

KS. ADAM KUBIŚ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ORCID: 0000-0003-4961-2254

Metafora oblubieńcza w Ewangelii Janowej. Część 2: Mesjańskie zaślubiny (J 12–20)

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-025>

Streszczenie: Artykuł wskazuje na najważniejsze aluzje i echa metafory oblubieńczej znajdujące się w J 12–20, dostarczając ich opisu, jak i krytycznej oceny. Namaszczenie Jezusa w Betanii (12,1-11) otwiera całą serię aluzji do symboliki małżeńskiej rozsianych w drugiej części Ewangelii Janowej, ukazującej historię Jezusowej męki, śmierci i zmartwychwstania. Janowe użycie metafory oblubieńczej pokazuje, iż śmierć Jezusa winna być interpretowana jako celebracja mesjańskiego ślubu.

Słowa kluczowe: Ewangelia Janowa, metafora oblubieńcza, mesjański ślub, mesjański oblubieniec, śmierć Jezusa, Maria Magdalena

Spousal Metaphor in the Gospel of John. Part 2: The Messianic Wedding (Jn 12–20)

Summary: The article traces all major allusions to and echoes of spousal metaphor in Jn 12–20, including both their description and critical evaluation. As it turns out, the episode of the anointing of Jesus in Bethany (12:1-11) opens a whole series of allusions to nuptial imagery found throughout the second part of John's Gospel, which unfolds the story of Jesus' passion, death, and resurrection. John's use of the spousal metaphor reveals that Jesus' death should be understood as the Messianic wedding.

Keywords: The Gospel of John, spousal metaphor, Messianic wedding, Messianic bridegroom, Jesus' death, Mary Magdalene

Wstęp

Niniejsze studium jest kontynuacją wcześniejszego artykułu dotyczącego obecności metafory oblubieńczej w pierwszych czterech rozdziałach narracji Janowej. Echa obecności tej metafory dostrzegalne są również w J 6 poprzez nawiązanie w opisie rozmnożenia chleba i motywie manny do wydarzenia Exodusu, rozumianego w judaizmie jako czas zaślubin Boga z Izraelem. Echa te nie są jednak na tyle istotne, aby

zasługiwały na szersze omówienie¹. Kolejnym tekstem Janowym, gdzie obecność metafory jest wyraźnie widoczna, jest opis namaszczenia Jezusa w Betanii (12,1-11). W opinii niektórych egzegetów (zob. strukturę Ewangelii w *Biblii Tysiąclecia*, wyd. V) scena ta otwiera w istocie drugą część narracji ewangelicznej powszechnie nazywaną Księgą Godziny lub Księgą Chwały. Scena ta tworzy w istocie inkluzję tematyczną obejmującą całą drugą część Ewangelii Janowej. Otóż namaszczenie Jezusa w Betanii, stanowiące swoisty prolog do męki i śmierci Jezusa, może być czytane poprzez pryzmat odniesień do Pieśni nad Pieśniami. Spotkanie Zmartwychwstałego z Marią Magdaleną (20,1-18) może być również interpretowane poprzez pryzmat aluzji do Pieśni nad Pieśniami. Istnienie tej inkluzji identyfikuje Jezusa z boskim Oblubieńcem z Pieśni nad Pieśniami, a całą drugą część Ewangelii, opisującą „godzinę” Jezusa (12–20), pozwala odczytać poprzez pryzmat mesjańskich godów². Jezus, mesjański i boski Oblubieniec, który spotkał swą Oblubienicę (J 1–4) aranżuje teraz weselne gody, wiążąc się ze swą Oblubienicą wiecznym przymierzem krwi. W poniższej prezentacji poszczególnych aluzji do metafory oblubieńczej w J 12–20 przyjęto kolejność odpowiadającą kompozycji Ewangelii.

1. Namaszczenie w Betanii (12,1-11)

Ann Roberts Winsor wyszczególniła kilka elementów opowiadania o namaszczeniu stóp Jezusa w Betanii, które jej zdaniem są odniesieniem do różnych fragmentów Pieśni nad Pieśniami. Są to (1) włosy, którymi Maria ociera stopy Jezusa; (2) spoczywanie Jezusa przy stole; (3) niezwykle drogi olejek nardowy; (4) stopy, które są namaszczone oraz (5) woń olejku, która napełniła cały dom³. (Ad 1) W Pnp kilkakrotnie piękno oblubienca lub oblubienicy jest opisane poprzez odniesienie do ich włosów (4,1; 5,2.11; 6,5; 7,6). Warkocze czy pukle włosów oblubienicy, w które opleciony jest król-oblubieniec w Pnp 7,6, miałyby przywoływać obraz rozpuszczonych loków Marii z Betanii, którymi oplata stopy Jezusa-króla. (2) Postać Jezusa (w czwartej Ewangelii przedstawianego jako króla) spoczywającego (czasownik ἀνάκειμαι) przy stole w czasie uczyt miałyby nawiązywać do króla z Pnp 1,12, który

¹ A. Villeneuve, *Nuptial Symbolism in Second Temple Writings, the New Testament and Rabbinic Literature. Divine Marriage at Key Moments of Salvation History* (Ancient Judaism and Early Christianity 92), Leiden – Boston 2016, s. 162-163: „The Exodus setting recalls the nuptial passages of the prophets who hoped that the renewal of the marriage covenant between God and Israel would take place in the wilderness as in days of old (cf. Hos 2:14). (...) Keeping in mind Jesus' role as bridegroom in the Fourth Gospel, the Eucharistic invitation to “eat his flesh” in order to “abide in him” sounds much like a veiled invitation to a mystical “one-flesh” nuptial union with him.” Ten sam autor (s. 163-166) proponuje wiązanie między zapowiedzią „rzek żywej wody” (7,38) i metaforą oblubieńczą.

² A. Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, s. 120. Należy także zauważyć, iż gody w Kanie czy spotkanie z Samarytanką można także interpretować poprzez pryzmat obecnych tam aluzji do Pnp. Czyni tak A. Taschl-Eerber, *Der messianische Bräutigam: Zur Hohelied-Rezeption im Johannesevangelium*, w: *Das Hohelied im Konflikt der Interpretationen* (Österreichische Biblische Studien), red. L. Schwienhorst-Schönberger, Frankfurt am Main 2017, s. 323-375.

³ A. Roberts Winsor, *A King is Bound in the Tresses. Allusions to the Song of Songs in the Fourth Gospel* (Studies in Biblical Literature; 6), New York et al. 1999, s. 20-33.

spoczywa (rzeczownik ἀνάκλις) przy stole. (3) Ewangelista opisuje użyty przez Marię olejek jako πιστικός („prawdziwy”). Termin ten występujący w grece biblijnej tylko u Jana (12,3) i paralelnym tekście Markowym (14,3) może być błędnym odczytaniem τῆς στακτῆς („olej mirry”) opisującego króla-oblubięca w Pnp 1,13⁴. (4) Wzmianka o stopach Jezusa miałaby przywoływać obraz stóp oblubienicy z Pnp 5,3 i 7,2. W bezpośrednim kontekście (5,5) mowa jest również o palcach oblubienicy, z których skapuje mirra. Obraz ten miałby przywoływać palce Marii namaszczonej stopy Jezusa. (5) Woń olejku wypełniająca cały dom, w którym odbywała się uczta w Betanii, przywoływać ma słowa oblubienicy o woni olejków oblubięca-króla będącą ponad pachnące balsamy w Pnp 1,3-4. Warto dodać, iż w Pnp jest ponad 31 odniesień do zapachu i perfum.

Najbliższym narracji Janowej wydaje się tekst Pnp 1,12: ἕως οὗ ὁ βασιλεὺς ἐν ἀνακλίσει αὐτοῦ νάρδος μου ἔδωκεν ὀσμὴν αὐτοῦ - „Dopóki król spoczywał [przy stole], mój nard wydawał swój zapach.” Po pierwsze, postać króla w Pnp jest tożsąma z oblubięcem, podobnie jak w Ewangelii Jana, gdzie Jezus jest identyfikowany z królem (1,49; 6,15; 12,13.15; 18,33.36-37; 19,2-3.5.12.14-15.19.21) i oblubięcem (3,29). Po drugie, zarówno król w Pnp 1,12, jak i Jezus spoczywają w pozycji leżącej przy stole. Po trzecie, w obu tekstach występuje nard (νάρδος). Po czwarte, w obu tekstach mowa jest o zapachu (ὀσμὴ) tegoż nardu. Po piąte, w obu tekstach obecna jest kobieta kochająca oblubięca. Za obecnością aluzji do Pnp 1,12 w J 12,1-11 przemawia zatem spora liczba wskazanych powyżej paraleli. Kolejnym argumentem jest fakt, iż rzecznik νάρδος występuje w grece biblijnej tylko w Pnp 1,12; 4,13.14 oraz w J 12,3 i paralelnym tekście Mk 14,3. Co ciekawe, tradycja rabinacka (*Rabba* do Pnp 1,12; *Mekhilata BaHadoesh* 3, 11,217-219) twierdziła, iż Pnp 1,12 jest komentarzem do teofanii na Górze Synaj, która z kolei w tradycji biblijnej była widziana jako moment zaślubin Boga z Izraelem⁵.

Janowe wyrażenie τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου („zapach olejku”) z J 12,3 może być odczytane jako aluzja do Jr 25,10 LXX, gdzie w kontekście głosu radości, głosu oblubięca i głosu oblubienicy pojawia się także wyrażenie „zapach olejku” (ὀσμὴν μύρου). Tekst Jr 25,10 LXX mógł zostać przywołany w opisie radości Jana Chrzciciela, przyjaciela Oblubięca, na głos Jezusa-Oblubięca w J 3,29.

W kontekście kulturowym czasów NT użycie perfum ograniczone jest do kontekstu pogrzebowego, kosmetycznego oraz romantycznego. Czynność Marii mogła być zatem odczytana nie tylko jako zabieg kosmetyczny i pogrzebowy (jak podpowiada narracja Janowa), ale także jako wyraz romantycznej miłości⁶. Nadto w żydowskim kontekście rozpuszczenie włosów przez kobietę w obecności „obcego” mężczy-

⁴ Więcej na temat tej interpretacji P.-L. Couchoud, *Notes de critique verbal sur St Marc et St Matthieu*, „Journal of Theological Studies” 34 (1933), s. 128; J. Edgar Bruns, *A Note on Jn 12,3*, „Catholic Biblical Quarterly” 28 (1966), s. 220-221.

⁵ Omówienie tych tekstów w A. Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, s. 168-169.

⁶ Tak A. Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom. A Feminist Historical-Literary Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel*, Collegeville, MN 1998, s. 86-89.

zny było czynem ocierającym się o skandal obyczajowy. Rabini uważali to za czyn hańbiący kobietę. Powodem dumy żydowskich kobiet było niepokazywanie swych włosów nikomu za wyjątkiem swych mężów⁷. Wobec powyższego rozpuszczenie włosów Marii w obecności Jezusa, a konkretnie dla Jezusa można odczytać jako akt przypisany do kontekstu małżeńskiego.

