

WSPÓLNOTA POJEDNANA Z BOGIEM W JEZUSIE CHRYSZCIE – NOWEJ ŚWIĄTYNI

Ks. Tomasz Tomaszewski

Świątynia jerozolimska posiadała tylko charakter przejściowy, tymczasowy i przygotowawczy. Jednak jej miejsce i znaczenie w całej historii zbawienia było doniosłe i wyjątkowe, a równocześnie ukierunkowane na jeszcze pełniejsze wymiary. Ten proces przechodzenia od starotestamentalnych figur do ich nowotestamentalnego wypełnienia widoczny jest w sposób szczególny w Ewangelii Janowej. Umieszczając jeden z dialogów Jezusa z Żydami w kontekście Święta Poświęcenia Świątyni, czwarty ewangelista chciał bez wątpienia zaznaczyć związek istniejący pomiędzy świątynią jerozolimską i osobą wcielonego Syna Bożego. W perykopie J 10,22-39 Jezus, konsekrowany Mesjasz i Syn Boży, jest bowiem ukazany jako Nowa Świątynia, która wypełnia dotychczasowe historiozbowcze funkcje świątyni jerozolimskiej. Celem tego artykułu jest odpowiedź na pytanie, czy w tym Janowym tekście ukazana została również wspólnototwórcza rola tej Nowej Świątyni.

1. MESJAŃSKI PASTERZ PROWADZĄCY OWCE KU WSPÓLNOCIE

W J 10,26-29 Jezus powraca do obrazu pasterza i owiec z J 10,1-16, kontynuując dyskusję na temat prawdziwego ludu Bożego w celu wyjaśnienia, dlaczego Żydzi nie są w stanie zaakceptować Go jako Mesjasza. Nie należą do Jego owiec i z tego powodu nie są zdolni do przyjmowania słów Jezusa oraz dostrzegania Bożego Objawienia w Jego dziełach¹.

Jezus może udzielić Żydom najlepszej odpowiedzi na ich żądanie z J 10,24 właśnie na podstawie dalszych aspektów przypowieści o dobrym pasterzu, która przeniosła pojęcie tożsamości Jezusa na poziom głębszy niż kiedykolwiek przedtem. Sama odpowiedź pojawi się jednak dopiero w J 10,30. Werset J 10,26 jest połączeniem umożliwiającym ponowne wprowadzenie tematu pasterza i owiec. W J 10,8.16 ewangelista ukazuje owce, które są prawdziwymi wierzącymi, o ile nie słuchają złodziei i rozbójników, a wsłuchują się w głos pasterza. Dlatego też przyczyna niewiary Żydów, którzy odmawiają słuchania i posłuszeństwa, może być wyrażona nadzwyczaj prosto poprzez stwierdzenie Jezusa w J 10,26: *ouk este ek tōn probatōn tōn emōn* (nie należycie do moich owiec)².

Rzeczownik *probaton* („owca”) stosowany jest zarówno w sensie dosłownym jak i przenośnym. W pierwszym sensie pojawia się on w pismach Janowych zaledwie trzykrotnie: J 2,14-15; Ap 18,13. W znaczeniu przenośnym

¹ Por. C.S. KEENER, *The Gospel of John. A Commentary* (Peabody 2003) 825; F.J. MOLONEY, *The Gospel of John* (Collegeville 1998) 315; R. KEMPIAK, „Jezus Chrystus Dobrym Pasterzem (J 10, 1-30)”, „*Sanctificetur nomen Tuum*” (Mt 6,9). Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. Januszowi Czernickiemu z okazji 65. rocznicy urodzin i 38 lat pracy naukowo-dydaktycznej (red. B. POŁOK – K. ZIAJA) (Opole 2000) 164-165.

² Por. B. LINDARS, *The Gospel of John* (Grand Rapids – London 1986) 368.

można go natomiast znaleźć dwukrotnie w dialogu Jezusa z Piotrem w J 21,16-17, a przede wszystkim aż trzynastie razy w perykopie J 10,1-16 mówiącej o relacjach panujących pomiędzy Jezusem, przedstawionym jako dobry pasterz i brama owiec, a Jego owcami. Zastosowane tutaj przez Jezusa określenie uczniów jako owce ma swoje podstawy w Starym Testamencie³. Również w pierwotnym Kościele powszechne było porównywanie nowego ludu Bożego do owczarni. Obraz ten jest jednak najbardziej rozwinięty właśnie w Ewangelii Janowej, gdzie zdaje się zastępować określenie Kościoła jako *ekklēsia*⁴.

Ci, którzy nie należą do owczarni Jezusa, nie wierzą. Powodem tego, że Żydzi nie wierzą, nie jest więc jakieś odrzucenie ze strony Jezusa, ale fakt, że nie należą oni do Jego owiec. Jednocześnie, jak wyraźnie wynika z J 10,26, Kościół jako owczarnia Jezusa przekracza granice Izraela. Dzięki ofierze Jezusa na krzyżu stał się on nowym Izraelem Bożym o zasięgu uniwersalnym⁵. Wyrażenie *ta probata ta ema* („moje owce”) w J 10,26-27 oznacza zatem wspólnotę wierzących należącą do Jezusa. Tę relację przy-

³ Zob. R. BARTNICKI, „Biblijny obraz Dobrego Pasterza”, *HD* 51/1 (1982) 38-46; J. BEUTLER, *L'Ebraismo e gli Ebrei nel Vangelo di Giovanni* (Roma 2006) 93-97; J. HOMERSKI, „Umilowany przez Boga Pasterz czasów mesjańskich”, *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia* (red. S. ŁACH – M. FILIPIAK) (Lublin 1974) 139-150; A. MACIEJEWSKI, „Relacja Bóg-człowiek w starotestamentalnej metaforze pasterza”, „*Żyjemy dla Pana*” (Rz 14, 8). Studia ofiarowane s. prof. Ewie J. Jezierskiej OSU (red. W. CHROSTOWSKI) (Warszawa 2006) 268-275; H. WITCZYK, „Jezus Bramą i Pasterzem Ludu Nowego Przymierza (J 10,1-18)”, *W służbie wartościom*. Księga pamiątkowa poświęcona ks. bp. prof. dr. hab. K. Ryczanowi z okazji 60-lecia urodzin (red. R. KAMIŃSKI i in.) (Kielce 1999) 578-584.

⁴ Por. J. JEREMIAS, „poimēn ktl.”, *TDNT* VI, 494-497, 501-502; H. PREISKER – S. SCHULZ, „probaton”, *TDNT* VI, 690-691.

⁵ Por. H. LANGKAMMER, *Teologia Starego Testamentu* (Rzeszów 2006) 224-225; J.N. SANDERS – B.A. MASTIN, *A Commentary on the Gospel according to St John* (London 1968) 257; E. SZYMANEK, „Wiara i niewiara”, *Egzegeza Ewangelii św. Jana*. Kluczowe teksty i tematy teologiczne (red. F. GRYGLEWICZ) (Lublin 1992) 263.

należności podkreśla bardzo mocno określający owce zaimek dzierżawczy *ema* („moje”) z rodzajnikiem⁶.

Konkretne aspekty tej relacji zostały wyrażone przez Jezusa w J 10,27-28. Te dwa wersety przypominają Jego wzajemne związki z tymi, których nazywa owcami w J 10,1-16, choć tutaj, w przeciwieństwie do J 10,14, Jezus mówi wyraźnie tylko o sobie, że zna swoje owce. Akcent wydaje się być zatem położony bardziej na głos pasterza i nawiązanie relacji z owcami. One to bowiem słuchają Jego głosu i postępują za Nim, a On daje im życie wieczne i nie pozwoli na to, aby ktoś wyrwał je z Jego ręki⁷.

Egzegeci twierdzą, że J 10,27 objaśnia J 10,26, ukazując cechy charakterystyczne owiec Jezusa, a przez to – świadectwo ich wiary w Niego jako Mesjasza. Między tymi dwoma wersetami istnieje więc paralelizm antyteptyczny, oparty na kontraście: nie wierzyć – słuchać. Owce, które należą do Jezusa, słuchają Go bowiem i idą za Nim, w przeciwieństwie do Żydów, którzy nie słuchają i nie idą za Jezusem, bo nie są owcami z Jego owczarni. Słowa Jezusa, które wypowiada o swoich owcach w J 10,27, pozostają zatem w ostrym kontraście z niewiarą Żydów ukazaną w J 10,26⁸.

