

Dariusz Kotecki

Księga Ezechiela w Ewangelii według św. Jana : na przykładzie obrazu Dobrego Pasterza (J 10) oraz "strumieni wody życia" (J 7,37-39)

Collectanea Theologica 77/4, 49-77

2007

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

DARIUSZ KOTECKI, TORUŃ

**KSIĘGA EZECHIELA W EWANGELII WEDŁUG ŚW. JANA
NA PRZYKŁADZIE OBRAZU DOBREGO PASTERZA (J 10)
ORAZ „STRUMIENI WODY ŻYCIA” (J 7,37-39)**

Wielu uczonych uważa, że tłem dla myśli Janowej był przede wszystkim judaizm palestyński czasów Jezusa, w którym zaznaczał się wpływ Starego Testamentu, judaizmu rabinicznego oraz sekty z Qumran¹. Jeżeli analizowalibyśmy IV Ewangelię pod kątem wpływu ksiąg ST na jej autora, to musielibyśmy stwierdzić, że Jan ma mniej cytacji bezpośrednich ze ST niż znajdujemy w pozostałych Ewangeliach. Tekst grecki Nestle-Alanda wskazuje ich tylko czternaście (wszystkie są zaczerpnięte z ksiąg zawartych w kanonie palestyńskim), natomiast w wykazie Westcott-Horta wymienia się ich dwadzieścia siedem, a u C. A. Evansa łącznie dziewiętnaście². Nie jest to liczba pokaźna w porównaniu z liczbą cytacji przypisywanych innym ewangelistom (siedemdziesiąt dla Marka; sto dziewięć dla Łukasza i sto dwadzieścia cztery dla Mateusza). Nie oznacza to jednak braku refleksji nad nurtami obecnymi w ST i, co więcej, wydaje się, że przesłanie tej Ewangelii jest niemożliwe do zrozumienia, bez odwołania się do pierwszej części Biblii, co zresztą jest zgodne z postulatami konstytucji *Dei Verbum*, która zachęca uczonych: „Celem odszukania właściwego znaczenia tekstów świętych z nie mniejszą pieczołowitością należy uwzględnić treść i jedność całego Pisma” (nr 12). Jezus jest przedstawiany jako Mesjasz, Sługa

¹ Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, t. 1, Freiburg-Basel-Wien 1972, s. 101-117; A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 77-96. Nie można wykluczyć także wpływu judaizmu hellenistycznego. Nie brakowało także zwolenników tezy o zależności IV Ewangelii od gnostycyzmu. Chociaż można zauważyć w tej Ewangelii słownictwo dualistyczne (światłość i ciemność, świat wyższy i niższy, wstępowanie i zstępowanie), co mogłoby sugerować jej związek z gnostyckim sposobem pojmowania świata, to jednak jego znaczenie nie jest gnostycko-dualistyczne.

² Por. C. A. Evans, *On the Quotation Formulas in the Fourth Gospel*, BZ 26/1982, s. 79-83.

JHWH, król Izraela czy Prorok, a więc za pomocą figur, które były związane z oczekiwaniami mesjańskim ST. Niewątpliwie na Jana miały wpływ tradycje z Księgi Rodzaju. Znajdują się w IV Ewangelii odniesienia do takich postaci jak Abraham (por. J 8,31), Izaak (por. 3,16) i Jakub (4,5)³. Tradycja wyjścia ma również swoje odzwierciedlenie w tej Ewangelii. R. H. Smith porównał znaki Jezusa do znaków uczynionych przez Mojżesza⁴. Nie ulega wątpliwości, że u Jana znajdują się liczne odniesienia do Mojżesza (1,17; 5,46) i do wydarzenia wyjścia z Egiptu (por. manna w 6,31; woda ze skały w 7,38; wąż z brązu w 3,14; namiot w 1,14)⁵. Połowa cytacji bezpośrednich ze ST w J pochodzi z Proroków (pięć z Izajasza i dwa z Zachariasza). Tłem dla użycia wyrażenia *egō eimi* („Ja jestem”: 4,26; 6,20; 8,24.28.58; 13,19; 18,5-6) był prawdopodobnie Deutero-Izajasz⁶. Ostatni rozdział Zachariasza wydaje się dla niektórych punktem wyjścia do refleksji Janowej nad Świętem Namiotów i „rzek wody życia” (7,37-38). Według J. R. Browna, wiele dyskursów Jezusa pod względem formy i stylu przypomina dyskursy Mądrości Bożej z takich ksiąg jak Prz, Syr, Mdr⁷.

W pracach egzegetów dość słabo zauważa się wpływ Księgi Ezechiela na IV Ewangelię. B. Vawter w 1964 r. doszedł do wniosku, że Ezechiel może stać się punktem wyjścia pewnych aspektów w teologii Jana dotyczącej Syna Człowieczego i Parakleta⁸.

³ Wpływ Księgi Rodzaju na IV Ewangelię wykazał E. C. Hoskyns, *Genesis I-III in the Fourth Gospel*, JTS 21/1920, s. 210-218; por. M. Collin, *La tradition des „pères” dans le Nouveau Testament*, LumV 1888 (1988), s. 101-111.

⁴ Zob. R. H. Smith, *Exodus Typology in the Fourth Gospel*, JBL 81/1962, s. 329-342. Niektórzy egzegeci idą jeszcze dalej, porównując każdą sekcję IV Ewangelii z poszczególnymi sekcjami Księgi Wyjścia: tak J. J. Enz, *The Book of Exodus as a Literal Type for the Gospel of John*, JBL 76/1957, s. 208-215; por. także: A. Paciorek, *Motywy manny w Mowie eucharystycznej Jezusa*, w: S. Szymik (red.), *Biblia o Eucharystii*, Lublin 1997, s. 151-152.

⁵ Zob. M. Filipiak, *Mojżesz a Jezus*, w: F. Gryglewicz (red.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, Lublin 1976, s. 59-65. Autor dochodzi do wniosku, że Jan zestawia te dwie postacie nie na zasadzie podobieństwa, ale przeciwstawienia. Między nimi zachodzi relacja nie typologiczna, ale antyetyczna.

⁶ Na ten temat zob. R. E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, s. 1485-1489; por. także D. R. Griffiths, *Deutero-Isaiah and the Fourth Gospel*, ET 65 (1953-54), s. 355-360; F. W. Young, *A Study of the Revelation of Isaiah to the Fourth Gospel*, ZNW 46/1955, s. 215-233.

⁷ Por. J. R. Brown, *Giovanni*, s. CXLVIII-CLIII; por. także G. Ziemer, *Weisheitsbuch und Johannesevangelium*, Bib 38/1957, s. 396-416.

⁸ B. Vawter, *Ezekiel and John*, CBQ 26/1964, s. 450-458.

R. Schnackenburg w swoim komentarzu do IV Ewangelii wśród cytacji pośrednich wymienia dwie, dotyczące zebrania rozproszonych z Ez 20,34 i 37,21, w J 11,52⁹. W 2004 r. ukazała się monografia Gary. T. Manning Jr pt. *Echoes of Prophet. The Use of Ezekiel in the Gospel of John and in Literature of the Second Temple Period*¹⁰. Cztery i piąty rozdział tej książki są poświęcone wpływowi Księgi Ezechiela na IV Ewangelię. Autor nie zajmuje się bezpośrednimi cytacjami z Ezechiela, ale aluzjami, przez które rozumie niecytowane odniesienia do uprzedniego dzieła¹¹. G. T. Manning wyróżnia dwa rodzaje aluzji: większe i mniejsze. Wśród większych, które są jasnymi aluzjami do Ez, wymienia: dyskurs Jezusa o Dobrym Pasterzu (J 10,1-30; 11,51-52; Ez 34) oraz o winnym krzewie (15,1-10; Ez 15,1-8; 17,1-10; 19). Wśród drugiej kategorii znajdują się następujące: odniesienia do „otwartego nieba” (1,51; Ez 1,1; Rdz 28,12), „wyschniętych kości” (Ez 37,4.9.12; Dn 7,14; 12,2; J 5,25-28), symbolizm „strumieni wody życia” (Ez 36.47; J 7,37-39). Autor wspomina także, że niektórzy wymieniają jeszcze Ez 40–46 jako tło dla tematu nowej świątyni w Janie (J 7–9), powołując się w tym miejscu na niepublikowaną dysertację W. G. Fowlera¹². W niniejszym przedłożeniu chciałbym omówić obecność czy wykorzystanie Księgi Ezechiela w Ewangelii według św. Jana na dwóch przykładach: obrazu dobrego pasterza z J 10,1-21 oraz wyrażenia „strumieni wody życia” z J 7,37-39. Te dwie metafory odnoszą się bezpośrednio do Jezusa i przy ich interpretacji musi być uwzględniona przesłanka ogólna dotycząca chrystologii Janowej: ewangelista jest mocno zainteresowany w ukazywaniu Jezusa jako Mesjasza obiecane go przez Pisma, tj. przez ST (J 1,45; 5,39.46; por. 7,42; 12,13.15). Jeżeli uwzględnimy ten czynnik, to uzasadnione staje się poszukiwanie

⁹ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, t. 1, s. 105.

¹⁰ G. T. Manning Jr, *Echoes of Prophet. The Use of Ezekiel in the Gospel of John and in Literature of the Second Temple Period*, London-New York 2004.

¹¹ *Tamże*, s. 13. Autor wyznacza pięć kryteriów, na bazie których można mówić o aluzjach do wcześniejszych dzieł. Są to: „1) the number of similar words and phrases 2) used in similar ways 3) when compared against other possible sources. These three criteria establish a unique verbal parallel between two passages. The strength of the allusion can be further established by the presence of 4) structural parallels, 5) repeated allusions to the same or nearby passages, and, 6) resonance or congruence between the original context and the new context of allusion”; *tamże*, s. 9.

¹² W. G. Fowler, *The Influence of Ezekiel in the Fourth Gospel: Intertextuality and Interpretation*, Golden Gate Baptist Theological Seminary 1995, s. 128-144.

tekstów starotestamentowych, które mogą stanowić bazę wypowiedzi IV Ewangelii o Jezusie.

Jezus jako Dobry Pasterz (J 10)

Poszukamy najpierw starotestamentowych aluzji dla mowy Jezusa z J 10, a po ich odnalezieniu, przez porównanie tekstów, spróbujemy przybliżyć teologiczne przesłanie tekstu Janowego.

