonych jednak uważa, że Eden nie jest nazwą własną, lecz poślizgiem

¹¹ W. Chrostowski, *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Rozprawy i studia biblijne 1, Warszawa 1996, s. 80-81.

¹² Cyt. za: *Gilgamesz – Powieść starobabilońska*, tłum. J. Wittlin, Warszawa 1986, s. 31.

¹³ Nieśmiertelność tę zapewnić ma tajemnicza roślina, o której Utnapisztim mówi do Gilgamesza: „Oto zdradzę ci tajemną rzecz. Odkryję ci tajemnicę niektórego zieleń, co jest zakłętą. Posiadasz o nim wiadomość. Ziele wygląda jak cierń i rośnie głęboko na morskim dnie. Jego kolczasty cierń jest niby szczeżę jeża. A ono ziele wykwita hen daleko, na dnie słodkiego morza. Jeśli się uda to ziele dostać w swe ręce, a potem zjeść – naowczas zyszczesz wieczną młodość i żywot wieczny”; *tamże*, s. 74.

¹⁴ O podobnym stanie szczęścia i przyjemności opowiada sumeryjski poemat epicki o królu imieniem Enmerkar. Za jego czasów nie istniały węże, skorpiony, hieny, lwy czy wilki (zwierzęta w symbolice Sumerów uosabiające zło), natomiast wszyscy ludzie jednym głosem wielbili boga Enlil; B. Jacobs-Horing, *gan*, w: G. J. Botterweck, H. Ringgren (wyd.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. III, tłum. J. T. Willis, G. W. Bromiley, D. E. Green, Grand Rapids 1997², s. 35.

¹⁵ „This idea of a beautiful, well-watered orchard was reinforced for the Israelite by the name Eden, for in this word he caught an echo of the Hebrew word «eden», «delight»”; *tamże*, s. 37.

rzeczownikiem zaczerpniętym bądź bezpośrednio z sumeryjskiego *edin*, oznaczającego „równinę”, bądź przez język akkadyjski, w którym rzeczownik ten przybiera formę *edinu*. Rzeczownik wskazywałby więc, że rajski ogród mieścił się na płaskim terenie¹⁶. Tłumaczenie hebrajskiego עֵדֶן przez παραδείσος w LXX jest równoznaczne z nadaniem greckiemu terminowi znaczenia religijnego. Sam bowiem rzeczownik *paradei*, soj został zapożyczony ze staroperskiego *paridaida*, gdzie oznacza zwykły ogród, nie związany z ideą zamieszkiwania tam bogów.

Analiza fragmentów Księgi Rodzaju (a także fragmentów Księgi Ezechiela)¹⁷ pozwala na wysunięcie wniosku, że Eden postrzegany jest jako ogród, w którym sam Bóg jest ogrodnikiem. Wystarczy odwołać się do Rdz 2,8, gdzie Jahwista stwierdza wprost, iż to Bóg zasadził ogród w Eden. Poza tym wyrażenie „ogród Jahwe” (Rdz 13,10) Ezechiel zamienia na „ogród Boga” (Ez 31,8), a określenie „ogród Boga”, zgodnie ze starożytnym rozumieniem ludów kanańskich, wskazuje na Tego, który ogród uprawia¹⁸. Warto również wspomnieć, że wyrażenie „ogród Jahwe” występuje jako paralelizm dla Edenu w Iz 51,3:

„Zaiste, zlituje się Pan nad Syjonem
zlituje się nad wszelką jego ruiną.
Na Eden zamieni wszelką jego pustynię,
a jego stopy na ogród Pana [Jahwe].
Zapanują w nim radość i wesele,
pienia dziękczynne przy dźwiękach muzyki”.

Przyjmując koncepcję ogrodu jako miejsca zamieszkiwania bóstwa, niezwyklego znaczenia nabiera fakt umieszczenia przez Jahwe człowieka w ogrodzie Eden: „A zasadziwszy ogród w Eden na wschodzie, Pan Bóg umieścił tam człowieka, którego ulepił” (Rdz

¹⁶ T. C. Mitchell, *Eden, Garden of*, s. 408.

¹⁷ Szczegółową analizę motywu ogrodu w Księdze Rodzaju i Księdze Ezechiela przeprowadził W. Chrostowski, *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*.

¹⁸ „The expression «garden of God» emphasizes the close connection between God and the garden of the Primeval Age. While the name «garden of Eden», at least originally, derives from the location of the primeval garden, the name «garden of God» refers to the planter and owner of the garden. This seems to be rooted in ancient Canaanite ideas, for the fruitful land which was watered by natural springs and abounded in trees «was from early times regarded as a land of Baal in the specific sense»”; B. Jacobs-Horing, *gan*, s. 37.

2,8). Zamieszkiwanie człowieka w ogrodzie oznacza harmonię między Jahwe a człowiekiem, szanowanie przez człowieka boskich praw, a więc w pewnym stopniu także uczestnictwo w boskim życiu. Motyw ten podkreślony został jeszcze przez wzmiankę o boskim spacerze po rajskim ogrodzie (Rdz 3,8). Również inne teksty Starego Testamentu ukazują ogród jako miejsce związku człowieka z Bogiem. O dolinie nad brzegami Jordanu napisano: „Wtedy Lot, spojrzawszy wokół siebie, spostrzegł, że cała okolica wokół doliny Jordanu aż do Soaru jest bardzo urodzajna, była ona bowiem jak ogród Pana, jak ziemia egipska, zanim Pan nie zniszczył Sodomy i Gomory” (Rdz 13,10). Podobny motyw posłużył Izajaszowi do podkreślenia Bożego miłosierdzia (Iz 51,3) oraz Jego sprawiedliwości („Zaiste, jak ziemia wydaje swe plony, jak ogród rozplenia swe zasiewy, tak Pan Bóg sprawi, że się rozpleni sprawiedliwość i chwamba wobec wszystkich narodów”; Iz 61,11).

Podsumowując, motyw ogrodu wykorzystany przez Jahwistę w Rdz 2,4b-3,24, ma kilka znaczeń, spośród których dla dalszych analiz istotne okażą się dwa: ogród jest miejscem zamieszkiwania, czyli przejawiania się obecności Boga, i wiąże się z ideą nieśmiertelności.

Motyw poznania

Meryzm użyty w Rdz 3,5 („staniecie się jak Bóg, poznając dobro i zło”) oraz w Rdz 3,22 („człowiek stał się jak jeden z Nas, poznając dobro i zło”) ¹⁹ występuje w narracji w sensie „poznać wszystko” ²⁰. W pierwszym przypadku meryzm pojawia się w słowach węża, który knuje podstęp przeciw człowiekowi, w drugim ma wydźwięk ironicz-

¹⁹ Wydaje się, że liczne próby wyjaśnienia liczby mnogiej („Nas”) doczekały się ostatecznego wyjaśnienia: sformułowanie „jak jeden z Nas” (כְּאֶחָד מֵאֵמ) jest pozostałością dawnych mitycznych opowiadań o bogach zamieszkujących ogród; P. D. Miller, *Genesis 1-11: Studies in Structure and Theme*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 8, Sheffield 1978, s. 9-26.