W analizowanym wersecie łatwo dostrzec także paralelizm tematyczny z J 10,3-4, gdzie Jezus mówi o owcach, które słuchają głosu pasterza i idą za nim. W tym jednak przypadku mówi On o sobie nie w trzeciej, ale w pierwszej osobie liczby pojedynczej, która pojawiła się dopiero

⁶ Por. J. JEREMIAS, „poimēn ktl.”, 502; F. GRYGLEWICZ, „Brama i pasterz”, *Egzegeza Ewangelii św. Jana*. Kluczowe teksty i tematy teologiczne (red. F. GRYGLEWICZ) (Lublin 1992) 68-69.

⁷ Por. G.R. BEASLEY-MURRAY, *John* (Nashville 2¹⁹⁹⁹) 174; F. GRYGLEWICZ, „Brama i pasterz”, 71.

⁸ Por. R.E. BROWN, *The Gospel according to John* (New York 1966) I, 406; C.F. MOLLA, *Le Quatrième Évangile* (Genève 1977) 146; S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni* (Bologna 3¹⁹⁹¹) II, 478; R. SCHNACKENBURG, *The Gospel according to St John*. II. Commentary on chapters 5–12 (Tunbridge Wells 1980) 306-307.

w J 10,14. Ponadto forma liczby mnogiej czasowników *akouō* („słuchać”) i *akolouthēō* („iść za”) w J 10,27 różni się wyraźnie od ich liczby pojedynczej w J 10,3-4, mimo że podmiotem w obu tych miejscach są *probata* („owce”)⁹.

Pierwszą czynnością owiec, która świadczy o ich wierze w Jezusa, jest słuchanie Jego głosu: *ta probata ta ematēs fōnēs mou akouousin* („moje owce słuchają mojego głosu”). W Ewangelii Janowej słuchanie słów Jezusa jest jednym z podstawowych warunków, które mają spełniać ludzie, aby wejść na drogę wiary. Jednocześnie występuje wyraźne rozróżnienie między słyszeniem i słuchaniem słowa Bożego. Fizyczne słyszenie powinno przekształcać się w prawdziwe słuchanie, wyrażające się otwartością umysłu i życzliwością serca. Słyszenie słowa Bożego bez zrozumienia Jan oddaje przez połączenie czasownika *akouō* („słuchać”) z wyrazami w bierniku. Natomiast słuchanie słowa Bożego ze zrozumieniem, a przede wszystkim z wiarą, wyraża on przez połączenie tego czasownika ze słowami w dopełniaczu. Tę ścisłą relację pomiędzy słuchaniem głosu Jezusa a wiarą w Niego znajdujemy właśnie w J 10,3.16.27, gdzie rzeczownik *fōnē* („głos”) pojawia się w drugim przypadku – *fōnēs*¹⁰.

W dalszej części J 10,27 Jezus odpowiadając na działania owiec polegające na słuchaniu Jego głosu, oznajmia: *kagō ginōskō auta* („i Ja je znam”). Czasownik *ginōskō* („znać”) nie oznacza jednak w języku greckim jedynie czynności intelektu. W tekstach biblijnych *ginōskō* wyraża bowiem osobiste związki z tym, którego się

⁹ Por. F. GRYGLEWICZ, „Brama i pasterz”, 65; B. LINDARS, *The Gospel of John*, 369; S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale*, II, 478-479.

¹⁰ Por. M. BEDNARZ, *Pisma św. Jana* (Tarnów 2000) 153-154; I. DE LA POTTERIE, „Wiara w pismach Janowych”, *VV* 5 (2004) 112-113; F. GRYGLEWICZ, „Słowo Boże i jego słuchanie”, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne* (red. F. Gryglewicz) (Lublin 1992) 223-224; A. JANKOWSKI, *Eschatologia Nowego Testamentu* (Kraków 2007) 77; B. URBANEK, *Rola głosu Jezusa w dziele Objawienia. Studium z teologii Ewangelii według św. Jana* (Katowice 2009).

poznaje lub zna. Związki te mogą z kolei przybierać różne formy, mieć różne stopnie, o tak szerokiej gamie odcieni, jaka tylko może się realizować w życiu. Poznanie wyraża jednak przede wszystkim wzajemną przyjaźń i miłość¹¹. W J i 1 J czasownik *ginōskō* oznacza więc, poza swoim zwyczajnym sensem, relację do Boga i do Jezusa jako wspólnoty osób. Ponieważ owa relacja między Ojcem i Synem stanowi wzajemne poznanie, jest to również relacja między Jezusem i tymi, którzy do Niego należą. Z takim właśnie znaczeniem *ginōskō* mamy do czynienia w J 10,14-15.27¹².

Słuchanie głosu Jezusa wiąże się z jego zrozumieniem, a przede wszystkim z wiarą. W związku z tym, łączenie czasownika *akouō* z innymi czasownikami mieści się w ogólnej tendencji domagającej się po nim jakiejś czynności, która będzie odpowiedzią człowieka na treść tego, co dzięki słyszeniu doszło do jego świadomości. W J 10,27 wyraża się to w konkretnej czynności owiec, o której mówi Jezus: *akolouthousin moi* („one idą za Mną”), podobnie jak w J 10,3-4¹³.

We wszystkich ewangeliach czasownik *akolouthēō* („iść za”) odnosi się do ucznia, który podczas wędrówki szedł za swoim mistrzem. W J 1,37-43 ewangelista używając go czterokrotnie, mówi o pójściu za Jezusem, rozumiejąc je nie tylko w sensie dosłownym, czyli jako opuszczenie swego dotychczasowego mistrza oraz udanie się w ślad za Chrystusem. W znaczeniu teologicznym *akolouthēō* obejmuje również nakłonienie serca, a więc wiarę oraz wspólnotę losu, który uczniowie będą odtąd dzielić ze swoim Mistrzem. Jednak poza treścią znaną we współczesnych mu środowiskach, Jan umieścił w zwrocie „iść za Jezusem” przede wszystkim wezwanie, które

¹¹ Por. R.E. BROWN, *The Gospel according to John*, I, 513-514; I. DE LA POTTERIE, *Studi di cristologia giovannea* (Genova 1986) 102; F. GRYGLEWICZ, „Brama i pasterz”, 70.

¹² Por. R. BULTMANN, „*ginōskō* ktl.”, *TDNT* I, 711.

¹³ Por. F. GRYGLEWICZ, „Słowo Boże i jego słuchanie”, 224.

nie ogranicza się tylko do działalności publicznej Jezusa, ale odnosi się także do każdego, kto chce osiągnąć zbawienie. A zatem można powiedzieć, że wszystkie owce, które postępują za Pasterzem (J 10,4.27), to uczniowie Jezusa, czyli wierni trwający w Nim, kroczący Jego śladami i spełniający Jego wolę¹⁴.

Wypowiedź zawarta w J 10,28 zawiera dwa określenia owego trwania wierzących w Jezusie. Formę pozytywną prezentuje zwrot *didōmi autois dzōēn aiōnion* („Ja im daję życie wieczne”), natomiast negatywnie potwierdzają to słowa *ou mē apolōntai eis ton aiōna* („nie zginą na wieki”). Pierwsza formuła wyrażona jest w czasie teraźniejszym i określa dar już obecny wśród wierzących, czyli życie wieczne¹⁵. Druga zaś fraza również określa istniejący już stan wierzących, ale równocześnie chodzi tu o przejście ku przyszłości¹⁶.

Rzeczownik *dzōē* („życie”) w rozumieniu Janowym nie obejmuje życia ziemskiego, określanego jako *psychē*, lecz jest rzeczywistością religijną, obejmującą dobra duchowe, w których urzeczywistnia się zbawienie będące najwyższym dobrem. W czwartej Ewangelii życie nie różni się więc praktycznie od życia wiecznego. Również warunki uzyskania życia i życia wiecznego są w niej zasadniczo identyczne¹⁷.