Wobec powyższego Maria z Betanii może być interpretowana jako symbol Oblubienicy Jezusa, reprezentantka Kościoła. W kontekście zbliżającej się paschy i Ostatniej Wieczerzy nie wydaje się jednak słuszne interpretowanie posiłku w Betanii jako uczyty weselnej przygotowującej nadchodzącą mękę i śmierć, rozumianych jako mesjańskie wesele⁸. Ucztą weselną jest w naszym przekonaniu wieczerza paschalna, Ostatnia Wieczerza.

2. Wjazd do Jerozolimy (12,12-19)

Zdaniem André Villeneuve w Janowej relacji o uroczystym wjeździe Jezusa do Jerozolimy obecne są echa metaforyki oblubieńczej. Otóż, zwrot *θυγάτηρ Σιών* („Córko Syjonu”) personifikuje Jerozolimę jako dziewicę i matkę. Mimo, iż jest on cytatem z Za 9,9, zdaniem A. Villeneuve przywołuje on Izajaszową obietnicę nadejścia zbawiciela skierowaną do córki Syjonu. Bóg raduje się tam Jerozolimą, jak pan młody raduje się swą oblubienicą (Iz 62,4-5.11)⁹. Odniesienie do metafory oblubieńczej nie może być istotnie wykluczone, jednak przypisanie zwrotu *θυγάτηρ Σιών* Izajaszowi nie wdaje się konieczne. Odniesienie do Za 9,9 jest bardziej przekonujące¹⁰.

3. Obmycie nóg (13,1-11)

Niektórzy komentatorzy twierdzą, iż umycie przez Jezusa nóg uczniom może nawiązywać do symboliki małżeńskiej¹¹. Robert Eisler twierdzi, iż gest Jezusa nawiązuje do pogańskiego i żydowskiego zwyczaju kąpieli i umycia nóg jako poprzedzających ceremonię małżeńską. Niemiecki egzegeta odwołuje się także do kabbalistycznego traktatu *Raaiiah Mehemnah* traktującego o mistycznych zaślubinach Izraela z Bogiem, dokonujących się w czasie Paschy (por. J 13,1) w okresie rytualnej czystości kobiety (por. 13,10)¹². Samo wyrażenie „umyc nóg” w kontekście

⁷ Zob. B. Witherington, *Women in the Ministry of Jesus. A Study of Jesus' Attitudes to Women and their Roles as Reflected in His Early Life* (SNTS.MS; 51), Cambridge 1984, s. 113 oraz 194, przypis 209.

⁸ Contra A. Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, s. 172.

⁹ A. Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, s. 172.

¹⁰ A. Kubiś, *The Book of Zechariah in the Gospel of John* (Études bibliques. Nouvelle série; 64), Pendé 2012, s. 27-114, szczególnie s. 76-78.

¹¹ Y. Simoens, *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*, Bologna 2000, s. 175, przypis 52. Autor ten przywołuje Pnp 5,3.

¹² R. Eisler, *Zur Fußwaschung am Tage vor dem Passah (Ev. Joh 13,2-16)*, „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft“ 14 (1913), s. 268-271.

ST może być rozumiane jako eufemizm oznaczający współżycie seksualne (zob. 2 Sm 11,8)¹³. Faktem jest jednak, iż ryt obmycia panny młodej wiąże się raczej z zadaniem przyjaciela oblubieńca, a nie samego oblubieńca. Stąd powyższe odniesienie odpowiada bardziej roli Jana Chrzciciela, który poprzez chrzest przygotowuje oblubienicę na spotkanie z mesjańskim oblubieńcem (zob. J 3,29)¹⁴. Z drugiej strony w tradycji żydowskiej umycie nóg było rozumiane, pośród wielu różnych znaczeń, jako wyraz najwyższej miłości (zob. J 13,1)¹⁵. Miłość Jezusa w stosunku do uczniów-oblubienicy, która jest miłością aż do oddania życia, może się zatem wyrażać w umyciu im nóg. Taka interpretacja współgra z dominującym współcześnie rozumieniem umycia nóg jako metafory krzyża. Nadto jeśli umycie nóg miało symbolizować oczyszczenie uczniów z grzechów¹⁶, to gest ten pełnił rolę przygotowania uczniów do ceremonii ślubnej, jaką było misterium krzyża Chrystusa. Obmycie nóg staje się aktualizacją i powtórzeniem oczyszczenia dokonanego przez chrzest. Taka wykładnia obmycia nóg znajduje swoje potwierdzenie w Pawłowym obrazie oczyszczenia oblubienicy-Kościoła przez chrzest, którego dokonuje sam Oblubieniec-Jezus (Ef 5,25-27).

4. Mowy pożegnalne w czasie Ostatniej Wieczerzy (13,12–17,26)

Claude Chavasse uważa, iż Ostatnia Wieczerza, poprzez sam fakt bycia ucztą paschalną, przywołuje przymierze małżeńskie między Bogiem i Izraelem. Autor ten dostrzega także inne paralele między celebracją uczyty weselnej a opisem Ostatniej Wieczerzy; jest to chociażby obecność samych mężczyzn przy stole (13,5.12.22) czy pozostawienie uczyty przez oblubieńca i oblubienicę (14,31; 18,1)¹⁷.

Wielu autorów interpretuje Jezusową obietnicę „W domu (oikía) Ojca mego jest

¹³ A.A. Anderson, *2 Samuel* (Word Biblical Commentary; 11), Dallas, TX 1989, s. 154: „a euphemistic expression for sexual intercourse.” B.T. Arnold, *1&2 Samuel* (The NIV Application Commentary), Grand Rapids, MI 2003, s. 529: „a euphemism for sexual intercourse, which is evidently how Uriah understands these words.”

¹⁴ Zob. A. Kubiś, *Radość przyjaciela Oblubieńca z powodu głosu Oblubieńca w J 3,29*, w: *Radość Ewangelii. Biblijne źródła chrześcijańskiej radości* (Analecta Biblica Lublinensia 13), red. A. Zawadzki, Lublin 2016, s. 163-192.

¹⁵ Zob. *Józefi Asenet* 13,12; 20,1-5; Łk 7,38.47; J 12,3. Różne rozumienia gestu umycia nóg omawia A. Kubiś, *Interpretacja pokutna Janowego opisu obmycia stóp uczniom przez Jezusa. Część 1: Interpretacje sakramentalne na tle współczesnych wyjaśnień J 13,1-20*, „The Biblical Annals” 8 (2018), s. 379-420. Interpretację umycia nóg w kluczu miłości preferuje i omawia szeroko B. Mathew, *The Johannine Footwashing as the Sign of Perfect Love. An Exegetical Study of John 13:1-20* (WUNT; 2/464), Tübingen 2018.

¹⁶ Zob. A. Kubiś, *Interpretacja pokutna Janowego opisu obmycia stóp uczniom przez Jezusa. Część 2: Argument odwołujący się do antropologii kulturowej*, „The Biblical Annals” 8 (2018), s. 567-586.

¹⁷ C. Chavasse, *The Bride of Christ*, London 1940, s. 60-61: „The house was prepared as for the reception of the bridegroom who had absented himself with his friends; at a given signal, he and his party returned to find the room prepared for the wedding feast. The feast itself began with the prescribed hand-washing and benediction. Then the great winecup was filled, and the principal personage, taking it, and holding it, recited over it the prayer of bridal blessings. Then the men seated themselves. Only the men sat at the marriage supper. After the supper the bridegroom left the feasts with the bride.”

mieszkań (μονή) wiele. (...) Idę przygotować wam miejsce (τόπος)” (14,2) jako nawiązanie do żydowskiego zwyczaju weselnego polegającego na wprowadzeniu panny młodej do domu przygotowanego wcześniej przez pana młodego (zob. *b. Sotah* 44a). W tym kluczu Jezus wprowadzałby Kościół-Oblubienicę do swego domu, niebiańskiej świątyni, domu Ojca¹⁸.

Krótką przypowieść o kobiecie rodzącej w bólach oraz radości doświadczanej po narodzinach (16,21) również widziana jest jako odniesienie do nowej Ewy, Maryi, oblubienicy Boga rodzącej chrześcijan¹⁹. Ból rodzącej kobiety był także obrazem używanym przez starotestamentowych proroków do opisu kondycji Syjonu (Oblubienicy Boga) przed nadejściem zbawczej interwencji Boga (Oblubienca)²⁰.

Adeline Fehribach widzi odniesienie do metafory oblubieńczej w słowach Jezusa: „Objawiłem im Twoje imię i nadal będę objawiał” (17,26). Zdanie to miałyby być aluzją do Ps 44,18 LXX („Twoje imię będzie wspominane w każdym pokoleniu i pokoleniu”) opisującego królewskie gody i obietnicę potomstwa oraz nieśmiertelności dla królewskiego oblubienca. W świetle tego powiązania intertekstualnego Jezus miałby mówić o wiecznym trwaniu imienia Ojca w swoim potomstwie, którym są Jego uczniowie²¹.

5. „Oto człowiek” (19,5) – „Oto król wasz” (19,14)

W świetle rozlicznych Janowych aluzji do Pieśni nad Pieśniami możliwym jest również czytanie Piłatowego *Ecce homo* (19,5), jako odniesienia do postaci oblubienca w Pnp. Podobnie jak w Pnp, również w Ewangelii Jana, oblubieniec jest identyfikowany z królem. Gdy padają znamienne słowa Piłata, Jezus jest rzeczywiście ubrany w koronę cierniową i purpurowy płaszcz, co ma w sposób prześmiewczy wyrażać Jego królewską godność. Te dwa królewskie atrybuty są dwukrotnie wymienione przez Jana (19,2.5) w najbliższym kontekście literackim w stosunku do słów Piłata. Jednocześnie Piłatowe *Ecce homo* (19,5) stoi w paraleli do innego Piłatowego stwierdzenia: *Ecce rex vester* (19,14). Postać króla Salomona w Pnp 3,6-11, zwłaszcza w w. 11, zdradza wiele podobieństw do powyższej Janowej pre-

¹⁸ A. Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom*, s. 123: „[T]he wedding ceremony in the first century was essentially the groom’s induction of the bride into his house. (...) Thus, Jesus’ words could have been viewed within the context of the messianic bridegroom taking his bride into his Father’s house.”; A. Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, s. 173-175; B. Pitre, *Jesus the Bridegroom. The Greatest Love Story Ever Told*, New York 2014, s. 116-118.