²⁰ W. Chrostowski, *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, s. 108-109. „Przez określenie «poznać dobro i zło» narrator rozumie, stosownie do hebrajskiego sposobu mówienia, naturalnie znacznie więcej niż sam tylko proces intelektualny. Słowo *jada* określa jednocześnie doświadczenie wszystkiego i uzyskanie władzy nad wszelkimi rzeczami i tajemnicami; «dobro i zło» należy bowiem pojmować tu nie jednostronnie, w sensie moralnym, ale w znaczeniu «wszystko»”; G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Wiśniewski, Warszawa 1986, s. 130.

ny w ustach Boga; w jednym i drugim natomiast łączy się ściśle z upadkiem grzechu. Przez użycie hebrajskiej partykuły הַיָּדָוָה , która wprowadza nowy wątek opowiadania, wyakcentowany został zupełnie nowy status człowieka po grzechu²¹. Konsekwencją „poznania dobra i zła” nie było zrównanie się z Bogiem (ani tym bardziej uzyskanie nieśmiertelności), lecz cierpienia, wstyd, doświadczenie bezsilności i konieczność śmierci. Karą za postępek człowieka w świetle Rdz 2,16-17²² jest nie tylko śmierć, ale także świadomość (poznanie) jej niechybnej konieczności. W ten sposób motyw poznania wiąże się w narracji z motywem śmierci. Egzegeci zauważają pewien odcień ironii w opowiadaniu Jahwisty: zamiast oczekiwanego „poznania dobra i zła”, pierwsi rodzice „poznali, że są nadzy” (Rdz 3,7).

Nieco łatwiej odczytać znaczenie zwrotu „poznać dobro i zło” ($\text{יָדָעַתְּ טוֹב וָרָע}$) powracając znów do poematu o Gilgameszu. Pojawia się tam epizod o posłanej przez Isztar nierządniczy sakralnej z Uruk, która miała zwieść Enkidu, pasterza o niezwyklej sile. Gdy po sześciu dniach zażywania rozkoszy Enkidu zorientował się, że zginęły jego stada, „odwrócił się do niewiasty i przysiadł wraz do jej stóp. A potem patrzy jej w oczy i uszu bacznie nastawia, gdy ona mówi do niego: «Enkidu! Tyś mądry – tyś jest jak bóg»”²³. Motyw poznania własnej kondycji został więc złączony z frazą „być jak bóg”.

Problem poznania dobra i zła pojawia się także w mitycznej opowieści o Adapie. Występujące tam bóstwo Anu ma wiele cech hebrajskiego Boga Jahwe. Anu stawia pytanie Adapowi, synowi bóstwa Ea: „Dlaczego Ea odkrył śmiertelnikom sprawę niebios i ziemi?”²⁴ Anu sądzi, że Adapa wie zbyt wiele – żyje na ziemi pośród istot śmiertelnych ze znajomością właściwą bogom. Aby radykalnie zmienić to wewnętrzne rozdarcie, Anu postanawia obdarzyć Adapę nieśmiertelnością i włączyć go do grona istot niebiańskich.

²¹ J. W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Genesis*, SBL Septuagint and Cognate Studies 35, Atlanta 1993, s. 48.

²² „Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania; ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz”.

²³ Cyt. za: W. Chrostowski, *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, s. 109; J. Wittlin pozwala na proponowany obecnie przekład; W. Chrostowski, *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, w. miejsce „tyś mądry” ma „tyś urodziwy”.

²⁴ W dawniejszych przekładach pytanie to tłumaczono: „Dlaczego Ea odkrył zamysł marnym istotom niebios i ziemi?”. jednak po lekturze tekstów z El Amarna zrozumienie wyrażenia *ameluta la banita* pozwala na proponowany obecnie przekład; W. Chrostowski, *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, s. 110.

Konkludując, motyw poznania w opowiadaniu o rajskim ogrodzie, widziany przez pryzmat innych tekstów starożytnego Bliskiego Wschodu, wskazuje na fakt, że nadzieje pierwszych rodziców, by „poznać dobro i zło”, czyli „poznać wszystko” spełżyły na doświadczeniu cierpienia, którego ostateczną formą jest śmierć.

Wątek szukania

Konsekwencją „poznania dobra i zła” jest odkrycie nagości i lęk prowadzący do ukrycia się: „Przestraszyłem się, bo jestem nagi i ukryłem się” (Rdz 3,10). Bóg więc rozpoczyna poszukiwanie człowieka. Na wątek poszukiwania zawarty w narracji składa się kilka motywów, wśród których oprócz samej czynności poszukiwania pojawia się także motyw imienia.

Wołając pierwszego człowieka, Bóg zwraca się do niego: „Adamie, gdzie jesteś?” (Rdz 3,9; LXX)²⁵. W starożytnym świecie żydowskim dobór imienia był niezwykle istotny. Wierzano, że imię wpływa na los człowieka, w pewien sposób determinuje jego przeznaczenie. Przez etymologię imienia próbowano niekiedy odgadnąć przyszłość nowo narodzonego. Tak było zresztą w przypadku wszystkich ludów semickich. Egipska legenda opowiada o bogini Izydzie, która, zanim zgodziła się wyleczyć boga Ra, ukąszonego przez węży, zażądała od niego wyjawienia imienia, które miało być źródłem jego potęgi²⁶. Stary Testament zna imiona, których znaczenie oddaje konkretną sytuację historyczną: Ewa – „urodziłam mężczyznę z pomocą Jahwe” (Rdz 4,1); Samuel – Bóg wysłuchał (1Sm 1,20); Gerszom – cudzoziemiec (Wj 2,22). Konkretną sytuację porodu oddają imiona Ezawa i Jakuba: „Wyszedł pierwszy syn czerwony, cały pokryty owłosieniem, jakby płaszczem. Nazwano go więc Ezaw [kosmaty]. Zaraz potem ukazał się jego brat, trzymający Ezawa za piętę. Dano mu przeto imię Jakub” (Rdz 25,25-26). Czasem wybierano imię będące nazwą zwierzęcia (Rachel – owca, Debora – pszczoła, Kaleb – pies, Nahasz – wąż) lub rośliny (Tamar – palma, Elon – dąb, Zetan – oliwka). Działo się tak, gdy np. w chwili porodu matka spojrzała na zwierzę

²⁵ Warto zauważyć, że św. Jan w swej Ewangelii przytaczając cytaty ze Starego Testamentu generalnie posługuje się Septuagintą, nie tekstem hebrajskim.

²⁶ H. Daniel-Rops, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, tłum J. L. Socka, Warszawa 1994, s. 97.

lub roślinę, lub gdy symbolicznie odnoszono się do niektórych cech zwierząt (np. pszczoła symbolizowała pracowitość). Największe znaczenie miały imiona teoforyczne, w których (często w formie skrótowej) pojawiało się imię Boga. Przykłady takich imion to Natan, Jeremiasz, Ezechiel, Jerubbal czy Jezus²⁷. We wcześniejszych epokach historii Izraela częściej stosowano imiona teoforyczne. Onomastyka biblijna zna np. ok. 40 imion odwołujących się do idei ojcostwa Bożego, zawierających morfem *ab*. Poza imionami własnymi unikano jednak w Izraelu nazywania Boga Ojcem (wydaje się, że jedyne wyjątki stanowią Ps 2,7; 89,27; 1Krn 28,6)²⁸.

Podsumowując omawianie wątku szukania z opowiadania o rajskim ogrodzie, dochodzimy do stwierdzenia, że Bóg, ukazany w roli ogrodnika i właściciela ogrodu, poszukuje człowieka, którego wzywa po imieniu.