Chociaż *dzōē* nie odnosi się u Jana do życia biologicznego, to jednak używa on wyrażenia *dzōē aiōnios*

¹⁴ Por. L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*. Wstęp-przełkład z oryginału-komentarz (PSNT III/4; Poznań – Warszawa 1975) 137; F. GRYGLEWICZ, „Brama i pasterz”, 74; TENŻE, „Słowo Boże i jego słuchanie”, 225; M. BEDNARZ, *Pisma św. Jana*, 160.

¹⁵ A. Jankowski zauważa, że czas teraźniejszy występuje również w innych wypowiedziach Jezusa skierowanych do Jego rozmówców: J 3,16; 5,24; 6,33; 17,3 (por. *Eschatologia Nowego Testamentu*, 26).

¹⁶ Por. A.S. JASIŃSKI, *Według postanowienia wiecznego Boga*. Aionios w Nowym Testamencie (Opole 1991) 309-311.

¹⁷ Por. G. MLAKUZHIL, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel* (Roma 1987) 291-292; J.W. ROSŁON, *Mesjasz dawcą życia*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia* (red. S. ŁACH – M. FILIPIAK) (Lublin 1974) 292.

(„życie wieczne”). Pojawia się ono również w ewangeliach synoptycznych oraz w listach Pawłowych. Jednak u Jana, w odróżnieniu od Synoptyków i Pawła, życie wieczne jest rzeczywistością eschatologiczną dostępną dla człowieka już podczas jego ziemskiej egzystencji. Jest więc zarazem obecne, bo zapoczątkowane w teraźniejszości, ale i przyszłe, gdyż znajdzie swoje dopełnienie w przyszłości¹⁸. Życie wieczne nie oznacza zatem w czwartej Ewangelii tylko życia trwającego wiecznie, jako przeciwieństwa życia kończącego się wraz ze śmiercią, lecz również jakościowo nowe życie, które już nadeszło wraz z przyjściem Chrystusa¹⁹.

Skutkiem tego, że Jezus zna swoje owce i daje im życie wieczne, jest więc w J 10,28 to, że nie zginą one na wieki: *kai ou mē apolōntai eis ton aiōna*. Sam czasownik *apollymi* („ginać, umierać”) jest ważnym terminem Janowym i oznacza to, czego Jezus nie uczyni z nikim spośród tych, którzy do Niego należą²⁰. Natomiast rzeczownik *aiōn* występuje w pismach Janowych prawie wyłącznie w wyrażeniu *eis ton aiōna* („na wieki”), które zawiera w sobie ideę przyszłości²¹. Zastosowany w tym wersecie czasownik *apollymi* wskazuje zatem w czwartej Ewangelii na utratę

¹⁸ Por. R.E. BROWN, *The Gospel according to John*, I, 505-508; B. GÓRKA, *Inicjacja w życie wieczne w Ewangelii św. Jana*. Struktura inicjacji w świetle J 1,10-12; 3,1-21; 5,1-47; 20,30-31 (Gdańsk 2005) 249; H. ORDON, „Eschatologia”, *Egzegeza Ewangelii św. Jana*. Kluczowe teksty i tematy teologiczne (red. F. Gryglewicz) (Lublin 1992) 378-380; L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 85; E. SZYMANEK, *Wykład Pisma świętego* (Poznań 1990) 476.

¹⁹ Por. J. CZERSKI, „Życie”, *Egzegeza Ewangelii św. Jana*. Kluczowe teksty i tematy teologiczne (red. F. Gryglewicz) (Lublin 1992) 291-292; S. MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana* (Kraków 1993) 143; G. MŁAKUZHYL, *The Christocentric Literary Structure*, 298.

²⁰ Por. C.K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text (Philadelphia 1978) 216, 373.

²¹ Por. A.S. JASIŃSKI, „Aiōn w Nowym Testamencie”, *RTK* 33/1 (1986) 82-87.

życia wiecznego i odnosi się do wszelkiego rodzaju czynności, które nie prowadzą człowieka do zbawienia. Skutkiem tych działań jest stan będący przeciwieństwem tego, który określa się rzeczownikiem *dzōē aiōnios*. Czasownik *apollymi* oznacza więc definitywne zatracenie się, nie tylko w sensie wygaśnięcia fizycznej egzystencji, lecz stan śmierci wiecznej, bez żadnej nadziei. To przeciwstawienie między niszczeniem a daniem życia przez Jezusa widoczne jest także w J 10,10.28²².

To, że owce nie zginą na wieki, nie dokonuje się jednak mocą płynącą z samego życia, lecz mocą Jezusa, gdyż nikt nie wyrwie owiec z Jego ręki: *ouch harpasei tis auta ek tēs cheiros mou*. Owce należące do Jezusa będą więc żyć na wieki, a wrogowie nie będą mieli nad nimi żadnej władzy. Język grecki stosuje tutaj czas przyszły *ouch harpasei* („nie wyrwie”) użyty w powiązaniu z jego znaczeniowym sensem oczekiwania, aby uwydatnić to, że nikt nie powinien spodziewać się wyrwania owiec z ręki Jezusa²³.

Wyrażenie *harpadzō ek tēs cheiros* („wyrwać z ręki”) użyte jest w J 10,28 w stosunku do Jezusa, a w J 10,29 – do Ojca: *oudeis dynatai harpadzein ek tēs cheiros tou patros* („nikt nie może wyrwać z ręki Ojca”). Jednak to nie Jan stworzył tę formułę. Pochodzi ona bowiem ze Starego Testamentu, gdzie znajduje się w kontekstach wspominających imię Boże w Pwt 32,39 i Iz 43,13. Opieka udzielana przez Boga swojemu narodowi jest tam wyrażona przez hebrajskie wyrażenie, które podkreśla wszechmoc Bożej ręki. To, co Bóg trzyma w swoim ręku, nie może być wyrwane spod Jego opieki²⁴.

²² Por. I. DE LA POTTERIE, *Studi di cristologia giovannea*, 97; F. GRYGLEWICZ, „Brama i pasterz”, 76; A. OEPKE, „apollymi ktl.”, *TDNT* I, 394-396; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 165; H. WITCZYK, „Jezus Bramą i Pasterzem”, 603.

²³ Por. D.A. CARSON, *The Gospel according to John* (Grand Rapids – Leicester 1991) 393.

²⁴ Por. L. DEVILLERS, *La Fête de l'Envoyé*. La section johannique de la Fête des Tentés (Jean 7,1–10,21) et la christologie (Paris 2002) 500-501.

Słowa Jezusa w J 10,29-30 pokazują, że jak wszystko, co On czyni, tak również i ochranianie owiec, o którym wspomniał w J 10,28, nie jest działaniem niezależnym od Ojca. Wszystko, co Jezus czyni i mówi, jest bowiem realizowaniem woli Ojca, z którym stanowi On jedno. Ostatecznie więc to właśnie Ojciec stoi za zapewnieniem bezpieczeństwa owcom należącym do Jezusa²⁵.

Redaktorzy współczesnych wydań krytycznych Nowego Testamentu opowiadają się za brzmieniem wersetu J 10,29: *ho patēr mou ho dedōken moi pantōn meidzon estin* („to, co dał mi mój Ojciec, jest ważniejsze od wszystkiego”)²⁶. W Ewangelii Janowej wielokrotnie pojawia się motyw dawania czegoś Jezusowi przez Ojca, który Jan wyraża, posługując się czasownikiem *didōmi* („dawać”). Warto zwrócić uwagę na to, że w siedemnastu miejscach, w tym także w J 10,29, użyte jest *perfectum*, co może podkreślać stałość wymienionych darów Ojca²⁷.