¹⁹ A. Kerrigan, *Jn. 19, 25-27 in the Light of Johannine Theology and the Old Testament*, „*Antonia-num*” 35 (1960), s. 380-387; A. Feuillet, *L’heure de la femme (Jn 16,21) et l’heure de la Mère de Jesus (Jn 19,25-27)*, „*Biblica*” 47 (1966), s. 169-184; 361-380; 557-573. Padły także propozycje, aby kobietę tę widzieć jako reprezentantkę nawróconej Synagogi, zob. A. Loisy, *Le quatrième Évangile*, Paris 1903, s. 788: „la synagogue croyante, mère du Christ, l’humanité fidèle, mère des élus.” Krytyczne omówienie tych i innych propozycji daje R.E. Brown, *The Gospel of John. Introduction, Translation, and Notes (XIII-XI)* (The Anchor Bible; 29A), Garden City, NY 1970, s. 731.

²⁰ Zob. Iz 26,17-18; 66,7-10; Oz 13,13; Mi 4,9-10; 5,3. Zob. A. Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, s. 176.

²¹ A. Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom*, s. 122-123.

zentacji Jezusa. Zarówno Jezus, jak i Salomon występują w koronach, które mogą być interpretowane jako moment koronacji w czasie żydowskiej ceremonii weselnej. Zwyczaj ten sięga starożytności, w tym czasów Jezusa (3 Mch 4,8; *m. Sota* 9,14; *b. Sota* 49b). Łączenie koronacji weselnej króla Salomona z Pnp 3,11 (koronacji dokonuje tutaj jego matka) z koronacją Jezusa w czasie Jego męki (której dokonują rzymscy żołnierze) obecne jest powszechnie wśród interpretatorów starożytnych i średniowiecznych, którzy widzą moment krzyżowej śmierci Jezusa jako moment Jego zaślubin z Kościołem²².

²² Na temat interpretacji dosłownej i symbolicznej Pnp 3,11 zob. N.-S. Heereman, „Behold King Solomon!”. *Symbolic Inner-biblical Interpretation in Song 3:6-11*, w: *Interpreting the Song of Songs – Literal or Allegorical?* (Biblical Tools and Studies; 26), red. A. Schellenberg, L. Schwienhorst-Schönberger, Leuven 2016, s. 181-219. Liczne interpretacje Pnp 3,11 autorstwa starożytnych i średniowiecznych pisarzy greckich i łacińskich omawia szeroko K. Bardski, *Lektyka Salomona. Biblia – symbol – interpretacja* (Warszawskie Studia Teologiczne. Rozprawy naukowe; 6), Warszawa 2011, s. 155-156, 159, 161, 163, 164, 166, 168, 173, 176, 178, 182, 184, 186, 189, 191, 194, 200-201, 206-207, 209-210. W interpretacji Grzegorza z Nisy (*Homiliae in Canticum Canticorum*, GNO 6,214) koronę na głowę Jezusa zakłada Bóg Ojciec w nawiązaniu do Ps 21,6 („Umieściłeś na mojej głowie koronę z drogich kamieni”). Zdaniem Grzegorza Bóg nie jest osobą płciową, stąd można mu przypisać działanie matki z Pnp 3,11. Interpretację Nila z Ancyry (IV/V w.) do Pnp 3,11 (SCh 403,362), K. Bardski (*Lektyka Salomona*, s. 159) podsumowuje następująco: „Odczytując werset w kluczu pasyjnym, korona na głowie Salomona znajduje swoje symboliczne odniesienie w koronie cierniowej. Wówczas w matce Salomona, przeciwnie do maryjnej tradycji zachodu, Nil widzi Synagogę, czy też Izrael, w którym wzrastał i wychowywał się Jezus. To odniesienie symboliczne ma negatywne implikacje, imputując Żydom odpowiedzialność za mękę Zbawiciela i jest sprzeczne z Ewangelią, która odpowiedzialnością za ukoronowanie cierniami w pretorium obarcza żołnierzy rzymskich (Mt 27,29).” Według Teodoret z Cyru (zm. 466) matką koronującą Salomona jest matka Jezusa, która winna być rozumiana jako Judea. Teodoret nazywa tę koronę „wieńcem miłości” (*In Canticum Canticorum*, PG 81,128A-B). Michał Psellus (zm. 1078) w obrazie matki Salomona dostrzega miłość Ojca (*Commentarium in Canticum Canticorum*; PG 122,608B). Według średniowiecznego autora greckiego, Mateusza Kantakuzenosa (zm. 1383) postać matki z Pnp 3,11 winna być interpretowana jako lud żydowski, koronujący Jezusa, na dzień Jego zaślubin z Kościołem (*In Canticum Canticorum*, 3,11; PG 152,1032D-1033A). Przechodząc do autorów łacińskich, w interpretacji Bedy (zm. 735), koronacja króla przez matkę z Pnp 3,11 odnosi się do przyjęcia ciała przez Syna Boga od Maryi (*Allegorica expositio in Cantica Canticorum*, CCL 119B,242-243). Momentem zaślubin Jezusa z Kościołem nie jest zatem krzyż, ale moment wcielenia: „Jak Oblubieniec pełen radości wychodzi z komnaty ślubnej, tak Chrystus wyszedł z dziewięcgo łona Maryi w dniu swoich narodzin, aby połączyć się miłosnym uścisku z Kościołem” (K. Bardski, *Lektyka Salomona*, s. 176). Zdaniem Hajmona z Auxerre (zm. 855) wyjście córek Syjonu w celu patrzenia na króla Salomona w koronie oznacza wyjście poza mury Jerozolimy, gdzie ukrzyżowano Jezusa w koronie cierniowej (I, 3,11; PL 70,1072A). Angelomus z Luxeul (zm. 895) łączy dwie interpretacje zaślubin Jezusa z Kościołem: w pierwszej ukoronowanie Jezusa oznacza przyjęcie ciała od Maryi, w drugiej ukoronowanie oznacza przyjęcie korony cierniowej (*Enarrationes in Canticum Canticorum*, PL 115,606). Zdaniem Wolbero ze św. Pantaleona (zm. 1167) koronacja Salomona to punkt kulminacyjny całej księgi Pnp. Moment koronacji Wolbero odnosi zarówno do wcielenia, jak i do męki Jezusa, który poprzez swą krew przyjmuje Kościół jako Oblubieniec (*Comm. in Cant.*; PL 195,1146-1147).

6. Śmierć Jezusa (19,1-42)

W okresie judaizmu rabinicznego wierzono, że czas obecny jest czasem narzeczeństwa między Bogiem a Izraelem. Czas przyjścia Mesjasza miał być momentem zawarcia małżeństwa pomiędzy Bogiem i Izraelem²³. W późnym judaizmie wierzono także, iż momentem zawarcia małżeństwa będzie wejście do nowej Ziemi Obiecanej²⁴. Nie dziwi zatem obecna w judaizmie identyfikacja Mesjasza z oblubieńcem, a także powiązanie Paschy z przyjściem Mesjasza. Ostatnia Wieczerza sprawowana jako wieczerza paschalna może być zatem widziana jako uczta odnowienia i ustanowienia nowego przymierza synajskiego, a tym samym jako uczta weselna pomiędzy Bogiem-Mejaszem-Oblubieńcem a Izraelem-Kościółem-Oblubienicą. Tak jak w czasie zawarcia przymierza małżeńskiego pod Synajem obecny był ryt złożenia ofiary, jako konstytutywnego elementu zawarcia przymierza, podobnie w przypadku zawarcia nowego przymierza została złożona ofiara, którą jest śmierć krzyżowa Jezusa. Ewangelia Janowa sugeruje, iż śmierć krzyżowa Jezusa jest ofiarą baranka paschalnego²⁵. Ofiara ta ratuje od śmierci, dając życie wieczne. Ofiara ta jednocześnie usuwa grzech, rozumiany jako grzech niewiary, który jest przyczyną śmierci. Jednocześnie kilka szczegółów w Janowym opisie ukrzyżowania Jezusa sugeruje, iż ofiara Jezusa winna być również widziana przez pryzmat metafory oblubieńczej. Brant Pitre wymienia trzy następujące szczegóły²⁶: (1) Koronacja Jezusa cierniową koroną może przywoływać starożytny zwyczaj żydowski noszenia korony przez

²³ Zob. *Rabba* 15,30 do Wj 15,2.

²⁴ Zob. *Rabba* do Wj 20,8.

²⁵ Istnieje kilka paraleli pomiędzy prezentacją Jezusa w czwartej Ewangelii a starotestamentowym barankiem paschalnym. Do najczęściej wymienianych należą następujące: (1) nazwanie Jezusa ó ἀμνὸς τοῦ θεοῦ (1,29.36); (2) użycie hizopu (J 19,19; por. Wj 12,22); (3) cytat starotestamentowy w J 19,36 o nielamaniu kości baranka z Wj 12,46; (4) moment śmierci Jezusa (J 19,15) odpowiadający momentowi zabijania baranków paschalnych w świątyni; (5) zwyczaj „krzyżowania” baranków paschalnych (wg relacji Justyna Męczennika); (6) czas przygotowawczej kąpieli baranków paschalnych zbiega się z czasem namaszczenia Jezusa w Betanii. Na temat Janowej charakteryzacji Jezusa baranka paschalnego istnieje obszerna literatura, która niekiedy również rzeczowo kwestionuje takie powiązanie. Wśród najnowszych studiów należy wymienić: R. Zimmermann, *Jesus - the Lamb of God (John 1:29 and 1:36). Metaphorical Christology in the Fourth Gospel*, w: *The Opening of John's Narrative (John 1:19-2:22). Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Ioanneum 2015 in Ephesus* (WUNT; 385), red. R.A. Culpepper, J. Frey, Tübingen 2017, s. 79-96; J.-M. Sevrin, *L'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde (Jn 1,29)*, w: *Le quatrième évangile. Recueil d'études* (BETL; 281), red. G. Van Belle, Leuven, Paris, Bristol, CT 2016, s. 173-181; S. Witetschek, *The Hour of the Lamb? Some Remarks on John 19:14 and the Hour of Jesus's Condemnation and/or Crucifixion*, w: *John, Jesus, and History. Volume 3: Glimpses of Jesus through the Johannine Lens* (Early Christianity and Its Literature; 18), red. P.N. Anderson, F. Just, T. Thatcher, Atlanta, GA 2014, s. 95-105; M.L. Coloe, *'Behold the Lamb of God': John 1,29 and the Tamid Service*, w: *Rediscovering John. Essays on the Fourth Gospel in Honour of Frédéric Manns* (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta; 60), red. L.D. Chrupcała, Milano 2013, s. 337-350; S.M. Schneiders, *The Lamb of God and the Forgiveness of Sin(s) in the Fourth Gospel*, „Catholic Biblical Quarterly” 73 (2011), s. 1-29.