Motywy cherubów z mieczami

Po wypędzeniu człowieka z raju, Bóg postawił straż przed bramami: „Bóg postawił przed ogrodem Eden cherubów i połyskujące ostrze miecza, aby strzec drogi do drzewa życia” (Rdz 3,24). Dwa istniejące odrębnie motywy: cherubów i błyszczącego miecza, redaktor opowiadania Rdz połączył w jedno²⁹. Hebrajski termin *cherub* etymologicznie sięga akkadyjskiego *karibu*, oznaczającego bóstwa wstawiennicze³⁰. Wyobrażenia cherubów umieszczane nad

²⁷ U. Szwarc, *Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie*, w: G. Witaszek (red.), *Życie społeczne w Biblii*, Lublin 1998, s. 234-235.

²⁸ Na temat teoforyki imion akcentujących ojcostwo Boże zob. A. Tronina, *Ojcostwo Boga w świetle onomastyki izraelskiej*, w: W. Chrostowski (red.), *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz. Księga Pamiątkowa dla Biskupa Profesora Mariana Gołębiowskiego w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 2002, s. 418-427.

²⁹ „Biblijne aluzje do cherubów są na ogół dzielone na cztery grupy, stosownie do zadań, jakie łączono z cherubami: 1. strażnicy ogrodu Boga (Rdz 3,24; Ez 18,14,16); 2. istoty towarzyszące Jahwe w teofaniach, wzmiankowane paralelnie z wiatrem i chmurami; 3. postacie w świątyni jerozolimskiej; 4. istoty kojarzone z tronem Jahwe (Ez 9,3; 10,1-22; Ps 80,1). Trudno powiedzieć czy i w jakim stopniu to zróżnicowanie ma związek lub odzwierciedla poczwórną «hierarchię» rozpoznaną w zachowanych świadectwach religii nie izraelskich mieszkańców starożytnej Syro-Palestyny, obejmujących także Ugaryt: 1. najwyższe bóstwo/autorytet, 2. większe (czynne) bóstwa, 3. bogowie – rzemieślnicy, 4. bóstwa posłannicze (posłańcy)”; W. Chrostowski, *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, s. 112.

³⁰ Według W. Kopańskiego jest to „anioł wyższego rzędu w hierarchii chorów anielskich, zazwyczaj następny po serafinie”; *Cherubin*, w: t e n ż e, *Słownik mitów i tradycji kultury*, s. 148.

wejściami do pałaców i świątyń, miały strzec dostępu do nich. Biblia wzmiankuje cherubów jako strzegących Arki Przymierza lub świątyni w Jerozolimie³¹. Podobny motyw występuje w Rdz 3,24. W języku teologicznym, do którego zaadaptowano hebrajski termin, posłużył on na określenie grupy duchowych istot, sytuowanych w hierarchii bytów między człowiekiem a Bogiem.

Symbolika błyszczącego miecza, istniejąca w podaniach sumeryjskich i starożytnych mitach semickich, została w Rdz znacznie rozbudowana. Nawiązuje do wyobrażenia błyskawic, nad którymi swą władzę rozciąga Bóg. Analiza Ps 104,3c-4 wskazuje, że powracają w nim obydwie motywy użyte przez autora Księgi Rodzaju w 3,24: „Przemieszczasz się na skrzydłach wiatru. Wichry czynisz po s ł a n i c a m i, ogień i płomień swoimi sługami”. Egzegeci identyfikują posłańców z cherubami³² (podobnie w Ps 18,11), natomiast imiesłów „błyszczący” w Rdz 3,24 wywodzi się z tego samego rdzenia, co rzeczownik „błysk” w Ps 104,4. Cheruby więc w tradycji biblijnej pełnią nie tylko funkcję strażników, lecz występują w roli posłańców, dokładnie tak, jak aniołowie. Motyw miecza natomiast pojawia się na kartach Starego Testamentu nie tylko jako symboliczne wyobrażenie piorunów i błyskawic, ale także jako symbol Bożej kary³³. Wypowiadając prorocтво przeciw Egiptowi, Jeremiasz zapowiada: „A dzień ten jest u Pana, Boga Zastępów, dniem odwetu, by się pomścić nad swoimi wrogami. Miecz pochłonie, nasyci się i ugasi pragnienie ich krwią, albowiem rzeź to ofiarna dla Pana, Boga Zastępów w ziemi północy, nad Eufratem” (Jr 46,10). Miecz – włożony w ręce Babilończyków – służył także jako symbol gniewu Bożego nad Izraelem: „Miecz, miecz! Wyostrzono go i wyczyszczono. Na krwawy bój wyostrzono, by lśnił jak błyskawica, wyczyszczono³⁴. (...) Dałem go, by wyczyścić, by chwycić w dłoń; miecz wyostrzono i wyczyszczono, aby go podać w rękę tego, co zabija” (Ez 21,14-16).

³¹ Por. Wj 25,18.22; 26,1.31; 36,8.35; 37,7-9; 1Krl 6,27.29; 7,32.35; 8,7.

³² M. Dahood, *Psalms III (101-150)*, The Anchor Bible 17A, New York 1970, s. 34-35.

³³ W tradycji greckiej miecz kojarzony był z zemstą władcy: Damokles, który był pochlebcą na dworze tyrana Syrakuz, Dionizosa I Starszego (405-367 przed Chr.), został zaproszony przez władcę na ucztę, podczas której miał zakosztować słodczy rządzenia. Posadzono go na miejscu, nad którym na końskim włosiu powieszono obnażony miecz. Miecz stał się symbolem gróźb, które wciąż zatrują życie ludzkie; W. Kopaliński, *Damokles*, w: *tenże, Słownik mitów i tradycji kultury*, s. 192.

³⁴ Zwrócić należy uwagę na fakt, że i w tym kontekście motywu miecza i błyskawicy występują razem.

Z bronią w dłoni przestawiano bóstwa mezopotamskie. Aszura wyobrażano ze sztyletem, natomiast Szamasz był w posiadaniu miecza rozwidlającego się na kształt płomieni. Izraelici jednak, celem obrony monoteizmu, de-deifikowali bóstwa pogańskie, pozbawiając ich boskich przymiotów i sprowadzając do stanu sług Bożych (por. Ps 97,3; J1 2,3). Motyw miecza w Rdz 3,24 pełni funkcję podkreślenia definitywnej utraty nieśmiertelności. Człowiek nie ma dostępu do drzewa życia, dlatego musi umrzeć. Nieco inaczej ta sama prawda podkreślona jest w opowieści o Gilgameszu, który po swych wędrówkach w poszukiwaniu ziała nieśmiertelności powraca do swego rodzinnego miasta, gdzie czeka go śmierć: „Wraca Gilgamesz do Uruku, do miasta z wysokimi mury. Świąty chram jak strzelisty górski szczyt w warownym wspomina się grodzie. I legnął Gilgamesz udręczony wędrówką, by usnąć snem, a wtedy przychwycała go śmierć w błyszczącej świetlicy pałacu”³⁵.

I ten poemat, podobnie jak opowieść biblijna, kończy się, uświadamiając prawdę, że nieśmiertelność leży poza zasięgiem człowieka. Konieczność śmierci jest nieuchronna i ma rys uniwersalizmu, dotyczy bowiem wszystkich ludzi bez wyjątku.

Obraz cherubów z mieczami strzegących bram rajy wydaje się jasny: stan pierwotnej szczęśliwości został utracony, a więz z Bogiem, jeśli nie zerwana całkowicie, to silnie nadszarpnięta.