Poszukiwanie paraleli starotestamentalnych dla dyskursu o Dobrym Pasterzu

Cały dyskurs Jezusa, nazywany powszechnie: o Dobrym Pasterzu (10,1-18), w rzeczywistości ma dwie części, które przez użytą terminologię są ściśle ze sobą powiązane. Pierwsza jest przypowieścią o pasterzu, bramie owiec, owczarni oraz rozbójnikach i złodziejach (10,1-6), druga natomiast jest medytacją nad przypowieścią i praktycznym jej zastosowaniem do życia Jezusa i Jego słuchaczy (10,7-18)¹³. Słowa Jezusa wywołują u Żydów rozdwojenie (J 10,19-21). Jedni uważają go za opętanego, inni natomiast (w swoim spojrzeniu na Niego) nawiązują do poprzedzającego cały dyskurs Jezusa uzdrowienia niewidomego od urodzenia (J 9,1-41): „To nie są słowa opętanego. Czy zły duch może otworzyć oczy niewidomych?” (J 10,21). To zdanie sugeruje, że dyskurs Jezusa ma coś wspólnego z poprzedzającą go sceną uzdrowienia niewidomego, która kończy się krótką dyskusją z faryzeuszami (J 9,39-41). Między 9,39-41 oraz 10,19-21 znajduje się interesująca nas mowa objawieniowa Jezusa¹⁴.

¹³ Por. G. R. Beasley-Murray, *John*, WBC 36, Nashville 1999², s. 167. Rozważa się, czy dyskurs Jezusa należy traktować jako przypowieść czy alegorię, czy też jako prawdziwy dyskurs w sensie Janowym, czyli jako mowę objawieniową Jezusa. Cała dyskusja jest spowodowana użyciem przez Jana słowa *παραβολα*. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, t. 2, s. 359, uważa że jest to forma dyskursu *sui generis*.

¹⁴ W Ewangelii według św. Jana znajduje się siedem mów objawieniowych Jezusa, które są wprowadzone za pomocą zwrotu „Ja Jestem”, po którym następuje obrazowe określenie Jezusa: „chleb życia” (6,35); „światłość świata” (8,12); „brama owiec” (10,7); „dobry pasterz” (10,11); „zmartwychwstanie i życie” (11,25); „droga, prawda i życie” (14,6); „prawdziwy krzew winny” (15,1). Jan w swojej Ewangelii siedem razy używa zwrotu „Ja jestem” w formie absolutnej (J 4,26; 6,20; 8,24.28.58; 13,19; 18,5-6), przez co wskazuje na boską godność Jezusa: por. F. Gryglewicz, „*Ja jestem*” w *Janowej Ewangelii*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. II, Lublin 1977, s. 219-231; S. Rabiej, *Ego eimi w Ewangelii św. Jana znakiem boskiej godności Jezusa*, CT 3/1988, s. 19-29.

Dyskusja z faryzeuszami jest przejściem od perykopy o niewidomym do dyskursu o Dobrym Pasterzu. Jest ona ważnym elementem, ponieważ wyraźnie określa kontekst wypowiedzi Jezusa: „Jezus rzekł: «Przyszedłem na ten świat, aby przeprowadzić sąd, aby ci, którzy nie widzą, przejrżeli, a ci, którzy widzą, stali się niewidomymi». Usłyszeli to niektórzy faryzeusze, którzy z Nim byli, i rzekli do Niego: «Czyż i my jesteśmy niewidomi?» Jezus powiedział do nich: «Gdybyście byli niewidomi, nie mielibyście grzechu, ale ponieważ mówicie: Widzimy, grzech wasz trwa nadal»” (J 9,39-41).

Dyskurs, który zaczyna się w J 10,1 jest pomyślany jako skierowany przeciwko liderom Izraela, reprezentowanym przez niektórych faryzeuszów (J 9,40). Do takiego wniosku prowadzi również analiza adresatów mowy Jezusa. Słowa Jezusa w 9,41 są wyraźnie skierowane przeciwko faryzeuszom. Jezus zwraca się do nich bezpośrednio, używając form w drugiej osobie liczby mnogiej, kończąc swoją wypowiedź zaimkiem „wy” w wyrażeniu przyimkowym „grzech wasz”. Faryzeusze, jako pasterze Izraela, doświadczając własnymi oczyma mocy Jezusa, powinni jako pierwsi uwierzyć w Niego i doprowadzić do takiej wiary cały lud. Dzieje się natomiast zupełnie inaczej: oni Jezusa odrzucają. W tym miejscu rozpoczyna się mowa Jezusa, której adresaci są wyrażeni za pomocą zaimka „wy”, pod którym kryją się na pierwszym miejscu faryzeusze, na co wskazuje jednoznacznie J 10,6: „Tę przypowieść opowiedział im Jezus, lecz oni nie zrozumieli tego, co im mówił”. Nie jest jednak wykluczone, że gremium może być znacznie szersze, na co z kolei może wskazywać termin *Ἰουδαῖοι*, „Żydzi” w 10,19, który nie musi, chociaż może, odnosić się w tym kontekście tylko do faryzeuszów¹⁵. Jeżeli odnieśliśmy go

¹⁵ W Ewangelii według św. Jana możemy wyróżnić przynajmniej trzy grupy tekstów, w których termin „Żydzi” ma dość odmienne znaczenie: 1. Znaczenie etniczno-religijne albo geograficzne, które odróżnia mieszkańców Jerozolimy i Judei od mieszkańców Galilei i Samarii; 2. Znaczenie socjologiczno-instytucjonalne, gdzie termin ten jest używany na określenie przywódców i władzy w Judei (rzecznik „Żydzi” kwalifikuje grupę rządzącą: przywódców-kapłanów, faryzeuszy, z wyraźnym odróżnieniem od ludu); 3. Żydzi jako grupa szczególnie zorganizowana i wrogo nastawiona do Jezusa i Jego uczniów (termin staje się synonimem słowa *κόσμος*, „świat”, w jego aspekcie negatywnym, jako środowiska niewiary wobec Boga); por. D. Dziadosz, *Krzywdy i przebaczenie, czyli kontrast w obrazowaniu Żydów w Apokalipsie*, *Theologica Thoruniensia* 5/2004, s. 9; P. Szeffler, *Żydzi w Czwartej Ewangelii*, w: F. Gryglewicz (red.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, s. 197-205; autor wskazuje na dwa znaczenia terminu „Żydzi”: dosłowne, na oznaczenie ludzi, z którymi spotykał się Jezus w czasie swojej ziemskiej działalności, oraz topiczne – na oznaczenie zła uosobionego w postawie ludzi odrzucających Chrystusa.

do faryzeuszów, to wówczas przez zastosowanie tego samego terminu w następnej perykopie (J 10,22-39; por. 10,24.31) jeszcze bardziej zostaje podkreślone odrzucenie Jezusa przez duchowych przewodników Izraela.

Powstaje tu pytanie, czy można znaleźć jakieś teksty starotestamentowe, które można by traktować jako punkt wyjścia, ale i zarazem odnośniki do lepszego zrozumienia tekstu Janowego. Dyskurs Janowy nie jest na pewno cytacją tekstów starotestamentowych. Głównym problemem pozostaje, do których tekstów ze ST mógł odnieść się ewangelista Jan. W ST jest około sześćdziesięciu tekstów z terminologią pasterską, użytą w sposób metaforyczny. Obraz pasterza był znany w starożytności. Sumerowie, Babilończycy, Egipcjanie czy Grecy odnosili go zarówno do bogów jak i ludzi. Podobnie i ST odnosił ten obraz do Boga (por. Ps 23 czy 80), jak też do króla (Ps 78)¹⁶. Pasterz staje się terminem figuratywnym na oznaczenie przywódców ludu Bożego, przede wszystkim świeckich, chociaż odnoszono go także do przywódców religijnych. Przedstawianie przywódców w roli pasterzy zyskało szczególny wydźwięk w osobie Dawida: pasterz stał się królem. Żli królowie byli określani mianem złych pasterzy (por. 1 Krl 22,17; Jr 10,21; 23,1-2).

W poszukiwaniu tekstu ze ST, który mógłby stać u podstaw tekstu Janowego, powinny być uwzględnione dwie przesłanki: metaforyczny oraz polemiczny charakter tekstu. Dla Manninga punktem wyjścia dla J 10,1-6 jest tekst Lb 27,16-23 (LXX). W perykopie tej Jozue zostaje ustanowiony wodzem Izraela. Na prośbę Mojżesza skierowaną do Boga o wyznaczenie męża, który kierowałby społecznością Izraela, „który by na jej czele wychodził i wracał, wyprowadzał ich i przyprowadzał, by społeczność Pana nie była jak stado bez pasterza” (ὅστις ἐξελεύσεται πρὸ προσώπου αὐτῶν καὶ ὅστις εἰσελεύσεται πρὸ προσώπου αὐτῶν καὶ ὅστις ἐξάξει αὐτοὺς καὶ ὅστις εἰσάξει αὐτούς καὶ οὐκ ἔσται ἡ συναγωγὴ κυρίου ὡσεὶ πρόβατα οἷς οὐκ ἔστιν ποιμὴν) Bóg rozkazuje mu ustanowić wodzem Jozuego. To jego mają służyć Izraelici (Lb 10,20: „i przeniesiesz na niego

¹⁶ Zob. J. Jeremias, ποιμὴν, w: TWNT, t. V, s. 485-489; M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 169-171; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 317-318.

chwałę swoją, by synowie Izraela słuchali go”, καὶ δώσεις τῆς δόξης σου ἐπ’ αὐτόν ὅπως ἂν εισακούσωσιν αὐτοῦ οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ). Jego pasterzowanie będzie całkowicie zależne od Pana, dlatego Jozue będzie musiał stawiać się przed kapłanem Eleazarem, który będzie za niego pytał Pana przez losy *urim* i tylko „na jego rozkaz wyjdą i na jego rozkaz wrócą, on, jak i wszyscy synowie Izraela i cała społeczność”, ἐπὶ τῷ στόματι αὐτοῦ ἐξελεύσονται καὶ ἐπὶ τῷ στόματι αὐτοῦ εἰσελεύσονται αὐτὸς καὶ οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ὁμοθυμαδὸν καὶ πᾶσα ἡ συναγωγή (Lb 10,21). Chociaż tekst ten zawiera wiele paralelnych formuł do J 10,1-6 (πρόβατα i ποιμήν w Lb 27,16 – por. ποιμήν ἐστὶν τῶν προβάτων z J 10,2; εισακούω w Lb 27,20 z ἀκούω w J 10,3; ἐπὶ τῷ στόματι αὐτοῦ w Lb 27,21 i φωνή αὐτοῦ w J 10,3; ἐξέρχομαι i εἰσέρχομαι w Lb 10,20.21 – por. ἄγω i ἐξάγω w J 10.3.16), to raczej nie stanowi modelu dla dyskursu Janowego przede wszystkim z racji swojego niepolemicznego charakteru¹⁷.