²⁶ B. Pitre, *Jesus the Bridegroom*, s. 101-112.

pana młodego w dniu jego ślubu²⁷. (2) Chiton (χιτών) Jezusa, który był pozbawiony szwów, w całości utkany (19,23), może być identyfikowany z szatą, jaką nosił arcykapłan żydowski (Wj 28,32; Kpł 21,10; Józef Flawiusz, *Ant.* 3,161)²⁸. W starożytności żydowski pan młody w dniu swego wesela był również ubierany jak kapłan (zob. 1QIsaiah^a 61,10; Tg Iz 61,10). Nadto komnata weselna (הקַמָּרָה), w której miało dojść do *consummation*, była stylizowana na Namiot Spotkania (*m. Baba Bathra* 6,4; *Rabba* do Lb 13,12). (3) Przebicie Jezusowego boku (πλευρά) (19,34) miałyby nawiązywać do zbudowania pierwszej kobiety z boku (πλευρά) pierwszego mężczyzny (Rdz 2,21.22). W efekcie, tak jak nadzwyczajne stworzenie kobiety z boku mężczyzny daje początek małżeństwu Adama i Ewy, tak otwarcie boku Jezusa i wypłynięcie krwi i wody daje początek małżeństwu Jezusa i Kościoła. Tak jak Bóg wyprowadził Ewę z boku śpiącego Adama, tak Ojciec wyprowadza Kościół z boku „śpiącego” Jezusa²⁹.

André Villeneuve wymienia jeszcze kilka innych elementów obecnych w Janowym opisie męki i ukrzyżowania Jezusa, które w opinii Johna Bergsma przywołują metaforę oblubieńczą³⁰. Pomijając wymienione już powyżej, są to: (1) Odarcie Jezusa z szat przed ukrzyżowaniem (19,23) może nawiązywać do zupełnej bezbronności Mesjasza-Oblubieńca w chwili swej ofiary. (2) Słowa Jezusa skierowane do matki, „Kobieto, oto syn twój” (19,26) nawiązują do duchowych narodzin. Obraz Maryi jako matki ucznia przywołuje starotestamentowy motyw Syjonu jako kobiety, która rodzi nowy lud w czasach mesjańskich oraz obraz Ewy z jej potomstwa³¹. Maryja reprezentująca jednocześnie Kościół i nową Ewę jest matką ucznia reprezentującego chrześcijanina. (3) Jezusowe słowo „Pragnę” (19,28) nawiązuje do motywu pragnienia, żywej wody i mężów z dialogu z Samarytanką (4,13-15), mowy o Chlebie Życia (6,35) i słów Jezusa wypowiedzianych w ostatnim dniu Świąta Namiotów (7,37-38). Może tutaj być również ukryta aluzja do pragnienia sługi Abrahama w spotkaniu z Rebeką (Rdz 24). (4) Kwaśne wino podane Jezusowi na krzyżu (19,29) może stać w kontraście z najlepszym winem z Kany, wskazując nadejście godziny Jezusa. W istocie tylko w tych dwóch scenach Janowych występuje wino. Jezus, który dostarczył doskonałe wino dla innych, sam pije kwaśne wino ze względu na

²⁷ Pnp 3,11; 3 Mch 4,8; *m. Sota* 9,14; *t. Sotah* 15,8; *b. Sota* 49b.

²⁸ P. Podeszwa, *Christus jako Arcykapłan w świetle J 19,23 oraz Ap 1,13*, w: *Od Melchizedeka do Jezusa-Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie (Analecta Biblica Lublinensia; 5)*, red. D. Dziadosz, Lublin 2010, s. 193-207; K.H. Bond, *Discarding the Seamless Robe: The High Priesthood of Jesus in John's Gospel*, w: *Israel's God and Rebecca's Children: Christology and Community in Early Judaism and Christianity. Essays in Honour of Larry W. Hurtado and Alan F. Segal*, red. D.B. Capes, A.D. DeConick, H.K. Bond, T.A. Miller, Waco, TX 2007, s. 183-194.

²⁹ Na temat alegorycznej interpretacji stworzenia kobiety jako narodzin Kościoła pisze K. Bardski, *Stworzenie kobiety (Rdz 2,18-25) jako wczesnochrześcijańska alegoria narodzin Kościoła*, „Scripture Lumen” 1 (2009), s. 283-290.

³⁰ Wymieniając te elementy A. Villeneuve (*Nuptial Symbolism*, s. 178-179) powołuje się na wykład Johna Bergsma, wygłoszony 20 lipca 2009 r. na Franciscan University of Stubenville.

³¹ R.E. Brown, *John*, s. 925-926.

swoją oblubienicę³². (5) Ostatnie słowo Jezusa τετέλεσται („Dokonało się!”) (19,30) mogłoby oznaczać tyle co *consummatum est* i być rozumiane w kontekście metafory małżeńskiej³³. Sam André Villeneuve przyznając trzem powyższym interpretacjom cechy prawdopodobieństwa (nr 2, 3, 4), pozostałe dwie ocenia krytycznie jako rozwiązania w sposób nieuprawniony zbyt alegoryzujące³⁴.

W odkrywaniu śladów metafory małżeńskiej w czwartej Ewangelii należy także wspomnieć o chronologii ukrzyżowania. Otóż, ukrzyżowanie Jezusa ma miejsce w piątek, o czym ewangelista informuje z emfazą zaraz po opisie śmierci Jezusa (19,31). Powstaje w ten sposób związek pomiędzy pierwszym tygodniem działalności Jezusa opisanym w 1,19–2,11, a tygodniem ostatnim. Piątki obu tych tygodni ewangelista łączy z piątkiem pierwszego tygodnia stworzenia, kiedy pojawiają się Adam i Ewa i celebrowane jest ich małżeństwo. Na podobieństwo szóstego dnia pierwszego tygodnia stworzenia w Rdz 1 ewangelista sugeruje, iż szóstego dnia ostatniego tygodnia starożytności rodzi się nowy Adam i nowa Ewa. Skoro w Kanie (w piątek, szóstego dnia) Jezus i Maryja widziani są jako nowy Adam i nowa Ewa, także w scenie pod krzyżem, wypadającej tego samego dnia tygodnia, należy dostrzec podobną symbolikę. Najbardziej ewidentnym powiązaniem między piątkiem Kany a piątkiem Kalwarii jest obecność w obu scenach – i tylko w nich dwóch – „matki Jezusa” (2,1.3.5.12; 25,26). W obu tych scenach Maryja nazwana jest tym samym tytułem γυνή (2,4; 19,26), który zawiera aluzję do γυνή z Rdz 1–3. W obu scenach wstępuje także temat „godziny” Jezusa (2,4; 19,27)³⁵. Zapowiedziana w Kanie godzina Jezusa nadeszła w momencie ukrzyżowania.

Aristide Serra zwrócił uwagę, iż symbolika małżeńska sceny pod krzyżem (19,25–27) wynika z dwóch przesłanek: (1) powiązania z perykopą w Kanie oraz (2) jej podobieństwa do starotestamentowych formuł przymierza. Skoro Janowy opis wesela w Kanie nawiązuje do ślubnego przymierza synajskiego, konsekwentnie także paralelny doń Janowy opis ukrzyżowania winien być czytany w kluczu przymierza synajskiego, interpretowanego w tradycji biblijnej w kluczu oblubieńczym. Nadto

³² Niektórzy egzegeci zwrócili uwagę, iż wypicie kwaśnego wina na krzyżu nawiązuje do ostatniego, czwartego kielicha wieczerzy paschalnej. W ten sposób Ostatnia Wieczerza kończy się w momencie wypicia przez Jezusa wina na krzyżu. Uczta paschalna Jezusa łączy się zatem integralnie z Jego ukrzyżowaniem, stanowiąc jedno wydarzenie historiozbowe. Zob. S. Hahn, *The Fourth Cup. Unveiling the Mystery of the Last Supper and the Cross*, New York 2018.

³³ A. Villeneuve (*Nuptial Symbolism*, s. 179) przywołuje jeszcze dwa elementy związane z opisem pogrzebania Jezusa i jeden związany ze zmartwychwstaniem: (6) Sto rzymskich funtów mieszaniny mirry i aloesu przyniesionej przez Nikodema (19,39) przywołują wonności wzmiankowane w ST w kontekstach małżeńskich (Ps 44,9 LXX; Pnp 3,6; 4,6.14; 5,1.5*bis*). (7) Jezus jest złożony w „dziewiczym” grobie w ogrodzie. Ziemi jako miejsce rodzenia i dawania życia jest porównana do łona w ST (por. Ps 139,15). Ostatnim elementem jest (8) obecność nawiązań do Pnp w opisie spotkania Zmartwychwstałego z Marią Magdaleną.

³⁴ A. Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, s. 179: „seem rather stretched, displaying more the traits of an allegorical interpretation than true exegesis.”

³⁵ Oba wystąpienia, jako pierwsze i ostatnie w Ewangelii, tworzą inkluzję, wskazując na interpretowanie wszystkich wystąpień „godziny” Jezusa w czwartej Ewangelii w kluczu metafory małżeńskiej.

J 19,25-26 zawiera w sobie dwa podstawowe elementy starotestamentowej formuły przymierza, a mianowicie (a) słowa pośrednika, który przemawia w imieniu Boga (w J są to słowa Jezusa wyrażone w „schemacie objawienia”) oraz (b) odpowiedź ludu, który wyraża zgodę na słowa pośrednika (w J jest to akceptacja słów Jezusa przez ucznia, który bierze Maryję do siebie)³⁶.

Adeline Fehribach sugeruje obecność jeszcze jednego motywu oblubieńczego w opisie Jezusowego ukrzyżowania. Otóż ciało Jezusa, z którego wypływa krew i woda, rozumiane jest jako świątynia (2,21; 7,38-39), która z kolei utożsamiana jest w tradycji biblijnej z Edenem i Syjonem. Zarówno z Edenu, jak i Syjonu wypływają te same rajske rzeki³⁷. Jeśli zostanie dodany do tego fakt identyfikacji Syjonu z oblubienicą Boga (Iz 50,1; 54,1-8), wówczas fakty wypłynięcia wody i krwi z boku Jezusa mogą mieć odniesienie do metafory oblubieńczej³⁸. W tym kontekście nie bez znaczenia wydaje się także fakt łączenia w judaizmie czasów NT tradycji o raju z tradycjami Wyjścia w taki sposób, iż Exodus interpretowano jako powrót do czasów rajskich³⁹, które z kolei w sposób naturalny przywołują obraz małżeński pierwszej pary, Adama i Ewy. Fakt ten współgra z Janowym opisem ukrzyżowania Jezusa w kontekście nowego stworzenia i w kontekście Paschy (Exodusu)⁴⁰. Pozostałe intuicje Adeline Fehribach odnośnie do oblubieńczego tła ukrzyżowania Jezusa, a mianowicie rozumienie przebiccia boku jako małżeńskiego aktu współżycia oraz wypłynięcia krwi i wody jako aktu narodzin Kościoła lub rodziny Boga z Jezusa rozumianego jako kobieta-oblubienica, spotkały się z krytyką jako nadinterpretacje⁴¹.