Inne motywy

Spośród innych motywów występujących w opowiadaniu o rajskim ogrodzie warto zwrócić uwagę na zakaz spożywania owocu z drzewa poznania dobra i zła oraz fakt przyodziania człowieka przez Boga okryciami ze skór. Bóg umieszczając człowieka w Edenie zakazał mu: „Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania; ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz” (Rdz 2,16b-17). Zakaz ten, powtórzony podstępnie w formie pytania przypisywanego wężowi, zyskuje w ustach pierwszej kobiety specyficzne uzupełnienie: „o owocach z drzewa, które jest w środku ogrodu, Bóg powiedział: Nie wolno wam jeść z niego, a nawet

³⁵ Cyt. za: *Gilgamesz – Powieść starobabilońska*, s. 80.

go do tykać, abyście nie pomarli” (Rdz 3,5). Dodatek ten jest nie bez znaczenia, ze względu na wynikające zeń implikacje natury teologicznej.

Po wypędzeniu z raju pierwszych rodziców Bóg zatroszczył się o nich: „Pan Bóg sporządził dla mężczyzny i dla jego żony odzienie ze skór i przyodział ich” (Rdz 3,21). Dotychczasowa tradycyjna interpretacja tego wiersza wskazywała na nagość i wstyd, które motywowały Boga do takiego działania wobec człowieka. Analiza innych tekstów biblijnych, mówiących o nagości, pokazuje jednak, że nie ma ona wiele wspólnego z płciowością, lecz wyraża stan bezsilności i bezbronności człowieka³⁶. Dar ogrodu Eden³⁷, pierwotny i utracony dar Boga dla człowieka, zostaje zastąpiony innym darem, który stanowią okrycia ze skór, symbolizujące ochronę ze strony Boga³⁸. Brak wierności człowieka wobec Boga nie przekreślił wierności Boga wobec człowieka.

Przyczynki do interpretacji J 20,1-18 w świetle omówionych motywów i wątków z opowiadania o rajskim ogrodzie

W drugiej części niniejszego tekstu zaprezentowane zostaną – na podstawie wyników badań wspomnianych wcześniej egzegetów – podobne do omówionych w części pierwszej motywy i wątki występujące w Janowej narracji o pustym grobie przy jednoczesnym wskazaniu, w jaki sposób opowiadanie Jahwisty może wpływać na teologiczną interpretację tekstu Janowego.

Motyw ogrodu

Według św. Jana ewangelisty grób Jezusa znajdował się w ogrodzie (J 19,41). Znaczenie i symbolikę ogrodu w kulturze starożytnego Bliskiego Wschodu przedstawiono powyżej. Do tak zarysowa-

³⁶ J. Magone, *The Themes of Genesis 2-3*, w: P. Morris, D. Sawyer (red.), *A Walk in the Garden. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 136, Sheffield 1992, s. 48.

³⁷ „Podczas gdy gęsty, dziko rosnący las wywoływał grozę jako miejsce przebywania złych duchów, to ogrody urodzajne, wypielęgnowane (dosł. „kraj wypielęgnowany”) uważano zawsze za Boży podarek”; *Ogród* w: M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 151.

³⁸ Zob. monografię E. Haulotte, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, Paris 1966.

nego obrazu należałoby jeszcze dołączyć symbolikę ogrodu w kulturze grecko-helleńskiej, która również mogła mieć pewien wpływ na teologię Janową.

W literaturze mitycznej starożytnej Grecji motyw ogrodu łączony był nie tylko z ideą życia wiecznego, ale także z ideą zmartwychwstania. Hodowane w wazonach, koszach i donicach rośliny miały przypominać zmartwychwstanie Adonisa³⁹. Nazywane były zresztą ogrodami Adonisa. Mit o Adonisie wywodzi się z Syrii, lecz przedostał się do starożytnej Grecji⁴⁰. Niezwykłej urody Adonis stał się obiektem uwielbienia ze strony Afrodyty i Persefony. Celem rozstrzygnięcia sporu, obie zwróciły się do Zeusa, który postanowił, że Adonis winien jedną trzecią roku spędzać z Afrodytą, jedną trzecią z Persefoną, a pozostałą część w miejscu wybranym przez siebie⁴¹. Jednak Adonis padł ofiarą byka, wysłanego przez zazdrosnego kochanka bogini miłości, Aresa⁴². Tryskająca krew Adonisa zrodziła anemony, krótko kwitnące wiosenne kwiaty, natomiast krew zranionej cierniem Afrodyty, która biegła na pomoc kochankowi, zabarwiła czerwienią białe róże⁴³.

Korzeniami swymi kult Adonisa w Grecji sięga wierzeń fenickich, których centrum stanowiło starożytne Byblos. Czczono tam Isztar, znaną także pod imieniem Astarte, oraz jej kochanka o imieniu Baalat (lub Tammuz). Baalat na przemian umierał i zmartwychwstawał. Mit przywędrował do Grecji przypuszczalnie przez Cypr, a pozostałością wierzeń fenickich jest samo imię Adonisa, które etymologicznie wywodzi się najprawdopodobniej od fenickiego Adon („Pan”)⁴⁴. Warto więc zauważyć, że również w kulturze greckiej symbol ogrodu nierozzerwalnie był związany z ideą nieśmiertelności.

³⁹ W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, s. 17; M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, s. 151.

⁴⁰ „Mit o Adonisie jest doskonałym przykładem zapożyczenia kulturowego od niegreckich ludów Bliskiego Wschodu. Zdaniem współczesnych naukowców grecki kult Adonisa pochodzi od fenickiego święta ku czci Bogini – Matki Isztar (Astarte)”; D. Sacks, *Encyklopedia świata starożytnych Greków*, tłum. D. Mickiewicz-Morawska, Warszawa 2001, s. 12.

⁴¹ Według innego podania, Adonis miał spędzać po pół roku na przemian z boginią podziemia i boginią miłości; D. Sacks, *Encyklopedia świata starożytnych Greków*, s. 12-13.

⁴² Według innych wersji mitu, sam Ares zamienił się w byka. Inne podania w miejscu Aresa umieszczają Apollona bądź Artemidę.

⁴³ J. Schmidt, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, tłum. B. Sęk, Katowice 1996, s. 13-14.

⁴⁴ Por. hebr. *Adonai* („Panie mój”).

Na kartach Nowego Testamentu motyw ogrodu został wykorzystany przez Jana także w Apokalipsie. Ujęty w kategoriach eschatologicznych, wraz z drzewem życia, jest obrazem wiecznego szczęścia zbawionych, żyjących wraz z Bogiem: „I ukazał mi rzekę wody życia, lśniąca jak kryształ, wypływającą z tronu Boga i Baranka. Po między rynkiem Miasta a rzeką, po obu brzegach, drzewo życia rodzące dwanaście owoców – wydające swój owoc każdego miesiąca – a liście jego służą leczeniu narodów” (Ap 22,1-2). Tutaj bez wątpienia mamy nawiązanie do starotestamentalnej tradycji o rajskim ogrodzie. Czy tak samo jest w przypadku Janowego opowiadania o pustym grobie?

Zdaniem Wenera Lemke, fakt, że wielu królów pochowanych było w ogrodowych grobowcach (2Krl 21,18.26), może być wykorzystany jako pośrednie i symboliczne nawiązanie do królewskiej godności Jezusa, również pochowanego w ogrodzie⁴⁵. Rozwijając tę myśl, można by alegorycznie odczytać ukazanie się Zmartwychwstałego Marii Magdalenie w postaci nasuwającej jej myśl o ogrodniku jako nawiązanie do Edenu, w którym Bóg przechadzał się wśród drzew. Alegoria ta nie może być oczywiście bezpośrednim argumentem za bóstwem Chrystusa, może jednak wskazywać, że ogród jest miejscem manifestacji boskiej mocy, w tym przypadku zmartwychwstania.