Werset J 10,29 może więc oznaczać, że owce, które Ojciec dał Synowi, są w Jego oczach ważniejsze (*meidzon*) niż cokolwiek innego na ziemi. Może również znaczyć, że to wieczny charakter życia, które dał Ojciec, jest większy niż wszystko inne. Wreszcie może tu chodzić o odpowiedzialność za Boży plan zbawienia, odpowiedzialność, którą Ojciec powierzył Synowi. Jednak egzegeci, którzy w swoich komentarzach zdecydowali się na zacytowaną wyżej wersję tekstu, uważają generalnie, że kontekst domaga się tego, aby darem Ojca dla Jezusa, wyrażonym tutaj przez zaimkę względny *ho*, były Jego owce, czyli wierzący²⁸. Można zatem rozumieć pierwszą część

²⁵ Por. D.A. CARSON, *The Gospel according to John*, 393.

²⁶ Zob. *Novum Testamentum Graece* (red. C.M. MARTINI i in.) (Stuttgart ²⁷1999) 284; *The Greek New Testament* (red. B. i K. ALAND i in.) (Stuttgart ⁴1998) 361.

²⁷ Por. B. GÓRKA, *Inicjacja w życie wieczne*, 229; W. MARCHEL, „Ojciec”, *Egzegeza Ewangelii św. Jana*. Kluczowe teksty i tematy teologiczne (red. F. GRYGLEWICZ) (Lublin 1992) 149.

²⁸ Por. L. MORRIS, *The Gospel according to John* (Grand Rapids 1995) 219, 464; S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale*, II, 479; R. SCHNACKENBURG, *The Gospel according to St John*, II, 175.

J 10,29 jako stwierdzenie bezwzględnej wagi i wartości tego, co Ojciec powierzył Jezusowi²⁹. W dalszej części tego wersetu ewangelista przywołuje, analizowane już wyżej, wyrażenia z J 10,28, odnosząc je tym razem do Ojca³⁰.

Werset J 10,29 wprowadza uroczystą deklarację Jezusa w J 10,30: *egō kai ho patēr hen esmen* („Ja i Ojciec jesteśmy jedno”), która stanowi punkt kulminacyjny całej Jego wypowiedzi w J 10,25-30³¹. Czasownik *esmen* („jesteśmy”) odnosi się tutaj do podmiotu w liczbie mnogiej, do dwóch różnych osób: *egō* („Ja” – Jezus) i *patēr* („Ojciec”). Grecki liczebnik jest natomiast w rodzaju nijakim *hen* („jedno”), a nie męskim *heis* („jeden”). Oznacza to, że dwa podmioty rodzaju męskiego są jedno, jedną rzeczą, a nie jedną osobą. Ta zadziwiająca konstrukcja zdania, w którym podmiot i orzeczenie są w liczbie mnogiej, a dopełnienie w rodzaju nijakim i liczbie pojedynczej, dała początek rozmaitym spekulacjom teologicznym. Należą one jednak bardziej do historii teologii niż do egzegezy³².

Jeśli natomiast zauważy się, że termin *patēr* u Jana odnosi się często do Boga, to można się zastanawiać, czy w J 10,30 nie ma jakiejś reminiscencji wyznania wiary

²⁹ Por. K. ROMANIUK – A. JANKOWSKI – L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, (Poznań – Kraków ²1999) I, 502; S. MĘDALA, „Chwała Jezusa (Ewangelia według św. Jana)”, *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa* (red. R. BARTNICKI i in.) (Warszawa 1992) 42; H.N. RIDDERBOS, *The Gospel according to John. A Theological Commentary* (Grand Rapids – Cambridge 1997) 370; R. RUSSEL, „St John”, *A New Catholic Commentary on Holy Scripture* (red. R.C. FULLER – L. JOHNSTON – C. KEARNS) (Nashville – Camden – New York 1984) 1057.

³⁰ Por. M.É. BOISMARD – A. LAMOUILLE, *Synopse de quatre Évangiles. III. L'Évangile de Jean* (Paris ²1987) 274; L. MORRIS, *The Gospel according to John*, 464.

³¹ Por. C.F. MOLLA, *Le Quatrième Évangile*, 146.

³² Por. R.E. BROWN, *The Gospel according to John*, I, 403; R.A. CULPEPPER, *The Gospel and Letters of John* (Nashville 1998) 182; D.R. SADANANDA, *The Johannine Exegesis of God. An Exploration into the Johannine Understanding of God* (Berlin – New York 2004) 119; L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 268.

z Pwt 6,4: „Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym” (*Septuaginta: kyrios ho theos hemōn kyrios heis estin*). Po to, aby określić jedność osobową Boga, jest tu użyty grecki przymiotnik w rodzaju męskim i liczbie pojedynczej *heis*. Jednak w tekście semickim, prawdopodobnie aramejskim, nie istniało rozróżnienie na rodzaj męski i nijaki. Ta dwuznaczność może więc tłumaczyć reakcję żydowskich słuchaczy Jezusa, którzy zestawili deklarację Jezusa z J 10,30 z wyznaniem wiary w Pwt 6,4³³.

W czwartej Ewangelii jasne stwierdzenia wyrażające jedność Jezusa z Ojcem pojawiają się właśnie w J 10,30 oraz w J 17,11.20-23. Nigdzie indziej w Nowym Testamencie terminologia jedności nie jest użyta w sposób tak wyraźny na określenie relacji Jezusa do Ojca³⁴. Zdaniem J. Kudasiewicza, wyrażenie *hen einai* („być jedno”) w Ewangelii Janowej jest ekwiwalentem niewystępującego w niej rzeczownika *koinōnia*. Pojawia się ono aż pięć razy w J 17,11-23. Jest to fragment modlitwy arcykapłańskiej Jezusa, w której prosi On Ojca, by ci, którzy w Niego uwierzą, stanowili jedno, jak On jest jedno z Ojcem. Źródłem jedności Ojca i Syna jest miłość, a wierzący w Chrystusa osiągają tę jedność przez żywy związek z Ojcem i Synem, którzy są najdoskonalszą jednością. W ten sposób powstaje nieprzerwane ogniwo jedności wierzących w Chrystusa, którzy zawsze złączeni są z Jezusem, a przez Jezusa z Ojcem. Ten chrystologiczny motyw jedności uwiadacznia się także w J 10,16 i 11,52³⁵.

³³ Por. A.J. KÖSTENBERGER, *John* (Grand Rapids 2004) 312; P. GRELOT, *Jésus de Nazareth, Christ et Seigneur. Une lecture de l'Évangile* (Paris 1998) II, 100-101; C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu* (Warszawa 2000) 210; D.H. STERN, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu* (Warszawa 2004) 312.

³⁴ Por. M.L. APPOLD, *The Oneness Motif in the Fourth Gospel. Motif Analysis and Exegetical Probe into the Theology of John* (Tübingen 1976) 261.

³⁵ Por. J. KUDASIEWICZ, „Koinōnia w Nowym Testamencie”, *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele* (red. A. CZAJA – M. MARCZEWSKI) (Lublin 2004) 72-76; M.L. APPOLD, *The Oneness Motif*, 262; A.J. KÖSTENBERGER, *John*, 312.

Większość współczesnych komentatorów utrzymuje, że podstawowym celem tekstu J 10,30 jest ukazanie bardziej jedności funkcjonalnej, jedności mocy i działania, niż jedności istoty czy natury Ojca i Syna³⁶. Wskazuje na to umieszczenie na jednym poziomie w J 10,28-29 działania Ojca i działania Jezusa, których nie należy od siebie oddzielać, ponieważ w tym drugim zawiera się pierwsze. Ojciec i Syn są również jedno w potędze i majestacie oraz w ostatecznym zwycięstwie nad wszystkim, co w świecie doczesnym sprzeciwia się Ich panowaniu. Jedność ta objawia się tutaj w prowadzeniu i ochranianiu owiec, ponieważ należą one wspólnie do Ojca i Syna oraz są dopuszczone do udziału w Ich wspólności³⁷.

Są jednak egzegeci, którzy uważają, że jedność w J 10,30 nie jest jedynie kwestią zewnętrznego działania, lecz przede wszystkim wewnętrzną istoty. Jezus mówi o dwóch Osobach, które nie staną się nigdy jedną. Stąd też dla podkreślenia jedności istoty użyty jest tutaj liczebnik w rodzaju nijakim, a nie męskim. Jednak pomimo tej intymnej jedności Ojca i Syna Ewangelia nie podważa nigdy Ich odrębności. Jedność ta ma więc bardziej charakter metafizyczny. W ten sposób Jezus potwierdza także swoją całkowitą równość z Ojcem³⁸.