³⁶ Szczegółowe analizy w A. Serra, *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2, 1-12 e 19, 25-27* (Scripta Pontificiae Facultatis Theologicae «Marianum»; 31), Roma 1977, s. 416-429. Schemat objawienia występujący czterokrotnie w Ewangelii Janowej (1,29; 1,35-36; 1,47 oraz 19,26-27) omawia szczegółowo M. De Goedt, *Un schème de révélation dans le Quatrième Évangile*, „New Testament Studies” 8 (1961-1962), s. 142-150.

³⁷ Szeroko na temat utożsamienia Edenu i Syjonu pisze G.J. Wenham, *Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story*, w: *“I Studied Inscriptions from before the Flood.” Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, red. R.S. Hess, D.T. Tsumura, Winona Lake, IN 1994, s. 399-404; T. Stordalen, *Echoes of Eden. Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature* (SBET; 25), Leuven 2000, s. 307-309; A. Kubiś, *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, s. 262-271.

³⁸ A. Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom*, s. 124.

³⁹ Zob. Mdr 19,7; *Liber Antiquitatum Biblicarum* 11,15; Tg Ps.-J. Wj 14,9; 15,19; 35,27-28; *Tanḥ. Huqqat* 21; *Rabba* do Pnp 4,12 (§3). Zob. R. Le Déaut, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42* (Analecta biblica; 22), Rome 1963, s. 218-237; G. Bienaimé, *Moïse et le don de l'eau dans tradition juive ancienne: targum et midrash* (Analecta biblica; 98), Rome 1984, s. 215-217.

⁴⁰ W Tg Ps.-J. Lb 2,11 czytamy o wypłynięciu krwi ze skały, w którą Mojżesz uderza po raz pierwszy, a po drugim uderzeniu – wody. Bardzo możliwe, że ta tradycja targumiczna była żywa w czasach powstawania NT.

⁴¹ A. Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom*, s. 125: „the reader may (...) have perceived the piercing of Jesus' side as the consummation of the messianic marriage. The subsequent issuance of blood and water could then have been seen as Jesus' conceiving the children of God (...). In order for the reader to have perceived these phenomena as the consummation of the marriage and subsequent conception of the children of God, the implied reader would have to have recognized the

Podczas gdy rozumienie wypłynięcia krwi i wody jako aktu narodzin poprzez analogię do narodzin Ewy z boku Adama było już w starożytności przyjmowane jako duchowy sens Janowego tekstu, zmiana płci Jezusa nie wydaje się tutaj uprawniona.

7. Złożenie do grobu (19,38-42)

André Villeneuve przywołuje dwa elementy związane z opisem pogrzebania Jezusa jako nawiązujące do metafory małżeńskiej. Sto rzymskich funtów mieszaniny mirry i aloesu przyniesionej przez Nikodema (19,39) ma przywoływać wonności wzmiankowane w ST w kontekstach małżeńskich (Ps 44,9 LXX; Pnp 3,6; 4,6.14; 5,1.5bis). Nadto Jezus jest złożony w „dziewiczym” grobie w ogrodzie. Ziemia bowiem jako miejsce rodzenia i dawania życia jest porównana do łona w ST (por. Ps 139,15). Sam A. Villeneuve określa pierwsze powiązanie jako *plausible*, drugie zaś jako *unlikely*⁴². W istocie także pierwsze powiązanie nie jest do końca przekonujące, gdyż duża obfitość kadzideł w czasie pogrzebu przywołuje raczej symbolikę królewskiego pochówku (zob. 2 Krn 16,14; Józef Flawiusz, *Ant.* 15,61; *Bell.* 1,673; *Ant.* 17,199)⁴³ oraz pochówku Adama, pierwszego rodzica, do którego użyto „wielu pachnideł” (εὐωδίας πολλάς - *Apokalipsa Mojżesza* 40,7). Z drugiej jednak strony motywy króla i Adama łączą się z symboliką małżeńską.

8. Zmartwychwstały i Maria Magdalena (20,1-18)

Janowy opis spotkania Zmartwychwstałego z Marią Magdaleną w opinii wielu komentatorów zawiera aluzję do Pieśni nad Pieśniami, a przez to do metafory małżeńskiej. Francuski egezegeta Michel Cambe sugerował, iż Pnp 3,1-4 jest tem całej narracji J 20,1-18. Mimo braku ewidentnych powiązań leksykalnych między obydwoma tekstami zauważalne jest podobieństwo scen (*parallélisme de situations*)⁴⁴. Obie sceny mówią bowiem o poszukiwaniu umiłowanego przez umiłowaną. Obydwa poszukiwania mają miejsce w Mieście Świętym. Poszukiwanie to odbywa się nocą (Pnp 3,1 - ἐν νυκτί) lub w czasie kończącej się nocy (J 20,1 - πρὸ σκοτίας ἔτι οὐσῆς). W obu scenach poszukiwanie umiłowanego jest na początku bezowocne (Pnp 3,2; J 20,2). Następnie ma miejsce spotkanie, w czasie którego następuje rozmowa, a w niej dochodzi do zadania pytania (Pnp 3,2; J 20,12-13). W tekście Pnp występują strażnicy (οἱ τηροῦντες), którzy znajdują oblubienicę, a ona zadaje im pytanie: „Tego którego pokochała dusza moja – widzieliście?” (Pnp

use of sexual role reversal and the male co-optation of female generativity.” Krytykę obu postulatów przedstawia K. Syreeni, *From the Bridegroom's Time to the Wedding of the Lamb. Nuptial Imagery in the Canonical Gospels and the Book of Revelation*, w: *Sacred Marriages. The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, red. M. Nissinen, R. Uro, Winona Lake 2008, s. 361-363.

⁴² A. Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, s. 179.

⁴³ M.-L. Rigato, *La sepoltura regale e provvisoria di Gesù secondo Gv 19,38-40*, w: *Atti del VIII simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, red. L. Padovese, Parma – Roma 2001, s. 47-81.

⁴⁴ M. Cambe, *L'influence du Cantique des Cantiques sur le Nouveau Testament*, „Revue Thomiste” 58 (1962), s. 17.

3,3). W tekście Janowym strażników zastępują aniołowie, którym Maria Magdalena odpowiada na ich pytanie: „Kobieto, dlaczego płaczesz?” (20,13). Po spotkaniu następuje odnalezienie umiłowanego (Pnp 3,4; J 20,14-16). Po znalezieniu umiłowanego oblubienica nie chce pozwolić na jego oddalenie się: ἐκράτησα αὐτὸν καὶ οὐκ ἀφήσω αὐτόν – „Chwyciłam go i nie puszczę go” (Pnp 3,4); μή μου ἅπτου – „Nie próbuj mnie dotykać” lub „Przestań mnie dotykać” (J 20,17)⁴⁵.

Jocelyn McWhirter słusznie zauważa, że większość powyższych elementów narracji Janowej nie występuje w relacjach synoptycznych, stąd ich obecność znajduje swoje logiczne wyjaśnienie w hipotezie o intertekstualnej zależności między J 20,1-18 a Pnp 3,1-4. (1) Tylko Jan, spośród czterech Ewangelii kanonicznych wskazuje na noc, jako moment udania się Marii do grobu. (2) Tylko Jan mówi o jednej kobiecie samotnie udającej się do grobu, w odróżnieniu od Synoptyków, mówiących o grupie kobiet. (3) Tylko Jan mówi z emfazą o długim poszukiwaniu ciała Jezusa przez Marię. Od grobu biegnie ona bowiem do uczniów, a następnie ponownie do grobu. Szuka zaginionego ciała wzrokiem zarówno wewnątrz grobu (20,11-13), jak i na zewnątrz (20,14-15). (4) Tylko Jan mówi o dialogu między Marią i aniołami, podczas gdy Synoptycy opisują anielskie zwiastowanie orzędzia o zmartwychwstaniu milczącym kobietom. (5) Tylko Jan opisuje angelofanię, po której natychmiast następuje chrystofania. Marek i Łukasz pomijają chrystofanię. Mateusz opisuje chrystofanię (28,7-9), jednak kobiety doświadczają jej dopiero, kiedy idą do uczniów. Tylko w Janie występuje zatem bezpośredniość czasowa pomiędzy angelofanią i chrystofanią, natychmiastowość spotkania⁴⁶.

Krytyczną ocenę intertekstualnych powiązań między Pnp 3,1-4 i J 20,1-18 prezentuje Sabine van den Eynde⁴⁷. W jej opinii różnica między kobietą żarliwie szu-

⁴⁵ M. Cambe, *L'influence*, s. 17-18. Jocelyn McWhirter (*The Bridegroom Messiah and the People of God. Marriage in the Fourth Gospel* (SNTSMS; 138), Cambridge 2006, s. 93-96) wskazuje następujące odpowiadające sobie elementy pomiędzy Pnp 3,1-4 a J 20,1-18: (1) nocna pora, (2) szukająca kobieta, (3) poszukiwany mężczyzna, (4) spotkanie i konwersacja z pokojowo nastawioną trzecią stroną, (5) natychmiastowe odnalezienie przez kobietę poszukiwanego mężczyzny, (6) przetrzymywanie, dotykanie mężczyzny przez kobietę. Ann Roberts-Winsor (*A King is Bound in the Tresses*, s. 42-43) wskazuje jeszcze na komnatę (τὸ ταμίειον) z Pnp 3,4 mającą mieć swój odpowiednik w grobie (τὸ μνημεῖον) w J 20,1-11 oraz na postanowienie oblubienicy „Powstanę!” (ἀναστήσομαι) z Pnp 3,2 jako mających być odzwierciedlonymi – na zasadzie ironii – w słowach Marii Magdaleny „Zabrano Pana mojego i nie wiem gdzie Go położyli” (20,13); powstanie oblubienicy ma być powiązane z powstaniem z martwych Jezusa. Powyższe odniesienia nie są jednak przekonujące, jak słusznie zauważa J. McWhirter, *The Bridegroom Messiah*, s. 96.

⁴⁶ J. McWhirter, *Bridegroom Messiah*, s. 96-98. Autorka (s., 98) konkluduje: „John seems to customize the tradition about Mary Magdalene so that it agrees with Song 3:1-4. John relates the episode in terms of the evoked text: Mary Magdalene looks for Jesus alone and in the dark, she suddenly finds him after conversing with a third party, and she hold him.”