Spośród tekstów, które są umieszczone w kontekście polemicznym (przeciwko złym pasterzom) z zastosowaniem metafory pasterskiej na pierwsze miejsce, jak to zauważa większość egzegetów, wysuwa się Ez 34. Jan dokonał kombinacji motywów starotestamentowych. Ważny jest już sam początek prorocтва Ezechiela, który zgadza się z kontekstem Janowym dyskursu Jezusa. Wprowadzenie w Ez 24,2 jest następujące: „Synu człowieczy prorokuj przeciwko pasterzom Izraela”. Dla Ezechiela przywódcy narodu są postrzegani pod metaforą pasterzy. Cały rozdział ukazuje się jako konstrukcja progresywna: najpierw następuje doniesienie przeciwko pasterzom, które zamyka się ogłoszeniem sentencji o pozbawieniu ich funkcji pasterskiej (34,3-10); następnie zostaje proklamowane, że to sam Bóg będzie pasł osobiście lud Izraela: On zjednoczy owczarnię, poprowadzi do swojej ziemi, gdzie dokona osądu poszczególnych owiec (34,11-22) i w końcu ustanowi jednego pasterza, swego sługę Dawida (Ez 34,23-31). Z tym tekstem łączy się także Ez 37,15-28, w którym mówi się o przyszłym zjednoczeniu rozdzielonych królestw Izraela i Judy, gdy to powróci do królowania jakiś Dawid, który został przedstawiony jako pasterz właśnie w Ez 34.

¹⁷ Por. G. T. Manning Jr, *Echoes of Prophet*, s. 103-105.

Wielu egzegetów uważa, że Ez 34 zależy bezpośrednio od innej wyroczeni prorockiej, która również używa metafory pasterskiej, tj. Jr 23,1-8, którą Ezechiel rozwija¹⁸. Kontekst wypowiedzi Jeremiasza jest polemiczny, co zbliża ten tekst do J 10. Ostatni władca judzki przed wygnaniem babilońskim, był potomkiem Dawida, chociaż jego genealogia nie jest jasna (praktycznie linia królów dynastii Dawidowej kończy się na Koniaszu), nosił imię Mattaniasz, które zostaje zamienione na Sedecjasz przez króla babilońskiego, w momencie osadzenia go na tronie. Nie był uznawany za legalnego władcę, być może z tego powodu, że uważano go za króla z łaski Babilończyków, a nawet kolaboranta. Otaczał się miernymi doradcami, którzy zamiast jednoczyć naród wobec najazdu Babilończyków, rozpraszali go i w konsekwencji doprowadzili do zniszczenia Jerozolimy. Najprawdopodobniej tych ludzi miał na myśli Jeremiasz, gdy mówił o pasterzach. Cała wyroczenia jest skonstruowana według schematu: doniesienie – kara – zastąpienie – obietnica (por. Iz 1,21-26)¹⁹. Księga Jeremiasza odnosi się do metafory pasterza (przywódcy) kilka razy, zestawiając ją z innymi kategoriami (por. Jr 2,8; 10,21; 12,10). Po ogłoszeniu winy i kary w stosunku do złych pasterzy, którzy, zamiast jednoczyć lud, przyczynili się do jego rozproszenia, całą inicjatywę przejmuje Bóg. To On doprowadzi lud do powrotu do kraju i przyczyni się do jego liczebnego wzrostu. Nowy lud Boży otrzyma także dobrych pasterzy i dla niego zostanie wzbudzony Mesjasz, który w tekście Jeremiasza jest nazwany „sprawiedliwą latoroślą” (23,5).

Można wykazać całą listę literackich paraleli między Janem, Ezechielem i Jeremiaszem, które dotyczą bohaterów i ich działania, określeń ludu Bożego i jego działania, dobrodziejstw na rzecz ludu Bożego, przywódców Izraela i ich działania, przeciwników i ich działania²⁰. Z tekstem J 10,1-18 łączy się również obraz z J 10,22-30 oraz 11,52.

¹⁸ Por. J. W. Miller, *Das Verhältnis Jeremias und Hesekiels sprachlich und theologisch untersucht*, Assen 1955, s. 106; L. C. Allen, *Ezekiel 20-48*, WBC 29, Nashville 1990, s. 161; L. Alonso Schökel, J. L. Sicre Diaz, *I Profeti. Traduzione e commento*, Roma 1996, s. 914.

¹⁹ Por. *tamże*, s. 915.

²⁰ Por. G. T. Manning Jr, *Echoes of a Prophet*, s. 112-113. Autor zestawia ze sobą tylko tekst J 10 i Ez 34; 37,15-28.

Bohaterowie	<p>J 10,11 ποιμήν, „pasterz” (Jezus: 10,2.11.14)</p>	<p>Ez 34,37 ποιμήν, „pasterz” (Bóg: 34,12; Dawid 34,23)</p>	<p>Jr 23 ἐγὼ, „ja” (Bóg: 24,3) ποιμένεις, „paste- rze” (bliżej nie- określeni: 24,4) τῷ Δαυιδ ἀνα- τολήν δικαίαν, „Odrośl sprawie- dliwa dla Dawida” (24,6)</p>
Działanie bohaterów	<p>ἄγω, „przyprowa- dzać” (Jezus: 10,16) ἐξάγω, „wyprowa- dzać” (Jezus: 10,3)</p> <p>συνάγω, „groma- dzić” (Jezus: 11,52)</p> <p>σφίζω, „zbawiać” (Jezus, 10,9)</p>	<p>εἰσάγω, „wprowa- dzać” (Bóg: 34,13)</p> <p>ἐξάγω (Bóg: 34,13)</p> <p>συνάγω (Bóg, 34,13; 37,21)</p> <p>σφίζω (Bóg, 34,22) ποιμαίνω, „paść” (Dawid: 34,25)</p>	<p>εἰσδέχομαι „przyjmować, zbic- rać” (Bóg: 23,3) καθίστημι, „poło- żyć (na pastwi- skach)” (Bóg: 23,3) ἀνίστημι, „wzbu- dzić (pasterzy, Odrośl Sprawiedli- wą)” (Bóg: 23,4.5) ποιμαίνω, „paść” (pasterze: 23,4) βασιλεύω, „kró- lować” (Odrośl: 5) συνίημι, „pojmo- wać” (Odrośl: 23,5) ποιέω κρίμα καὶ δικαιοσύνην, „czynić sprawiedli- wość i sąd” (Odrośl: 23,5)</p>
Lud Boży	<p>πρόβατα, „owce” (10,1-27)</p> <p>τὰ πρόβατα τὰ ἐμα, „owce te mo- je” (10,26.27) τὰ ἐμα, „te moje” (10,14) ποιίμνη, „stado” (10,16)</p>	<p>πρόβατα (34,1-31, 36,37-38)</p> <p>τὰ πρόβατα μου, „owce moje” (34,3-22) λαός μου, „mój lud” (34,30) ποιίμνον, „stadko, trzódka” (34,12.31)</p>	<p>τὰ πρόβατα τῆς νομῆς μου, „owce mojego pastwiska” (23,1) τὰ πρόβατά μου, „moje owce” (23,2) λαός μου, „mój lud” (23,2)</p>

Działanie ludu Bożego	γινώσκω, „poznac” (10,14 – oni poznają Jezusa) οἶδα, „znać” (10,52 – oni znają Jego głos)	γινώσκω (poznają „że Ja jestem Pan” Ez 34,15.27.30)	αὐχάνω, πληθύνω, „pomnażać”, „wzrastać w ilość” (23,3) νομήν (23,3),
Błogosławieństwa na rzecz ludu Bożego	μία ποιμήν, „jedna owczarnia” (10,16) εἷς ποιμήν, „jeden pasterz” (10,16) εἷς ἄνθρωπος, „jeden człowiek z ludu” (11,50) νομήν, „pastwisko, pasza” (10,9)	ῥάβδον μίαν, „jedno drewno” 37,17.19) ἔθνος ἓν, „jeden naród” 37,22) ποιμένας ἓνας, „jednego pasterza” (34,23) ἄρχων εἷς, „jeden przywódca” (37,22) νομήν (34,14)	γῆ αὐτῶν, „ich ziemia” (23,8)
Przywódcy Izraela	οὐκ ὢν ποιμήν, „kto nie jest pasterzem” (10,12) ὁ μισθωτὸς, „najemnik” (10,12) κλέπτης, ληστής, „złodziej, rozbójnik” (10,1.9) ἄλλοτριός, „obcy” (10,5)	μὴ εἶναι ποιμένας, „bo nie było pasterza” (34,8) ποιμένες, „pasterze” (34,2.5.7.8.9.10) πρόβατα ἰσχυρά, „owce tuste” (34,20)	οἱ ποιμένες οἱ διασκορπίζοντες καὶ ἀπολλύοντες, „pasterze rozpraszający i prowadzący do zguby”
Działanie przywódców	κλέπτω, „kraść” (10,10) θύω, „zabijać” (10,10) ἀπολλύμι, „niszczyć” (10,10) ἀφίημι, „opuszczać” (10,12)	τὰ ἔρια περιβάλλεσθε, „odzialiście się wełną” (34,3) τὸ γάλα κατέσθετε, „nakarmiliście się mlekiem” (34,3) τὸ παχὺ σφάζετε, „zabiliście tuste zwierzęta” (34,3) οὐ βόσκητε, „nie paśliście” (34,3) οὐκ ἐκζητέω, „nie szukali” (34,6.8)	διασκορπίζω, „rozpraszac” (23,2); ἐξωθέω, „rozpedzić” (23,2) οὐκ ἐπισκέπτομαι, „nie troszczyć się” (23,2)

Inni przeciwnicy	λύκος, „wilk” (10,12)	θηρίον, „dzikie zwierzę” (34,5.8)	
Działanie przeciwników (albo rezultat stanu ludu Bożego)	ὄρπάζω, „porywać” (10,12)	ἐσθίω, „pożerać” (34,28) εἰς κατάβρωμα „za żer” (34,5.8.10) εἰς προνομήν, „za łup” (34,8.22.28)	
	σκορπίζω, „rozpraszac” (10,12) διασκορπίζω, „rozpraszac” (11,52)	διασπείρω „rozpraszac” (34,5.6.12) πλανάω „kusić, zwodzić” (34,4,16) διαχωρίζω, „oddzielać” (34,12)	

We wszystkich trzech tekstach można znaleźć formuły paralelne, jednak jest ich znacznie więcej między Janem i Ezechielem niż między Janem i Jeremiaszem. Z tego można wysnuć wniosek, że to właśnie tekst Ezechiela mógł być starotestamentalowym modelem dla dyskursu o Dobrym Pasterzu. Nie wszystkie formuły znajdują się w ścisłym paralelizmie terminologicznym. Paralelizm dotyczy bardziej konceptu (np. działanie przywódców Izraela). Od razu jednak należy uświadomić sobie, że J 10 nie jest zwykłym powtórzeniem Ez 34.37. Jan dokonuje reinterpretacji tych tekstów.