Jezus i Jego Ojciec nie są zatem jedną Osobą, jak mogłoby to sugerować użycie liczebnika w rodzaju męskim *heis*. Wtedy bowiem uległoby zatarciu rozróżnienie między Ojcem i Synem, które Jan wprowadził już w J 1,1.

³⁶ Por. T.L. BRODIE, *The Gospel according to John. A Literary and Theological Commentary* (New York – Oxford 1993) 376.

³⁷ Por. G.R. BEASLEY-MURRAY, *John*, 174; C.F. MOLLA, *Le Quatrième Évangile*, 146-147; R. SCHNACKENBURG, *The Gospel according to St John*, II, 308; H. WITCZYK, „Bóg jako Ojciec Jezusa (J 10,22-42)”, *RT* 47/1 (2000) 157-159.

³⁸ Por. M.L. COLOE, *God Dwells with Us. Temple Symbolism in the Fourth Gospel* (Collegeville 2001) 151; P.F. ELLIS, *The Genius of John. A Composition-critical Commentary on the Fourth Gospel* (Collegeville 1985) 174; W. HENDRIKSEN, *New Testament Commentary. Exposition of the Gospel according to John* (Grand Rapids 1953) II, 126; M.É. BOISMARD – A. LAMOUILLE, *Synopse de quatre Évangiles*, III, 274.

Jezus i Ojciec są w doskonały sposób jedno w działaniu, w tym, co robią. To, co czyni Jezus, czyni także Ojciec i odwrotnie (por. J 5,19). Tę funkcjonalną jedność rozjaśnia Jezus w swojej modlitwie do Ojca za uczniów w J 17,22. Jednak z drugiej strony, fragment ten nie może ostatecznie dowieść, że stwierdzenie Jezusa w J 10,30 odnosi się wyłącznie do jedności woli czy działania i jest całkowicie pozbawione podtekstu metafizycznego. Chociaż więc słowa *egō kai ho patēr hen esmen* nie potwierdzają zupełnej identyczności, to w kontekście całej czwartej Ewangelii sugerują z pewnością więcej niż to, że wola Jezusa stanowiła jedno z wolą Ojca. Pojawia się zatem tutaj jakaś postać jedności metafizycznej, nawet jeśli nie jest ona wprost wyartykułowana³⁹.

Dialog Jezusa z Żydami w J 10,22-39 zawiera więc wyraźne elementy eklezjologiczne. W J 10,26 Jezus przeciwstawia Żydów tym, którzy do Niego należą. Żydzi nie należą do Jego owiec ze względu na brak wiary. W J 10,27-29 Jezus stwierdza natomiast, że ci, którzy do Niego należą, mają z Nim ścisły kontakt: słuchają Jego głosu i idą za Nim (J 10,27). On zaś zna swoje owce, daje im życie wieczne i zapewnia bezpieczeństwo (J 10,27-28). Działanie Jezusa w stosunku do wiernych ma charakter trwały, ponieważ przez Niego działa Ojciec (J 10,29). Stąd wierzący mają pewność opieki, która ma swoje oparcie w samym Bogu. Ci, którzy należą do owiec Jezusa, nie opuszczą więc owczarni, bo strzeże ich sam Bóg, oraz zachowają jedność, która jest między Jezusem i Ojcem (J 10,30).

³⁹ POR. C.K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, 382; D.A. CARSON, *The Gospel according to John*, 394-395; L. MORRIS, *The Gospel according to John*, 465; J. PAINTER, „Tradition, History and Interpretation in John 10”, *The Shepherd Discourse of John 10 and its Context. Studies by Members of the Johannine Writings Seminar* (red. J. BEUTLER – R.T. FORTNA) (Cambridge 1991) 69.

2. NOWA ŚWIĄTYNIA PRZESTRZENIĄ KOMUNII Z BOGIEM I Z LUDŹMI

Historia świątyni w Starym Testamencie jest integralną częścią historii dotyczącej relacji Boga z Jego ludem. Dlatego też logiczną konsekwencją obecności Boga w świątyni było Jego spotkanie się w niej z człowiekiem. Z chwilą, gdy Bóg wziął w posiadanie wybudowaną dla Niego świątynię, stała się ona dla ludu nie tylko znakiem Jego szczególnej obecności, lecz także wybranym miejscem spotkania i zjednoczenia z Bogiem. Podobnie jak przedtem Bóg rozmawiał w namiocie z Mojżeszem, przywódcą swojego ludu, tak odtąd każdy mógł się z Nim spotykać w świątyni, zwłaszcza na modlitwie i w czasie sprawowania tam kultu.

Bóg nie mieszkał zatem w świątyni tylko dla swojej chwały, ale był w niej obecny po to, aby służyć człowiekowi i wspierać go w jego ziemskich potrzebach. W takim sensie zrozumiały stały się przepisy Prawa, zgodnie z którym każdy Izraelita był zobowiązany przynajmniej raz w roku przyjść do świątyni na spotkanie z Bogiem (Wj 23,17; Pwt 16,16). Przybywano więc do świątyni z radością i tęsknotą, aby spotkać się z Nim i ujrzeć Jego oblicze (Ps 42; 84; 122; 2 Krl 19,15). Kontakt ze świątynią działał na człowieka bardzo pozytywnie, zarówno przez tajemniczość Boga, który do niego przemawiał, jak też przez świętość, której człowiek niemal dotykał własnymi rękami. Po rozmowie z Bogiem w świątyni pobożny Izraelita wracał do siebie nie tyle podniesiony na duchu, ile utwierdzony w wierze i świadomości, że Bóg jest razem z nim i nigdy nie pozwoli zginąć swojemu wiernemu czcicielowi. Świątynia jerozolimska była więc miejscem, w którym Bóg zbliżał się do ludzi po to, aby dać im się poznać, wysłuchiwać modlitw, przebaczać grzechy i zbawiać⁴⁰.

⁴⁰ Por. S. GRZYBEK, „Świątynia znakiem obecności Bożej”, *RBL* 35 (1982) 247; B. WODECKI, „Rola i znaczenie Świątyni według Pierwszego Testamentu”, „*Duchi Oblubienic mówią: Przyjdź*”. Księga pamiątkowa

Pobyt w świątyni przypominał również każdemu Izraelicie przymierze zawarte przez Boga ze swoim ludem oraz zacieśniał więź, którą w jego konsekwencji każdy człowiek nawiązywał z Bogiem. Natomiast rozluźnianie tej więzi sprowadzało na Izraelitów daleko idące konsekwencje, aż do opuszczenia świątyni przez chwałę Pańską. Świątynia jerozolimska była więc znakiem jedności narodu wybranego, nie tylko na płaszczyźnie duchowej i religijnej, ale także społecznej i politycznej. Umiłowanie świątyni i jednoczenie się poprzez nią z Bogiem zaowocowało szczególnie w czasach machabejskich, kiedy to właśnie odbudowana świątynia stała się ostoją umacniającą wiarę Izraelitów w jedynego Boga. Z kolei zburzenie jej przez Rzymian w 70 r. po Chr. stało się początkiem rozbięcia i rozproszenia narodu⁴¹.

Świątynia była nie tylko miejscem sprawowania kultu, który koncentrował się wokół ołtarza. Oprócz składania ofiar i zanoszenia modlitw, równie ważne było nauczanie Prawa. Lud, który gromadził się na święta, mógł słuchać kapłanów, a w ostatnim okresie Starego Testamentu także skrybów i uczonych w Piśmie, którzy wyjaśniali nakazy i przykazania Boże oraz nauczali lud Prawa. Prorocy, zwłaszcza Izajasz, poszerzając horyzonty zbawienia, nadawali świątyni charakter uniwersalistyczny.

dla o. prof. Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin (red. W. CHROSTOWSKI) (Warszawa 2001) 428-429; P.M. HOSKINS, *Jesus as the fulfillment of the temple in the Gospel of John* (Bletchley – Waynesboro 2006) 38; H. WITCZYK, „Jezus Chrystus – Świątynią chwały i prawdy (J 1,14)”, *W posłudze Słowa Pańskiego*. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr. hab. Józefowi Kudasiwiczowi z okazji 70-lecia urodzin (red. S. BIELECKI – H. ORDON – H. WITCZYK) (Kielce 1997) 253. Witczyk zauważa, że „świątynia w Jerozolimie to było nie tylko określone miejsce, jedyne i wybrane, ale też wielki, podwójny dynamizm, na który składały się tak czynności podejmowane przez Boga, jak i odpowiadające im działania i postawy ludu” (255).