⁴⁷ S. van den Eynde, *Love, Strong as Death? An Inter- and Intratextual Perspective on John 20,1-18*, w: *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BETHL; 200), red. G. van Belle, Leuven 2007, s. 905-906. Podobnie krytyczną opinię wyraził J. Winandy, *Le Cantique des Cantiques et le Nouveau Testament*, „Revue Biblique” 71 (1964) s. 173, stwierdzając, że Maria Magdalena nie jest określona jako dziewica i dlatego nie może być utożsamiona z oblubienicą Chrystusa, figurą Kościoła.

kającą ukochanego, a kobietą idącą do grobu w celu znalezienia martwego ciała jest zbyt duża, aby można było zestawiać obie sceny. Odnośnie do angelofanii w Pnp to strażnicy znajdują kobietę, w narracji Janowej natomiast to Maria widzi aniołów. W Pnp to kobieta zadaje pytanie, czy strażnicy widzieli jej umiłowanego, w narracji Janowej natomiast pytanie zadają aniołowie. Gdyby autor czwartej Ewangelii chciał uczynić aluzję do Pnp bardziej oczywistą, pytanie kobiety z Pnp doskonale odpowiadałoby logice narracji Janowej: Maria pytałaby o ciało umiłowanego⁴⁸. Najważniejszym jednak zarzutem belgijskiej egzegetki jest brak realnego usprawiedliwienia dla kreowania powyższego intertekstualnego powiązania. Zdaniem S. van den Eynde, M. Cambe poprzez odkrycie nawiązania do Pnp znajduje jednocześnie powód, dla którego Maria Magdalena udała się do grobu. Tym powodem jest poszukiwanie ukochanego. S. van den Eynde uważa takie wyjaśnienie za nieprzekonujące i wskazuje opłakiwanie zmarłego jako główny motyw działania Marii. Chęć namaszczenia Jezusa – powód wskazany przez Synoptyków – jest w jej opinii rozwiązaniem mało prawdopodobnym, gdyż miał tego dokonać wcześniej Nikodem (J 19,39). Nadto w jej ocenie motyw udania się do grobu jest zwykłą luką narracyjną (*a blank*), a nie ewidentnym znakiem (*a signpost*) czy nieciągłością narracyjną, która domagałaby się wyjaśnienia poprzez odwołanie do intertekstualności. Motyw udania się do grobu można wydedukować na podstawie zachowania Marii z Betanii, która wychodzi z domu w celu opłakiwania swego zmarłego brata (11,31)⁴⁹.

W naszym przekonaniu powyższa krytyka jest przesadzona. Podobieństwo scen w Pnp 3,1-4 i J 20,1-18 jest uderzające. W obu tekstach występuje identyczna sekwencja poszczególnych elementów czy motywów oraz analogiczne słownictwo⁵⁰. Sam M. Cambe nigdzie nie stwierdza, iż poprzez odkrycie w J 20,1-18 nawiązania do Pnp odkrywa powód, dla którego Maria Magdalena udała się do grobu i którym jest poszukiwanie ukochanego. Udanie się do grobu w celu opłakiwania zmarłego,

⁴⁸ S. van den Eynde (*Love*, s. 905) dodaje jeszcze kolejne swoje obiekcje: „If any intentional link was meant, one may wonder why these links are not clearer, by mentioning the night (instead of only the darkness), by indicating that Mary did not find the body of Jesus (instead of only remarking “the Lord has been taken away and we do not know where they laid him”). (...) On top of that, such a link would have been obvious if the same verb for the touching had been used.”

⁴⁹ S. van den Eynde, *Love*, s. 906. Taki motyw wskazuje także *Ewangelia Piotra* 12,50-54.

⁵⁰ M. Cambe (*L'influence*, s. 17) stwierdza: „les scènes progressent selon un schéma identique, dont les éléments se succèdent en parfaite correspondance.” J 20,1-18 w świetle Pnp 3,1-4 czytają, dla przykładu, Hipolit Rzymski (*Εἰς τὸ ἄστυ*, frag. 15), Cyryl Jerozolimski (*Katechez na Wielki Post*, 14,12), Rufin z Akwilei (*Komentarz do Credo Apostolskiego*, 30), Beda Czcigodny (*In Cantica Cantorum*), Jan od Krzyża (*Noc ciemna*, 2,13,6), a współcześnie, pośród wielu innych, A. Feuillet, *La recherche du Christ dans la Nouvelle Alliance d'après la Christophanie de Jo. 20,11-18. Comparaison avec Cant. 3,1-4 et l'épisode des Pèlerins d'Emmaüs*, w: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac I. Exégèse et patristique* (Théologie; 56); Paris 1963, s. 93-112; J. Mateos, J. Barreto, *Il vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Assisi 1982.²2016, s. 803; C. Bernabé, *Trasfondo derasico de Jn 20*, „Estudios Bíblicos” 49 (1990), s. 209-228; J.-L. Ska, *L'argilla, la danza e il giardino. Saggi di antropologia biblica*, Bologna 2000, s. 56-57; A. Reinhartz, *Befriending the Beloved Disciple. A Jewish Reading of the Gospel of John*, New York 2001, s. 108; J. McWhirter, *Bridegroom Messiah*, s. 93-97.

chęć przebywania w obecności ciała zmarłego, samo z siebie może być motywowane miłością do zmarłego. Jeśli uwzględnić jeszcze zmierzanie do grobu w ciemności⁵¹, powracający płacz i upór w dopytywaniu o Jezusa (Maria nigdy nie mówi o ciele zmarłego, ale o zabraniu „Pana” lub nawet „mojego Pana”), miłość do Jezusa jawi się jako właściwy motyw działania Marii.

Poza powyższą strukturalną paralełą pomiędzy Pnp 3,1-4 i J 20,1-18 komentatorzy wskazują z reguły na dwie trudności obecne w tekście Janowym, które można wyjaśnić poprzez odwołanie do Pnp. Idzie o podwójny obrót Marii Magdaleny (20,14.16) oraz Jezusową prośbę o zaprzestanie dotyku (20,17). Obraz oblubienicy trzymającej swego oblubięcza z Pnp 3,4 doskonale wyjaśnia słowa zakazu dotykania Jezusa skierowane do Marii (20,17); zakaz niezrozumiały w świetle późniejszego nakazu dotykania Jezusa adresowanego do Tomasza (20,27)⁵². W istocie celem, dla którego Jan kształtował swą narrację w oparciu o Pnp 3,1-4, mógł być właśnie punkt kulminacyjny dotyczący możliwości dotykania (cielesnego) Jezusa, przy jednoczesnej niemożności zatrzymania przy sobie cielesnego, ziemskiego Jezusa, z powodu Jego wniebowstąpienia. Oblubienica (Kościół symbolizowany tutaj przez Marię Magdalenę) realnie doświadczając (dotykając) Jezusa poprzez wiarę i Eucharystię, nieustannie będzie Go jednak szukała i czekała na pełnię zjednoczenia z Nim (zob. Ap 22,17)⁵³. Nie bez znaczenia jest także podobny kontekst „rodzinny” tego dotyku zarówno w Pnp, jak i w J. Szulamitka z Pnp pragnie wprowadzić swego umiłowanego „do domu mej matki, do komnaty mej rodzicielki” (3,4). W przypadku narracji Janowej Jezus chce wstąpić „do Ojca mego i Ojca waszego i Boga mego i Boga waszego” (20,17)⁵⁴.

Drugą z trudności interpretacyjnych 20,1-18 wyjaśnianych w oparciu o nawiązanie do Pnp jest również podwójny obrót Marii Magdaleny (20,14.16). Enigmatyczna

⁵¹ Z pewnością zwyczaję pogrzebowe nie nakazywały oplakiwania zmarłego nocą. Nadto udanie się samotnej kobiety nocą poza mury miasta na miejsce egzekucji było niebezpieczne. W efekcie dla części komentatorów jest to historycznie nieprawdopodobne (J.H. Bernard, R.E. Brown). Może to potwierdzać obecność intertekstualnego odniesienia do Pnp w Janowym motywie ciemności.

⁵² Aluzję tę szeroko omawia J. McWhirter, *Bridegroom Messiah*, s. 94-96, 103-105.

⁵³ W naszym przekonaniu Janowy wybór czasownika ἔπιτο (20,17) w miejsce κρατέω, obecnego w Pnp 3,4, mógł być podyktowany chęcią wykreowania tutaj również aluzji do zakazu dotykania drzewa życia z Rdz 3,3. Poprzez zmartwychwstanie drzewo życia jest objawione i utożsamione już nie tyle z „kroczeniem drogami mądrości” (Prz 3,18; 11,30; 13,12; 15,4), ale z samym Jezusem, wcieloną Mądrością. Kontakt z Jezusem przez wiarę (J 20,29) – przy tym fizyczny kontakt z Jezusem w Eucharystii, która jest kontekstem chrystofanii Janowych – jest synonimem życia wiecznego, które jest owocem wiary w Jezusa wg J 20,31 i spożywania Eucharystii (J 6,53-54.57-58). W Księdze Rodzaju (3,22), tak jak i w Iz 65,22 LXX, *drzewo życia* jest symbolem wiecznego życia. Symbolika ta obecna jest *explicitie* w Ap 2,7; 22,2bis.14.19. Odnośnie mądrościowej reinterpretacji motywu „drzewa życia”, zob. J.J. Pudelko, *Metafora «drzewa życia» w Księdze Przysłów*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 30/3-4 (2017), s. 129: „Drzewem życia, a więc darem szczęśliwego życia, jest kroczenie drogami mądrości we wszystkich jego aspektach: mowie, pragnieniach, czynach, relacjach.” D. Iwański, *Motyw „drzewa życia” w Księdze Przysłów*, „Biblica et Patristica Thorunensia” 8/1 (2015), s. 18: „[drzewo życia to] synonim najbardziej pożądanых wartości i dóbr.”

⁵⁴ A. Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom*, s. 121.

dwukrotna wzmianka o obróceniu się Marii Magdaleny może być wyjaśniona naturalistycznie. Otóż za pierwszym razem Maria odwraca w kierunku Jezusa jedynie twarz (20,14), za drugim zaś odwraca całe ciało (20,16), co jest potwierdzone przez fakt dotykania Jezusa (20,17)⁵⁵. Obroty Marii mogą jednak być również zinterpretowane jako aluzja do postaci ukochanej z Pnp 7,1, która czterokrotnie wezwana jest do odwrócenia się (ἐπίστρεφε ἐπίστρεφε ἢ Σουλαμίτις ἐπίστρεφε ἐπίστρεφε), aby można było na nią patrzeć. Dodajmy, że dwa obroty Marii opisane są pokrewnym czasownikiem (στρέφω)⁵⁶. Podążając za sugestią łączenia z oblubienicą z Pnp Marii Magdaleny wchodzi się na poziom interpretacji duchowej czy też symbolicznej, w której obie kobiety reprezentują oblubienicę samego Boga, a zatem Izrael i Kościół⁵⁷. Paralela między Pnp 7,1 i J 20,14.16 nie jest doskonała⁵⁸, ale w uchyceniu intertekstualnej aluzji nie idzie o zgodność w każdym detalu.

Powyższe powiązania między J 20,1-18 a tekstem Pnp nie są jedynymi, na jakie wskazują komentatorzy narracji Janowej⁵⁹. Prócz wspomnianych powyżej odniesień (jak noc, dotyk etc.) komentatorzy wskazują także na inne możliwe aluzje, a mianowicie (1) ogród jako sceneria wydarzeń w J (19,41) i Pnp (4,12.16; 5,1; 8,13) wraz z motywem (2) ogrodnika (J 20,15), któremu odpowiada „przebywający w ogrodach” (ὁ καθήμενος ἐν κήποις - Pnp 8,13), (3) motyw Marii stojącej (εἰστήκει) przy grobie jako nawiązanie do powstania (ἀνίστημι) umiłowanej w poszukiwaniu umiłowanego (Pnp 3,2) oraz (4) motyw słuchania głosu (Pnp 2,8.14; 3,1; 5,2.6; 8,13; J 20,16.18)⁶⁰. Nadto, (5) Piotr i umiłowany Uczeń (J 20,2-10) mogą być identyfikowani z ἐταῖροι („towarzyszami”, „druhami”) z Pnp 8,13, którzy nasłuchują głosu oblubieńca⁶¹. (6) Czasownik παρακύπτω („pochylić się”) występujący w J 20,5.11 i Pnp 2,9 (mimo że odnosi się w Pnp do oblubieńca) miałyby opisywać poszukiwanie ukochanej osoby⁶².

Abstrahując od paraleli z Pnp, można wskazać jeszcze dwa elementy w J 20,1-18

⁵⁵ Mniej przekonujące jest wyjaśnienie S. Van Den Eynde (*Love*, s. 907): „the first turn is away from the tomb (backwards) and the second turn a turn towards Jesus.”

⁵⁶ Więcej A. Roberts Winsor, *A King is Bound in the Tresses*, s. 38.

⁵⁷ W tym kluczu obroty Marii są fizycznym powrotem z wygnania, nowym Exodusem, duchowym powrotem narodu do Ziemi Obiecanej. Relacja Marii do Jezusa nie będzie się już opierać na wzroku (J 20,14) i dotyku (20,17), ale na wierze i sakramentach. Tak Feuillet, *La recherche*, s. 99-100. Bez wchodzenia na poziom alegoryczny czy symboliczny, drugi obrót Marii, który dokonuje się na słowo Jezusa, można także widzieć jako duchowe nawrócenie. Tak S.M. Schneiders, *Written That You May Believe. Encountering Jesus in the Fourth Gospel*, New York 1999, s. 196.

⁵⁸ S. van den Eynde (*Love*, s. 907) ocenia krytycznie powyższe powiązanie wskazując, iż obrót kobiety od jednego spotkania (z aniołami) do drugiego i potem obrót w kierunku Jezusa są czymś innym niż prośba skierowana do kobiety w Pnp, aby się obracała tak by inni mogli na nią patrzeć. Krytyczną ocenę tego powiązania prezentuje również J. McWhirter (*Bridegroom Messiah*, s. 89-90) wskazując obrót Jezusa i pytanie „Czego szukacie?” z J 1,38 jako narracyjne *inclusio* całej Ewangelii, które pomaga wyjaśnić obroty Marii Magdaleny.

⁵⁹ Zob. A. Roberts-Winsor, *A King is Bound in the Tresses*, s. 37-49.

⁶⁰ A. Roberts-Winsor, *A King is Bound in the Tresses*, s. 37-49.

⁶¹ M. Cambe, *L'influence*, s. 19.

⁶² S.M. Schneiders, *Joh 20:11-18: The Encounter of the Easter Jesus with Mary Magdalene* –

sugerujące kontekst oblubieńczy. (1) Zmartwychwstanie nastąpiło „trzeciego dnia”, zgodnie z zapowiedzią Jezusa (2,19-21). Zmartwychwstanie jest w tej zapowiedzi przyrównane do trwającej trzy dni budowy świątyni, która jest rozumiana jako ciało Jezusa. Jednocześnie „trzeci dzień” związany jest z cudem w Kanie Galilejskiej (2,1). Bardzo możliwe, że metafora małżeńska obecna w opisie znaku w Kanie oraz w momencie Jezusowej godziny uwielbienia na krzyżu jest także obecna w Janowym opisie pierwszej chrystofanii⁶³. (2) Odwołaniem do metafory małżeńskiej może być również nazwanie Marii dwuznacznym słowem γυνή (20,13.15), oznaczającym zarówno kobietę, jak i żonę. Termin ten określa matkę Jezusa (2,4; 19,26), a także Samarytankę (4,7.9.11.15.17.19.21.25.27.28.39.42). W 16,21 może się odnosić do Ewy i Maryi⁶⁴. Jego użycie w J 8,3.4.9.10 nie może być brane pod uwagę ze względu na wątpliwość co do pochodzenia tego tekstu od autora czwartej Ewangelii. Termin ten wypowiedziany przez Jezusa kierowany jest jedynie do Maryi (2,4; 19,26), Samarytanki (4,21) i Marii Magdaleny (20,15). Nie jest zatem przypadkiem, iż te trzy kobiety funkcjonują w narracji Janowej jako reprezentantki Oblubienicy Mesjasza.

9. Tchnienie Ducha (J 20,22)

Tchnienie Zmartwychwstałego na swych uczniów Ducha Świętego widziane jest już od starożytności chrześcijańskiej jako niekwestionowana aluzja do tchnienia Boga Stworzyciela w nozdrza pierwszego człowieka, Adama, w Rdz 2,27⁶⁵. André Feuillet porównuje w tej scenie Jezusa, nowego Adama, z pierwszym Adamem, z którego boku powstaje Ewa. Jezus, jako nowy Adam, poprzez tchnienie Ducha stwarza nową Ewę, Kościół⁶⁶. Nie bez znaczenia jest fakt, iż przekazanie Ducha

A Transformative Feminist Reading, w: *What is John? Readers and Readings of the Fourth Gospel* (SBL. Symposium Series; 3), red. F.F. Segovia, Atlanta, GA 1996, s. 161.

⁶³ A. Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, s. 126: „The connection between the “three days” of the new Temple and Christ’s resurrection is unmistakable, but it is probable that the evangelist also wished to relate it to the third day of Cana. The correlation between the revelation of Jesus’ glory at Cana and his death and resurrection renders it likely that Cana’s “third day” indeed alludes to the third day of Jesus’ resurrection.”

⁶⁴ A. Feuillet, *Les épousailles du Messie. La mère de Jésus et l’Église dans le Quatrième Évangile*, „Revue Thomiste” 96 (1986), s. 377-391.

⁶⁵ Szczegółowa dyskusja na temat tej aluzji w C.R. Sosa Siliezar, *Creation Imagery in the Gospel of John* (Library of New Testament Studies; 546), London 2015, s. 153-173. Powiązanie J 20,22 z targumiczną lekturą Rdz 2,7 prezentują M. Wojciechowski, *Le don de L’Esprit Saint dans Jean 20.22 selon Tg. Gn. 2.7*, „New Testament Studies” 33 (1987), s. 289-291; T. R. Hatina, *John 20,22 in Its Eschatological Context: Promise or Fulfilment?*, „Biblica” 74 (1993), s. 196-219. W starożytności odniesienie do stworzenia z Rdz 2,7 w J 20,22 widzą Teodor z Mopsuestii, *Comm. Jo. 7,20-22*; Cyryl Jerozolimski, *Myst. Cat. 17,12* czy Cyryl Aleksandryjski, *Comm. Jo. 12*. Interpretacje patrystyczne omawia M.-O. Boulnois, *Le souffle et l’Esprit. Exégèses patristiques de l’insufflation originelle de Gn 2,7 en lien avec celle de Jn 20,22*, „Recherches augustinienne et patristiques” 24 (1989), s. 3-37.

⁶⁶ A. Feuillet, *Les épousailles du Messie*, s. 386: „À l’animation d’Adam par Yahvé dans la Genèse répond, dans le Quatrième Évangile, l’animation, sur un plan supérieur, des disciples par le nouvel Adam ; au don du souffle de la vie succède maintenant le don de l’Esprit-Saint, ce qui signifie que

Świętego w 20,22 jest konsekwencją mesjańskich zaślubin, które miały miejsce w momencie ukrzyżowania. Już w scenie ukrzyżowania bowiem, mówiąc o „przekazaniu Ducha”, Ewangelista wskazał na obecność daru Ducha Świętego w momencie ofiary Oblubieńca (19,30). Dar Ducha, łączony z wypływającą z Jego boku wodą (zob. 19,34 czytane w świetle 7,37-39), jest darem boskiego Oblubieńca (hebr. mohar) dla swej Oblubienicy (zob. 4,10).

Zakończenie

Tematem głównym Ewangelii Janowej jest tożsamość Jezusa zdefiniowana jako Mesjasz i Syn Boży (20,31). Jezus już na wstępie Ewangelii Janowej zostaje określony jako Oblubieniec (3,29). Motyw oblubienczy przewija się na samym początku narracji, w rozdziałach 1–4 oraz w jej drugiej części, w rozdziałach 12–20, opisującej moment kulminacyjny działalności Jezusa, jego „godzinę” chwały. Identyfikując Jezusa z oblubieńcem, Ewangelista wskazuje na podwójną tożsamość Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego. Wynika to bezpośrednio z oczekiwań żydowskich utożsamiających Mesjasza z eschatologicznym oblubieńcem Izraela. Nie ma poważnych przesłanek, aby wątpić w żywotność tych oczekiwań w okresie powstawania Ewangelii Janowej. Nadto utożsamienie Jezusa z oblubieńcem wskazuje pośrednio na boską tożsamość Jezusa, gdyż wiąże Jezusa z wszechobecną w ST metaforą małżeńską, w której Bóg widziany jest jako małżonek Izraela, a Izrael jako małżonka Boga. W ujęciu Ewangelisty – i temu służą pierwsze cztery rozdziały Ewangelii (1,19–4,54) – małżonką mesjańskiego i boskiego Oblubieńca jest gromadząca się wokół niego wspólnota uczniów, Kościół, której przewodzi matka Mesjasza (2,12). W części drugiej swej Ewangelii (12–20) Ewangelista opisuje mesjańskie i boskie zaślubiny między boskim Mesjaszem i Jego oblubienicą. Godzina zaślubin znajduje swe wypełnienie i realizację w godzinie męki i śmierci. Podobnie jak Samarytanka w pierwszej części Ewangelii jest postacią reprezentującą wszystkich Samarytan, tak w „godzinie” Jezusa Maria z Betanii, Maryja, matka Jezusa oraz umiłowany Uczeń, a następnie Maria Magdalena stają się reprezentantami Kościoła, oblubienicy Mesjasza.

Literatura

- Anderson, A.A., *2 Samuel* (Word Biblical Commentary; 11), Dallas, TX 1989.
 Arnold, B.T., *1&2 Samuel* (The NIV Application Commentary), Grand Rapids, MI 2003.
 Bardski, K., *Stworzenie kobiety (Rdz 2,18-25) jako wczesnochrześcijańska alegoria narodzin Kościoła*, „Scripture Lumen” 1 (2009), s. 283-290.
 Bardski, K., *Lektyka Salomona. Biblia – symbol – interpretacja* (Warszawskie Studia Teologiczne. Rozprawy naukowe; 6), Warszawa 2011.

l'œuvre du Christ ressuscité consomme en quelque sorte l'œuvre du Créateur. (...) à la différence du premier Adam qui ne fut qu'un instrument passif dans la formation de la première femme par la puissance divine, c'est le nouvel Adam lui-même qui doit être comme le créateur de la nouvelle Ève issue de lui, l'Église.”

- Bernabé, C., *Trasfondo derasico de Jn 20*, „Estudios Bíblicos” 49 (1990), s. 209-228.
- Bienaimé, G., *Moïse et le don de l'eau dans tradition juive ancienne : targum et midrash* (Analecta biblica; 98), Rome 1984.
- Bond, K.H., *Discarding the Seamless Robe: The High Priesthood of Jesus in John's Gospel, w: Israel's God and Rebecca's Children: Christology and Community in Early Judaism and Christianity. Essays in Honour of Larry W. Hurtado and Alan F. Segal*, red. D.B. Capes, A.D. DeConick, H.K. Bond, T.A. Miller, Waco, TX 2007, s. 183-194.
- Boulnois, M.-O., *Le souffle et l'Esprit. Exégèses patristiques de l'insufflation originelle de Gn 2,7 en lien avec celle de Jn 20,22*, „Recherches augustinienne et patristiques” 24 (1989), s. 3-37.
- Brown, R.E., *The Gospel of John. Introduction, Translation, and Notes (XIII-XI)* (The Anchor Bible; 29A), Garden City, NY 1970.
- Bruns, J.E., *A Note on Jn 12,3*, „Catholic Biblical Quarterly” 28 (1966), s. 219-222.
- Cambe, M., *L'influence du Cantique des Cantiques sur le Nouveau Testament*, „Revue Thomiste” 58 (1962), s. 5-26.
- Chavasse, C., *The Bride of Christ*, London 1940.
- Coloe, M.L., *'Behold the Lamb of God': John 1,29 and the Tamid Service, w: Rediscovering John. Essays on the Fourth Gospel in Honour of Frédéric Manns* (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta; 60), red. L.D. Chrupcała, Milano 2013, s. 337-350.
- Couchoud, P.-L., *Notes de critique verbal sur St Marc et St Matthieu*, „Journal of Theological Studies” 34 (1933), s. 113-138.
- De Goedt, M., *Un schème de révélation dans le Quatrième Évangile*, „New Testament Studies” 8 (1961-1962), s. 142-150.
- Eisler, R., *Zur Fußwaschung am Tage vor dem Passah (Ev. Joh 13,2-16)*, „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft” 14 (1913), s. 268-271.
- Fehribach, A., *The Women in the Life of the Bridegroom. A Feminist Historical-Literary Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel*, Collegeville, MN 1998.
- Feuillet, A., *L'heure de la femme (Jn 16,21) et l'heure de la Mère de Jésus (Jn 19,25-27)*, „Biblica” 47 (1966), s. 169-184; 361-380; 557-573.
- Feuillet, A., *La recherche du Christ dans la Nouvelle Alliance d'après la Christophanie de Jo. 20,11-18. Comparaison avec Cant. 3,1-4 et l'épisode des Pèlerins d'Emmaüs*, w: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac I. Exégèse et patristique* (Théologie; 56); Paris 1963, s. 93-112.
- Feuillet, A., *Les épousailles du Messie. La mère de Jésus et l'Église dans le Quatrième Évangile*, „Revue Thomiste” 96 (1986), s. 357-391, 536-555.
- Hahn, S., *The Fourth Cup. Unveiling the Mystery of the Last Supper and the Cross*, New York 2018.
- Hatina, T. R., *John 20,22 in Its Eschatological Context: Promise or Fulfilment?*, „Biblica” 74 (1993), s. 196-219.
- Heereman, N.-S., *'Behold King Solomon!' Symbolic Inner-biblical Interpretation in Song 3:6-11, w: Interpreting the Song of Songs – Literal or Allegorical?* (Biblical Tools and Studies; 26), red. A. Schellenberg, L. Schwienhorst-Schönberger, Leuven 2016, s. 181-219.
- Iwański, D., *Motyw „drzew życia” w Księdze Przysłów*, „Biblica et Patristica Thorunensia” 8/1 (2015), s. 9-20.
- Kerrigan, A., *Jn. 19, 25-27 in the Light of Johannine Theology and the Old Testament*, „Antonianum” 35 (1960), s. 369-416.
- Kubiś, A., *The Book of Zechariah in the Gospel of John* (Études bibliques. Nouvelle série; 64), Pendé 2012.

- Kubiś, A., *Radość przyjaciela Oblubieńca z powodu głosu Oblubieńca w J 3,29*, w: *Radość Ewangelii. Biblijne źródła chrześcijańskiej radości* (Analecta Biblica Lublinensia 13), red. A. Zawadzki, Lublin 2016, s. 163-192.
- Kubiś, A., *Interpretacja pokutna Janowego opisu obmycia stóp uczniom przez Jezusa. Część 1: Interpretacje sakramentalne na tle współczesnych wyjaśnień J 13,1-20*, „The Biblical Annals” 8 (2018), s. 379-420.
- Kubiś, A., *Interpretacja pokutna Janowego opisu obmycia stóp uczniom przez Jezusa. Część 2: Argument odwołujący się do antropologii kulturowej*, „The Biblical Annals” 8 (2018), s. 567-586.
- Le Déaut, R., *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42* (Analecta biblica; 22), Rome 1963.
- Loisy, A., *Le quatrième Évangile*, Paris 1903.
- Mateos, J., Barreto J., *Il vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Assisi 1982.⁵2016.
- Mathew, B., *The Johannine Footwashing as the Sign of Perfect Love. An Exegetical Study of John 13:1-20* (WUNT; 2/464), Tübingen 2018.
- McWhirter, J., *The Bridegroom Messiah and the People of God. Marriage in the Fourth Gospel* (SNTSMS; 138), Cambridge 2006, s. 93-96.
- Pitre, B., *Jesus the Bridegroom. The Greatest Love Story Ever Told*, New York 2014.
- Podeszwa, P., *Chrystus jako Arcykapłan w świetle J 19,23 oraz Ap 1,13*, w: *Od Melchizedeka do Jezusa-Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie* (Analecta Biblica Lublinensia; 5), red. D. Dziadosz, Lublin 2010, s. 193-207.
- Pudelko, J.J., *Metafora «drzewa życia» w Księdze Przysłów*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 30/3-4 (2017), s. 120-132.
- Reinhatz, A., *Befriending the Beloved Disciple. A Jewish Reading of the Gospel of John*, New York 2001.
- Rigato, M.-L., *La sepoltura regale e provvisoria di Gesù secondo Gv 19,38-40*, w: *Atti del VIII simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, red. L. Padovese, Parma – Roma 2001, s. 47-81.
- Roberts Winsor, A., *A King is Bound in the Tresses. Allusions to the Song of Songs in the Fourth Gospel* (Studies in Biblical Literature; 6), New York et al. 1999.
- Schneiders, S.M., *Joh 20:11-18: The Encounter of the Easter Jesus with Mary Magdalene – A Transformative Feminist Reading*, w: *What is John? Readers and Readings of the Fourth Gospel* (SBL Symposium Series; 3), red. F.F. Segovia, Atlanta, GA 1996, s. 155-168.
- Schneiders, S.M., *Written That You May Believe. Encountering Jesus in the Fourth Gospel*, New York 1999.
- Schneiders, S.M., *The Lamb of God and the Forgiveness of Sin(s) in the Fourth Gospel*, „Catholic Biblical Quarterly” 73 (2011), s. 1-29.
- Serra, A., *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2, 1-12 e 19, 25-27* (Scripta Pontificiae Facultatis Theologicae «Marianum»; 31), Roma 1977.
- Sevrin, J.-M., *L'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde (Jn 1,29)*, w: *Le quatrième évangile. Recueil d'études* (BETL; 281), red. G. Van Belle, Leuven, Paris, Bristol, CT 2016, s. 173-181.
- Simoens, Y., *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*, Bologna 2000.
- Ska, J.-L., *L'argilla, la danza e il giardino. Saggi di antropologia biblica*, Bologna 2000.
- Sosa Siliezar, C. R., *Creation Imagery in the Gospel of John* (Library of New Testament Studies; 546), London 2015.

- Stordalen, T., *Echoes of Eden. Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature* (SBET; 25), Leuven 2000.
- Syreeni, K., *From the Bridegroom's Time to the Wedding of the Lamb. Nuptial Imagery in the Canonical Gospels and the Book of Revelation*, w: *Sacred Marriages. The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, red. M. Nissinen, R. Uro, Winona Lake 2008, s. 343-369.
- Taschl-Eerber, A., *Der messianische Bräutigam: Zur Hohelied-Rezeption im Johannesevangelium*, w: *Das Hohelied im Konflikt der Interpretationen* (Österreichische Biblische Studien), red. L. Schwienhorst-Schönberger, Frankfurt am Main 2017, s. 323-375.
- van den Eynde, S., *Love, Strong as Death? An Inter- and Intratextual Perspective on John 20,1-18*, w: *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BETHL; 200), red. G. van Belle, Leuven 2007, s. 901-912.
- Villeneuve, A., *Nuptial Symbolism in Second Temple Writings, the New Testament and Rabbinic Literature. Divine Marriage at Key Moments of Salvation History* (Ancient Judaism and Early Christianity; 92), Leiden – Boston 2016.
- Wenham, G.J., *Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story*, w: *"I Studied Inscriptions from before the Flood." Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, red. R.S. Hess, D.T. Tsumura, Winona Lake, IN 1994, s. 399-404.
- Winandy, J., *Le Cantique des Cantiques et le Nouveau Testament*, „Revue Biblique” 71 (1964), s. 161-190.
- Witetschek, S., *The Hour of the Lamb? Some Remarks on John 19:14 and the Hour of Jesus's Condemnation and/or Crucifixion*, w: *John, Jesus, and History. Volume 3: Glimpses of Jesus through the Johannine Lens* (Early Christianity and Its Literature; 18), red. P.N. Anderson, F. Just, T. Thatcher, Atlanta, GA 2014, s. 95-105.
- Witherington, B., *Women in the Ministry of Jesus. A Study of Jesus' Attitudes to Women and their Roles as Reflected in His Early Life* (SNTS.MS; 51), Cambridge 1984.
- Wojciechowski, M., *Le don de L'Esprit Saint dans Jean 20.22 selon Tg. Gn. 2.7*, „New Testament Studies” 33 (1987), s. 289-291.
- Zimmermann, R., *Jesus - the Lamb of God (John 1:29 and 1:36). Metaphorical Christology in the Fourth Gospel*, w: *The Opening of John's Narrative (John 1:19-2:22). Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Ioanneum 2015 in Ephesus* (WUNT; 385), red. R.A. Culpepper, J. Frey, Tübingen 2017, s. 79-96.