Mowa o Dobrym Pasterzu (J 10) jako reinterpretacja Ez 34 – przesłanie teologiczne

Dokonane przez nas zestawienie ukazało pewną zależność literacką J 10 od Ez 34.37. Z porównania tych tekstów można jednak wysnuć wnioski natury teologicznej. Przesłanie teologiczne zasadza się przede wszystkim na relacji, jaka zachodzi między trzema adresatami tytułu „pasterz”: Bogiem, Dawidem i Jezusem.

Jezus identyfikuje siebie z Dobrym Pasterzem i jednocześnie podkreśla kontrast między złodziejem i pasterzem. W Księdze Ezechiela Dobrym Pasterzem, w kontraście do złych pasterzy (przywódców Izraela), jest sam Bóg. W Ewangelii według św. Jana Dobrym Pasterzem jest Jezus. On także jest ukazany na przeciwstawnej pozycji do religijnych przywódców Izraela (faryzeuszów).

Jezus wypełnia rolę, która w tekście prorockim była przypisana samemu Bogu. W swojej mowie objawieniowej Jezus manifestuje swoją boską godność. Ta prawda zostanie jeszcze bardziej podkreślona, jeżeli porównamy działanie Boga w Ez i działanie Jezusa w J. W Ez Bóg odrzuca przywódców Izraela, w Ewangelii Jezus czyni to samo. W jednej i drugiej metaforze Bóg i Jezus odgrywają rolę kierowania ich owczarniami: wprowadzają, wyprowadzają, zbierają (J 10,3,16; 11,52; Ez 34,13; 37,21) i, co więcej, zbawiają je (J 10,9; Ez 34,22). U Ezechiela Bóg wybawi (czasownik σω, ζω) swoją owczarnię od jej złych pasterzy (Ez 34,10), u Jana Jezus wykluczy złodziei z owczarni (10,8-10) i wspierać ją będzie, gdy najemnik ucieknie, widząc nadchodzącego wilka (10,12-13). W obydwu przypadkach Dobry Pasterz wybawia owczarnię od łupieżców. Dobry Pasterz z J 10 czyni to jednak za cenę własnego życia (10,11.13-14; Ez 34,28). To jest podstawowa różnica między J 10 i Ez 34. Janowy pasterz „daje życie swoje za owce” (J 10,11). Formuła τῆς τῆς ψυχῆς, „dać życie”, wskazuje, w kontraście do najemnika i nie pasterza, na troskę, jaką pasterz obdarza owce, aż do ofiary z samego siebie. To dawanie życia jest widziane w J w perspektywie soteriologicznej. Aspekt „dawanie życia za owce” nie zostaje jasno wypowiedziany w ST, nawet jeśli w 1 Sm 17,34-35 Dawid ryzykuje swoje życie, broniąc owce przed niedźwiedziem lub lwem. Być może kombinacja dwóch obrazów, Dawida pasterza Izraela (Ez 34,23; 37,24) i Boga, broniącego owce przed łupieżcami (Ez 34,5.10.22.28), było przypomnieniem Dawida, małego pasterza, który ryzykował wszystko dla swojego stada (1 Sm 17,34-36). Gotowość oddania życia za owce jest oznaką bycia pasterzem dobrym, w przeciwieństwie do najemnika lub niepasterza, którzy nie są gotowi do takiego poświęcenia (10,12).

Interesujący nas obraz Jan mógł zaczerpnąć z Księgi Zachariasza. W Za 11,17 zostaje wypowiedziana biada przeciw złemu pasterzowi, który porzuca trzodę, ale zarazem w Za 13,7-9 mówi się o pasterzu Bożym, który zostaje zabity i o owcach, które się rozpraszają. Ta śmierć jednak doprowadza do przełomu w historii. Dobry Pasterz w kontekście księgi identyfikuje się z „tajemniczym przebitym”, nad którym boleje lud (Za 12,10). Te prorocтва z metaforami pasterskimi w NT zostają odniesione do Jezusa: Jezusa do swoich uczniów na drodze na Górę Oliwną kieruje słowa o pasterzy zabitym i o owcach rozproszonych (Mk 14,27 par.), ewangelista Jan

natomiast w scenie, która następuje po śmierci Jezusa (J 19,37), cytuje słowa z Za 12,10: „Będą patrzeć na tego, którego przebili”. W J 10,12 mówi się o podwójnym działaniu wilka (przeciwnika) w odniesieniu do owiec: „porywa” (ἀρπάζει) i „rozprasza” (σκορπίζει). Interesujący jest ten drugi czasownik, który zostaje użyty jeszcze tylko raz w IV Ewangelii, w tekście paralelnym do Mk 14,37, tj. J 16,32: „Oto nadchodzi godzina, a nawet już nadeszła, że się rozproszycie [σκορπισθήτε] – każdy w swoją stronę, a mnie zostawicie samego”. Ewangelista Marek używa w tym miejscu czasownika διασκορπισθεσθαι, który spotykamy z kolei w J 11,52, który to tekst znajduje się w jasnej relacji do J 10,16. Jest to część komentarza ewangelisty do proroctwa najwyższego kapłana Kajfaza na temat śmierci Jezusa, wskazujący na cel tej śmierci: „Aby rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγη εἰς ἓν). Jan nie wykorzystuje zatem tylko Ez 34,37 do swojego przedstawienia Jezusa jako Dobrego Pasterza, ale także inne teksty starotestamentowe. W kontekście „dawania życie za owce” obraz pasterza z J 10,11-15 nie należy do typu pasterskiego, w którym spełnia on na pierwszym miejscu rolę przewodnika, ale raczej do typu soteriologicznego, w którym pasterz staje się zbawcą owiec. Obraz pasterza-przewodnika nie jest jednak obcy Janowi. Już w samej przypowieści o pasterzu, bramie, złodziejach i rozbójnikach Jezus mówi o owcach, słuchających głosu pasterza, który woła je po imieniu i wyprowadza (10,3,16). Podobnie w następnej perykopie, która ściśle łączy się z dyskursem o Dobrym Pasterzu (10,22-39) Jezus powie: „Moje owce słuchają mego głosu, a Ja znam je. Idą one za Mną” (10,27). Ten sam tekst podkreśla także aspekt soteriologiczny pasterzowania Chrystusa oraz zrównanie Go, co do działania, z Bogiem-Ojcem: „Ja daję im życie wieczne. Nie zginą one na wieki i nikt nie wyrwie ich z mojej ręki [καὶ οὐχ ἀρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρὸς μου]. Ojciec mój, który mi je dał, jest większy od wszystkich. I nikt nie może wyrwać ich z ręki Ojca [καὶ οὐδεὶς δύναται ἀρπάξειν ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ πατρός]. Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (10,28-30).

U Jana znajduje się także aluzja, że Jezus, tak jak Bóg w Ez 34,10, będzie „wyrwał owce z ich ręki”, tj. z ręki złych pasterzy. W J 10,3 pasterz wyprowadza owce z owczarni. W następnej części przywódcy Izraela odnajdują siebie, opisanych nie jako otwierają-

cych drzwi owczarni, ale jako złodziei (κλέπται) i rozbójników (λησταί), którzy są wyłączeni z Jezusowej owczarni (10,8). W tym miejscu problematyczna jest formuła, która wprowadza kategorię złodziei i rozbójników: „Wszyscy, którzy przysli przede mną” (πάντες ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ). Czy odnosi się ona tylko do przywódców narodowych z czasów Jezusa (faryzeusze, kapłani, saduceusze)? W obecnym kontekście tekstu takie rozwiązanie jest wielce prawdopodobne²¹. Użycie w całej metaforze mocnych określeń znajduje paralelę w Mt 23, gdzie Jezus potępia niesprawiedliwe używanie władzy nad ludem ze strony uczonych w Piśmie i faryzeuszy. Ewangelista Jan patrzyłby w tym miejscu na współczesny Jezusowi judaizm kierowany przez faryzeuszów i z pomocą formuły „wszyscy, którzy przysli przede mną” odnosiłby się do wszystkich złych przywódców Izraela, którzy odrzucali wiarę w Jezusa²².

U Jana i Ezechiela znajduje się również podobna relacja między owczarnią i pasterzem. Jezus i Bóg są opisują lud jako „moje owce”, „moje własne”, „moje stado” czy „mój lud” (J 10,14.16.26.27; Ez 34,3.6.30.31). W metaforach pasterskich ST właścicielem owiec jest zawsze Bóg, nawet wtedy, gdy ludzkiemu przywódcy dany jest tytuł pasterza (por. 2Sm 5,2; Ps 77,20; Iz 63,11; Jr 23,1; 50,6; Za 10,3). Formułę „moje owce” spotykamy w ST tylko w Jr 23 i Ez 34. W obydwu przypadkach mówiącym jest Bóg. Kiedy Jezus mówi „moje owce”, zaznacza się ścisła relacja nie tylko między Jezusem a ludem (owcami), ale także między Jezusem, a Bogiem. Ewangelista znowu podkreśla boską godność Jezusa. Sama formuła „moje owce” wyraża intymną relację między Jezusem i owcami. Doniosłość tego wyrażenia jeszcze bardziej rozbrzmiewa w zestawieniu z figurą najemnika, który nie jest związany z nimi żadną relacją jak prawdziwy pasterz (dobry pasterz). W obydwu metaforach, zarówno u J jak i Ez, relacja ta zostaje wyrażona za pomocą terminologii rozpoznania: w J 10 owce znają głos pasterza (10,3), znają Jezusa, a Jezus zna je (10,14.27). W Ez 34 jedną z Bożych obietnic jest ta, że „oni poznają, że Ja jestem Pan” (34,27.30). Ostatnim akordem

²¹ Tak: R. E. Brown, *Giovanni*, s. 514: „I capi religiosi e i politici che si erano susseguiti in una infausta serie dai temp idei Maccabei fino ai giorni stessi di Gesù potevano certamente essere definiti come falsi pastori, ladri e briganti che erano venuti prima di Gesù. E anche i farisei si erano macchiati nella lotta per il potere politico nei periodi asmeone ed erodiano”.

²² Nie można wykluczyć, że formuła ta odnosi się także do wszystkich fałszywych pretendentów mesjańskich.