⁴¹ Por. S. GRZYBEK, „Świątynia znakiem obecności Bożej”, 248; B. WODECKI, „Rola i znaczenie Świątyni”, 435-436; H. WITCZYK, „Jezus Chrystus – Świątynią chwały i prawdy”, 267-268.

Stanie się ona miejscem, do którego będą przybywać wszystkie ludy ziemi, aby oddawać cześć, modlić się i składać ofiary jednemu Bogu (por. Iz 2,2-4; Jr 7,11; Mi 4,1-4). W narracji o dzieciństwie Jezusa świątynia jest miejscem, w którym pobożni Żydzi otrzymali objawienie o nadchodzącym zbawieniu Bożym i gdzie Jezus, jeszcze jako dziecko, wyjaśniał słowo Boże (por. Łk 2,46-47). W *Dziejach Apostolskich* zapisano, że wczesny Kościół nie odciął się od świątyni, lecz głosił w niej Ewangelię (por. Dz 2,46; 3,1)⁴².

W Starym Przymierzu Izraelici przybywali więc do świątyni, aby stanąć przed Bogiem, który wybrał ją sobie na mieszkanie pośród swojego ludu. To właśnie dom Pana był dla nich miejscem doświadczania komunii i zbawienia. Wcielenie Syna Bożego zmieniło jednak całkowicie tę sytuację. Celem Jego przyścia było bowiem zamieszkanie pośród ludu (J 1,14) i zbawienie go (J 12,47). Jezus traktował temat świątyni jako punkt wyjścia dla lepszego przedstawienia głównych prawd związanych z Jego posłannictwem. Dlatego też, mówiąc o świątyni, chciał przekonać swoich słuchaczy, że ziemską świątynia jest tylko symbolem i znakiem rzeczywistości, którą jest On sam. Jezus, Mesjasz posłany przez Boga, przejął zatem jej rolę i sam będąc świątynią, prowadzi ludzi na spotkanie ze sobą i swoim Ojcem. Punktem stycznym między światem transcendentnym i ludzkim, miejscem, gdzie łączy się niebo i ziemia, miejscem spotkania Boga i człowieka nie jest już świątynia materialna ani miejsce geograficzne, lecz sam Jezus⁴³.

Konsekracja Jezusa jako Nowej Świątyni nie została dokonana przez człowieka, ale przez samego Boga.

⁴² Por. *Słownik symboliki biblijnej*. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie świętym (red. L. RYKEN – J.C. WILHOIT – T. LONGMAN III) (Warszawa 2003) 990; B. WODECKI, „Rola i znaczenie Świątyni”, 436-438.

⁴³ Por. J. McCAFFREY, *The House with Many Rooms. The Temple Theme of Jn 14,2-3* (Roma 1988) 225-227; A. SPATAFORA, *From the „Temple of God” to God as the Temple. A Biblical Theological Study of the Temple in the Book of Revelation* (Roma 1997) 111-112, 115;

Dlatego też od chwili, gdy Ojciec konsekrował Jezusa, każdy, kto oczyma wiary patrzy na Jezusa, widzi w Nim Ojca. To Jezus jest jedynym i ostatecznym miejscem, w którym człowiek może spotkać Boga. Spotkanie to w istotny sposób różni się od wszystkich dotychczasowych, których doświadczał lud Izraela za pośrednictwem proroków. Miały one najczęściej miejsce w świątyni jerozolimskiej, w której objawiała się chwała Boża i mieszkało Jego imię. Natomiast w Jezusie człowiek może nie tylko kontemplować majestat, potęgę i zbawcze działanie (J 10,30), ale żywą obecność Boga (J 10,38). Wchodząc bowiem przez wiarę w tę duchową sferę, jaką jest Jezus, człowiek nie tylko doświadcza wszechmocy działania Boga, ale przede wszystkim Jego ojcowskiej miłości. Dlatego też zanegowanie tego, że dzieła Jezusa są także dziełami Ojca, oznacza wyparcie się Boga (por. J 10,25.32-33.37-38). Podczas obchodów Święta Poświęcenia Świątyni na terenie świątyni jerozolimskiej (J 10,22-23), a więc w okolicznościach miejsca i czasu, w których naród żydowski celebrował przywrócenie swojego świętego miejsca do prawowitego użytku, jest zatem obecny Ten, który stał się Nową Świątynią, jedynym miejscem spotkania Boga i człowieka⁴⁴.

Zdaniem P.M. Hoskinsa, ten świątynny kontekst konsekracji Jezusa w J 10,36 prowadzi również do spostrzeżenia, że wypełnienie przez Niego roli świątyni może być istotne dla Jego nauczania na temat modlitwy. Modlitwa Salomona podczas poświęcenia świątyni kładła bowiem szczególny akcent na świątynię jako miejsce modlitwy, czyli miejsce, gdzie Bóg przyjmuje modlitwy swojego

C. UMOH, „The Temple in the Fourth Gospel”, *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*. Festgabe für Johannes Beutler SJ zum 70. Geburtstag (red. M. LABAHN – K. SCHOLTISSEK – A. STROTMANN) (Paderborn 2004) 318; S. GRZYBEK, „Świątynia znakiem obecności Bożej”, 249-250.

⁴⁴ Por. J. MARSH, *The Gospel of St John* (London 1974) 403; M.J. TAYLOR, *John – the Different Gospel. A Reflective Commentary* (Staten Island 1983), 125; H. WITCZYK, „Bóg jako Ojciec Jezusa”, 167.

ludu (por. 1 Krl 8,22-53). Dlatego też jest ona miejscem, w kierunku którego zwracają się modlący, oraz doskonałym miejscem na modlitwę. Nawet w okresie wygnania babilońskiego, kiedy świątynia leżała w gruzach, Izraelici zwracali się podczas modlitwy w jej stronę, przekonani, że Bóg usłyszy ich słowa (por. 1 Krl 8,28-49; Ps 138,2; Dn 6,11; Jon 2,8). Modlitwa Salomona przygotowała zatem grunt dla przynajmniej jednego aspektu modlitwy w imię Jezusa (por. J 14,13-14; 15,16; 16,23-24.26). Zanoszenie modlitw w Jego imię jest uznaniem, że Jezus jest środkiem, poprzez który modlący się mają dostęp do Boga. W związku z tym istnieje możliwość, że modlitwa w imię Jezusa wypełnia i zastępuje modlitwę zanoszoną przedtem w kierunku świątyni lub w jej wnętrzu⁴⁵.

W Ewangelii Janowej więź wiernych z Jezusem i zjednoczenie Jezusa z Ojcem nie są dwoma niezależnymi od siebie relacjami. Zjednoczenie Syna z Ojcem stało się bowiem przykładem dla więzi wiernych z Jezusem. To, co dotychczas łączyło słuchaczy z Jezusem, a Syna jednoczyło z Ojcem, nabrało z kolei charakteru elementów przygotowawczych właściwej, trójstronnej więzi, którą odtąd wierni są złączeni nie tylko z Jezusem, ale również z Ojcem. W J 14,20 pojawia się to ogólne trójstronne sformułowanie, na które składa się klasyczna formuła o więzi wiernych z Jezusem poprzedzona formułą wyrażającą zjednoczenie Jezusa z Ojcem. W J 17,21 w odniesieniu do wiernych została natomiast powtórzona formuła o wzajemnym związku Jezusa z Ojcem zawarta w J 10,38. Oznacza to, że zjednoczenie wiernych między sobą nie tylko musi się wzorować na zjednoczeniu tych dwóch Osób, ale jest też włączone w Ich wzajemną relację. Wiernych łączą więc ze sobą te same związki, które jednoczą Ojca z Synem. Nie ma dwóch różnych więzi, ale jest tylko jedna relacja, wiążąca ze sobą Ojca i wiernych przez Jezusa⁴⁶.

