

Tomasz Tomaszewski

Jezus Chrystus konsekrowany jako nowa świątynia (J 10,22-39)

Studia Koszalińsko-Kołoברzeskie 14, 213-229

2009

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. TOMASZ TOMASZEWSKI

JEZUS CHRYSZTUS KONSEKROWANY JAKO NOWA ŚWIĄTYNIA (J 10, 22-39)

W Ewangelii Janowej pojawia się szczególnie wiele tekstów, które przedstawiają Jezusa i Jego dzieło jako nową rzeczywistość, zastępującą lub wypełniającą figury i tradycje starotestamentalne. Ta nowa rzeczywistość, objawiona przez zbawcze dzieło Jezusa, nie jest więc zerwaniem i całkowitym odcięciem się od dotychczasowych tradycji, lecz jawi się jako ich kontynuacja i wypełnienie, gdyż Jezus wykorzystuje je w pełni w procesie historiozbawczym. Można zatem powiedzieć, że czwarty ewangelista traktuje osobę Jezusa jako swoisty klucz interpretacyjny Starego Testamentu¹.

Bardzo ważną starotestamentalną instytucją, która została przedstawiona w Ewangelii Janowej jako znajdująca swoje wypełnienie w Jezusie Chrystusie, jest świątynia jerozolimską. Dlatego u podstaw niniejszego artykułu pojawia się pytanie, czy również w perykopie J 10, 22-39 ewangelista ukazuje Jezusa jako nową świątynię, która wypełnia rolę odgrywaną dotychczas w historii zbawienia przez świątynię jerozolimską. W celu udzielenia odpowiedzi na tak postawione pytanie, najpierw zostanie przeprowadzona analiza egzegetyczna dwóch kluczowych wersetów badanej perykopy, a mianowicie J 10, 22 i 10, 36. Następnie, na jej podstawie, wyprowadzone zostaną wnioski o charakterze teologicznym.

W Jerozolimie, podczas zimowego Święta Poświęcenia Świątyni, Żydzi dokonali bowiem w świątynnym portyku Salomona swoistej prowokacji wobec Jezusa. Ten liturgiczny kontekst może okazać się bardzo istotny dla tematu dotyczącego Jezusa jako nowej świątyni. Przywołuje on na myśl konkretne wydarzenia historyczne z czasów machabejskich, a przede wszystkim podkreśla ogromne znaczenie, które Żydzi przywiązywali do świątyni jerozolimskiej,

¹ Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z 2001 roku zatytułowany *Naród żydowski i jego Święte Pismo w Biblii chrześcijańskiej*, w podsumowaniu rozdziału dotyczącego podstawowych tematów Pism narodu żydowskiego i ich recepcji w wierze w Chrystusa, stwierdza: „Osoba Jezusa i związane z Nim wydarzenia pozwoliły ukazać w Pismach pełnię sensu, który wcześniej był niedostrzegalny. Ta pełnia znaczenia ustanowiła pomiędzy Nowym a Starym Testamentem potrójny stosunek: ciągłości, braku ciągłości i postępu” (Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pismo w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002, s. 124).

zwłaszcza do sprawowanego w niej kultu, który obejmował także celebrację świąt.

1. „Nadeszło wówczas Święto Poświęcenia Świątyni...” (J 10, 22)

Zastosowany przez autora czwartej Ewangelii w wersecie J 10, 22 grecki rzeczownik *ta egkainia* etymologicznie oznacza odnowienie, renowację. Stąd, występując jedynie tutaj w całym Nowym Testamencie, określa on rocznicę przywrócenia kultu w świątyni jerozolimskiej, święto jej rekonsekracji, uroczystość poświęcenia na nowo. Dokładnie ten sam termin pojawia się w *Septuagincie* na określenie poświęcenia świątyni w Ezd 6, 16-17 oraz muru Jerozolimy w Ne 12, 27².

Biblijne określenie Święta Poświęcenia Świątyni jest podane w 1 Mch 4, 56. 59 oraz 2 Mch 2, 9. 19 i brzmi *ho egkainismos*³. Natomiast grecka nazwa *ta egkainia* jest literalnym oddaniem hebrajskiego *chănukkâ* (stąd Chanuka w języku polskim), czyli nazwy, która w okresie międzytestamentalnym została nadana temu świętu przez rabinów i pod którą jest ono wciąż znane wśród Żydów⁴. Zdaniem J.C. VanderKama, nie może być wątpliwości, że termin ten był użyty w zaginionym oryginalnym hebrajskim tekście 1 Mch⁵.

Rzeczownik *chănukkâ*, utworzony od rdzenia *chnk*, pojawia się często w tekstach powygnaniowych. Występuje on 10 razy w języku hebrajskim i 2 razy w aramejskim. Odnosi się do rozpoczęcia użytkowania budowli sakral-

² Por. C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, Peabody 2003, s. 822; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich hasel, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995², s. 153. Rzeczownik *ta egkainia* ma typową dla określeń świąt formę liczby mnogiej, tak jak m.in. *ta genesis* (Mt 14, 6; Mk 6, 21), *ta sabbata* (Mt 12, 1. 5; 28, 1; Łk 4, 16) i *ta adzuma* (Mk 14, 1; Łk 22, 1; Dz 12, 3) (por. F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature. A Translation and Revision of the ninth-tenth German edition incorporating supplementary notes of A. Debrunner by R.W. Funk*, Chicago 1961, § 141(3); A.J. Köstenberger, *John*, Grand Rapids 2004, s. 309).

³ Por. W. Dommershausen, *chănak*, w: G.J. Botterweck, H. Ringgren (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 5, Michigan 1997, s. 21. M.D. Herr twierdzi nawet, że rzeczownik *ta egkainia* jest skrótem wyrażenia *ho egkainismos tou thusiastēriou* z 1 Mch 4, 59, gdzie *egkainismos* oznacza dosłownie inaugurację, odnowienie, odbudowanie (por. *Hanukkah*, w: C. Roth, G. Wigoder i inni (red.), *Encyclopaedia Judaica*, t. 7, Jerusalem 1972, kol. 1282).

⁴ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, s. 521-522. Współczesne tłumaczenia biblijne posługują się następującymi nazwami tego święta: *święto poświęcenia świątyni*, *uroczystość Poświęcenia Świątyni*, *pamiętka Poświęcenia świątyni*, [*The Feast, Festival of*] *the Dedication* (ang.), [*La Fête de*] *la Dédicace* (fr.), *Tempelweihfest* (niem.), [*La Festa della*] *Dedicazione* (wł.).

⁵ Por. J.C. VanderKam, *Feast of Dedication*, w: D.N. Freedman (red.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. 2, New York 1992, s. 123. Według J.N. Sandersa i B.A. Mastina, grecki termin *ta egkainia* został użyty w J 10, 22 jako tłumaczenie hebr. *chănukkâ* z Dn 3, 2 w wersji Teodocjona (por. *A Commentary on the Gospel according to St John*, London 1968, s. 254).

nej. Zakończenie przedsięwzięcia było świętowane wraz z inauguracją, której towarzyszyło zazwyczaj składanie ofiar i wielka radość. W Lb 7, 10-11. 84. 88 rzeczownik ten odnosi się do poświęcenia ołtarza w przybytku na pustyni. W 2 Krn 7, 9 podkreślony jest fakt, że świątynia to punkt skupiający cały kult i miejsce składania ofiar. Natomiast w tytule Ps 30 rzeczownik ten jest dodaną później, zapewne po 164 r. przed Chr., liturgiczną wskazówką, że ów psalm miał być śpiewany co roku na święto Chanuka. Według Ezd 6, 16-17, poświęcenie odbudowanej świątyni pociąga za sobą również uroczyste złożenie ofiar całopalnych i przebłagalnych. Z kolei Ne 12, 27 opowiada o poświęceniu odbudowanych murów Jerozolimy. Ofiary i ucztowanie w świątyni wyrażają radość i dziękczynienie za to, że dzieło to zostało zrealizowane. Aramejski tekst Dn 3, 2-3 podaje opis poświęcenia boskiego posągu i wspomina o obecności wielu zaproszonych gości, grze na instrumentach muzycznych i geście kultycznej prostracji⁶.