Ez 34 jest zapewnienie ludu: „A wy, owce moje, jesteście owcami mego pastwiska. Ja zaś Bogiem waszym” (34,31). W zdaniach tych słycać wyraźnie kontekst antybałwochwalczy wyroczni Ezechiela. Jedna i druga księga używa w tym miejscu czasownika γινώσκω, który nie wskazuje na poznanie teoretyczno-rozumowe, ale w sensie semickim i starotestamentowym, na jedność osobową, poznanie, które prowadzi do komunii²³. To poznanie nie jest u Jana jednostronne. Owce także znają Jezusa. W J 10,29 zostaje powiedziane, że są one dane Jezusowi przez Ojca, w innym zaś miejscu, że są dane przez Ojca ze świata (17,6). Zostaje zatem podkreślona idea wybrania. W wyborze owiec przez Ojca i Syna objawia się miłość, która tworzy wspólnotę²⁴. Miłość między Ojcem i Synem („podobnie jak mnie zna Ojciec, a Ja znam Ojca”) ma stawać się obecna także w owcach; ona staje się przykładem i fundamentem dla miłości między Jezusem i wierzącymi w Niego (por. 17,26). J 10,16 podkreśli, że celem tej intymnej znajomości Jezusa jest doprowadzenie wierzących do głębokiej wzajemnej komunii („i nastanie jedna owczarnia i jeden pasterz”). Punktem kulminacyjnym jedności między Jezusem i owcami jest Jego śmierć.

Jezus w 10,17 jest ukazany jako ten, który zgromadzi wszystkie owce, zarówno te z „tej owczarni” (Żydzi) jak i te „nie z tej owczarni” (poganie). Do tego wiersza nawiązuje także przytaczany już przez nas tekst z J 11,52. Gromadzenie jest jedną z podstawowych funkcji pasterza (dobrego). U Jana gromadzenie staje się również celem śmierci Jezusa: „Aby rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11,52). Podobnie w 10,17-18, kiedy Jezus mówi: „Dlatego miłuje mnie Ojciec, bo ja życie moje oddaję, by potem znów je odzyskać. Nikt mi go nie zabiera, lecz ja od siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc znów je odzyskać”, to podkreśla, że przynależenie do jednej owczarni jest rezultatem misterium paschalnego. W Ez w wyniku złego pasterzowania owce żyją w rozproszeniu (Ez 34,5.6.12) i to Bóg jest tym, które je na powrót gromadzi (Ez 34,13). Jan używa w tym miejscu tego samego czasownika (συνάγω) jak Ezechiel. Ten temat zostanie jeszcze bardziej rozwinięty w Ez 37, gdzie mowa jest o tym, że rozproszony Izrael i Juda staną się jednym

²³ Zob. I. De La Potterie, Οἶδα ἐτ γινώσκω. *Les deux modes de la connaissance dans le quatrième évangile*, Bib 40/1959, s. 709-725 (zwl. s. 714)

²⁴ Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, t. 2, s. 374.

narodem, z jednym pasterzem, z jednym królem (37,17.19.22.23). Jezus mówi o nastaniu jednej owczarni i jednego pasterza (J 10,17).

R. E. Brown, omawiając zależność obrazu Janowego od Ezechiela, napisał: „Kwestią powinno być nie to, czy symbolizm używany przez Jezusa jest dokładnie taki sam jak Ezechiela, czy innych części ST, ale czy są wystarczające podobieństwa, które pozwalają myśleć, że ST dostarczył materiału nieprzepracowanego do jego re-interpretacji twórczej”²⁵. Z przeprowadzonej analizy wynika dość jasno, że Jan używa Ez 34, aby podkreślić powiązanie dwóch pasterzy Boga i Jezusa. Możemy w tym miejscu śmiało mówić o chrystologii teocentrycznej. Jan oczywiście rozbudowuje obraz zaczerpnięty z Ez o własne spojrzenie na osobę Jezusa. Dalsza analiza może tylko potwierdzić nasze wnioski.

W J 10,16, przez nawiązanie do „jednej owczarni” i „jednego pasterza”, możemy odnaleźć paralełę do drugiego pasterza z tekstu Ezechielowego, tj. Dawida. W Ez 34 Dawid jest Bożym pasterzem, który będzie czynił rzeczy, które Bóg czyni: on będzie pasł lud i będzie ich pasterzem i przywódcą (Ez 34,23-24; por. 37,22-24). Całe proroctwo dotyczy przyszłego Mesjasza. W tym miejscu rodzi się pytanie: Jaki związek istnieje między Jezusem a Dawidem w tekście Janowym? Porównanie tekstów może doprowadzić nas do pewnych wniosków.

<p>J 10,16: „Mam także inne owce, które nie są z tej owczarni. I te muszę przyprowadzić będą słuchać głosu mego, i nastanie jedna owczarnia [μία ποιμήν]</p> <p>i jeden pasterz [εἷς ποιμήν]”</p>	<p>Ez 37,19: „Izrael i Juda będą jednym drewnem [ῥάβδον μίαν] w moim ręku” 37,21-22: „Oto wybieram Izraelitów spośród ludów, do których pociągnęli, i zbieram [συνάξω] ich ze wszystkich stron, i prowadzę ich do kraju. I uczynię ich jednym ludem [ἔθνος ἓν] w kraju, na górach Izraela, i jeden król [ἄρχων εἷς] będzie nimi wszystkimi rządził i już nie będą tworzyć dwóch narodów, i już nie będą podzieleni na dwa królestwa” 37,24: „Sługa mój, Dawid, będzie królem nad nimi i wszyscy oni będą mieć jednego pasterza [ποιμήν εἷς], i żyć będą według moich praw, i moje przykazania zachowywać będą i wypełniać” 34,23: „I ustanowię nad nimi jednego pasterza [ποιμέννα ἑνα], który je będzie pasł, mego sługę, Dawida.”</p>
---	--

²⁵ R. E. Brown, *Giovanni*, s. 519.

Dawid zostaje przedstawiony jako ten, który będzie gwarantem jedności, ale tym, który doprowadzi do niej, jest sam Bóg, zgodnie z tym, co zostało o Nim powiedziane w Ez 34,13 czy w 37,21. Dawid nigdy nie jest nazwany dobrym pasterzem, ale jako taki prezentuje się w porównaniu z poprzednimi złymi pasterzami Izraela. Formuła „jeden pasterz” w Ez 34,23; 37,24, odnosi się nie tylko do zjednoczonego królestwa, ale także do wiecznego panowania Dawida. Nie będzie tam już innego króla po nim (Ez 37,25). Ta wyrocznia całkowicie wypełnia się w Jezusie, który jest tym jednym, obiecany Dawidowym pasterzem. Tutaj jednak kończy się powiązanie między tymi dwiema postaciami. Dawid w wyroczni Ezechiela jest całkowicie podporządkowany Bogu, który jednoczy wszystkich, ale także zsyła eschatologiczne błogosławieństwo na swój lud (Ez 34,25-30; 37,24-28). Jezus w J 10,16 przewyższa Dawida. Zostają Mu przyporządkowane prerogatywy należne jedynie Bogu. On, chociaż otrzymuje owce od Ojca (tutaj można byłoby mówić o podobieństwie do Dawida, który także zostaje wyznaczony przez Boga), to jednak sam je przyprowadza i doprowadza do momentu, kiedy nastanie jedna owczarnia i jeden pasterz (Dawid pasterzuje z mandatu Boga, Jezus ze swojego mandatu). Takie spojrzenie na osobę Jezusa potwierdza tekst z J 11,52, który określa cel śmierci Jezusa w następujący sposób: „Aby rozproszone dzieci Boże zgromadzić [συνάγειν] w jedno”. Jezus zatem czyni to, co w zapowiedzi Ezechiela miało być działaniem samego Boga²⁶. Jezus jak Bóg doprowadza do tego, że będzie jedna owczarnia. Poza tym Jan nigdy nie nazywa Jezusa Synem Dawida. Formuła ta jest tytułem chrystologicznym u synoptyków. Z jedynym odniesieniem do Dawida mamy do czynienia w J 7,42 („Czy Pismo nie mówi, że Mesjasz będzie pochodził z potomstwa Dawidowego i z miasteczka Betlejem?”), który to tekst jest przepełniony, jak to wynika z kontekstu, pewną dozą ironii. Nie ulega wątpliwości, że

²⁶ Inaczej na ten tekst patrzy G. T. Manning Jr, *Echoes of a Prophet*, s. 117, który dostrzega tylko paralelę między Jezusem i Dawidem: „The parallel to John’s christology is clear. Jesus is God’s faithful representative who fully carries out God’s work (Jn 10.25, 37-38). As God appoints David over God’s sheep, so God gives the sheep to Jesus (Jn 10.29). God makes a covenant with David (Ezek. 34.25 LXX); God knows, loves, appoints, and commands Jesus (Jn 10.15,17,18). Outside of the shepherd discourse, Jesus regularly points out that his authority comes from Father (5.26-27, 30-32, 37) and that there is unity of purpose and action between Jesus and the Father (J 5.17-23, 6.38, 8.28-29)”.

cały dyskurs Jezusa o Dobrym Pasterzu, jest rozumiany w sensie mesjańskim. Zauważyć to można wyraźnie w następnej perykopie, w której Żydzi zwracają się wprost do Jezusa: „Jeśli Ty jesteś Mesjaszem, powiedz to nam otwarcie” (10,24). Jednak Jan patrzy na Jezusa-Mesjasza w inny sposób niż Ezechiel. Jego Mesjasz jest równy w godności samemu Bogu. Idea jedności Ojca i Syna zostanie jeszcze bardziej rozwinięta w perykopie następującej bezpośrednio po dyskursie o Dobrym Pasterzu, gdzie Jezus wyraźnie stwierdzi: „Ja i Ojcem jedno jesteśmy”, (10,30), czy „Ojciec jest we Mnie i Ja jestem w Ojcu” (10,38). Jezus ukazuje się w figurze Dobrego Pasterza jako Bóg i Mesjasz w jednej osobie.

Idea doprowadzenia do jedności całej owczarni bazuje na eschatologicznych oczekiwaniach, według których dwanaście pokoleń Izraela miało być zebranych z diaspory i zjednoczonych. Odbiciem tych oczekiwań jest na pewno Ez 37. Ta idea w IV Ewangelii otrzymuje jednak nowe znaczenie: na miejscu Izraela ukazuje się owczarnia, w której będą mieli miejsce zarówno Żydzi, jak i poganie. Ta jedność będzie owocem śmierci Jezusa (11,51-52) jak i Jezusowego wstawiennictwa (por. J 17,20). Wypełnia się w ten sposób prorocтво z Ez 37,24, ale otrzymuje ono zabarwienie uniwersalistyczne. U Ezechiela mówi się tylko o przywróceniu jedności między podzielonymi po śmierci Salomona Izraelem i Judą. W Ez 37,27-28 mówi się o narodach pogańskich, ale w zupełnie innej perspektywie: „Mieszkanie moje będzie pośród nich, a ja będę ich Bogiem, oni zaś będą moim ludem. Ludy zaś pogańskie poznają, że ja jestem Pan, który uświęca Izraela, gdy mój przybytek będzie wśród nich na zawsze”. Tak jak Bóg jest między swoim ludem, tak Izrael znajduje się między narodami i staje się w ten sposób narzędziem objawienia uniwersalnej obecności Boga w świecie i w historii²⁷. W IV Ewangelii mówi się wprost o przynależności pogan do Bożej owczarni.