Idąc dalej, ogród w Starym Testamencie ma znaczenie metaforyczne i symboliczne: jest miejscem przejawiania się obecności Boga i miejscem nieśmiertelności. W Pnp jednak symbol ogrodu odnosi się do oblubienicy, do której przybywa ukochany: „Ogrodem zamkniętym jesteś, siostrze, oblubienico, ogrodem zamkniętym, źródłem zapieczętowanym”; 4,12 (por. także 5,1; 6,2). J. L. Skautożsamia oblubienicę z Pnp z Marią Magdaleną, która w ogrodzie spotyka Jezusa: „Na łożu mym nocą szukałam umiłowanego mej duszy, szukałam go, lecz nie znalazłam. «Wstanę, po mieście chodzić będę, wśród ulic i placów, szukać będę ukochanego mej duszy». Szukałam go, lecz nie znalazłam. Spotkali mnie strażnicy, którzy obchodzą miasto. «Czyście widzieli miłego duszy mej?» Żaledwie ich minęłam, znalazłam umiłowanego mej duszy, pochwyciłam go i nie puszcze” (Pnp 3,1-4).

⁴⁵ W. E. Lemke, *Ogród*, w: P. Achtemeier (red.), *Encyklopedia biblijna*, tłum. Z. Kociuk, Warszawa 1999, s. 866.

J 20 i Pnp 3 opisują dwa bardzo podobne doświadczenia, używając nawet tej samej terminologii. Maria Magdalena szuka Jezusa o świącie, jak Oblubienica z Pnp, jednak Go nie znajduje. Maria dostrzega dwóch aniołów, Oblubienica strażników. W obydwu przypadkach pojawia się krótki dialog między kobietą i spotkanymi osobami⁴⁶. Rozbudowana alegoria wyglądałaby następująco: ogród to Kościół, Jezus – ogrodnik, który przewodzi Kościołowi, a Maria Magdalena oznacza tych, którzy do Kościoła należą (dlatego w Pnp jest utożsamiona z ogrodem)⁴⁷.

Maria Magdalena udaje się do grobu „wczesnym rankiem” (J 20,1). Wzmianka ta, zdaniem niektórych egzegetów, może nawiązywać do lokalizacji Edenu: „Zasadził Bóg ogród w Eden, na wschodzie” (Rdz 2,8). Uczni ci sądzą, że „na wschodzie” oznacza tyle co „od strony poranka”, przez co wskazuje na symbolikę budzącego się życia. Życie dnia rozpoczyna się wraz z nadejściem poranka – od wschodu; pierwszych ludzi powołał Bóg do życia w Edenie na wschodzie; o wschodzie słońca wreszcie Maria Magdalena odkrywa pusty grób Jezusa, znak Jego nowego życia. P. Perkins zauważa, że podkreślenie wczesnej pory nawiązuje do Janowej symboliki światła⁴⁸.

Janowa wzmianka o tym, że grób Jezusa znajdował się w ogrodzie, odczytana przez pryzmat zasady *Sitz im Leben*, wskazuje na lokalizację miejsca pochówku Jezusa, potwierdzając tym samym wartość historyczną wydarzenia. Wzmianka ta, odczytana jednak w kluczu symbolicznym, ukazuje ogród – podobnie jak w opowiadaniu o raju – jako miejsce przejawiania się obecności Boga, w tym przypadku zmanifestowanej przez zmartwychwstanie Jezusa. Natomiast samo zmartwychwstanie zawiera w sobie ideę nieśmiertelności, silnie związaną ze starożytną symboliką ogrodu.

⁴⁶ Dopiero tu pojawia się zasadnicza różnica: Oblubienica z Pnp nie pozwala odejść swemu Ukochanemu, Jezus natomiast prosi Marię, by Go nie zatrzymywała, gdyż znajduje się w drodze do wspólnoty uczniów; J. L. Ska, *L'argilla, la danza e il giardino. Saggi di antropologia biblica*, Quaderni di Comaldoli, Bologna 2000, s. 56-57.

⁴⁷ „Figuratywna interpretacja Pieśni nad Pieśniami obecna jest w tradycji chrześcijańskiej od najdawniejszych czasów. Kościół, podobnie jak lud Izraela, widział w tej księdze biblijnej wielką alegorię miłości Boga do swojego ludu (...) w Pieśni nad Pieśniami widziano misterium miłości Jezusa do Kościoła”; K. Bardski, „Daj mi usłyszeć Twój głos!” *Wezwanie do zwiastowania Ewangelii w wybranych alegoriach Pieśni nad Pieśniami*, Verbum Vitae 2/2002, s. 225.

⁴⁸ P. Perkins, *Ewangelia według św. Jana*, w: R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (red.), *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001, s. 1173.

Motyw szukania i poznania

Maria Magdalena w relacji wszystkich ewangelistów jest obecna zarówno przy śmierci Jezusa na krzyżu, jak i przy pustym grobie w poranek zmartwychwstania (zob. Mt 27,56.61; 28,1; Mk 15.40.47; 16,1; Łk 24,10; J 19,25; 20.1.11-18). Jedyne Jan opisuje szczegółowo ukazanie się Jezusa Marii Magdalenie. Jej obecność w trzech kluczowych momentach paschalnego przejścia Jezusa ze śmierci do życia – przy śmierci, pogrzebie i przy pustym grobie – jest zasadnicza do potwierdzenia prawdy o zmartwychwstaniu i nowym życiu Jezusa. Jako ta, która widziała zarówno śmierć Jezusa, jak i Jego pogrzeb, może być wiarygodnym świadkiem powstania z martwych. Będąc pewna, w którym z grobów złożono ciało Jezusa po śmierci, może zaświadczyć, że ten właśnie grób jest pusty „pierwszego dnia po szabacie”. Nie ma co do tego żadnych wątpliwości; nie może chodzić o pomyłkę.

Fakt ukazania przez Jana Marii Magdaleny jako świadka pustego grobu może nieco zaskakiwać, gdyż wiadomo, że w świecie żydowskim I stulecia świadectwo kobiet nie miało waloru jurydycznego. Jednak ewangeliści podkreślają, że to właśnie kobiety były tymi, które pierwsze zauważyły fakt pustego grobu. Uczniowie byli nieobecni; żaden z nich nie towarzyszył wszystkim trzem wspomnianym momentom – śmierci i pogrzebowi Jezusa oraz odkryciu grobu bez Jego ciała. Właśnie świadectwo kobiet stało się „kamieniem węgielnym” wiary paschalnej. Fakt, że ewangeliści nie szukają świadków mężczyzn (bo takich nie było), podkreśla historyczność całego wydarzenia.

Poszukiwanie i rozpoznanie zmartwychwstałego Jezusa przez Marię Magdalenę ukazane jest przez Jana na zasadzie procesu. Stopniowe rozpoznanie tożsamości ogrodnika staje się dla ewangelisty paradygmatem wędrówki wierzącego, która prowadzi od zagubienia do radości paschalnej. Scena objawienia się Jezusa Marii z Magdalii została skomponowana z wielką pieczołowitością (J 20,11-18). Można wyróżnić w niej cztery elementy: Maria płacze przy grobie (J 20,11.13.15); Maria widzi Jezusa, lecz sądzi, że to ogrodnik (J 20,14); Jezus woła Marię po imieniu (J 20,15); Maria rozpoznaje Jezusa (J 20,16).

Owo przejście od stanu smutku do stanu radości i od niewiedzy do rozpoznania Jezusa ukazane jest w oparciu o model zmiany poycji Marii wobec Jezusa (którego początkowo nie rozpoznaje)

i wobec grobu. Zmiana ta ma zasadnicze znaczenie. Na początku narracji Maria Magdalena znajduje się naprzeciw grobu; pochyla się, aby zajrzeć do środka i odkrywa, że jest pusty. Można przypuszczać, że brak ciała Jezusa staje się dla niej przyczyną jeszcze większego niż tylko spowodowanego śmiercią Pana smutku, a także przerażenia. Jezus pojawia się w scenie, jednak nie naprzeciw Marii, lecz za jej plecami. Po dialogu z aniołami (J 20,12-13) Maria „odwróciła się i ujrzała stojącego Jezusa, ale nie wiedziała, że to Jezus” (J 20,14). Określenie to sugeruje, że musiała przynajmniej odwrócić twarz w kierunku Jezusa, gdyż pełen obrót następuje dopiero po chwili: „Jezus rzekł do niej: «Mario!», a ona obróciwszy się powiedziała do Niego «Rabbuni», to znaczy: Nauczycielu” (J 20,16). Dopiero teraz Maria stoi twarzą w twarz z Jezusem, co można wnioskować również ze słów nakazu: „Nie zatrzymuj Mnie [dosł. „nie dotykaj Mnie”], jeszcze bowiem nie wstąpiłem do Ojca. Natomiast udaj się do moich braci i powiedz im: «Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego, do Boga mego i Boga waszego»” (J 20,17).

Kiedy więc kobieta zwraca się twarzą do Jezusa, pozostawia za plecami pusty grób. Znalazła się więc w pozycji przeciwnej do początkowej. Ta zmiana sygnalizuje nowy początek w jej życiu: śmierć jest już poza plecami, została pozostawiona z tyłu, natomiast przed nią stoi źródło życia, zmartwychwstały Jezus. Taką symboliką opatrzył Jan motyw zmiany pozycji ciała Marii, jej odwrócenie się od grobu, znaku śmierci, i zwrócenie twarzą do Jezusa, dawcy życia i zmartwychwstania. Motyw ten zawiera jeszcze jedną prawdę; istotna jest w nim wzmianka o dwukrotnym „odwróceniu się” kobiety (J 20, 14.16). Jeśli po dokonaniu dwukrotnego zwrotu pozycja jej ciała zmieniła się o 180 stopni, oznacza to, że pierwszy obrót był najprawdopodobniej jedynie zwróceniem głowy w stronę „ogrodnika”, całe zaś ciało pozostawało jeszcze naprzeciw grobu. Taki zwrot nie wystarczył, by rozpoznać Jezusa. Potrzeba całkowitego pozostawienia w tyle, za plecami, grobu, grzechu i śmierci, aby w pełni rozpoznać zmartwychwstałego Jezusa. Początek nowego życia możliwy jest dopiero po całkowitym zerwaniu z dawnym⁴⁹.

Ów zwrot sygnalizowany jest również w tekście Janowej narracji przez wykorzystanie różnych czasowników oznaczających „wi-

⁴⁹ J. L. Ska, *L'argilla, la danza e il giardino. Saggi di antropologia biblica*, s. 53-55.

dzieć”. Maria Magdalena w różny sposób „widzi” podczas opisywanego epizodu. Kiedy stoi naprzeciw grobu, „widzi” dwóch aniołów w bieli (J 20,12); gdy odwraca głowę, „widzi” Jezusa, jednak Go nie rozpoznaje (J 20,14); kiedy jednak z polecenia Jezusa udaje się do Jego uczniów, oznajmia im: „Widziałam Pana” (J 20,18). Tym razem ewangelista używa innego czasownika. Wykorzystuje także inną terminologię rzeczownikową: nie mówi się już o Jezusie, lecz pojawia się tytuł chrystologiczny „Pan”. Zmiana czasowników, oznaczających widzenie, i zmiana rzeczowników wskazujących na Zmartwychwstałego, podkreśla nowość wprowadzoną przez poznanie (rozpoznanie) Jezusa. Nowość sytuacji człowieka po złamaniu Bożego nakazu w rajskim ogrodzie również ukazana została przez terminologię związaną ze zmysłem spostrzegania; Jahwista zauważa: „Wtedy otworzyły im się oczy i poznali, że są nadzy” (Rdz 3,17). W przypadku Marii Magdaleny, owo rozpoznanie nie ogranicza się jedynie do identyfikacji osoby Jezusa, ale obejmuje swym zasięgiem fakt Jego zmartwychwstania, a więc zasadniczy moment, stanowiący klucz do właściwego poznania całego dzieła odkupienia i zbawienia.

Z poznaniem faktu zmartwychwstania łączy się w narracji Janowej motyw imienia; Maria rozpoznaje Jezusa, gdy Ten zwraca się do niej po imieniu. W opowiadaniu Księgi Rodzaju Bóg zwraca się do człowieka: „Adamie, gdzie jesteś” (Rdz 3,9).

Trudno byłoby znaleźć argumenty potwierdzające, że Jan świadomie wykorzystał jahwistyczną sekwencję dwóch motywów (poznanie – szukanie), których kolejność następnie odwrócił. Lepiej spojrzeć na ten wątek, jako na związek dwóch motywów, których kolejność w opowiadaniu Janowym nie jest uzależniona od ich kolejności w dziele Jahwisty. Kolejność u Jana wynika bardziej z natury faktów niż z zależności literackiej od opowiadania starotestamentowego. Bieg wydarzeń narzuca Janowi obranie takiej właśnie sekwencji motywów: Maria szuka Jezusa i dopiero na dźwięk swego imienia rozpoznaje Go. Kolejność ta jest dokładnie odwrotna do sekwencji wykorzystanej przez Jahwistę: człowiek „poznaje dobro i zło”, w konsekwencji czego musi się ukryć; Bóg więc szuka człowieka, wołając go po imieniu. Ostatecznie i tak mamy do czynienia z odwróceniem wątku.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden fakt. Badania lingwistyczne przeprowadzone przez George R. Beasley-Myr-

raya wykazały, że wyznanie Tomasza, które należy do najbliższego kontekstu omawianej perykopy, „Pan mój i Bóg mój” (‘Ο κύριός μου καὶ ὁ θεός μου; J 20,28) jest niemal identyczne z jahwistycznym określeniem Boga, używanym w Rdz 2,4b-3,24: יהוה אלהים (por. 2,4b. 8.15.16.18.19; 3,1.8 – *bis.* 13.14.21.22.23). LXX oddaje hebrajskie יהוה אלהים przez κύριός ὁ θεός.

Konkludując tę część naszych rozważań, warto zauważyć zbieżność wątków poszukiwania i rozpoznania między obiema narracjami oraz wpleciony w te wątki motyw imienia.

Motyw aniołów

Według wierzeń Izraelitów, Bóg zarządzał wszechświatem z pomocą swych niebiańskich pomocników. Ich określenia w Biblii Hebrajskiej związane są często z pełnioną przez nich funkcją. Zwykli posłańcy określani byli rzeczownikiem *malak*, czyli „anioł”⁵⁰; jeśli zaś występują w funkcji strażników to terminem *cherubim*, gdyż etymologia tego terminu, jak wspomniano, wskazuje na istotę strzegącą człowieka czy miejsc świętych⁵¹. Wcześniej wskazano na cherubów jako strażników wejścia do raju. Nie jest jednak obce mentalności starożytnego Bliskiego Wschodu ukazywanie cherubów jako strażników grobów. Poświadczają to odkrycia z Gebal (gr. Byblos), związane z pochodzącym z ok. 1000 r. przed Chr. sarkofagiem Ahirama z Fenicji. Po obu stronach tronu przedstawionego na sarkofagu umieszczono reprezentacje skrzydlatych cherubów, wspierających miejsce rządzenia tutejszego władcy⁵².

W Janowej narracji o pustym grobie również pojawia się motyw aniołów: „Maria Magdalena (...) ujrzała dwóch aniołów w bieli, siedzących tam, gdzie leżało ciało Jezusa, jednego w miejscu głowy, drugiego w miejscu nóg” (w. 12). Trudno powiedzieć z całą pewnością, czy ich pojawienie się ma coś wspólnego ze strażą grobu, jed-

⁵⁰ S.A. Meier, *Aniolowie*, w: W. Chrostowski (red. wyd. pol.), B. M. Metzger, M. D. Coogan, *Słownik wiedzy biblijnej*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1996, s. 14.

⁵¹ „Ściany i drzwi świątyni ozdobiono reliefami cherubów i palm (1Krl 6,29-35). Można powiedzieć, że sztuka i symbolika świątyni odwoływała się do ogrodu w Edenie, gdzie cheruby strzegły drzewa życia, przedstawianego zwykle jako palma daktylowa”; D. G. Burke, *Cheruby*, w: *tamże*, s. 82.

⁵² R. K. Harrison, *Cherubim*, w: J. D. Douglas (wyd.), *The Illustrated Bible Dictionary*, I, Leicester 1998^s, s. 264.

nak aniołowie w narracji Janowej bez wątpienia występują w funkcji posłańców Bożych, choć ich rola ogranicza się jedynie do pytania: „Niewiasto, czemu płaczesz?” (w. 13)⁵³.

Wydaje się, że mamy do czynienia z odwróceniem wątków: w Księdze Rodzaju cheruby, które strzegą zamkniętego raju; w narracji Janowej aniołowie obwieszczają otwarcie grobu Jezusa, a tym samym drogi wiodącej ku utraconej więzi z Bogiem.

Inne motywy

Niektórzy egzegeci posuwają jeszcze dalej analogie między narracją Janową a opowiadaniem Jahwisty, dostrzegając zbieżności między motywami okryć ze skór, w które przyodziani zostali pierwsi rodzice, a porzuconymi szatami pogrzebowymi Jezusa; między motywem mieczy cherubów a wzmianką o mieczu w relacji z pojmania Jezusa; oraz między zakazem spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła a Jezusowym zakazem dotykania Go, skierowanym do Marii Magdaleny. Jakie implikacje teologiczne wyływają z takich zestawień?

Analiza zwyczajów pogrzebowych w Palestynie I w. po Chr. wykazuje, że szaty używane przy pochówku, całun i chusty, zwłaszcza ta, którą owijano głowę zmarłego, miały określone przeznaczenie. Za czasów Chrystusa, po dokonaniu namaszczenia ciał zmarłych, owijano je całunem, na twarzy kładziono *sudarion*, a ręce i nogi przewiązywano opaskami. Proces przygotowania ciała do pogrzebu wyglądał następująco: na długim całunie kładziono wzdłuż ciała zmarłego, a następnie drugą częścią całunu przykrywano korpus, po czym owijano go w poprzek opaskami. Osobną chustę przygotowywano na głowę zmarłego. Owinięcie głowy, oprócz tego, że zapobiegało opadaniu szczęki, miało znaczenie symboliczne: oznaczało, że zmarły definitywnie odszedł ze świata żyjących i że jego stan jest nieodwracalny. Znajomość tych zwyczajów nabiera specyficznego znaczenia w narracji Janowej o pustym grobie. Gdy Szymon Piotr wszedł do wnętrza grobu, „ujrzał leżące płótna oraz chustę, która była na Jego [Jezusa] głowie, leżącą nie razem z płótnami, ale oddzielnie zwiniętą na jednym miejscu”

⁵³ Według Wj 25,18-19, dwa cheruby stały na obu końcach przebłagalni.

(ww. 6b-7)⁵⁴. Taka lektura Janowej wzmianki o chuście wiąże się z symboliką tej szaty: oddzielenie całunu od chusty oznacza, że stan śmierci Jezusa nie był stanem definitywnym.

Owinięcie zmarłego całunem i chustami miało na celu ochronę ciała przed rychłym ukazaniem się skutków procesu rozkładu. Podobnemu celowi służyły zresztą oleje, którymi namaszczano zmarłych, a nawet skrapiano całun. Biorąc pod uwagę funkcję ochronną, można dopatrzeć się pewnej – choć dosyć dalekiej – analogii tej praktyki z okryciem ze skór, którym Bóg odział człowieka po wypędzeniu z raju. Okrycie to również miało pełnić funkcję ochronną. Fakt, że szaty pogrzebowe Jezusa zostały porzucone, oznacza, że ochrona ciała nie jest już potrzebna, gdyż zmarły nie pozostaje w stanie śmierci, lecz wrócił do życia. Mamy tu więc do czynienia z kolejnym odwróceniem wątków: w raju pierwszy Adam utracił życie nieśmiertelne i dlatego Bóg okrył jego nagość, nie pozostawiając go całkowicie bezbronny; teraz nowy Adam, Chrystus, powraca do życia, porzuca więc szaty pogrzebowe, które nie są już potrzebne, gdyż nie ma w nich ciała, które miałyby chronić.

Kolejna analogia między narracją Janową a opowiadaniem Jahwisty dotyczy zakazu: Bóg zakazał człowiekowi spożywania z drzewa poznania dobra i zła, a kobieta dodaje, że Bóg zabronił nawet go dotykać (σὺδὲ μὴ ἀψήσθαι αὐτοῦ; Rdz 3,4). Tłumacz LXX używa w tym przypadku czasownika ἄπτω. Tego samego czasownika używa Jezus, gdy mówi do Marii Magdaleny: „Nie zatrzymuj Mnie” (J 20,17). Pomijając wielość możliwych interpretacji tych słów Jezusa, można przyjąć następujący wniosek: w rajskim ogrodzie złamanie zakazu przyniosło człowiekowi śmierć. W przypadku Marii Magdaleny, posłuszeństwo nakazowi Jezusa otwiera na przyjęcie nowego życia wypływającego ze zmartwychwstania.

Ostatnie już podobieństwo dotyczy motywu miecza. W przeciwieństwie do rajskich cherubów, aniołowie przy grobie Jezusa nie mają mieczy. Gdyby ciągnąć dalej analogię między obiema narracjami, trzeba by zauważyć, że motyw miecza pojawia się u Jana w kontekście bliższym omawianej narracji, a mianowicie w scenie

⁵⁴ H. Latham, *The Risen Master*, Cambridge 1901, 29-56; M. Balagué, *La prueba de la Resurrección (John 20, 6-7)*, Est Bib 25/1966, s. 169-192; K. Bornhäuser, *Die Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu*, Gütersloh 1947, s. 140-141.

pojmania Jezusa w Ogrodzie Oliwnym, gdy wypowiada On słowa skierowane do Piotra: „Schowaj miecz do pochwy” (J 18,11). Innymi słowy: cheruby zagradzały mieczami wejście do raju, rozumianego jako miejsce przebywania Boga; aniołowie przed grobem Jezusa nie mają mieczy, gdyż droga ku Bogu znów jest otwarta.

* * *

Przedstawiona powyżej próba interpretacji Janowej narracji o pustym grobie w świetle jahwistycznego opowiadania o rajskim ogrodzie pozostaje w obecnym stanie badań hipotezą roboczą, która domaga się dalszych szczegółowych analiz. Można wyznaczyć kilka zasadniczych kierunków, według których – jak się wydaje – analizy te winny być prowadzone:

1. Szczegółowym badaniom należałoby poddać związki dzieła Janowego z Księgą Rodzaju, a przynajmniej z tzw. prehistorią biblijną. Jeśli Jan w Prologu świadomie nawiązuje do pierwszych zdań Księgi Rodzaju, czyli do pierwszego opisu stworzenia, nie jest wykluczone, że w zakończeniu swego dzieła również świadomie odwołuje się do wydarzeń z rajskiego ogrodu. Rabinzi tworzący Misznę lubowali się w grze słów. W tradycji rabinicznej utarło się powiedzenie: „W jaki sposób zamienić pustynię w ogród? Może to uczynić «słowo»”; *midbar* („pustynia”) jest przemieniona przez *dabar* („słowo”). Wiadomo, że Miszna kodyfikuje tradycje dużo wcześniejsze niż czas jej powstania. Jeśli więc św. Jan znał tę tradycję o pustyni i słowie, które przemienia ją w ogród, być może świadomie w Prologu swego dzieła mówi o Słowie, które było na początku (1,1) i o Janie Chrzcicielu, który wystąpił na pustyni (1,7-8; por. 1,23), aby przygotować w ten sposób do narracji, której scena rozgrywa się w ogrodzie.

2. W niniejszym szkicu przedstawiono motywy i wątki istniejące w opowiadaniach Janowym i jahwistycznym, sięgając do ich znaczenia w kulturze starożytnego Bliskiego Wschodu i częściowo w kulturze greckiej. Wydawałoby się korzystne przebadanie występowania tych symboli w literaturze apokryficznej i qumrańskiej (zwłaszcza w dziedzinie angelologii). Należy jednak pamiętać, że znalezienie nawet dużej liczby paraleli symboli i idei pozabiblijnych z biblijnymi nie oznacza jeszcze konieczności zapożyczeń. Istnieją však także różnice, których rzetelna egzegeza pominąć nie może, a za-

sadnicza wydaje się ta, że pokrewne symbole i idee funkcjonowały często na gruncie politeistycznym, co oczywiście nie miało miejsca ani w przypadku Księgi Rodzaju, a tym bardziej w Ewangelii Janowej. Poza tym sam fakt istnienia paralel nie wyjaśnia jeszcze sposobu ewentualnych zapożyczeń, czyli drogi przedostania się na karty Biblii symboli i idei starożytnych kultur Bliskiego Wschodu czy Grecji. Dokładna analiza może prowadzić do konkluzji, że zapożyczenia takie wcale nie miały miejsca. Warto w tym miejscu postawić pytanie bardziej zasadnicze: Czy związki między motywami w narracjach Janowej i jahwistycznej nie są zbyt luźne, a analogie zbyt dalekie?

3. W 1936 r. ukazał się sławny artykuł Gerharda von Rada, zatytułowany *Problem teologiczny starotestamentowej nauki o Stworzeniu*⁵⁵. Autor utrzymywał, że nauka o stworzeniu zawarta na kartach Starego Testamentu powstała chronologicznie po wstępnym objawieniu dzieł zbawczych Boga Jahwe. Nauka ta jest więc nierozdzielnie związana z soteriologią. Innymi słowy: kreatologia biblijna domaga się perspektywy soteriologicznej⁵⁶. Na tak zarysowanym tle, interpretacja narracji o pustym grobie, potwierdzającej zmartwychwstanie, które stanowi przeciwieństwo centrum nauki o zbawieniu i odkupieniu, może zostać ubogacona o wnioski wpływające z teologii stworzenia. Zmartwychwstanie leży zresztą u podstaw nowotestamentowej (zwłaszcza Pawłowej) teologii „nowego stworzenia”. Na tej linii umieścić można poglądy P. Ricoeura, zawarte w artykule zatytułowanym *Przemysłu Stworzenie*⁵⁷, w którym autor interpretuje stworzenie i wydarzenia w rajskim ogrodzie jako dramat separacji. Sam akt stwórczy jest już radykalną separacją Stwórcy od stworzenia; następnie przyzwolenie spożywania ze wszystkich drzew ogrodu (Rdz 2,16) oddziela się („odseparowuje”) od zakazu spożywania z drzewa poznania dobra i zła (Rdz 2,17); nadawanie imion zwierzętom jest aktem separacji gatunków (Rdz 2,20). Kolej-

⁵⁵ G. von Rad, *The Theological Problem of the Old Testament Doctrine of Creation*, w: *The Problem of Hexateuch and Other Essays*, New York 1966, tłum. z niem. artykułu, który ukazał się w Berlinie w ZNW 66/1936. W innym miejscu autor określa opisy stworzenia jako „przygotowanie dzieła zbawienia”; tenże, *Teologia Starego Testamentu*, s. 119.

⁵⁶ P. Ricoeur nie waha się nawet użyć stwierdzenia: „Cud stworzenia jest cudem odkupienia”; *Sur l'exégèse de Genèse 1,1-2,4a*, w: tenże, *Exégèse et Herméneutique*, Paris 1971, s. 69.

⁵⁷ Tenże, *Przemysłu Stworzenie*, w: A. Lacocque, P. Ricoeur, *Mysleć biblijnie*, s. 60-61.

nym aktem separacji jest stworzenie kobiety jako oddzielenie jej od ciała mężczyzny, wyrażone w obrazie wyjęcia kości z boku Adama (Rdz 2,22); kulminacją dramatu separacji jest grzech człowieka i wypędzenie go z raju. Więż z Bogiem zostaje wówczas mocno nadszarpnięta. W tej perspektywie zmartwychwstanie Chrystusa jawi się jako akt przeciwny separacji, prowadzi bowiem do nowej jakościowo więzi między człowiekiem a Bogiem, a w konsekwencji między całym stworzeniem a Stwórcą. Obrazowość zburzenia muru dzielącego człowieka od Boga, wyrażona w narracji Janowej w symbolice otwartego grobu, powraca na kartach Nowego Testamentu także w innych obrazach. Warto wspomnieć choćby o rozdarciu zasłony przybytku podczas śmierci Jezusa (Mk 15,38) czy też podkreślenie przez autora Listu do Hebrajczyków faktu, że Jezus „poniósł mękę poza miastem” (Hbr 13,12).

Celem powyższego szkicu nie jest wykazanie, że Jan, opisując wydarzenie przy pustym grobie Jezusa, sięgał po opowiadanie Jahwisty o upadku pierwszych ludzi i ich wypędzeniu przez Boga z ogrodu Eden. Trudno powiedzieć, czy pojawienie się tych samych i podobnych motywów i wątków w obu narracjach należy przypisać świadomemu zabiegowi redakcyjnemu ewangelisty, czy też jest ono skutkiem funkcjonowania w mentalności starożytnego świata semickiego (i nie tylko) tych samych symboli o identycznym lub pokrewnym znaczeniu. Faktem jest, że wątki i motywy takie pojawiają się zarówno w Księdze Rodzaju 2,4b-3,24, jak i w Janowej narracji o pustym grobie i chrystofanii. Fakt ten sprawia, że ostatnie sceny Ewangelii umiłowanego ucznia, odczytane w kluczu opowiadania o rajskim ogrodzie i o upadku pierwszych ludzi, mogą zyskiwać siłę wyrazu i nowy wymiar w interpretacji.

ks. Mariusz ROSIK