⁴⁵ Por. P.M. HOSKINS, *Jesus as the Fulfillment of the Temple*, 171, 174; *Słownik symboliki biblijnej*, 990.

⁴⁶ Por. F. GRYGLEWICZ, „Więź z Bogiem”, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne* (red. F. GRYGLEWICZ) (Lublin 1992) 312-314.

Ludzie, którzy są uczniami Jezusa, mają więc możliwość, aby stawać się jedno z Ojcem i Jezusem (J 17,11. 21-22). Wspólnota Ojca i Syna nie jest bowiem zamkniętym kręgiem. Przeciwnie, Syn został posłany na świat po to, aby tym, którzy w Niego uwierzą, dać udział w swojej jedności z Ojcem. Pierwszymi powołanymi do udziału w niej byli Żydzi, którzy mogli patrzeć na dzieła Jezusa, będące w istocie dziełami Ojca, oraz słuchać tego wszystkiego, co On usłyszał od Ojca i czego ich nauczał, zwłaszcza w świątyni jerozolimskiej (J 18,20). Ostatecznie Jezus objawił się im i światu jako Nowa Świątynia, którą konsekrował Ojciec. Ci wszyscy, którzy uwierzyli w Jezusa, nie tylko spośród dzieci Abrahama, w duchowy sposób wchodzi do tej Nowej Świątyni, jednocząc się z Jezusem. Zjednoczeni z Nim mogą z kolei, tak jak On, doświadczać obecności i miłości Ojca oraz nieustannie Go poznawać. W sposób pełny osiągną oni komunie z Ojcem i Jezusem w życiu przyszłym, gdy znajdą się tam, gdzie jest Jezus, czyli w domu Ojca⁴⁷.

Jedność wierzących zrealizuje się zatem w pełni w komunii z Jezusem, gdy będą oni mogli wejść do Nowej Świątyni, którą jest Jego zmartwychwstałe ciało. W tym kontekście można zrozumieć, dlaczego Jezus modli się w J 17,22: „aby byli jedno, ponieważ my jedno jesteśmy”. Prosi On Ojca o to, aby do wspólnoty życia istniejącej nieprzerwanie między Ojcem i Synem, w J 10,30 określonej terminem *hen*, zostali przyjęci również wierzący, którzy są już zgromadzeni na świecie wokół Niego jako wywyższonego nad ziemię, czyli są zgromadzeni w jedno albo, mówiąc inaczej, są jedno. Ostateczna i definitywna komunie z Jezusem wprowadza zatem wierzących w dynamiczną przestrzeń Nowej Świątyni, którą jest Jego uwielbione ciało⁴⁸. Czwarty ewangelista nie podziela jednak teologii Pawła, który stwierdza, że Kościół jest świątynią.

⁴⁷ Por. H. WITCZYK, „Bóg jako Ojciec Jezusa”, 159, 168.

⁴⁸ Por. H. WITCZYK, „«Aby byli jedno». Sens modlitwy Jezusa w J 17,1-26”, *Biblia podstawą jedności* (red. A.R. Sikora) (Lublin 1996) 110-111.

Według Jana, uczniowie Chrystusa spotykają Ojca w Jezusie, Nowej Świątyni, lecz oni sami nie stanowią tej świątyni. Ewangelista mówiąc o zamieszkiwaniu Ojca i Jezusa w uczniach, zakłada natomiast, że są oni częścią Nowej Świątyni⁴⁹.

Ponieważ Jezus jest Nową Świątynią, w Ewangelii Janowej mamy także do czynienia z ideą zbierania i jednoczenia ludu Bożego oraz nawracania się związanych z nim narodów. Jezus jest przedstawiony jako mesjański pasterz, którego zadaniem jest zgromadzenie razem w Bożej owczarni tych spośród ludu Izraela, którzy słuchają Jego głosu, a także pogan (J 10,16). Ta sama koncepcja wyrażona została również w proroctwie Kajfasza (J 11,52). Jezus zostanie wywyższony nad ziemię po to, aby rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno. Tę funkcję gromadzenia ciągnących ze wszystkich stron synów Izraela i nawróconych pogan prorocy łączą z nową świątynią, która po niewoli zostanie odbudowana w Jerozolimie⁵⁰.

W osobie Jezusa i dzięki Jego zbawczej śmierci spełniły się więc starotestamentalne zapowiedzi i nadzieje na zgromadzenie w jedno wszystkich dzieci Bożych. W kontekście całej teologii oczekiwania wypowiedź ewangelisty w J 11,52 reprezentuje jej kolejny, pogłębiony etap rozwoju. Nie mówi się już tutaj o samym tylko przyjsciu czy zgromadzeniu się narodów wokół Bożego Syjonu, ale stwierdza się, że to już się dokonało, gdyż cały świat tworzą dzieci Boże, które gromadzą się wokół jednego Pasterza (J 10,1-18.26-29)⁵¹.

Perykopa J 10,22-39 poprzedzona jest, wypowiedzianą również w związku z ówczesną świątynią jerozolimską, przypowieścią o bramie i dobrym pasterzu, który groma-

⁴⁹ Por. A. SPATAFORA, *From the „Temple of God”*, 299-302.

⁵⁰ Por. B. SALIER, „The Temple in the Gospel according to John”, *Heaven on Earth. The Temple in Biblical Theology* (red. T.D. ALEXANDER – S. GATHERCOLE) (Carlisle – Waynesboro 2004) 131-132; R.J. MCKELVEY, *The New Temple. The Church in the New Testament* (Oxford 1969) 82; H. WITCZYK, „Aby byli jedno”, 109.

⁵¹ Por. J. SZLAGA, „Prorocstwo Kajfasza (J 11,49-52)”, *RTK* 28/1 (1981) 63.

dzi owce w jednej owczarni (J 10,1-18). Terminy brama (*thyra*), owczarnia, a ściślej biorąc zagroda (*aulē*) zawierają aluzje do poszczególnych elementów zabudowań świątyni, która miała gromadzić owce, czyli Izrael⁵². Perykopa o dobrym pasterzu mówi o tym, że Ojciec dał Jezusowi wszystkich, których nazwał On swoimi owcami, a więc tych będących w pobliżu świątyni, jak i tych, których dopiero należy przyprowadzić. Z powierzeniem owiec Jezusowi związana jest wola Boża, aby On je prowadził i stworzył z nich jedną owczarnię. W tych wersetach, gdzie Jezus przedstawiony jest jako dobry pasterz, podkreślone zostało to, że owce słuchają Jego głosu (J 10,3). Pasterz, po wyprowadzeniu owiec poza ogrodzenie, staje na ich czele, a one idą za Nim (J 10,4). Jezus jest więc pasterzem nowej Bożej owczarni, ponieważ przewodzi jej, jednoczy ją wokół siebie oraz oddaje za nią swoje życie (J 10,15-18)⁵³.

Jezus ma zatem także inne owce, które nie należą do Jego owczarni (J 10,16.26), a które jako dobry pasterz chce przyprowadzić. One także powinny słuchać głosu Pasterza. Termin *alla* („inne”) wskazuje na te owce, które ciągle nie należą do tak zwanej reszty Izraela (J 10,26). One to, pomimo wielokrotnie ponawianych wezwań do zgromadzenia się w owczarni, pozostają jeszcze poza

⁵² Zastosowany w J 10,1.16 rzeczownik *aulē* w całej Septuagincie, a przede wszystkim w Ez, występuje jako określenie dziedzińca świątyni. W tym znaczeniu spotyka się go również w Ap 11,2. W Starym Testamencie termin ten odnosi się także do dziedzińców pałacowych, a w ewangeljach pojawia się on w takim znaczeniu tylko w odniesieniu do pałacu arcykapłana (Mt 26,3.58.69; Mk 14,54.66; Łk 22,55; J 18,15). W jakiś sposób termin *aulē* jest więc związany ze świątynią. Podsuwa to myśl, że ci, którzy znajdują się w *aulē*, wierzący w Jezusa i członkowie Kościoła, znajdują się w przestrzeni należącej do Boga i są blisko Niego, mieszkając w świątyni (por. L. DEVILLERS, *La Fête de l'Envoyé*, 484-486; F. GRYGLEWICZ, „Brama i pasterz”, 69; S. MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, 326; H. WITCZYK, „Jezus Bramą i Pasterzem”, 591-592).