W formie czasownikowej rdzeń *chnk* występuje bardzo rzadko w Starym Testamencie, bo tylko 5 razy, i to zawsze w koniugacji *qal*. Chociaż zwykle oddaje się go przez czasownik poświęcić, to bardziej dokładnym tłumaczeniem jest zacząć, zapoczątkować, zainauguować⁷. Według Pwt 20, 5, ten, kto wybudował nowy dom i jeszcze go nie poświęcił (*w^élō' chānākō*), jest zwolniony od służby wojskowej, aby ktoś inny nie poświęcił (*jachn^ékennū*) jego domu, gdy on zginie na wojnie. W tym przypadku czasownik ten nie oznacza faktu poświęcenia, lecz prawdopodobnie czynności związane z przeżywaniem radości z nowo nabytej własności. W Starym Testamencie nie ma bowiem żadnego innego świadectwa o poświęcaniu domów prywatnych.

Natomiast w przypadku budowli religijnych, czasownik ten oznacza wspólnotową czynność inauguracji. W 1 Krl 8, 63 i 2 Krn 7, 5 nie ma mowy o żadnym specjalnym rycie poświęcenia czy konsekracji. Salomon i cały naród przekazali świątynię do użytku i uroczyście ją zainauguowali (*wajjachn^ékū*) poprzez złożenie masowych ofiar. Prz 22, 6 jest odosobnionym aforyzmem dotyczącym wartości i skuteczności wychowywania dzieci we wczesnym wie-

⁶ Por. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon with an appendix containing the Biblical Aramaic. Coded with the numbering system from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*, Peabody 2003, s. 335; W. Dommershausen, *chānak*, s. 20-21; H.L. Bosman, *chānukkā*, J.A. Naudé, *chnk*, w: W.A. VanGemeren (red.), *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, t. 2, Grand Rapids 1997, s. 200-202; J. Unterman, *Poświęcenie*, w: P.J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia biblijna*, Warszawa 1999, s. 987-988.

⁷ S.C. Reif, w artykule pod prowokacyjnym tytułem *Dedicated to chnk* („Vetus Testamentum” 22(1972), s. 495-501), jednoznacznie opowiada się za tłumaczeniem tego rdzenia jako zaczynać, rozpoczynać, inicjować, powołując się przy tym na pracę O.S. Rankina z 1930 r. Natomiast w odniesieniu do formy rzeczownikowej tego rdzenia formułuje on następujący wniosek: „Without entering into a discussion of his [Rankin] theories, we may permit ourselves the conclusion that the rendering of *chānukkā* as the Festival of Dedication requires rectification” (s. 499).

ku. Czasownik *chănōk* oznacza tu ustawiczne wprowadzanie niedojrzałego jeszcze człowieka na jego własne życiowe ścieżki⁸.

Czasownik *egkainidzō* i jego formy pokrewne pojawiają się rzadko w grece pozabiblijnej. W *Septuagincie* greckie rzeczowniki *ho egkainismos* (Lb 7, 10-11. 84; 2 Krn 7, 9; Ps 30(29), 1; Dn 3, 2-3) i *hē egkainōsis* (Lb 10, 88) są tłumaczeniami rzeczownika *chănukkâ*. Natomiast, poza tłumaczeniami wspomnianych wyżej czasownikowych form hebrajskiego rdzenia *chnk* oraz 1 Mch 4, 36. 54. 57; 5, 1, czasownik *egkainidzō* występuje jeszcze w Iz 16, 11; 1 Sm 11, 14; 2 Krn 15, 8; Ps 51(50), 12; Syr 36, 5, gdzie oznacza: uczynić nowym, odnowić⁹.

Warto zaznaczyć, że w Nowym Testamencie czasownik *egkainidzō* pojawia się tylko dwukrotnie¹⁰. W Hbr 9, 18, w formie biernej *egkekainistai* odnosi się on do testamentu (*diathēkē*) i znaczy: uroczycie wprowadzić coś nowego w życie, konsekrować. Wydaje się naturalne, że przymierze, które jest Bożym porządkiem w historii zbawienia, powinno być konsekrowane przez krew i osiągnąć skutek poprzez śmierć. Jest to także prawda dotycząca pierwszego przymierza zawartego na Synaju (por. Wj 24, 6-8)¹¹.

Tekst Hbr 10, 20 mówi natomiast o dostępie do świątyni nową drogą, którą Jezus zapoczątkował (*enekainisen*)¹². Wtedy *egkainidzō hodon* może równie dobrze znaczyć: uczynić drogę, której nie było tam przedtem, pokonać drogę pierwszy raz, poświęcić ją, otworzyć. Droga do Boga, którą Jezus dopiero co otworzył i przeszedł, jest drogą, po której idąc, chrześcijanie mogą teraz znaleźć dostęp do Boga¹³.

Widać zatem, że hebrajski rzeczownik *chănukkâ* jest zazwyczaj tłumaczony jako poświęcenie, konsekracja, lecz greckie terminy, które starożytni tłumacze

⁸ Por. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, s. 335; W. Dommershausen, *chănak*, s. 19-20; J.A. Naudé, *chnk*, s. 200-201; J. Unterman, *Poświęcenie*, s. 987-988.

⁹ Por. J. Behm, *kainos ktl.*, w: G. Kittel, G. Friedrich (red.), *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 3, Michigan 1999, s. 453-454. J. Milgrom twierdzi, że czasownik *egkainidzō* nie jest właściwym tłumaczeniem rdzenia *chnk*. A.R. Kerr uważa jednak, że w takiej sytuacji i tak pozostaje zagadką, dlaczego *Septuaginta* tak często w taki właśnie sposób oddaje znaczenie tego hebrajskiego rdzenia (por. *The Temple of Jesus' Body. The Temple Theme in the Gospel of John*, Sheffield 2002, s. 250-251).

¹⁰ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 153.

¹¹ Por. J. Behm, *kainos ktl.*, s. 454. Współczesne polskie tłumaczenia bardzo różnie oddają Hbr 9, 18: „Stąd także i pierwszy nie bez krwi był zaprowadzony”; „Stąd też i poprzedni nabrał mocy przez krew”; „Toteż i pierwszy testament nie mógł być zapoczątkowany bez przelania krwi”.

¹² Takie tłumaczenie podaje H. Witczyk, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata. Eschatologiczna Ofiara Ekspiacji i nowego Przymierza*, Lublin 2003, s. 341.

¹³ Por. J. Behm, *kainos ktl.*, s. 454. H. Witczyk, badając tekst Hbr 10, 19-22, zauważył: „Mediacja Chrystusa obejmuje kilka działań. Po pierwsze, w Nim człowiek znajduje ‘możliwość dostępu’ do Boga z całą śmiałością, bez lęku. Po drugie, Chrystus jest ‘Drogą’, która prowadzi do Świątyni. A nade wszystko Chrystus jest Kapłanem, który doprowadza człowieka do Boga” (*Pascha Jezusa*, s. 341). Czasownik *egkainidzō* pojawia się więc tutaj w kontekście związanym z teologią nowej świątyni.

wybrali, aby oddać jego sens, proponują raczej ideę odnowienia, przywrócenia. To powiązanie terminologii hebrajskiej i greckiej zgadza się z praktyką *Septuaginty*, choć wyrazy te w obu tych językach wydają się nie mieć dokładnie tych samych znaczeń¹⁴. Jednak w ten sposób, jak uważa R.E. Brown, terminy te przywołują poświęcenie wszystkich świątyń w całej historii Izraela¹⁵.

2. „O Tym, którego Ojciec konsekrował...” (J 10, 36)

Werset J 10, 36 stanowi *apodosi*s w zdaniu warunkowym obejmującym J 10, 35-36¹⁶. Jest on charakterystycznym przykładem mieszania mowy niezależnej i zależnej. Pierwszy spójnik *hoti* spełnia tu bowiem funkcję cudzysłowu (tzw. *hoti recitativum*), a zamiast bezokolicznika *blasfēmein*, który o wiele lepiej łączyłby się z poprzedzającym go zaimkiem *hon*, pojawia się czasownik w formie osobowej *blasfēmeis*. J 10, 36 wygląda z pozoru na okres retoryczny, w którym zdanie podrzędne *hon ho patēr hēgiasen kai apesteilen eis ton kosmon* zajęło miejsce zdania głównego *humeis legete hoti blasfēmeis*. W rzeczywistości jednak, werset ten, wraz ze swoją wadliwą strukturą (*hon* odnosi się do *blasfēmeis*), jest jednym z przykładów, obecnej także gdzie indziej u Jana, luźnej struktury zdaniowej, w którą włączone są dwa zdania. Zdaniem względnym *hon ho patēr hēgiasen kai apesteilen eis ton kosmon* rządzi zatem czasownik *legete* poprzedzony emfaticznym zaimkiem osobowym *humeis*, a wyjaśnia go zdanie wprowadzone przez spójnik *hoti*: *eipon huiois tou theou eimi* (por. Łk 22, 70; J 4, 20. 35; 8, 54; 9, 19). Umieszczenie zaimka względnego na początku zdania wydaje się natomiast wskazywać na to, że Jezus ma pozycję jedyną i On jest właśnie Tym, którego Bóg konsekrował i posłał (por. J 3, 34; 5, 38; 6, 29; 17, 3)¹⁷.

Podmiotem dla czasowników *hēgiasen kai apesteilen* jest w J 10, 36 rzeczownik *ho patēr*. *Septuaginta*, poprzez czasownik *hagiadzō*, oddaje rdzeń *qdš*.

¹⁴ Por. J.C. VanderKam, *Feast of Dedication*, s. 123-124.

¹⁵ Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, t. 1, New York 1966, s. 402.

¹⁶ Wersety J 10, 35-36 są zdaniem warunkowym typu *realis*, w którym *protasis* ma formę trybu oznajmującego aorystu, a *apodosi*s - pytania w trybie oznajmującym czasu teraźniejszego (por. W. Hendriksen, *New Testament Commentary. Exposition of the Gospel according to John*, t. 1, Grand Rapids 1953, s. 40).

¹⁷ Por. F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament*, § 470(1), 478; M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Roma 1966³, s. 232; C.K. Barrett, *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, Philadelphia 1978², s. 385; W. Hendriksen, *New Testament Commentary*, t. 1, s. 60; A.J. Köstenberger, *John*, s. 315; A. Kuśmirek, *Posłannictwo Jezusa Chrystusa według czwartej Ewangelii*, Warszawa 2003, s. 276; M. Wojciechowski, *Jezus jako Świąty w pismach Nowego Testamentu*, Warszawa 1996, s. 90. W odniesieniu do pierwszego spójnika *hoti* L. Morris zauważa: „Though direct speech is used the quotation does not give us the exact words used, at least as John reports it. He is giving us the sense of their words rather than a transcript” (*The Gospel according to John. Revised Edition*, Grand Rapids 1995, s. 469).

Okolo 20 tekstów Starego Testamentu używa tego rdzenia w taki sposób, że to Bóg jest podmiotem czynności, a jej przedmiotem są ludzie¹⁸. Gdy hebrajski czasownik występuje w formie *piel*, skutkiem czynności uświęcania jest wejście w stan świętości, związane z kultem, a gdy w formie *hifil* - raczej konsekracja, przynależność do Boga. *Septuaginta* ma wprawdzie do dyspozycji tylko jeden odpowiednik grecki *hagiadzō*, ale te dwa znaczenia pozostają w nim widoczne¹⁹. Poza tym, *Septuaginta* używa tego samego czasownika na określenie poświęcenia przybytku i ołtarza przez Mojżesza (Lb 7, 1; Wj 29, 36. 43; Kpł 8, 11), świątyni Salomona (1 Krl 8, 64; 9, 3; 2 Krn 7, 7. 16. 20), a także wnętrza przybytku i dziedzińców świątyni odnowionej przez Judę Machabeusza (1 Mch 4, 48)²⁰. W Nowym Testamencie czasownik *hagiadzō* pojawia się 28 razy. Określa on uświęcenie rzeczy, poświęcenie lub uświęcenie osób oraz święcenie, czyli traktowanie czegoś (kogoś) jako świętego²¹.

W czwartej Ewangelii tylko w J 10, 36 jest mowa o konsekracji Jezusa przez Ojca. Natomiast w J 17, 17. 19 staje się On źródłem uświęcenia w prawdzie uczniów (*hagiason autous en tē(i) alētheia(i); hina ōsin kai autoi hēgiasmenoi en alētheia(i)*), za których modli się Jezus ukazany w J 17, 19 jako Ten, który poświęca samego siebie (*huper autōn egō hagiadzō emauton*). Konsekracja Jezusa to zatem takie działanie Ojca, które sprawia, że zostaje On posłany na świat (J 10, 36) oraz jest Świętym Boga (J 6, 69)²².

¹⁸ Podmiot form czasownikowych tego rdzenia jest prawie zawsze osobowy: Bóg, sędziowie, lud. Natomiast jako dopełnienie pojawiają się kapłani, lud oraz święte miejsca i naczynia, które poprzez poświęcenie zostają oddzielone od tego, co świeckie (por. O. Procksch, K.G. Kuhn, *hagios ktl.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 1, s. 111).

¹⁹ J. Kucharski przeprowadza szczegółową analizę 9 miejsc w *Septuagincie*, gdzie występuje, pochodzący od czasownika *hagiadzō*, rzeczownik *hagiasmos*. Konkluduje on, że ten grecki rzeczownik nie posiada swojego jednoznacznego odpowiednika w języku hebrajskim. Stosowany jest w relacji zarówno do osób, jak i do rzeczy, a jego pole semantyczne zamyka się w następujących odcieniach znaczeniowych: świętość, uświęcenie, poświęcenie, sanktuarium, świątynia, miejsce święte (zob. *Pole semantyczne rzeczownikowej formy hagiasmos w kanonicznych księgach Septuaginty*, „Roczniki Teologiczne” 45, 1(1998), s. 55-89).

²⁰ Por. M.L. Coloe, *God Dwells with Us. Temple Symbolism in the Fourth Gospel*, Collegeville 2001, s. 153; H. Witczyk, *Bóg jako Ojciec Jezusa (J 10, 22-42)*, „Roczniki Teologiczne” 47, 1(2000), s. 165-166; M. Wojciechowski, *Jezus jako Święty*, s. 94-95. R.E. Brown twierdzi, że czasownik *hagiadzō* może być uważany za synonim czasownika *egkainidzō*, od którego pochodzi z kolei rzeczownik *egkainia* oznaczający Święto Poświęcenia Świątyni (por. *The Gospel according to John*, t. 1, s. 404). Przeciwnego zdania jest J. McCaffrey: „*hagiadzō* and *egkainidzō* may be applied to one and the same ceremony, but it is a mistake to say that ‘the two are synonymous’” (*The House with Many Rooms. The Temple Theme of Jn 14, 2-3*, Roma 1988, s. 233).

²¹ Por. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1993³, s. 502; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 5; M. Wojciechowski, *Jezus jako Święty*, s. 37-42. Na temat uświęcenia w Ewangeliach synoptycznych zob. H. Stettler, *Sanctification in the Jesus Tradition*, „Biblica” 85(2004), s. 153-178.

²² Tekst J 17, 17-19 bardzo szczegółowo analizuje I. de la Potterie, *La vérité dans saint Jean*, t. 2, Rome 1977, s. 706-787. Analizę J 6, 69 przeprowadza natomiast M. Wojciechowski, *Jezus jako Święty*, s. 74-88.

W odniesieniu do ludzi czasownik *hagiadzō*, gdy jego podmiotem jest Bóg, może mieć dwa znaczenia. Po pierwsze, oznacza on oddzielenie, wybranie danego człowieka spośród innych i przeznaczenie go do wypełnienia zadania wyznaczonego przez Boga. Tę treść najlepiej oddaje polski czasownik poświęcić. Po drugie zaś, *hagiadzō* oznacza takie działanie, które sprawia w człowieku pewną więź z Bogiem. Czynność tę najlepiej określa czasownik uświęcić. To drugie znaczenie *hagiadzō* posiada w odniesieniu do uczniów Jezusa w J 17, 17. 19. Widać zatem wyraźnie, że wypowiedzi Jezusa w J 10, 36 i 17, 17. 19 nie uwydatniają tej samej myśli. Pierwsza z nich podkreśla rolę Ojca i pełną pod każdym względem świętość Jezusa. Druga natomiast mówi o subiektywnie pojętej świętości oraz moralnej postawie uczniów zdobytej dzięki Bożej pomocy²³.

Niektórzy egzegeci, łącząc znaczenie *hagiadzō* w J 10, 36 i 17, 19, twierdzą, że oba te wersety są aluzjami do męki Jezusa. F. Gryglewicz zwraca uwagę na to, że w J 17, 19 Jezus mówi o swojej śmierci, ale czasownik *hagiadzō* nawiązuje także do tego, że Ojciec poświęcił Go i posłał na świat (J 10, 36). W modlitwie arcykapłańskiej Jezus jest zatem scharakteryzowany równocześnie jako kapłan i ofiara, a Jego męka i śmierć ukazane są jako istotny moment w realizacji Bożego posłannictwa²⁴. Inni komentatorzy uważają, że *hagiadzō* w obu tych miejscach oznacza poświęcenie Jezusa jako ofiary przez Ojca, od chwili wcielenia aż do ostatecznego złożenia tej ofiary na krzyżu²⁵.

²³ Por. F. Gryglewicz, *Modlitwa arcykapłańska*, w: F. Gryglewicz (red.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, Lublin 1992, s. 123-124; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz*, Poznań-Warszawa 1975, s. 345-346; H. Witczyk, „*Aby byli jedno*”. *Sens modlitwy Jezusa w J 17, 1-26*, w: A.R. Sikora (red.), *Biblia podstawą jedności*, Lublin 1996, s. 106-107; M. Wojciechowski, *Jezus jako Święty*, s. 168. Witczyk konkluduje swoje analizy: „Można jednak powiedzieć, że ‘uświęcenie’ nie wyklucza ‘poświęcenia’, ale je dopełnia. Człowiek nie tylko zostaje oddzielony (wybrany) od innych i przeznaczony do jakiejś misji, ale zostaje przemieniony od wewnątrz lub poddany nieustającemu procesowi transformacji” (s. 107). Współczesne polskie tłumaczenia biblijne oddają *hēgiasen* w J 10, 36 przez: uświęcił, poświęcił, został poświęcony. Wydaje się jednak, że najlepiej oddającym sens greckiego *hagiadzō* w odniesieniu do Jezusa jest polski czasownik konsekrować.

²⁴ Por. F. Gryglewicz, *Myśl o posłaniu Chrystusa w Nowym Testamencie*, RTK 18, 1(1971), s. 110-111; tenże, *Znaczenie męki Jezusa w Janowym ujęciu*, w: F. Gryglewicz (red.), *Męka Jezusa Chrystusa*, Lublin 1986, s. 265. R.E. Brown również nie odrzuca możliwości, że użycie czasownika *hagiadzō* stanowi Janową aluzję do kapłaństwa Jezusa, czyli tematu znajdującego się w Hbr, księdze zawierającej paralele z czwartą Ewangelią (por. *The Gospel according to John*, t. 1, s. 411). Zob. J.P. Heil, *Jesus as the Unique High Priest in the Gospel of John*, „The Catholic Biblical Quarterly” 57(1995), s. 729-745.

²⁵ Por. P.F. Ellis, *The Genius of John. A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel*, Collegeville 1985, s. 175; B. Lindars, *The Gospel of John*, Grand Rapids-London 1986, s. 375; J. Marsh, *The Gospel of St John*, London 1974, s. 407; J. McCaffrey, *The House with Many Rooms*, s. 234. McCaffrey określa nawet czasownikową formę *hēgiasen* w J 10, 36 jako aoryst kompleksywny. W przypisie dodaje on jednak: „The verb may well be taken as ‘ingressive’ aorist at a first level of meaning to mark the initial point of sanctification by the Father. However, at a second deeper level of understanding the verb embraces the whole process of

W J 10, 36 i 17, 19 czymś bardziej istotnym wydaje się jednak powiązanie czasownika *hagiadzō* z posłaniem i misją. W J 10, 36 czasowniki *hēgiasen* i *apesteilen* tworzą hendiadys oraz wzajemnie uzupełniają się znaczeniowo. Jezus został posłany, ponieważ został oddzielony do szczególnych dzieł, które Ojciec dał Mu do wykonania. Został On konsekrowany, gdyż Ojciec posłał Go na świat. Sensem czasownika *hagiadzō* jest więc tutaj uwydatnienie wzajemności relacji Ojca i Syna, co jest podkreślone również przez kontekst. Żydzi nie zarzucają bowiem Jezusowi tego, że utożsamia się z kapłanem, który złożył siebie w ofierze, lecz to, że przypisuje sobie bycie jedno z Ojcem (J 10, 30)²⁶.

Zważywszy na to, że greka Janowa bardzo często odzwierciedla struktury semickie, należy przyjąć, że w J 10, 36 znaczenie czasownika *hagiadzō* odpowiada hebrajskiemu *hifil* od *qdš*, czyli tekstom starotestamentalnym dotyczącym uświęcenia wyjątkowych jednostek. Kontekst Janowy wskazuje na świadome odwołanie się do tych tekstów, zwłaszcza mówiących o Jeremiaszu (Jr 1, 4-7; Syr 49, 7) i Mojżeszu (Syr 45, 4), a także o poświęceniu pierworodnych synów (Lb 3, 13; 8, 17), oczywiście z założeniem, że Jezus przewyższa wszystkie te osoby²⁷. W J 10, 36 chodzi więc zasadniczo o uświęcenie, conse-

sanctification globally". I. de la Potterie wyklucza to, że *hagiadzō* w J 17, 19 odnosi się do ofiary Jezusa na krzyżu, a także metafizyczną interpretację tego czasownika, zgodnie z którą oznaczałby on uświęcenie ludzkiej natury Jezusa poprzez fakt wcielenia. Opowiada się on natomiast za rozszerzeniem tego uświęcenia na całe życie Jezusa w taki sposób, że określałoby ono Jego całkowite posłuszeństwo woli Ojca oraz nieustanną ofiarę, którą składa On w czasie całego swojego życia i dopełnia na krzyżu (por. *La vérité dans saint Jean*, t. 2, s. 758-763).

²⁶ Por. M.L. Appold, *The Oneness Motif in the Fourth Gospel. Motif Analysis and Exegetical Probe into the Theology of John*, Tübingen 1976, s. 194; W. Barclay, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, Warszawa 1987, s. 107-108; J. Giblet, *Et il y eut la Dédicace... Jean 10, 22-39*, „Bible et vie chrétienne” 66(1965), s. 24; A.R. Kerr, *The Temple of Jesus' Body*, s. 366; A. Kuśmirek, *Posłannictwo Jezusa Chrystusa*, s. 276-277; W. Marchel, *Ojciec*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, s. 149; J. McCaffrey, *The House with Many Rooms*, s. 233; J.W. Roston, *Zbawienie*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, s. 332; M. Sabbe, *John 10 and its relationship to the Synoptic Gospels*, w: J. Beutler, R.T. Fortna (red.), *The Shepherd Discourse of John 10 and its Context. Studies by members of the Johannine Writings Seminar*, Cambridge 1991, s. 83; J.N. Sanders, B.A. Mastin, *A Commentary on the Gospel according to St John*, s. 260; R.V.G. Tasker, *The Gospel according to St John. An Introduction and Commentary*, Grand Rapids 1972⁴, s. 136; H. Witczyk, *Bóg jako Ojciec Jezusa*, s. 166-167.

²⁷ Zagadnienia związane z pojęciem świętości w świecie starożytnym (Biblia hebrajska, świat grecki, *Septuaginta* i judaizm hellenistyczny, Qumran, tradycja rabiniczna, Nowy Testament) analizuje szczegółowo w swojej rozprawie habilitacyjnej M. Wojciechowski, *Jezus jako Święty*, s. 14-43. W podsumowaniu powyższych analiz stwierdza on, że porównując użycie pojęcia świętości w Nowym Testamencie z tłem Starego Testamentu i judaizmu międzytestamentalnego, trzeba dostrzec, że teksty nowotestamentalne zasadniczo czerpią z tego środowiska. Podejmują one myśl o świętości Boga, Jego świątyni i miasta oraz wiernych Mu ludzi. Nadają ludzkiemu uświęceniu wymiar moralny, ale nadzwyczaj rzadko zaznaczają świętość indywidualną. Natomiast w Nowym Testamencie zasadniczą nowością jest właśnie przypisywanie świętości określoneemu, nazwanemu po imieniu człowiekowi. Wśród wielu wzmianek o świętości w sensie *qdš-hagios* z epoki do I wieku po Chr. znaleziono tylko kilka pojedynczych, a co do świętości ocze-

krację Jezusa jako człowieka, choć jest to Jego uświęcenie do nowego powołania, daleko przewyższającego wszystkie inne. Nie należy jednak redukować tego uświęcenia do posłannictwa, wyłączenia ze świata oraz przeznaczenia do misji prorockiej, która jest dopiero wynikiem konsekracji²⁸.

I. de la Potterie twierdzi, że J 10, 36 należy do grupy tekstów Janowych, w których cel posłania Jezusa przez Ojca ukazany jest jako objawienie słowa Bożego (por. J 3, 34; 5, 38; 6, 29). Teksty te skupiają się na terażniejszości, na działalności objawieniowej Jezusa i Jego wzywaniu do wiary. Misja Jezusa, Syna Bożego i Jego uświęcenie przez Ojca opisane w J 10, 36 są zatem podporządkowane przyniesieniu przez Niego na świat Objawienia. Tę myśl potwierdzi, rozwinięty przez Jana w dwóch kolejnych wersetach (J 10, 37-38), temat dzieł, których Jezus nie nazywa nigdy swoimi, lecz dziełami Ojca. Ich celem jest bowiem objawienie osoby Jezusa i Jego relacji z Ojcem. Konsekracja Jezusa w J 10, 36 jest więc ściśle powiązana zarówno z Jego misją objawieniową jak i z Jego Bożym synostwem²⁹.

3. Nowa świątynia miejscem autentycznego kultu

Do istotnych elementów kultu w Izraelu należy celebrowanie świąt, które są jedną z charakterystycznych cech czwartej Ewangelii. Wspomina ona w sposób szczególny Paschę, Święto Namiotów i Święto Poświęcenia Świątyni, których obchody koncentrują się na Jerozolimie, a zwłaszcza na świątyni. Ten akcent położony przez Jana na święta można wyjaśnić chęcią zaznaczenia, że obecność Jezusa przynosi nową ekonomię zbawienia zastępującą dawną, czyli nowy kult w Duchu i Prawdzie. Nie dzieje się to jednak z niekorzyścią dla opisu faktycznego przebiegu wydarzeń. Jan wykazuje się bowiem doskonałą znajomością obrzędów, a nawet czytań biblijnych związanych ze świętami żydowskimi.

kiwanego Mesjasza istnieją jedynie poszlaki. Nie przypisywano również ludziom mocy uświęcania innych. Na tym tle nie tak liczne stwierdzenia Nowego Testamentu o świętości Jezusa przybierają zatem na znaczeniu (s. 42-43).

²⁸ Por. C.K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, s. 385; M.É. Boismard, A. Lamouille, *Synopse de quatre Évangiles en français*, t. 3: *L'Évangile de Jean*, Paris 1987², s. 275; M.É. Boismard, *Moses or Jesus. An Essay in Johannine Christology*, Leuven 1993, s. 105-107; tenże, *Jésus, le Prophète par excellence, d'après Jean 10, 24-39*, w: J. Gnilka (red.), *Neues Testament und Kirche. Für Rudolf Schnackenburg*, Freiburg-Basel-Wien 1974, s. 160-171; R.E. Brown, *The Gospel according to John*, t. 1, s. 411; M.J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, Paris 1936⁵, s. 291-292; S.A. Panimolle, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, t. 2, Bologna 1991³, s. 481; O. Procksch, K.G. Kuhn, *hagios ktl.*, s. 111-112; R. Schnackenburg, *The Gospel according to St John*, t. 2: *Commentary on Chapters 5-12*, Tunbridge Wells 1980, s. 311; M. Wojciechowski, *Jezus jako Święty*, s. 95-98, 101-102. J. Gnilka twierdzi, że w J 10, 36 zdanie o poświęceniu Jezusa przez Ojca oznacza napełnienie Go Duchem Świętym (por. *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 331).

²⁹ Por. I. de la Potterie, *La vérité dans saint Jean*, t. 2, s. 765-766.

Poza tym objawianie się Jezusa przy okazji tych świąt włączone jest doskonale w przebieg poszczególnych celebracji³⁰.

Autor czwartej Ewangelii nawiązuje do świąt żydowskich także po to, aby ukazać, że zostają one wypełnione i zastąpione w osobie Jezusa. Podczas szabatu Jezus objawia więc, że dla Syna nie ma odpoczynku, ponieważ nawet w szabat musi On kontynuować powierzone Mu przez Ojca dzieło dawania życia i wykonywania sądu (J 5, 1-47). W czasie Paschy Jezus zastępuje manę poprzez rozmnożenie chleba, które staje się znakiem tego, że to On jest chlebem życia zstępującym z nieba (J 6, 1-71). W Święto Namiotów Jezus zastępuje obrzędy związane z wodą i światłem, objawiając się jako prawdziwe źródło wody żywej i światłość świata (J 7, 1-8, 59). Wreszcie, podczas Święta Poświęcenia Świątyni, które jest pamiątką poświęcenia wszystkich świątyń wzniesionych w Jerozolimie, a szczególnie tej odbudowanej w czasach machabejskich, Jezus objawia się jako Ten, którego Bóg prawdziwie konsekrował (J 10, 22-39)³¹.

Wzmianki o świątach żydowskich w czwartej Ewangelii nie są więc z pewnością przypadkowe, a zainteresowanie się nimi przez Jana wydaje się również

³⁰ Por. A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 137. Przeciwną opinię prezentuje J. Lieu, która stwierdza: „Although commentators will find numerous links between Jesus' teaching and the details of the festival rituals, John makes no attempt to draw attention to these, or to suggest that Jesus in some way replaces them. (...) For John the festivals are ancillary to the Temple, occasions for the presence there of Jesus and 'all the Jews'” (*Temple and Synagogue in John*, „New Testament Studies” 45(1999), s. 67). Na temat świąt żydowskich w Ewangelii Janowej zob. M.J.J. Menken, *Die jüdischen Feste im Johannesevangelium*, w: M. Labahn,

K. Scholtissek, A. Strotmann (red.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium. Festgabe für Johannes Beutler SJ zum 70. Geburtstag*, Paderborn 2004, s. 269-286; G. Murray, *Jesus and the Feasts of the Jews*, „The Downside Review” 109(1991), s. 217-225; G.A. Yee, *Jewish Feasts and the Gospel of John*, Wilmington 1989.

³¹ Por. F.M. Braun, *In Spiritu et veritate*, „Revue thomiste” 52(1952), s. 255-266; R.E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple. The Life, Loves, and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, New York-Ramsey-Toronto 1979, s. 48-50; tenże, *The Gospel according to John*, t. 1, s. 104, 411; M.L. Coloe, *God Dwells with Us*, s. 153-155; Y.M.J. Congar, *Le mystère du temple ou l'économie de la présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse*, Paris 1963², s. 166-167; W.D. Davies, *The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Berkeley-Los Angeles-London 1974, s. 296; M.S. Wróbel, *Antyjudajizm Antyjudajizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin 2005, s. 247. A.R. Kerr analizuje w swojej monografii cztery święta żydowskie: Paschę, Święto Namiotów, Święto Poświęcenia Świątyni, a także szabat, wykazując ostatecznie, że Jezus nie tylko wypełnia, ale zastępuje przynajmniej trzy spośród nich. Poprzez swoją śmierć na krzyżu staje się On bowiem barankiem paschalnym. On także jest prawdziwym przybytkiem (J 1, 14), dawcą żywej wody Ducha Świętego i światłością nie tylko Jerozolimy, ale i świata. Jezus jest wreszcie prawdziwą świątynią (J 2, 21), konsekrowaną przez Ojca (J 10, 36) ze względu na świat. Natomiast gdy chodzi o szabat, to Jezus poprzez dzieło zbawienia i sądu, a ostatecznie poprzez swoją śmierć i zmartwychwstanie, dokonał jego eschatologicznego przeobrażenia (por. *The Temple of Jesus' Body*, s. 205-267).

mieć w kilku miejscach związek z jego przedstawieniem Jezusa jako wypełniającego żydowskie instytucje i ważne wydarzenia historyczne. Jeden z przypadków takiego połączenia dotyczy wypełnienia przez Jezusa roli świątyni. Podczas gdy egzegeci powszechnie wiążą wypełnienie roli świątyni i Święta Namiotów, to niektórzy z nich stwierdzają, że wypełnienie roli świątyni ma także związek z wypełnieniem przez Jezusa Paschy i Święta Poświęcenia Świątyni³².

W tym kontekście wydaje się więc oczywiste, że nawiązanie do Chanuki w J 10, 22 nie jest tylko wzmianką chronologiczną oznaczającą jedynie upływ czasu i ukazującą rozwój narracji Janowej. Jest to raczej kolejne z serii żydowskich świąt, które wywierają ogromny wpływ na kontekst, w którym umieścił je czwarty ewangelista. W perykopie J 10, 22-39 Jezus jest zatem równocześnie ukazany jako Ten, który wypełnia rolę świątyni oraz to, co symbolizuje Święto Poświęcenia Świątyni³³. Trzeba jednak zauważyć, że Jan tworzy mniej wyraźne paralele z tym świętem niż z innymi. Być może powodem tego jest fakt, że Chanuka nie jest obecna w żydowskim kanonie biblijnym³⁴.

Wśród komentatorów pojawiają się również opinie, że nie wydaje się możliwe dostrzeżenie żadnego symbolicznego związku między przebiegiem Święta Poświęcenia Świątyni i toczącą się podczas niego dyskusją Jezusa z Żydami. Jako dowód podawany jest tutaj tak charakterystyczny dla Chanuki zwyczaj zapalania lamp, do którego Jezus, zdaniem niektórych, nie nawiązuje w swoich wypowiedziach, nie mówiąc o sobie jako światłości świata³⁵. Z kolei inni bada-

³² Por. G.R. Beasley-Murray, *John*, Nashville 1999², s. 177; P.M. Hoskins, *Jesus as the Fulfillment of the Temple in the Gospel of John*, Bletchley-Waynesboro 2006, s. 160; A. Kuśmirek, *Posłannictwo Jezusa Chrystusa*, s. 222-223, 270; T. Okure, *Ewangelia według św. Jana*, w: W.R. Farmer (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, Warszawa 2001², s. 1342; G.A. Yee, *Jewish feasts*, s. 91. J. Daniélou pogłębia tę myśl: „Jest oczywiste, że to nie przypadek, ale wyraźna boska intencja zestawiała ze sobą wielkie tajemnice objawienia Chrystusa ze świętami żydowskimi, podkreślając w ten sposób, że były one figurą tego, co miało przyjść; nie istnieje zresztą możliwość zredukowania chrześcijańskiej tajemnicy do tego, co ją poprzedza: jest ona całkowicie nowa; i równocześnie ta radykalna nowość wpisuje się w tradycję, potwierdza jej ciągłość, jedność Bożego planu. Jeśli słowo historia posiada treść, jeśli oznacza zarazem i absolutny postęp, i ciągłość w tym postępie, która czyni go zrozumiałym, to tu, i tylko tu, znajduje ono zastosowanie. I zdradza obecność Boga” (*Znak świątyni czyli o obecności Boga*, Kraków 1994, s. 114).

³³ Por. D.A. Carson, *The Gospel according to John*, Grand Rapids-Leicester 1991, s. 391; L. Morris, *The Gospel according to John*, s. 460; J.C. VanderKam, *John 10 and the Feast of Dedication*, w: H.W. Attridge, J.J. Collins, T.H. Tobin (red.), *Of Scribes and Scrolls. Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins presented to John Strugnell on the Occasion of His sixtieth Birthday*, New York 1990, s. 213-214.

³⁴ Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, t. 1, s. 405; C.S. Keener, *The Gospel of John*, s. 821, 823.

³⁵ Por. C.K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, s. 379; C.S. Keener, *The Gospel of John*, s. 822-823; J. Giblet, *Et il y eut la Dédicace...*, s. 24; B. Lindars, *The Gospel of John*, s. 366; G.A. Yee, *Jewish Feasts*, s. 88. P. Grelot stwierdza: „à la différence des discours prononcés pour la Pâque et la fête des Tentés, la Dédicace n’offre à l’évangéliste aucun symbolisme utilisable

cze dostrzegają w J 10, 22-39 tematykę związaną ze światłem, twierdząc, że Jezus jako światłość świata opuścił świątynię w J 8, 59, a teraz objawia się jako nowa świątynia, jak to już sugerowały wcześniejsze epizody opisane w J 2, 18-21 i 4, 20-24³⁶. Natomiast zdaniem A. Guilding, słowa Jezusa wypowiedziane podczas Świąta Poświęcenia Świątyni są związane nie tyle z obrzędami tego święta, co raczej z przeznaczonymi na ten czas czytaniem synagogałnymi³⁷. Wobec tego powiązania istnieje jednak ze strony egzegetów zbyt wiele obiekcji, które sprawiają, że nie można go przyjąć jako punktu wyjścia dla analizy tej Janowej perykopy³⁸.

W J 10, 22-39 pojawiają się pewne paralele z Chanuką, choćby takie jak konsekracja Jezusa w J 10, 36 i poświęcenie świątyni celebrowane podczas tego święta. To, że termin użyty przez Jana jest inny, nie jest zaskakujące i nie anuluje tego powiązania. Jak już zostało wspomniane wcześniej, termin *ta egkainia* użyty w J 10, 22 odnosi się bowiem w *Septuagincie* do rzeczy, podczas gdy czasownik *hagiadzō* zastosowany w J 10, 36 stosuje się w odniesieniu do osób³⁹. Chociaż więc zdanie o tym, że Ojciec konsekrował Jezusa, wydaje

pour mettre en évidence un aspect de Jésus" (*Jésus de Nazareth, Christ et Seigneur. Une lecture de l'Évangile*, t. 2, Paris 1998, s. 97).

³⁶ Por. T.L. Brodie, *The Gospel according to John. A Literary and Theological Commentary*, New York-Oxford 1993, s. 374, 381; J.R. Lancaster, R.L. Overstreet, *Jesus' Celebration of Hanukkah in John 10*, „*Bibliotheca Sacra*” 152(1995), s. 328-333; M.J. Taylor, *John - the Different Gospel. A Reflective Commentary*, Staten Island 1983, s. 117, 123. Taylor zauważa: „As the Jews thank God for the present Temple and Altar (in the ambience of beautiful lights everywhere), Jesus by his presence and solemn declaration that he is the 'high' Christ, shows again that he is the New Temple and God's consecrated Altar (this is part of the *light* that God reveals to the world through him)” (s. 123).

³⁷ A. Guilding stwierdza już na początku swojej monografii: „Jesus' discourse at Dedication depends very little on the *ritual* of that feast, but is closely bound up with the themes of that feast, and even more closely with the synagogue lections read at that season; for the theme of nearly all these readings is the theme of sheep and shepherds, of God the Shepherd of Israel and of the coming Messianic shepherd-prince, who, like God himself, would be his people's shepherd. Thus the first-century synagogue lectionary system would seem to be at least as important a key to the understanding of the Fourth Gospel as the Temple ritual of the time” (*The Fourth Gospel and Jewish Worship. A Study of the Relation of St. John's Gospel to the Ancient Jewish Lectionary System*, Oxford 1960, s. 3). W dalszej części rozprawy autorka udowadnia powyższą tezę, analizując wnikliwie teksty, które, jej zdaniem, odczytywane były podczas Chanuki (s. 127-142).

³⁸ Por. C.K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, s. 381; B. Lindars, *The Gospel of John*, s. 366-367; H.N. Ridderbos, *The Gospel according to John. A Theological Commentary*, Grand Rapids-Cambridge 1997, s. 367; R. Schnackenburg, *The Gospel according to St John*, t. 2, s. 305, 510. R.E. Brown, proponując odwrócenie argumentacji A. Guilding, stawia pytanie: „If Jesus really spoke in Jerusalem during the feast of Dedication, what topic would have been more natural than the readings the people had recently heard in the synagogues, or would soon hear?” (*The Gospel according to John*, t. 1, s. 405).

³⁹ Zdaniem S. Mędali, Jan czyni być może w J 10, 22. 36 pośrednią aluzję do tekstu 2 Mch 10, 3 opowiadającego o przygotowaniach do Świąta Poświęcenia Świątyni, aby w sposób obrazowy podać prawdę, że Jezus jest samą obecnością Boga, którą symbolizował ogień rozpalony na

się niejednoznaczne, to jednak w kontekście Święta Poświęcenia Świątyni może ono implikować Janowy motyw nowej świątyni, której ostateczna konsekracja dokona się w godzinie Jezusa⁴⁰.

To nawiązanie do Jezusa jako miejsca autentycznego kultu w J 10, 36 staje się bardziej oczywiste w świetle drugiej wzmianki o Jego konsekracji w J 17, 19. Kiedy odczytuje się ją w kontekście J 17, 18-19, to staje się jasne, że jest to konsekracja związana z posłaniem Jezusa przez Ojca w celu zrealizowania Jego misji. Jej szczyt ma miejsce w wydarzeniach godziny Jezusa, której antycypacją jest cała czwarta Ewangelia. Oznacza to, że konsekracja Jezusa nie powinna być rozpatrywana w oderwaniu od Jego męki, zmartwychwstania i wywyższenia. W związku z tym egzegeci odczytują zwykle słowa Jezusa z J 17, 19 w świetle Jego ofiarnej śmierci. Wówczas samokonsekracja Jezusa zakłada, że konsekuje On siebie zarówno jako kapłana jak i ofiarę. Jeśli zaś Jezus jest zarówno kapłanem jak i ofiarą, to nie jest zaskakujące, że jest On także poświęconą świątynią, określaną jako miejsce składania ofiar (por. Pwt 12, 6; 16, 1-8; 2 Krn 7, 12). W ten sposób konsekracja Jezusa w J 10, 36 antycypuje Jego śmierć na krzyżu po to, aby wypełnienie przez Niego Święta Poświęcenia Świątyni zbiegło się z wypełnieniem Paschy. Zgodnie z wolą Ojca, Jezus składa więc samego siebie jako jedną i jedyną ofiarę, która jest składana

nowo w świątyni jerozolimskiej przez Machabeuszów (por. *Funkcja chrystologiczno-ekleziologiczna dialogów Jezusa z Żydami w czwartej Ewangelii*, w: *Studia z biblistyki*, t. 4, Warszawa 1984, s. 118).

⁴⁰ Por. C.S. Keener, *The Gospel of John*, s. 822, 830; M.S. Wróbel, *Antyjudajizm a Ewangelia według św. Jana*, s. 246-247. Obecną w czasowniku *hagiadzō* w J 10, 36 aluzję do konsekracji Jezusa jako nowej świątyni dostrzegają również C.K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, s. 385; F.M. Braun, *Jean le théologien*, t. 2: *Les grandes traditions d'Israël et l'accord des écritures selon le Quatrième Évangile*, Paris 1964, s. 81-83; tenże, *Jean le théologien*, t. 4, s. 250-251; M.L. Coloe, *God Dwells with Us*, s. 153; R.A. Culpepper, *The Gospel and Letters of John*, Nashville 1998, s. 183; C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000², s. 210; M. Kinzer, *Temple Christology in the Gospel of John*, w: *Society of Biblical Literature 1998 Seminar Papers. 134 Annual Meeting November 21-24, 1998 Walt Disney World Swan and Walt Disney World Dolphin Orlando*, Atlanta 1998, s. 450; A.J. Köstenberger, *John*, s. 316; B. Lindars, *The Gospel of John*, s. 375; J. Marsh, *The Gospel of St John*, s. 407; R. Russel, *St John*, w: R.C. Fuller, L. Johnston, C. Kearns (red.), *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, Nashville-Camden-New York 1984, s. 1058; C. Umoh, *The Temple in the Fourth Gospel*, w: *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*, s. 318; M. Wojciechowski, *Jezus jako Święty*, s. 97; J.C. VanderKam, *John 10 and the Feast of Dedication*, s. 206-207. Natomiast R. Schnackenburg, w odniesieniu do obecności idei Jezusa jako nowej świątyni w J 10, 36, stwierdza: „This is hardly borne out by the text” (*The Gospel according to St John*, t. 2, s. 512). J. Giblett uważa z kolei: „on ne voit pas apparaître un vocabulaire de dédicace ou de renouvellement de la consécration: certes il est dit que le Père a sanctifié Jésus mais l'allusion, si allusion il y a, est fort discrète et l'ensemble du contexte immédiat ne la favorise pas” (*Et il y eut la Dédicace...*, s. 24).

w prawdziwej świątyni. Zatem już w J 10, 36 Ojciec określa Jezusa jako żertwę ofiarną, poprzez którą zostaje konsekrowana nowa świątynia⁴¹.

Chociaż kwestia konsekracji Jezusa jako Syna Bożego jest czymś znaczącym w perykopie J 10, 22-39, to nie wyczerpuje ona jednak znaczenia samej konsekracji. Wzmianka o Świącie Poświęcenia Świątyni sugeruje bowiem, że ewangelista może być tutaj ponownie zainteresowany ukazaniem Jezusa jako wypełniającego żydowski kult. Nawet jeśli bezpośrednim punktem zainteresowania Chanuki jest oczyszczenie i ponowne poświęcenie świątyni przez Judę Machabeusza, to te czynności przywołują analogiczne działania, poprzez które przedtem został poświęcony przybytek i świątynia (Wj 29, 36; Kpł 8, 15; Lb 7, 1. 11; 1 Krl 8, 63-64; 2 Krn 7, 5. 7; 1 Mch 4, 36. 48; 2 Mch 1, 18; 2, 8; 10, 3. 5. 7). Te poprzednie działania były potwierdzane przez Boga na dwa sposoby: poprzez ukazanie się Jego chwały (Wj 29, 43-44; 40, 34-35; 1 Krl 8, 10-11; 2 Krn 5, 13-14) oraz słowną formułą poświęcenia (1 Krl 9, 3; 2 Krn 7, 16). Celebracja Świąty Poświęcenia Świątyni opiera się więc na wizualnym i werbalnym zapewnieniu, że świątynia jerozolimska jest sanktuarium wybranym i poświęconym przez Boga. To zapewnienie wiąże się ze znaczeniem obrzędów poświęcenia dokonanego przez Judę Machabeusza. Oznacza to, że był on odpowiedzialny za ponowne poświęcenie wybranej świątyni Pana, która została poświęcona przez samego Boga⁴².

Konsekracja Jezusa jest również potwierdzona zarówno przez Jego własne słowa (J 10, 36) jak i dzieła (J 10, 25. 32. 37-38). Jeśli odrzuca się świadectwo wcielonego Słowa dotyczące Jego konsekracji przez Ojca, wtedy można rozpatrywać świadectwo Jego dzieł. W tym miejscu Ewangelii Janowej Jezus przedstawia więc werbalne i wizualne świadectwo swojej boskiej konsekracji, które sprawia, że Jego twierdzenia stają się równie mocne i przekonujące jak te dotyczące świątyni jerozolimskiej. W efekcie, wzmianka o Świącie Poświęcenia Świątyni, Jezusowe stwierdzenie o konsekracji przez Ojca i odwołanie się do Jego dzieł dostarczają dowodu, że konsekracja Jezusa jest subtelnie ukazana jako akt konsekracji, który ustanawia prawdziwą świątynię. Konsekracja Jezusa jako świątyni oznacza więc, że zajmuje On miejsce świątyni jerozolimskiej, ponieważ Bóg wybiera w tym samym czasie tylko jedno miejsce, aby ludzie

⁴¹ Por. P.M. Hoskins, *Jesus as the Fulfillment of the Temple*, s. 174-175; A.R. Kerr, *The Temple of Jesus' Body*, s. 254-255; R.H. Lightfoot, *St. John's Gospel. A Commentary*, Oxford 1966, s. 211-212; J. McCaffrey, *The House with Many Rooms*, s. 233-235. Hoskins tak uzasadnia użycie przez siebie przymiotnika prawdziwy, autentyczny w odniesieniu do Jezusa jako świątyni: „It seems preferable to speak of Jesus as the ‘true Temple’ rather than the ‘new Temple’, because John prefers to use *alēthinos* (‘true’, ‘genuine’) to distinguish between OT types and NT anti-types. Although he never uses this adjective with ‘Temple’, he certainly implies its appropriateness by using it for those who benefit from the gifts that flow from Jesus (the ‘true worshippers’) or for the gifts that Jesus gives to believers (the ‘true light’ and ‘true bread’)” (s. 182).

⁴² Por. P.M. Hoskins, *Jesus as the Fulfillment of the Temple*, s. 172-173.

mogli przychodzić i oddawać Mu cześć, sprawując kult (por. Pwt 12, 2-28; 26, 1-11)⁴³.

Kontekst Chanuki może również uwydatniać hipokryzję żydowskich rozmówców Jezusa w J 10, 22-39. To święto upamiętniało bowiem bohaterskich Machabeuszów oraz wyzwolenie się spod władzy Antiocha IV Epifanesa, który twierdził, że jest bogiem, i pociągnął za sobą niektórych spośród Żydów. Ich potomkowie, zebrani podczas Święta Poświęcenia Świątyni w Jerozolimie, przywoływali więc z pogardą swoich przodków jako hellenistycznych apostołów, którzy stanęli po stronie pogańskiego władcy. Oponenti Jezusa, którzy próbowali Go ukamienować pomimo Jego dobrych dzieł (J 10, 32), musieli mieć zatem w pamięci tę historię, gdy oskarżali Go o czynienie siebie Bogiem (J 10, 33). W takich okolicznościach ich zarzut stawał się szczególnie dramatyczny. Jeśli bowiem Jezus był rzeczywiście konsekrowany i posłany przez Boga, to odrzucenie Go miało o wiele poważniejszy charakter niż apostazja hellenistycznych Żydów w czasach machabejskich. W świetle relacji pomiędzy Chanuką, poświęceniem świątyni i Janowym opisem Jezusa jako świątyni usiłowanie ukamienowania Go przez Żydów przedstawione jest w J 10, 31 jako próba bluźnierstwa przeciwko Niemu jako nowej świątyni i to podjęta podczas święta upamiętniającego poświęcenie odnowionej świątyni jerozolimskiej⁴⁴.

Zdaniem A.R. Kerra, czytelnik czwartej Ewangelii wie, że Jezus jest prawdziwą świątynią, dlatego Jan pragnie mu pokazać, że Święto Poświęcenia Świątyni znajduje swoje wypełnienie w konsekracji Jezusa przez Ojca. Żydzi natomiast ukazują samych siebie jako następców Antiocha IV, ponieważ są gotowi sprofanować prawdziwą świątynię Boga, zbierając kamienie nie na budowę ołtarza, jak Żydzi w czasach machabejskich, lecz po to, aby ukamienować Jezusa⁴⁵.

⁴³ Por. D.A. Carson, *The Gospel according to John*, s. 399; P.M. Hoskins, *Jesus as the Fulfillment of the Temple*, s. 173. R.E. Brown nadał nawet perykopie J 10, 22-39 tytuł *Jesus is consecrated in place of the temple altar*, czyli *Jezus jest konsekrowany w miejsce ołtarza świątynnego* (por. *The Gospel according to John*, t. 1, s. 401).

⁴⁴ Por. C.S. Keener, *The Gospel of John*, s. 822-827; A.J. Köstenberger, *John*, s. 313, 317; F.J. Moloney, *The Gospel of John*, Collegeville 1998, s. 321. Na temat bluźnierstw Antiocha IV zob. J.C. VanderKam, *John 10 and the Feast of Dedication*, s. 211-213. Autor ten konkluduje swoje analizy: „It seems to be no accident that John dated Jesus' assertion of his divinity to the festival of Hanukkah when the blasphemies of Antiochus IV, the self-proclaimed god manifest, were remembered. Jesus' unbelieving audience who do not belong to his sheep see in the divine Son only another blasphemer who, like the Seleucid king, claimed to be god” (s. 213).

⁴⁵ Por. A.R. Kerr, *The Temple of Jesus' Body*, s. 252-253. Autor zestawia podobieństwa oraz różnice pomiędzy źródłami Święta Poświęcenia Świątyni i usytuowaną w jego kontekście narracją J 10, 22-39. Podsumowuje on w taki sposób swoje własne zestawienie: „There is no direct one-line correspondence, but rather there are polyphonic echoes weaving through the narrative” (s. 253). Zob. także M. Casey, *Christology and the Legitimizing Use of the Old Testament in the New Testament*, w: S. Moyise (red.), *The Old Testament in the New Testament. Essays in Honour of J.L. North*, Sheffield 2000, s. 58-60.

Podczas Chanuki, gdy celebryje się dzień, kiedy świątynia jerozolimska została ponownie poświęcona Bogu, Jezus mówi zatem o sobie jako konsekrowanym przez Ojca (J 10, 36). To Jego samookreślenie kontynuuje symboliczną ścieżkę biegnącą poprzez Janową narrację. Jezus jest Bożą chwałą zamieszkującą wśród ludzi (J 1, 14), świątynią Bożej obecności (J 2, 21), nowym miejscem autentycznego kultu dla wszystkich ludzi (J 4, 23-24), prawdziwym życiem dającym wodę i światłość świata (J 7, 37; 8, 12). Wszystkie te stwierdzenia dotyczą tożsamości Jezusa. Są prawdziwe tylko ze względu na Jego wyjątkową jedność z Ojcem. W osobie Jezusa Izrael spotyka Bożą obecność zamieszkującą pośród niego. Szczytowe stwierdzenie Jezusa o Jego jedności z Ojcem (J 10, 30. 38) napotyka jednak ostatecznie na odrzucenie przez Żydów, którzy raz jeszcze szukają sposobu, aby aresztować Jezusa (J 10, 39)⁴⁶.

Powiązanie w perykopie J 10, 22-39 motywu konsekracji Jezusa oraz wypełnienia przez Niego Świąta Poświęcenia Świątyni i roli samej świątyni jako miejsca autentycznego kultu wydaje się zatem właściwie oczywiste. To podwójne wypełnienie dostarcza jednocześnie kolejnego przykładu wzajemnego przenikania się i nakładania w Ewangelii Janowej tematu wypełnienia przez Jezusa sensu żydowskich świąt oraz historiozbawczej roli świątyni⁴⁷.

Jezus Chrystus jest więc miejscem autentycznego kultu oddawanego Bogu w Duchu i Prawdzie (por. J 4, 23-24). On sam staje się nowym świętym miejscem Izraela, które doprowadza do wypełnienia starotestamentalne tradycje związane z przybytkiem, arką przymierza, a ostatecznie ze świątynią. Te materialne rzeczywistości zostają zastąpione przez zmartwychwstałe ciało Chrystusa (por. J 2, 19-22). W związku z tym konsekracja Syna Bożego jako nowej świątyni w J 10, 36 nie może być oddzielana od Jego męki, śmierci i zmartwychwstania. Ponadto, Jezus jako miejsce autentycznego kultu wypełnia nie tylko rolę świątyni, ale również sens żydowskiej Chanuki. Jego ciało jest zatem nową świątynią, zniszczoną najpierw przez śmierć, a potem odbudowaną przez chwalebne zmartwychwstanie.

W perykopie J 10, 22-39 Jezus Chrystus ukazany jest zatem jako wypełnienie historiozbawczej roli świątyni Starego Przymierza. Posługując się terminologią zawartą w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, trzeba stwierdzić, że nie mamy tutaj do czynienia jedynie z brakiem ciągłości między Starym i Nowym Testamentem, lecz ze zdecydowanym i radykalnym postępowaniem polegającym na przeniesieniu funkcji świątyni jerozolimskiej z materialnej budowli poświęconej

⁴⁶ Por. M.L. Coloe, *God Dwells with Us*, s. 145-146, 217.

⁴⁷ J. Beutler stwierdza: „Jesus would then be represented as the one who simultaneously fulfils the Holy Places and the Holy Time of Israel” (*Jesus in Conflict. History and Theology in John 5-12*, „Service International de Documentation Judéo-Chrétienne” 34-35(2001-2002), s. 3).

Bogu na osobę Jezusa, Mesjasza i Syna Bożego, konsekrowanego jako nowa świątynia.