Paralelizm między J 10, a Ez 34, widoczny jest także w odniesieniu do przeciwników Jezusa. Nie dotyczy on na pierwszym miejscu terminologii, ale konceptu. Przywódcy Izraela są złymi pasterzami. Jan przyrównuje ich najpierw do odźwiernych, którzy nie są w stanie odróżnić między złodziejem a rzeczywistym pasterzem. Potem

²⁷ Por. L. Alonso Schökel, J. L. Sicre Diaz, *I Profeti*, s. 930.

są przedstawieni jako złodzieje, którzy chcą czerpać tylko korzyści z owiec. Trzecie przedstawienie patrzy na przywódców Izraela jako na najemników, którzy nie bronią stada przed łupieżcami. Oni zostają zastąpieni przez przybycie prawdziwego pasterza. W końcu, przywódcy, tak jak inni, którzy nie uwierzyli w Chrystusa, są fałszywymi owcami, które są wykluczone z Jezusowej owczarni. Na tym tle można też zrozumieć scenę z J 21,15-17. Jezus pokazał w J 10, że przywódcy ludu są najemcami, którzy uciekają w obliczu niebezpieczeństwa. Po swojej śmierci i zmartwychwstaniu, gdzie zgodnie z całym przesłaniem J 10, Jezus objawił się jako Dobry Pasterz, oddający swe życie za owce, powołuje On Piotra, by ten był (dobrym) pasterzem w przeciwieństwie do złych przywódców Izraela²⁸.

Podsumowując, dyskurs Jezusa o Dobrym Pasterzu w J 10 ukazuje Go jako Mesjasza Dawidowego, wypełnienie obietnic Bożych, zrównanego jednak w działaniu z samym Bogiem. Dawidowy Mesjasz to nie jakiś tam Mesjasz, ale ktoś, kto, co do godności, jest na równi z Bogiem (chrystologia teocentryczna). Obraz ten również redefiniuje samego Izraela. Dla Ez, jak i dla wielu innych tekstów ST, Izrael był ludem Bożym, Bożą owczarnią czy winnicą. Dla Jana Bożym ludem są ci, którzy idą za Jezusem i Jego nauką, którzy wierzą w Niego. Boża pomoc, opieka i życie są teraz ofiarowane za pośrednictwem Jezusa, Dobrego Pasterza. Dotyczy ona zarówno Żydów, jak i pogan. Jedność, o której mówi Jan, to nie tylko wspólnota wiary w jednego Boga, ale zjednoczenie wokół Jezusa – jednego Pasterza, które zostaje dokonane za cenę Jego krwi.

„Strumienie wody żywej popłyną z Jego wnętrza” (J 7,37-39)

Kolejnym fragmentem, który zostanie poddany analizie, jest J 7,37-39. Wybieramy ten fragment, ponieważ, jak zauważa większość egzegetów, jest bardzo trudne znalezienie paraleli starotestamentalnych do Janowego połączenia wody z Duchem. Tekst ten jest różnie interpretowany, w zależności od przyjętej interpunkcji, dlatego punktem wyjścia analizy będzie najpierw opowiedzenie się za konkretną interpretacją tekstu, później spróbuję poszukać dla niego paraleli starotestamentowych, które mogłyby funkcjonować jako modele tekstu, na końcu zaś dokonam próby

²⁸ Por. G. T. Manning Jr, *Echoes of a Prophet*, s. 120.

przedstawienia przesłania teologicznego, które zależy od przyjętej paraleli starotestamentalnej.

Interpretacja J 7,37-39

W ostatni dzień Świąta Namiotów Jezus woła: Ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος ὃ ἐμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν· οὐπω γάρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη – „Jeśli ktoś jest spragniony niech przyjdzie do mnie i pije, kto wierzy we mnie. Jak jest napisane: Rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza. Powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego. Duch, bowiem nie był jeszcze dany, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony”.

W tym fragmencie zawarte są dwie wypowiedzi na temat Ducha. Ewangelista, komentując słowa Jezusa, wyjaśnia, że „rzeki wody żywej” oznaczają Ducha oraz mówi o czasie udzielenia Ducha „ponieważ Jezus nie został uwielbiony”, sugeruje, że po uwielbieniu Go, Duch zostanie dany.

Pierwszy problem dotyczy, kto jest źródłem rzek wody życia: Jezus czy wierzący? W egzegezie patrystycznej, chociaż dominowała interpretacja odnosząca się do wierzącego (Orygenes, Atanazy, Cyryl Aleksandryjski, Euzebiusz z Cezarei, Bazyl Wielki, Grzegorz z Nisy, Grzegorz z Nazjanzu, Jan Chryzostom, Ambroży, Hieronim, Augustyn), to jednak była również obecna inna, odnosząca się do Jezusa, jako skały, z której wypływa woda (Justyn, Hipolit, Cyprian, tradycja afrykańska i syryjska). Egzegeci współcześni są także podzieleni w tej materii. Jedni (Barret, Behm, Bernard, Cortés Quirant, Lagrange, Lightfoot, Schlatter, Zan) opowiadają się za pierwszą interpretacją, inni natomiast (Boismard, Braun, Brown, Dodd, Jeremias, De La Potterie, Schnackenburg) za drugą²⁹.

²⁹ Po przegląd interpretacji i namiry bibliograficzne odsyłam do: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, t. II, s. 212-217, R. E. Brown, *Giovanni*, s. 413-415; A. Pinto Da Silva, *L'interpretazione di Giov. 7,37-39*, Sales 45/1983, s. 575-592; G. R. Beasley-Murray, *John*, s. 114-115; M. J. J. Menken, *The Origin of the Old Testament Quotation in John 7,38*, *NovT* 38/1996, s. 160-175; G. T. Manning Jr, *Echoes of a Prophet*, s. 172-175; J. Kręciłło, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii Świętego Jana. Funkcja pneumatologii w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii*, Series Biblica Paulina 2, Częstochowa 2006, s. 205-206.

Najlepszym sposobem rozwiązania problemu, z uwagi na niemożność dojścia do jednoznacznych wniosków z punktu widzenia krytyki tekstualnej i aspektu literackiego tekstu, jest uwzględnienie kontekstu samej wypowiedzi Jezusa w 7,37-39 jak i całej IV Ewangelii. Uwzględniając tę uwagę, można dojść do wniosku, że słowa „kto wierzy we mnie” są do połączenia nie z tym, co po nich następuje, ale z poprzednim zaproszeniem. W ten sposób cytacja: „Rzeki wody żywej wypłyną z jego wnętrza” odnosi się do Jezusa: z Niego, z Jego wnętrza, a nie z wnętrza wierzącego, wypłyną rzeki wody żywej. Jezus jest widziany jako bezpośrednie źródło wody żywej. Za taką interpretacją przemawiają następujące argumenty:

- ta interpretacja ofiaruje piękny paralelizm poetycki między dwoma stykami: człowiek spragniony z pierwszego styku przychodzi do Jezusa i wierny z drugiego styku pije od Jezusa³⁰;

- motyw udzielenia wody żywej przez Jezusa znajduje się w J 4,10.14 (rozmowa z Samarytanką);

- rzeki wody żywej są utożsamione z Duchem, a według 19,30 Jezus daje Ducha;

- w 19,34 autor podaje, że z przebitego boku Jezusa, wiszącego na krzyżu wypłynęła krew i woda;

- Jezus udziela Ducha po zmartwychwstaniu (20,22);

- stwierdzenie, że Jezus jest źródłem Ducha idzie po linii wypowiedzi pneumatologicznych IV Ewangelii: Jezus, na którego zstąpił Duch jest tym, który chrzci w Duchu Świętym (1,32), On daje ducha bez miary (3,34); Jego słowa są „Duchem i życiem” (6,63)³¹.

Na podstawie tych przesłanek patrzenie na Jezusa jako na źródło wód życia zdaje się pewne.

Poszukiwanie starotestamentalnych paraleli

Ewangelista Jan zdanie: „Rzeki wody żywej wypłyną z jego wnętrza” wprowadza przez formułę: „Jak mówi pismo”. Formuła ἡγοράφη w liczbie pojedynczej mogłaby sugerować, że chodzi o jakiś konkretny *passus* ze ST. Tutaj pojawia się problem dotyczący

³⁰ Tak R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, t. II, s. 213; R. E. Brown, *Giovanni*, s. 414.

³¹ Zob. G. Zevini, *Lo Spirito Santo dono di Gesù alla Chiesa nel Vangelo di Giovanni*, PSV 38/1999, s. 167-187; J. Kręciński, *Duch Święty i Jezus*, s. 206.

starotestamentowego źródła tej cytacji. Wyrażenie „rzeki wody żywej” (ποταμοὶ ὕδατος ζῶντος) jest *hapax legomenon* w NT, a same słowa cytowane przez ewangelistę nie odzwierciedlają żadnego fragmentu ani z Tekstu Masoreckiego (TM) ani z Septuaginty (LXX). Jedynym wyjściem z sytuacji jest poszukiwanie podobnych tekstów. Propozycji jest bardzo wiele. Wystarczy przytoczyć kilka przykładów: E. D. Freed poddał analizie Iz 12,3; 43,19n.; 44,3; 55,1n.; Za 14,8; Jr 2,13; 17,13; Prz 18,4³². J. Daniélou opowiedział się przede wszystkim za Ez 47,1-11³³. M. J. J. Menken sugeruje, że zdanie Janowe jest kombinacją cytatów zarówno z tekstu hebrajskiego jak i LXX (Ps 77,16.20; Za 14,8; Ps 114,8)³⁴. J. Marcus opowiada się jednoznacznie za Iz 12,3³⁵.

W poszukiwaniu paraleli starotestamentalnych może nam pomóc kontekst, w którym Jezus wypowiada te słowa. Czyni to w czasie Świąta Namiotów, które w judaizmie wzbudzało wielkie nadzieje mesjańskie (Za 14,16-19) i miało wielkie znaczenie dla ówczesnych Żydów (Józef Flawiusz, *Ant.* VIII, 4, 1). Każdego z siedmiu poranków Świąta Namiotów procesja schodziła do źródła Gihon, która dostarczała wody do sadzawki Siloe i kapłan napełniał wodą złotą czaszę, chór natomiast powtarzał tekst z Iz 12,3: „Wy zaś z weselem będziecie czerpać wodę ze źródeł zbawienia”. Procesja następnie wspiwała się na wzgórze świątynne przez Bramę Wodną. Tłum przynosił symbole święta: w prawej ręce *lulab*, tj. pęk gałązek mirty i wierzby dołączonych do palmy, a lewej *ethrog* (cytryna lub cedr jako symbol zbiorów). Kapłani niosący wodę obchodzili ołtarz. Podczas pierwszych sześciu dni tylko jeden raz, natomiast siódmego dnia siedem razy. W tym czasie śpiewano Psalm 113–118. Wybrany kapłan wylewał do jednej ze stojących na ołtarzu srebrnych czar wino, a do drugiej przyniesioną wodę, która była następnie składana jako ofiara dla Boga³⁶. Jezus wypowiada rozważane słowa w ostatni,

³² E. D. Freed, *Old Testament Quotations in the Gospel of John*, Leiden 1965, s. 21-38.

³³ J. Daniélou, *Joh. 7,38 et Ech. 47,1-11*, StEv II, Berlin 1964, s. 158-163. podobnie G. T. Manning Jr, *Echoes of a Prophet*, s. 172-186.

³⁴ M. J. J. Menken, *The Origin of the Old Testament*, s. 160-175.

³⁵ Zob. J. Marcus, *Rivers of Living Water from Jesus' Belly (John 7,38)*, JBL 117/1998, s. 328-330.

³⁶ Na temat samego święta zob. J. L. Rubenstein, *The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods*, Atlanta 1995. Opis święta zob. H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1965, (dalej: Str.-Bill), t. 2, s. 774-812.

najbardziej uroczysty dzień święta. Tym dniem mógł być siódmy lub ósmy dzień (święto zamknięcia). Najprawdopodobniej chodzi jednak o siódmy dzień, bowiem w dniu ósmym nie odbywały się już żadne rytury i był on pomyślany jako dzień wypoczynku³⁷. Jezus w momencie, w którym odbywa się procesja wokół ołtarza wypowiada się na cały głos, dlatego Jan używa orzeczenia ἔκροξεν, „krzyknął”. Jest to głos objawiciela, który ma być słyszany z daleka.

W odpowiedzi na pytanie o starotestamentowe aluzje do J 7,37-39, trzeba byłoby wskazać także na podobieństwo w symbolice wody tutaj i w innych fragmentach ST. W J 7,38 woda symbolizuje Ducha, który przychodzi od Jezusa i zaspokaja wszelkie pragnienia tych, którzy go otrzymują. Należałoby więc znaleźć takie fragmenty ze ST, w których woda symbolizuje Ducha, idącego od mesjańskiej figury i jest źródłem błogosławieństwa dla otrzymujących. Należy uwzględnić w tym miejscu pewną właściwość Janowej chrystologii, która opisuje Jezusa za pomocą terminów i obrazów, które oryginalnie opisywały Boga (chrystologia teocentryczna). W ten sposób aluzji należy szukać w tych miejscach, w których Bóg, albo mesjańska figura obiecuje dar wody, symbolizującej Ducha, dla Izraela³⁸. Od razu jednak należy zauważyć, że nigdzie w Biblii Greckiej wyrażenie ποταμοὶ ὕδατος ζώντος nie odnosi się do ducha. Tylko raz w LXX Bóg nazwany jest πηγῆν ὕδατος ζωῆν, „źródło wody żywej” (Jr 2,13).

Można wykazać kilka możliwych aluzji do tekstów ze ST w J 7,37-39:

– Jedni łączą cytację z tradycją wyjścia z Egiptu, kiedy Mojżesz uderzył w skałę i wypłynęła woda (Wj 17,1-6; Lb 20). W Kościele pierwotnym skała ta była postrzegana jako typ samego Chrystusa (1Kor 10,4). Taki symbolizm zgadzałby się z wizją Jana, który wykazuje pewne zamiłowanie do symboli wziętych z opowiadań o wyjściu Izraelitów: baranek paschalny (1,29); wąż na pustyni (3,14); manna (6,31); przejście przez morze (6,16-21). Należy podkreślić, że jednym z kontekstów Święta Namiotów była celebrowanie błogosła-

³⁷ Za siódmym dniem wypowiadają się m.in.: M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*, EtB, Paris 1925 (reprint 1964), s. 213; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, t. 2, s. 211; R. E. Brown, *Giovanni*, s. 413; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Poznań-Warszawa 1975, s. 230.

³⁸ O tych przesłankach mówi G. T. Manning Jr, *Echoes of a Prophet*, s. 176.

wieństw, które Izrael otrzymał od Boga w czasie czterdziestoletniego pobytu na pustyni. W ST znajduje się wiele tekstów mówiących o wodzie ze skały związanej z tradycją wyjścia: Ps 78,15-16; 105,40-41; 114,8; Iz 43,20; 44,3; 48,21; Pwt 8,15. Wiele z tych tekstów było używanych w lekturze synagogałnej w miesiącu, w którym celebrowało się Święto Namiotów, a Ps 114 był jednym z psalmów Hallelu, recytowanych w czasie codziennych procesji w czasie święta³⁹.

– Inni cytują w tym miejscu Ez 47,1-12 i Za 14,8, gdzie zostaje opisane źródło żywej wody, które w czasach eschatologicznych ma wypłynąć ze skały świątynnej. Teraz Jezus, w świątyni jerozolimskiej, aplikuje te słowa do samego siebie. Ukazuje się jako nowa świątynia, świątynia mesjańska. I od niego, z jego wnętrza wypłyną rzeki wody żywej. Te dwa teksty były odczytywane w czasie Święta Namiotów. Sam ryt był rozumiany także jako antycypacja obfitego daru wody żywej, która miała wypłynąć z Jerozolimy, gdy nastanie królestwo Boże. Była to interpretacja mesjańska i eschatologiczna. Taki sam kontekst można spotkać w Iz 12,3 i Jl 4,18. Rytualna woda ze Święta Namiotów miała być symbolem rzeki wypływającej ze świątyni w Ez 47,1-12. Brama Wodna, przez którą wchodziła procesja w czasie święta, była tak nazwana także dlatego, że rzeka z Ez i Za miała wypływać właśnie przez nią (por. Ez 47,2).

Tradycje o wodzie ze skały i ze świątyni wzajemnie się nie wykluczają, ponieważ wszystkie przytoczone teksty stanowiły tło ideologiczne dla Święta Namiotów, dlatego też mogą być traktowane komplementarnie⁴⁰. Trudno jest jednoznacznie stwierdzić, które teksty ze ST stanowią bezpośrednie tło dla J 7,37-38. „Prawdopodobnie chodzi w w. 38 nie o formalny cytat, ale o ogólną starotestamentalną zapowiedź eschatologicznego daru wody życia”⁴¹.

J 7,37-39 jako reinterpretacja Ez 47,1-12 – przesłanie teologiczne

W tym miejscu zajmiemy się możliwą aluzją do Ezechiela w J 7,37-38. Cała opis „strumienia wody żywej” może być, jak już zostało podkreślone,

³⁹ Por. R. E. Brown, *Giovanni*, s. 416-417.

⁴⁰ P. Grelot, *Jean. VII, 38: eau du rocher ou source du Temple*, RB 70/1963, s. 43-51. Autor ukazał, że według źródeł rabinackich teksty związane ze Świętem Namiotów przywoływały zarówno motyw wody wyprowadzonej ze skały jak i tej, która miała wypłynąć ze świątyni jerozolimskiej; zob. także: Str.-Bill., t. III, s. 406-407.

⁴¹ L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 231.

zaczepnięty z Ez 47,1-12, z którym łączą się jeszcze dwa teksty: Za 14,8 i Jl 3,18. Ten sam motyw został wykorzystany w tradycji Janowej również w Ap 22,1: rzeka wody życia wypływa z tronu Boga i Baranka.

Ez 47,1-2: „Następnie zaprowadził mnie z powrotem przed wejście do świątyni, a oto wypływała [ἐξεπορεύετο] woda spod progu świątyni w kierunku wschodnim, ponieważ przednia strona świątyni była skierowana ku wschodowi; a woda płynęła spod prawej strony świątyni na południe od ołtarza. I wyprowadził mnie przez bramę północną na zewnątrz i poza murami powiódł mnie od bramy zewnętrznej, skierowanej ku wschodowi. A oto woda wypływała spod prawej ściany świątyni, na południe od ołtarza”.

Ez 47,8-9: „Woda ta płynie na obszar wschodni, wzdłuż stepów, i rozlewa się w wodach słonych, i wtedy wody jego stają się zdrowe. Wszystkie też istoty żyjące, od których się tam roi, dokądkolwiek potok wpłynie, pozostają przy życiu: będą tam też niezliczone ryby, bo dokądkolwiek dotrą te wody, wszystko będzie uzdrowione”.

Za 14,8: „W owym dniu wypłyną z Jerozolimy strumienie wód życia [ἐξελεύσεται ὕδωρ ζῶν], połowa z nich popłynie do morza wschodniego, a połowa do morza zachodniego”

Jl 4,18: „I stanie się owego dnia, że góry moszczem ociekać będą, a pagórki mlekiem opływać i wszystkie strumienie judzkie napełnią się wodą [ῥοήσουται ὕδατα], a z domu Pańskiego wypłynie [ἐξελεύσεται] źródło, które nawodni strumień Szittim”.

Chociaż paralelizm słowny między tymi tekstami a J 7 nie jest ścisły, to jednak idea strumienia wody żywej wypływającej od Jezusa wydaje się jasną aluzją do rzeki, wypływającej ze świątyni w Ez, Za i Jl.

Różnica, jaka zachodzi między tekstem J a Ez, to jest liczba rzeczownika ποταμός. Nie jest wykluczone, że użycie przez Jana liczby mnogiej w wyrazie „rzeka” (ποταμοί) może odzwierciedlać starą tradycję, że rzeka w Ezechielu rozdziela się na dwa lub więcej odgałęzień. Ta stara tradycja jest widoczna w TM z Ez 47,9 gdzie mamy użytą podwójną liczbę מִלְּהָרַיִם (nie jest to odzwierciedlone w LXX, gdzie mamy ποταμός). Ezechiel opisuje, że rzeka płynie „na obszar wschodni”, ale użyta tutaj formuła מִלְּהָרַיִם לְהַגְלִילָה ma podwójne znaczenie, gdyż wyraz לְהַגְלִילָה może odnosić się do Galilei, jak i do obszaru. LXX przetłumaczyła to jako „do wschodniej Galilei” Być może odzwierciedla to

także Za, który mówi o wodzie, która płynie do dwóch mórz, co może sugerować dwie rzeki⁴².

W wizji Ezechiela woda, która wypływa ze świątyni jest opisem odnowienia Izraela, przez wizję odnowionej świątyni i ziemi. W rozdziałach 40–42 Ezechiel opisuje odbudowanie świątyni. Bóg wraca do świętego miejsca (Ez 43,4-5), które opuścił w Ez 10,18-22. Zostaje potwierdzone nowe przymierze z ludem (43,6-12) oraz umieszczony opis nowej, oczyszczonej świątyni (43,13–46,24). Ez 47,1-12 opisuje rzekę, która wypływa z wewnętrznego dziedzińca na resztę ziemi Izraela, przekształcając ją w nowy Eden. Ez 47,11–48,35 opisuje granice pokoleniowe ziemi. To jest wizja zrekonstruowanego narodu. Umieszczenie wizji rzeki w takim kontekście jest kluczowe do zrozumienia przesłania. Przywrócenie ziemi ludowi jest możliwe tylko po oczyszczeniu świątyni i powrocie do niej Chwały Bożej. W tej wizji ważnym elementem jest temat uzdrowienia i życia. Kiedy woda dochodzi do martwych wód (słonych wód Morza Martwego), one stają się zdrowe i w konsekwencji wszystkie istoty żyjące pozostają przy życiu (47,8.9). Woda ta uzdrawia i czyni żywym (καὶ ὑγιαίνει καὶ ζήσεται). Rzeka staje się pełna istot żyjących (48,10). Ta wizja wpisuje się w inne wizje przedstawiające odnowienie Izraela: odnowienie cedru (Ez 17,22-24), pasterz, który odnawia swoje stado (Ez 34); pokropienie czystą wodą (Ez 36,25-27), połączenie dwóch kawałków drewna (Ez 37,15-28). Te wizje przekazują wspólne przesłanie: lud powróci do swojej ziemi; grzechy, które przyczyniły się do wygnania, zostaną odwrócone; lud otrzyma nową zdolność do zachowywania Bożych przykazań, która jest opisywana w różny sposób: dar nowego serca, nowego ducha, serca z ciała, Ducha Boga (Ez 11,19-20; 18,31; 36,25-27; 37,14; 39,28). Wśród tych wizji na uwagę zasługuje Ez 36,25-27, która przez temat wody łączy się ściśle z Ez 47: „Pokropię was czystą wodą i staniecie się czysti i oczyszczę was od wszelkiej zmazy i od wszystkich waszych bożków. I dam wam serce nowe i ducha nowego dchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne i dam wam serce z ciała. Ducha mego chcę dchnąć w was i sprawić byście żyli według mych nakazów i przestrzegali przykazań, i według nich postępowali”. Dla Ezechiela

⁴² Por. G. T. Manning Jr, *Echoes of a Prophet*, s. 178.

woda staje się nie tylko symbolem oczyszczenia, ale także obiecanego daru Ducha Boga. Ta woda oczyszcza, daje życie, dokonuje niejako nowej kreacji. Te same elementy spotykamy w wizji z Ez 47: woda wypływa ze świątyni, symbolu obecności Bożej, oczyszcza, uzdrawia, niesie życie dla ziemi i ludu. Połączenie wody i Ducha spotykamy również w Iz 44,3, gdzie Bóg zapowiada rozlanie wody na spragnioną i wyschniętą ziemię, które będzie połączone z wylaniem Ducha na Izraela. Dar Ducha ma ożywić lud Boży na podobieństwo ożywczego działania wody dla gleby.

Ewangelista Jan dokonuje pewnej transformacji tekstu Ezechiela. Po pierwsze prezentuje ścisłą łączność między Jezusem i Bogiem, jako źródłami wody. W tekstach ST to właśnie Bóg jest źródłem rzeki i On jest tym, który daje swojego Ducha. W Ez 47 woda zaczyna wypływać tylko wtedy, gdy Bóg wraca na swój tron w świątyni. Przez uczynienie Jezusa źródłem wody żywej Jan łączy Jezusa ściśle z dziełem Boga. Jezus dokonuje wypełnienia Bożej obietnicy wody wypływającej ze świątyni (ta relacja między Bogiem a Jezusem jest podobna jak w przypadku Dobrego Pasterza). Jezus zatem zajmuje miejsce Boga, zostaje zrównany z Nim co do godności. Cała ta wizja może sugerować, że Jan prezentuje Jezusa jako Nową Świątynię. Zgadzałoby się to z całym konceptem Jana, który umieszcza scenę oczyszczenia świątyni na samym początku działalności Jezusa (J 2,13-22), podczas gdy u synoptyków to wydarzenie poprzedza bezpośrednio mękę, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa (Mk 11,15-19 par.). Tylko Jan przytacza w tym kontekście dialog między Jezusem a Żydami, którzy zadają mu pytanie, „Jakim znakiem wykażesz wobec nas, skoro, takie rzeczy czynisz”. W odpowiedzi Jezus mówi: „Zburzcie tę świątynię, a ja w trzech dniach ją na nowo wzniosę”. Ta odpowiedź spotyka się z niezrozumieniem: „Czterdzieści lat budowano tę świątynię, a Ty ją wzniesiesz w przeciągu trzech dni?” (J 2,20). W tym miejscu następuje komentarz ewangelisty: „On zaś mówił o świątyni swego ciała. Gdy zmartwychwstał, przypomnieli sobie uczniowie Jego, że to powiedział, i uwierzyli Pismu i słowu, które wyrzekł Jezus” (J 2,22).

Woda u Ezechiela wypływa z $\eta\eta\eta$ (LXX: τοῦ αἰθρίου), co jest tłumaczone jako „próg” (Vulgata ma *limen*). U Ez to miejsce jest zajęte tylko przez „chwałę YHWH” (por. Ez 9,3; 10,4.18) i przez „władcę” w kulcie świątynnym (Ez 46,2). Dla Ezechiela przyszłym władcą jest Dawid (Ez 34,23; 37,25). Jak już zauważyliśmy, Jan za-

wiera dwie aluzje do Dawida z Ez, kiedy mówi o Jezusie jako dobrym pasterzu (J 10,1-30/ Ez 34,34; J 11,51-52/ Ez 37,25). Jan patrzy na Jezusa jako na Ezechielowego władcę. W ten sposób może być w jednym obrazie połączenie elementu mesjańskiego i godności boskiej Jezusa.

W Ez rzeka wypływa z miejsca obecności Boga i odnawia ziemię. W miejscach gdzie mówi się o darze wody, jako symbolu Ducha, odbiorcami jest Izrael (Ez 36,25-27; por. Za 12,10). U Jana natomiast tylko spragnieni, którzy przychodzą do Jezusa otrzymują rękę wody żywej. Jan odnosi obietnicę zarezerwowaną pierwotnie dla Izraela, do uczniów Jezusa, tj. dla wierzących w Niego. Zapowiedź u Jana nabiera kolorytu bardziej uniwersalistycznego.

Kiedy się to wszystko spełnia? Tekst J 7,37-39 mówi o czasie udzielenia Ducha. Pełne udzielenie ma nastąpić wraz z wywyższeniem, gloryfikacją Jezusa, a to nastąpi w misterium paschalnym Jezusa. Jan zatem odróżnia jakby dwa momenty objawienia: objawienie Jezusa i objawienie Ducha. Widzi zarazem ścisły związek przyczynowy między wywyższeniem Jezusa i pełnią daru Ducha Świętego. Duch zostanie dany w pełni dopiero po „godzinie wywyższenia Jezusa”. Pełnia Ducha będzie owocem tej godziny. Do jakiego wydarzenia precyzyjnie odnosi się ewangelista. Wywyższenie Jezusa rozpoczyna się wraz z krzyżem, dlatego też „jeszcze nie” z w. 7, 39 wydaje się odnosić bezpośrednio do śmierci Jezusa. Trzeba jednak pamiętać, że dla Jana „godzina” Jezusa odnosi się zarówno do Jego śmierci, jak i zmartwychwstania. W misterium paschalnym Jezusa są trzy momenty, które ukazują to wylewanie Ducha – „oddął Ducha” w 19,30; wypłyniecie krwi i wody z przebitego boku Jezusa (19,34); tchnienie Ducha po zmartwychwstaniu w 20,22. Trzeba zauważyć, że po scenie przebicia boku Jezusa ewangelista mówi o wypełnieniu Pisma. Jeden cytat dotyczy niełapania goleni Jezusa i jest wzięty z Wj 12,46 i dotyczy baranka paschalnego (Jezus jest barankiem paschalnym), drugi natomiast jest wzięty z Za 12,10: „Będą patrzeć na tego, którego przebodli”. Cały jednak tekst z Za brzmi następująco: „Na dom Dawida i na mieszkańców Jeruzalem wyleję Ducha pobożności. Będą patrzeć na tego, którego przebili i boleć będą nad nim, jak boleje się nad jedynakiem, i płakać będą nad nim jak się płacze nad pierworodnym”. Nie ma w tym miejscu żadnej wątpliwości, że chodzi o dar Ducha. Dlatego Za 12,10 może być traktowany również jako starotestamentalna paralela do J 7,37-38.

Podsumowując, Ewangelia według św. Jana nie zawiera dosłownych cytatów z Księgi Ezechiela, nie można jednak zaprzeczyć obecności aluzji do tej księgi. Czasem są one bardziej bezpośrednie (Dobry Pasterz), innym razem stają się jednymi z wielu możliwych odniesień do tekstów ze ST („strumienie wody życia”). W tym drugim przypadku można raczej mówić po pierwsze o antologicznym charakterze aluzji, po drugie, paralelizm ten nie bazuje, jak w przypadku obrazu Dobrego Pasterza na paralelizmie formuł językowych, ale raczej na paralelizmie konceptów teologicznych. Wydaje się, że autor IV Ewangelii zakłada u swoich słuchaczy zdolność do dostrzegania przez nich nawet najbardziej minimalnych i subtelnych aluzji do tekstów i obrazów starotestamentowych. Taka zdolność sprzyja wylapywaniu tego, co jest typowe dla ewangelisty, co jest nowością pochodzącą od niego, a co jego reinterpretacją. W dwóch prezentowanych przeze mnie tekstach ta reinterpretacja ma charakter chrystologiczny i uniwersalistyczny.

ks. Dariusz KOTECKI