⁵³ Por. F. GRYGLEWICZ, *Teologia Nowego Testamentu*. III. Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty (Lublin 1986) 109; E. SZYMANEK, *Wykład Pisma świętego*, 480.

nią. Może tu także chodzić o pogan, którym w przyszłości głoszone będzie zbawienie. Dopiero oddanie życia za owce przez Pasterza umożliwi ostateczne zaistnienie owczarni. W rezultacie urzeczywistni się wtedy jedna owczarnia i jeden pasterz (J 10,16)⁵⁴.

Jezus jednoczy więc już nie tylko pokolenia Izraela, ale wszystkie rozproszone dzieci Boże (J 11,52). Samarytanie rozpoznają w Nim Zbawiciela (J 4,42), a Grecy chcą Go zobaczyć (J 12,20-21). Staje się On przewodnikiem dla tych, którzy rozpoznają w Jego głosie głos swojego pasterza. Burzy On mur ograniczający swobodę stada i idzie jako pierwszy (por. J 10,4; Ef 2,14-18). Jest to nowy, ostateczny *exodus* do całkowicie nowej świątyni w niebie, do której Jezus otworzył drogę przez swoją śmierć i zmartwychwstanie (Hbr 10,20). Obejmuje on, podobnie jak wyjście z Egiptu (Wj 12,38), nie tylko Żydów, ale i pogan. Wierni idą za Jezusem, zarówno jako cała wspólnota (J 10,4), jak i jako indywidualni jej członkowie (J 10,27). Wszyscy mogą odnaleźć swoje źródło w Jezusie jako Nowej Świątyni, odnaleźć w Nim głos samego Boga. Fakt, że słuchają Jego głosu, sprawia, że stają się jedną owczarnią, która ma jednego pasterza. Przyjście Jezusa rozpoczyna więc nowy etap relacji między Bogiem i Jego ludem, ponieważ wypełnia On i przewyższa proroctwa i struktury związane ze świątynią, objawiając się jako Ten, który zajmie jej miejsce. Jego przyjście i nauczanie dają w ten sposób początek nowej wspólnocie ludu Bożego⁵⁵.

W opinii G. Szamockiego, zdanie „Ja jestem bramą” w J 10,7.9 sugeruje, że Jezus ustanawia się również bramą do tej wspólnoty, a tym samym bramą świątyni i Prawa. Brama, którą jest Jezus, to nie tyle możliwość wejścia na teren zgromadzeń ludu Bożego (*aulē*), lecz włączenia do nowej wspólnoty (*poimnē*). Nowa wspólnota, którą tworzą przechodzący przez Jezusa jako bramę, tak samo jak

⁵⁴ Por. J. FLIS, *Modele Kościoła w pismach narracyjnych Nowego Testamentu*, (Lublin 1999) 244-245; A. SPATAFORA, *From the „Temple of God”*, 295.

⁵⁵ Por. P.M. HOSKINS, *Jesus as the Fulfillment of the Temple*, 108.

wspólnota narodu izraelskiego, jest ściśle związana ze świątynią. Świątynia, której bramą jest Jezus, ma jednak inny charakter, bo jest świątynią duchową. Zaistnienie Jezusa w roli Nowej Świątyni i bramy do niej powoduje więc zmianę w pojmowaniu samej świątyni: przejście z perspektywy przestrzennej na osobową. Brama, którą jest Jezus, oprócz umożliwienia wejścia do nowej wspólnoty ludu Bożego, prowadzi także przechodzących przez nią do spotkania z Ojcem. Pozwala ludziom wejść w przestrzeń świętej bliskości i przyjaźni z Bogiem, doświadczyć Jego mocy i miłosierdzia oraz jedności z innymi⁵⁶.

Również H. Witczyk uważa, że czwarty ewangelista, łącząc stwierdzenia Jezusa o bramie owiec i dobrym pasterzu ze świątynią, chce wskazać Żydom na misterium osoby Jezusa jako Nowej Świątyni oraz na istotę Jego mejsjańskiej misji, którą pełni On jako pasterz ludu Nowego Przymierza. Pasterz ten wyprowadza owce z zamkniętego obszaru starotestamentalnej świątyni symbolizowanego przez dziedziniec owiec. W J 10,7-10 owce są już więc poza tym dziedzińcem, czyli poza obrębem Synagogi i judaizmu, który symbolizuje świątynia jerozolimską. Jezus mówiąc o sobie, że jest bramą, opuszcza rzeczownik *aulē*, przez co nie utożsamia się całkowicie ze świątynią jerozolimską. Ponadto nie mówi On, że jako brama prowadzi do jakiejś innej sfery, lecz sugeruje, że ową przestrzenią jest On sam, Jego osoba. Nową przestrzenią duchową, do której Jezus jest bramą, jest więc Nowa Świątynia. Łącząc w J 10,7 rzeczownik *thyra*, który metonimicznie oznacza świątynię, z formułą *egō eimi* („Ja jestem”) Jezus objawia zatem, że to właśnie On jest Świątynią. On jest jej twórcą, a zarazem pierwszą i podstawową formą⁵⁷.

Według słów perykopy J 10,22-39, Jezus przebywa w świątyni jerozolimskiej, mówiąc o świątyni swojego ciała, którą Jego przeciwnicy zniszczą, a On odbudu-

⁵⁶ Zob. G. SZAMOCKI, *Motyw bramy w Nowym Testamencie*. Przyczynek do teologii biblijnej (Pelplin 2001) 149-184.

⁵⁷ Por. H. WITCZYK, „Jezus Bramą i Pasterzem”, 586, 599-601.

je po trzech dniach. Tu także stwierdza, że On sam jest domem Ojca, jak Ojciec jest domem Syna. Jezus jest Nową Świątynią, prawdziwym mesjańskim pasterzem, który prowadzi swoje owce na pastwiska życia i to życia w obfitości. Komunia owiec, jako owoc zbawczej śmierci Jezusa, ma natomiast swój odpowiednik we wzniesieniu na nowo świątyni po jej uprzednim zburzeniu. Zgromadzi ona wszystkich ludzi, bo wywyższony na krzyżu Jezus przyciągnie wszystkich do siebie. Nową Świątynią, czyli przestrzenią komunii z Bogiem i z drugim człowiekiem, jest więc sam Chrystus.

Riassunto

Nella pericope Gv 10,22-39 Gesù afferma che Egli stesso è un vero pastore messianico e un tempio nuovo. Il dialogo svolto nell'area del tempio di Gerusalemme contiene qualche forte elemento ecclesiologicalo. Gesù contrappone i giudei non credenti alle pecore che a Lui appartengono, ascoltano la sua voce e lo seguono. Egli conosce le sue pecore, offre a loro la vita eterna e garantisce la sicurezza. Quelli che fanno parte dell'ovile di Gesù non lo abbandonano, perché sono custoditi da Dio. Gesù Cristo come tempio spiantato e riedificato, riunirà tutti gli uomini, diventando l'ambiente della loro comunione con Dio, la quale trova suo modello nell'unità del Figlio con il Padre.

*ks. Tomasz Tomaszewski
ul. Seminaryjna 2
75-817 Koszalin
e-mail: tomtomaszewski@op.pl*

KS. TOMASZ TOMASZEWSKI (ur. 1975), kapłan diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej (2000), doktor nauk teologicznych w zakresie biblistyki (KUL, 2007), adiunkt w Katedrze Egzegezy i Teologii Biblijnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego oraz prefekt w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej.