

## DOBRY PASTERZ, POJMANY W OGRÓJCU, DAJE ŻYCIE SWOIM UCZNIOM (J 10,1–18; 18,1–14)<sup>1</sup>

**Słowa klucze:** dobry pasterz, pojmanie Jezusa, uczniowie, zbawienie, nowe życie

**Key words:** good shepherd, arrest of Jesus, disciples, salvation, new life

**Schlüsselwörter:** Guter Hirte, Gefangennahme Jesu, Jünger, Erlösung, neues Leben

### WPROWADZENIE

Obraz Jezusa jako „Dobrego Pasterza, który daje życie za swoje owce” (J 10,11b.15b) jest niewątpliwie mocno utrwalony w umysłach czytelników Czwartej Ewangelii. Motyw ten, choć nie akcentujący już tak bardzo śmierci pasterza za swoje stado, obecny jest także w niektórych ewangeliach synoptycznych (Mt 12,11–12; 18,12–14; Łk 15,3–7): owca, która znalazła się w sytuacji zagrożenia, odzyskuje bezpieczeństwo przywrócone jej przez pasterza<sup>2</sup>.

Również scena „pojmania Jezusa w Ogrójcu” (J 18,1–14) łatwo zapada w pamięć ludzi wierzących. Nie sposób przejść obojętnie nad kulminacyjnym wydarzeniem z życia Chrystusa. O tym, jak męka, śmierć i zmartwychwstanie były ważne,

---

\* Ks. Zbigniew Grochowski, ur. w 1975 w Morażu, doktor nauk biblijnych i archeologii, adiunkt w Katedrze Historii Biblijnej Instytutu Nauk Biblijnych Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, profesor Pisma Świętego i języków biblijnych w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu. Autor monografii *Il discepolo di Gesù nell'ora della prova (Gv 18–19), luogo di rivelazione del Maestro*, Studia Biblica Lublinensia XIII, Lublin 2015 (ss. 556).

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł odzwierciedla treść referatu, wygłoszonego pod tym samym tytułem dnia 5 marca 2016 r., podczas ogólnopolskiej konferencji naukowej zorganizowanej przez Instytut Nauk Biblijnych WT UKSW w Warszawie, zatytułowanej „Nowe życie w Chrystusie”.

<sup>2</sup> S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB NT, t. IV / część 1, Częstochowa 2010, s. 742: „według wielu (...) egzegetów sens przypowieści Janowej jest całkowicie odmienny od przypowieści u synoptyków. U synoptyków mamy krótką przypowieść, u Jana (...) długą mowę (...) U synoptyków pasterzem jest Bóg, u Jana – Jezus. U synoptyków radość Boga z odnalezienia owcy (Łk) lub troska, aby ją odnaleźć (Mt), a u Jana raczej relacja między Jezusem jako pasterzem a owcami (...) U Mateusza i Łukasza temat [soteriologii] został wyrażony negatywnie (unikanie niebezpieczeństw), a u Jana pozytywnie (pasterz ocali owce, znajdzie pastwisko, żeby miały życie, Pasterz daje swe życie za owce”.

nie tylko dla ziemskiej egzystencji Syna Człowieczego, lecz także dla całego dzieła zbawienia, świadczy fakt, iż ewangeliści – pomimo licznych różnic, istniejących między ich opowiadaniem – dołożyli wszelkich starań, aby *Passio Christi* opisana była z jak największą starannością i wiernością względem dziejących się zdarzeń. Z tego powodu, w przedstawieniach Męki Pańskiej, występuje najmniej rozbieżności pomiędzy czterema Ewangeliami<sup>3</sup>.

Już pobieżna lektura dzieła Janowego może prowadzić do wniosku, że uzasadnionym jest łączenie ze sobą obu tekstów wspomnianych w tytule niniejszego studium (J 10,1–18 i J 18,1–14) – a dzieje się to pomimo znacznej „odległości”, jaka dzieli je na przestrzeni Czwartej Ewangelii. Zespala je osoba Zbawiciela, gotowego oddać swe życie za najbliższych. Czy jednak – oprócz duchowej, wstępnej intuicji – upoważnia do tego aktu konkretna terminologia obecna w obu perykopalach oraz czy istnieją wspólne idee, liczniejsze niż ta jedna, mówiąca o śmierci Jezusa „za owce” / „aby nie utracić żadnego z tych, których dał Mu Ojciec” (J 10,11b.15b; 18,9)? Innymi słowy, czy upoważnione jest stwierdzenie, że scena pojmania Jezusa stanowi swego rodzaju relekturę przypowieści o Dobrym Pasterzu? Czy uzasadnione jest przejście z pojęcia „owca” na „uczeń”? Czy można mówić o „pojmaniu Dobrego Pasterza w Ogrójcu”? Tym i innym zagadnieniom poświęcone będą poniższe analizy.

## I. JEZUS DOBRYM PASTERZEM I BRAMĄ OWIEC (J 10,1–18)

Perykopa, której przyjrzymy się w pierwszej części artykułu – zgodnie z naturą wypowiedzianej w niej „mowy zagadkowej” (παροιμία; por. J 10,6)<sup>4</sup> – intryguje niejednoznacznym określeniem osoby Jezusa. Wprawdzie oba Jego tytuły mają pewien związek z owcami, to jednak raz jawi się On jako ich „Pasterz” (J 10,11.14), a raz jako „Brama owiec” (J 10,7.9). Nie musi bynajmniej ten fakt niepokoić ani powodować konfuzji w próbie interpretacji tekstu, gdyż jego przekaz jest w miarę jasny i zrozumiały. W obu przypadkach chodzi bowiem o zapewnienie owcom pokarmu i bezpieczeństwa, co ostatecznie służy zagwarantowaniu im życia. Jezus, opowia-

<sup>3</sup> E. Florit, *Il metodo della „storia delle forme” e sua applicazione al racconto della Passione*, SPIB, Roma 1935, s. 165: „la narrazione [della storia della Passione] di tutti e quattro gli Evangelisti presenta meno discrepanze che quella più breve della Risurrezione”; S. Cipriani, *La questione giovannea. La singolare fisionomia del cosiddetto „Vangelo spirituale*, w: G. Bressan et al. (red.), *Cento problemi biblici*, Assisi 1962, s. 312–313: „Ad esclusione del racconto della Passione, il materiale narrativo del IV Vangelo è quasi del tutto differente da quello dei Sinottici”.

<sup>4</sup> Por. R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni. Testo greco, traduzione e commento. Parte seconda*, Commentario Teologico del Nuovo Testamento IV/2, Brescia 1977, s. 474–475: „discorso figurato, discorso velato (...) discorso enigmatico”; S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, s. 742: „u Jana jest *paromia* [mowa zagadkowa]”, z czym nie zgadza się jednak np. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 2008, s. 260: „παροιμία (przypowieść) (...) Proponowana (...) „mowa enigmatyczna” (...) nie wydaje się oddawać w pełni faktycznego stanu rzeczy”. Autor nie uwzględnia być może treści całego wersetu J 10,6 („Τὴ παροιμίαν opowiedział im Jezus, lecz oni nie pojęli znaczenia tego, co im mówił”). Trafnie podsumowuje tę dyskusję R.E. Brown, *The Gospel According to John (I–XII)*, Anchor Bible 29; Garden City NY 1966, s. 385: „*Paromia* and *parabolē* (...) in general (...) do not differ greatly in meaning, although there may be more emphasis on the enigmatic in *paromia*”.

dając tę przypowieść, przenosi nakreślony w niej obraz na poziom duchowy i mówi o czymś więcej niż opiece nad jedynie bieżącym życiem owiec: chodzi o ich „życie w obfitości” (J 10,10b). Jego naturę wyjaśniają poprzedzające ten werset słowa, które jednocześnie doprecyzowują adresata działań Jezusa-Bramy/Pasterza: „Jeżeli ktoś (τις) wejdzie przeze Mnie, będzie zbawiony (σωθήσεται)” (J 10,9). Charakterystyczny czasownik σώζω świadczy o teologicznym wymiarze tej przypowieści (a zwłaszcza jej rysie soteriologicznym), natomiast zaimek nieokreślony τις („ktoś”), przybierający formę rodzaju męskiego – a więc innego niż πρόβατον („owca”), rzeczownik rodzaju nijakiego – świadczy, iż perykopa ta, bez cienia wątpliwości, traktuje o czymś więcej niż tylko o zwykłych owcach wyprowadzanych na pastwisko: odnosi się ona do sprawy zbawienia człowieka<sup>5</sup>.

Rozmaicie bywa interpretowane tło perykopy J 10,1–18. Abstrahując od sugerowanych wpływów hellenistycznych<sup>6</sup>, czy nawet gnostyckich<sup>7</sup>, godnym uwagi jest jej tło starotestamentalne. „Wskazuje się, że w perykopie został wykorzystany motyw pasterza w roli wodza (Jozue pasterzem – Lb 27,17), motyw pasterza zastosowany do Boga<sup>8</sup>, motyw pasterza w roli przyszłego Dawida, motyw fałszywych pasterzy Izraela oraz apokaliptyczny schemat historii świętej jako dzieje owiec; dawna historia przedstawiona jest jako proces zaślepienia owiec, a także ich przywódców do ukazania się Mesjasza”<sup>9</sup>. Ciekawym jest także spostrzeżenie Lindarsa, sugerującego, że bezpośrednim tłem ujęcia roli pasterza oddającego życie za owce jest medytacja nad cierpiącym Sługą Jahwe w Iz 53,6–8<sup>10</sup>.

Nie jest celem niniejszego studium dokonanie skrupulatnej egzegezy perykopy J 10,1–18. Pragnie ono natomiast przywołać kilka obecnych w niej motywów, mogących mieć swoje reminiscencje w początkowej scenie opisu Męki Pańskiej u Jana.

<sup>5</sup> Już w *ST* termin πρόβατα najczęściej jest używany w znaczeniu przenośnym na oznaczenie narodu pod władzą Boga lub króla (por. Ez 34,31; Ps 94/95,7). Podobnie literatura apokryficzna, np. *Księga Henocha etiopska* (= 1 Hen), prezentując alegorycznie dzieje narodu wybranego w niewoli egipskiej oraz jego wyjście (*HenEt* 89,15–27) mówi o tym, jak Bóg wyprowadził swoje owce jako ich przewodnik oraz bronił je, oslepiając ścigające je wilki. Opowiada ona jednak także o tym, jak odstępstwo od Boga skutkowało ślepieniem owiec. Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, s. 747.

<sup>6</sup> Tamże, s. 743: „U Filona pasterzem przede wszystkim jest *nous* (rozum), a także *orthos logos* (proste słowo, tj. właściwa myśl). Pasterzami nazywa on także przywódców miast”.

<sup>7</sup> Tamże: „W literaturze mandejskiej obraz pasterza służy na oznaczenie gnozy. Dobrym pasterzem jest *Manda d’hajje*, który swe owce strzeże i utrzymuje w jedności przez swego ducha (...) Według J.D. Turnera (*The History of Religious Background*, 49–51) istnieje paralelizm między pasterzem a gnostyckim Odkupicielem, między (...) bramą a wejściem do świata boskiego, złodziejami i rozbójnikami a wrogami archontami, między wilkami a cielesnymi pożądliwościami, głosem pasterza a gnostyckim wołaniem do przebudzenia (...) a także między oddaniem swej duszy przez pasterza a gnostyckim rzuceniem ciała psychicznego przez gnostyckiego Odkupiciela po powrocie do świata boskiego”.

<sup>8</sup> L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 260: „Szczególnie ważną rolę odegrał tu Mi 2,12, gdzie Jahwe przedstawiony jest jako przewodnik wyprowadzający (...) swoją trzodę i kroczący na czele eschatologicznego pochodu”.

<sup>9</sup> S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, s. 743.

<sup>10</sup> Tamże. Motyw ten przywołany jest raz jeszcze w Nowym Testamencie: por. 1 P 2,24–25.

1. **Owczarnia.** Pierwszym elementem godnym podkreślenia, pojawiającym się już na początku perykopy, jest ἀλλή, „do” i „z” której pasterz prowadzi swoje owce, wchodząc przez bramę (J 10,1–3.16). Termin ten posiada szerokie pole semantyczne. Tłumaczony jest zazwyczaj jako „podwórze, dziedziniec, zagroda dla bydła, dwór (też: królewski), komnata, mieszkanie”<sup>11</sup>, a dzięki wpływowi Wulgaty (*ovile ovium*) „w przekładach polskich (...) pojawia się [także] «owczarnia» (Wujek, Szczepański, Dąbrowski, *BT*, Wolniewicz, Romaniuk, Paciorek, *BE*)”<sup>12</sup>. Nietrudno jest zauważyć, że wspólnym mianownikiem większości wyżej wymienionych pojęć, stanowiącym jednocześnie podstawowe znaczenie terminu ἀλλή, jest „miejsce przed jakąś budowlą, niepokryte dachem (...) [O]graniczona przestrzeń otwarta na niebo, odgródzona do pewnej wysokości od ziemi, dostępna przez bramę”<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Z. Abramowiczówna (ed.), *Słownik grecko-polski. Tom I (A–D)*, Warszawa 1958, s. 372. Por. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 264: „courtyard, atrium, steading, fold, imperial court, court of heaven”; F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, Torino <sup>2</sup>2004, s. 377: „cortile (interno), corte, recinto, dimora, residenza, palazzo”; R. Romizi, *Greco antico. Vocabolario Greco italiano etimologico e ragionato*, Bologna <sup>3</sup>2007, s. 237: „cortile, recinto della casa, casa, palazzo”.

<sup>12</sup> S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, s. 746.

<sup>13</sup> Tamże, s. 746–747. Por. F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paryż <sup>3</sup>1961, kol. 192: „locus apertus subdialis, cour (...) palatium”; J.P. Louw, E.A. Nida (red.), *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains. Volume 1: Introduction and Domains*, New York NY <sup>3</sup>1989 [BibleWorks 10: „ἀλλή” § 7.56]: „a walled enclosure either to enclose human activity or to protect livestock – courtyard or sheepfold”; L. Rocci, *Vocabolario greco italiano*, Roma <sup>37</sup>1993, s. 302: „cortile, atrio, muro di cinta, chiuso, recinto (della casa) (...) Delle 3 parti principali della primitiva casa greca l’atrio (ἀλλή) era scoperto con portico e peristilio che permetteva a riparti per vario uso, p. e. abitazione dei forestieri, dei servi, scuderia, con due porte (...) Residenza, abitazione, dimora, stanza (...) palazzo, corte”; H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, R. McKenzie, *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford NY 1996, s. 276: „open court before the house, courtyard; steading for cattle; later, court or quadrangle, round which the house was built; generally, court, hall; court of a temple; any dwelling, abode, chamber; later, country-house”; J.H. Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament Being Grimm’s Wilke’s Clavis Novi Testamenti*, Cambridge MA 1885, Grand Rapids MI <sup>24</sup>1999 [BibleWorks 10: „ἀλλή” § 864]: „properly, a place open to the air; 1. among the Greeks in Homer’s time an uncovered space around the house, enclosed by a wall, in which the stables stood (...) hence, among the Orientals that roofless enclosure in the open country in which flocks were herded at night, a sheepfold; 2. the uncovered court-yard of the house ... In the O. T. particularly of the courts of the tabernacle and of the temple at Jerusalem; so in the N. T. once: Rev. 11:2 (...) The dwellings of the higher classes usually had two αὐλαί, one exterior, between the door and the street, called also προαύλιον; the other interior, surrounded by the buildings of the dwelling itself; 3. the house itself a palace (...) and so very often in Greek writings from Homer”; W. Bauer, F.W. Danker, W.F. Arndt, F.W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago – London <sup>3</sup>2000 [BibleWorks 10: „ἀλλή” § 1271]: „1. an area open to the sky, freq. surrounded by buildings, and in some cases partially by walls, enclosed open space, courtyard; 2. a dwelling complex (the social and business uses of the ἀλλή, as well as the juxtaposition of the courtyard and other quarters, encouraged extension of the term ἀλλή to the entire complex: a. of ordinary property farm, house; b. of royal property, the ‘court’ of a prince (lit., ins, pap), then palace”; B. Friberg, T. Friberg, N.F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Grand Rapids 2000 [BibleWorks 10: „ἀλλή” § 4065]: „strictly unroofed enclosure surrounded by walls or rooms; (1) courtyard, (sheep) fold; 2) (royal) court, palace; 3) (outer) court of the temple”; 4) dwelling, house, from the layout of a Middle Eastern house around a central court”.

Jako że słowo to nigdy nie oznacza w *LXX* miejsca przetrzymywania owiec, a najczęściej desygnuje otwartą przestrzeń przed przybytkiem lub przed świątynią<sup>14</sup>, zrodził się pomysł, by „dziedzinięc owiec” w J 10,1 interpretować metaforycznie jako świątynię jerozolimską i jej przedsiónek, symbolizujące judaizm teokratyczny. Wówczas Jezus jawiłby się jako nowy Pasterz Izraela<sup>15</sup>. Zarzutem jest tu jednak spostrzeżenie, iż interesujący nas termin – dla uniknięcia interpretacyjnej pomyłki w umyśle czytelnika – powinien raczej przybrać postać liczby mnogiej (αὐλαί), zgodnie z formą tego rzeczownika, często obecną w *LXX* na określenie przestrzeni przed przybytkiem/świątynią.

Sugerowano także, iż przypowieść o Dobrym Pasterzu nawiązuje do dyskusji rabinijskich na temat Tory ustnej i spisanej, gdzie Prawo przekazywane przez tradycję ustną stanowi ogrodzenie Tory (s<sup>e</sup>yāg hattôrāh) danej w formie pisanej na Synaju. Jezus, wyprowadzając wiernych z ograniczeń prawa żydowskiego, pokazywałby cały świat stworzony jako przestrzeń ukierunkowaną na niebo i dawałby im bezpośredni dostęp do Ojca. Wówczas metafora dziedzinięc (αὐλή) nabrałaby wymiaru kosmicznego<sup>16</sup>.

Dla potrzeb niniejszego studium niech pozostanie w pamięci przede wszystkim podstawowa definicja αὐλή: „ograniczona przestrzeń otwarta na niebo, odgradzona do pewnej wysokości od ziemi, dostępna przez bramę”<sup>17</sup>.

**2. Pasterz wchodzi i wychodzi.** Tak scharakteryzowany ruch pasterza związany jest z koniecznością przybycia do owczarni<sup>18</sup> i wejścia (εἰσερχομαι) do niej, dokonującego się przez bramę (J 10,1–2) celem zwołania swoich owiec<sup>19</sup> oraz wyprowadzenia ich na zewnątrz (J 10,3). Dzięki temu owce mają możliwość bezpiecznego udania się na pastwisko i znalezienia pokarmu (J 10,4,9c.10b).

Paradoksalnie jednak, znalezienie paszy wiąże się nie tylko z wyjściem z owczarni. Jezus jest Pasterzem, ale jest On także jednocześnie Bramą. Dlatego w tym samym wersecie (J 10,9) powiedziane jest również: „Jeżeli ktoś *wejdzie* przeze Mnie, będzie zbawiony”. Obie zatem czynności – „wejście i wyjście” – oznaczają

<sup>14</sup> Ok. 115 razy na 187 występowania terminu αὐλή w *LXX*.

<sup>15</sup> Por. I. de la Potterie, „Il buon Pastore”, w: Tenże, *Gesù Verità. Studi di cristologia giovannea*, Torino 1973, s. 63–64.

<sup>16</sup> Por. S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, s. 747.

<sup>17</sup> To pierwotne znaczenie interesującego nas terminu wynika z jego etymologii. Skrócona wersja leksykonu Liddella, Scotta, Jonesa (*LSJ Lexicon Abridged* [BibleWorks 10: „αὐλή” § 7235]: „αὐλή, ἡ, prob. from ἄημι [ἄφημι] to blow, for the αὐλή was open to the air) oraz J.H. Thayer *A Greek-English Lexicon* [BibleWorks 10: „αὐλή” § 864]: „ἄω to blow; hence, properly, a place open to the air”) sugerują, iż za rzeczownikiem αὐλή stoi czasownik ἄημι / ἄω, oznaczający „dmucham”. Z niego wywodzić się będą również takie słowa, jak αὐλητής (*a flute-player* = „flecista”, „grający na flecie” [co niewątpliwie wymaga płuc i powietrza]) czy αὐλιζομαι (*to pass the night in the open air* = „spędzić noc na wolnym powietrzu”). Por. J.H. Thayer, *A Greek-English Lexicon*, §§ 865–866.

<sup>18</sup> L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 261: „Opis oparty jest na motywach zaczerpniętych z życia pasterskiego w Palestynie w czasach Jezusa. Do zagrody zgłasza się pasterz, mieszkający poza zagrodą, wyprowadzający każdego dnia owce na pastwisko” (emfaza nasza).

<sup>19</sup> J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, International Critical Commentary 63, Vol. II, Edinburgh 1928, s. 350: „Several flocks under different shepherds might be brought into the same fold for a night”.

całą aktywność owiec<sup>20</sup> i symbolizują gwarancję życia i bezpieczeństwa, o ile dokonane są w związku z osobą Jezusa. O zbawieniu decyduje nie tyle kierunek działań („do wewnątrz” czy „na zewnątrz”), co fakt, iż jest to „wychodzenie z Jezusem-Pasterzem” lub „wchodzenie przez Jezusa-Bramę”.

Wynika stąd, że również każdy człowiek, reprezentowany tu przez owce – o ile przechodzi przez bramę i postępuje za pasterzem – wykonuje podobny ruch: „wejdzie i wyjdzie (εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται)” (J 10,9c). Aby stać się uczestnikiem „życia w obfitości” (J 10,10b), czyli zbawienia (J 10,9b), symbolizowanego tu m.in. przez „paszę” (J 10,9c) – a zatem darów obecnych zarówno wewnątrz owczarni, jak i na zewnątrz, na pastwisku – należy zawsze wędrować wiernie za Jezusem-Pasterzem, co związane jest m.in. z „wchodzeniem i wychodzeniem” przez bramę.

3. **Pasterz woła swoje owce po imieniu.** Sprawą ściśle związaną z powyższym zagadnieniem jest kwestia więzi łączącej Pasterza z owcami. One nie pójdą za kimś obcym; co więcej, będą uciekać od nieznanego im człowieka, gdyż nie znają jego głosu (J 10,5). Owo „wchodzenie” i „wychodzenie” wraz z Pasterzem uwarunkowane będzie zatem bliską ich relacją, opartą na dobrej znajomości i zaufaniu. Przywołując ideę „nazywania / wołania po imieniu” ewangelista nie tylko stosuje wymowną w swej treści przenośnię, ale odwołuje się do konkretnej praktyki: „pasterze palestyńscy bowiem, dawni i współcześni, nadają takie imiona ulubionym przez siebie sztukom”<sup>21</sup>. Przypowieść o Dobrym Pasterzu idzie jednak o krok dalej. Nie ma żadnych wskazówek, jakoby Jego owce podzielone były na dwie grupy: te, którym Pasterz nadał jakieś imię (czyli Jego „ulubione”, a tym samym uprzywilejowane) oraz pozostałe, bezimienne. Wydzwięk perykopy jest jasny: wszedłszy do zagrody (a więc wpuszczony uprzednio przez odźwiernego – J 10,3a), spośród wszystkich obecnych tam owiec, przynależących do wielu pasterzy, wzywa on swoje (τὰ ἴδια πρόβατα), każdą z nich wołając po imieniu (φωνεῖ κατ’ ὄνομα ... τὰ ἴδια πάντα – J 10,3c-4a)<sup>22</sup>.

Godnymi podkreślenia są w tym momencie czasowniki odwołujące się do „znajomości”, pojawiające się bądź to w kontekście *rozpoznawania* głosu Pasterza przez owce (οἶδα w J 10,4), bądź to tego wzajemnego *poznania*, jakie charakteryzuje Ojca i Syna, choć także jednocześnie Jezusa i Jego owce (γινώσκω w J 10,14.15[2×]). Wprawdzie nie można powiedzieć, że relacja Syna Bożego z Ojcem jest identyczna z tą, jaka łączy Go jako Pasterza ze swymi owcami. Jest ona jednak w pewnym sensie prawzorem zjednoczenia z własnym stadem, a jednocześnie motywem ich wzajemnej miłości. Zjednoczenie to, ponadto, nie jest rzeczywistością bierną, lecz zakłada stały postęp i rozwój. Przypomina przymierze,

<sup>20</sup> Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, s. 759. Akcent zdaje się spoczywać nawet bardziej na „wejściu”, dlatego wyrażenie „znaleźć paszę” wskazuje nie tylko na pastwisko, ale równie dobrze na pomieszczenie, do którego owce wchodzi (tamże).

<sup>21</sup> L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 262; R.E. Brown, *The Gospel According to John (I–XII)*, s. 385: „It seems that Palestinian shepherds frequently have pet names for their favorite sheep”; G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina, Band VI: Zeltleben, Vieh- und Milchwirtschaft, Jagd, Fischfang*, Veröffentlichungen der Ideagora für Religionsgeschichte, Altertumswissenschaften und Theologie (red. F. Lippke), Jerusalem – Tübingen 2013, s. 250: „Gilt der Ruf einzelnen Tieren, so ist es nützlich, wenn der Hirt für sie *Namen* hat, die ihnen bekannt sind, so dass sie auf sie hören” (pierwsza emfaza nasza, druga – oryginalna).

<sup>22</sup> Por. R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni. Parte seconda*, s. 472.

jakie łączy Boga ze swym ludem. Nawiązuje też do przymierza małżeńskiego, realizowanego każdego dnia, wzywającego do zacieśniania więzi łączącej poślubione sobie osoby. Tak więc „poznanie” Jezusa przez Jego trzodę oznacza stale pogłębiające się ich zjednoczenie<sup>23</sup>.

**4. Owce idą za Nim.** Konsekwencją wyprowadzenia owiec oraz tego, że one znają głos Pasterza jest fakt, iż bez wahania i jakiegokolwiek obawy całe stado postępuje Jego śladem (J 10,4b). One „wyjdą i wejdą” („i znajdą paszę” – J 10,9c), co dokonają się dzięki stałemu towarzyszeniu swemu Pasterzowi, „dokądkolwiek pójdzie”<sup>24</sup>. Pojawia się w tym miejscu charakterystyczny czasownik ἀκολουθέω (J 10,4.[5]), który w swym podstawowym znaczeniu wyraża ideę „pójścia za kimś, towarzyszenia komuś”. Z czasem jednak zaczął on także oznaczać relację łączącą mistrza ze swoimi uczniami i przybrał metaforyczne znaczenie „pozwolić się poprowadzić, być posłusznym”<sup>25</sup>.

Okazuje się, że idea ta nie jest oryginalną myślą biblijną. Już w starożytnej grece mówiono o duchowym, moralnym czy religijnym „pójściu za kimś”. Człowiek mógł pójść swoją myślą (γνώμη) za oratorem czy mędrce, mógł pójść swoim życiem za przyjacielem, kochankiem, naturą (ἀκολουθεῖν φύσει), a także za bóstwem, pragnąc stać się podobnym do niego dzięki postępowaniu tak jak ono<sup>26</sup>.

Przenośne znaczenie czasownika ἀκολουθέω potwierdzone jest koncepcją „pójścia za kimś” obecną także w judaizmie biblijnym i rabinicznym, gdzie koresponduje on z wyrażeniem *hālāk ’ahārē* Tekstu Masoreckiego<sup>27</sup>. W Septuagincie czasownik ἀκολουθέω – czasem połączony z przysłówkiem ὀπίσω („za”) lub, częściej, jego synonimiczny zwrot πορεύεσθαι ὀπίσω („pójść za”) – zapraszał Izraelitów do duchowej i moralnej „wędrowki za JHWH”. Czynił to przywołując niejednokrotnie obraz przeciwstawny, w którym pójście za obcymi bogami (przedstawionymi nieraz

<sup>23</sup> Por. I. de la Potterie, „Οἶδα et γνώσκω. Les deux modes de la connaissance dans le quatrième Evangile”, *Biblica* 40 (1959) s. 721 (przywołany przez: L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 264); C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, Vol. I, Peabody Ma 2003, s. 817–818.

<sup>24</sup> Tak oto plastycznie określa aktywność Jezusa-Baranka oraz kroczący za Nim dziewiczy tłum autor Ap 14,4, a więc osoba także reprezentująca tradycję Janową.

<sup>25</sup> Por. F. Montanari, *Vocabolario*, s. 114: „seguire, accompagnare (...) lasciarsi guidare, obbedire”; W. Bauer, F.W. Danker, W.F. Arndt, F.W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon* [BibleWorks 10: „ἀκολουθέω” § 272]: „1. literally: to move behind someone in the same direction, *come after*; 2. to follow or accompany someone who takes the lead, *accompany, go along with*; 3. with transition to the figurative meaning: to follow someone as a disciple, *be a disciple, follow*; 4. generally: to comply with, *follow, obey*”; J.H. Thayer, *A Greek-English Lexicon* [BibleWorks 10: „ἀκολουθέω” § 197]: „1. *to follow one who precedes, join him as his attendant, accompany him*; 2. *to join one as a disciple, become or be his disciple; side with his party, follow him*”.

<sup>26</sup> Por. G. Kittel, „ἀκολουθέω”, w: *Grande Lessico del Nuovo Testamento, Volume I*, wyd. wł. F. Montagnini, G. Scarpata, Brescia 1965, kol. 567–568.

<sup>27</sup> Por. M. Pesce, *Discepolato gesuano e discepolato rabbinico. Problemi e prospettive della comparazione*, w: W. Haase (red.), *Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Leben und Umwelt Jesu; Neues Testament [Kanonische Schriften und Apokryphen])*, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Principat 25/1, Berlin – New York NY 1982, s. 354.

jako „kochankowie”) jawiło się jako praktyka wstrętna w oczach Bożych<sup>28</sup>. Z kolei rabiniczna literatura pozabiblijna, jako że podkreślała ideę Bożej transcendencji, mówiła o „pójściu za *atrybutami* Boga”, czyli o czystym Jego naśladowaniu<sup>29</sup>.

Hebrajski zwrot *hālak 'ahārē* w *TM* oraz jego grecki odpowiednik ἀκολουθέω w *LXX* traktują o relacji łączącej nie tylko Boga i człowieka. Tekstem klasycznym, ukazującym więź istniejącą także między uczniem a jego ziemskim mistrzem / nauczycielem, jest 1 Krl 19,20–21. Fragment ten, mówiący o Elizeuszu idącym za Eliaszem, doprowadził rabinów do nowej interpretacji interesującego nas słowa i rozumienia go jako wyraziciela idei „służby”<sup>30</sup>. W konsekwencji, w społeczności rabinicznej, charakteryzującej się występowaniem relacji mistrz – uczeń, pojawiły się liczne tradycyjne opowiadania, w których zachowany jest zazwyczaj ten sam porządek: rabbi(ni) idą na przedzie pieszo lub dosiadają osła, a uczeń/uczniowie postępują za nim(i) z zachowaniem odpowiedniego dystansu gotowi, by służyć<sup>31</sup>. Zauważa się tu wielki autorytet mistrza; nigdy jednak nie było jego celem przypisanie sobie niewłaściwej chwały, a tym samym odebranie czci należnej np. Torze<sup>32</sup>. Nie chodziło także wyłączenie o czysto ludzkie przywiązanie się do nauczyciela: uczeń, służąc swemu mistrzowi i wykonując jego polecenia, ostatecznie nabywał sprawności wprowadzenia w czyn wszystkich przepisów Prawa<sup>33</sup>.

W *NT* rzeczownik „Bóg” i odpowiadające mu zaimki nigdy nie są dopełnieniem czasownika ἀκολουθέω. Nowością jest natomiast fakt, iż termin ten niemal zawsze

<sup>28</sup> Por. Pwt 4,3; 6,14; 13,5; 1 Krl 18,21; 2 Krl 23,3; Sdz 2,12.19; Oz 2,7.15; Jr 2,2; Am 2,4; Dn 3,41.

<sup>29</sup> Por. G. Kittel, „ἀκολουθέω”, kol. 571–572.

<sup>30</sup> Stało się to prawdopodobnie pod wpływem ostatnich słów w. 21: *wayšār tēhū* = ἐλειτούργει αὐτῷ („i usługiwał mu”). Por. W.D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Atlanta GA 1989, s. 422: „the terms (...) ὀπίσω πορεύεσθαι are (...) as (...) rabbinic technical terms for (...) following a rabbi as his „servant” (*hālak 'ahārē*). It agrees with (...) ἀκολουθεῖν which is (...) interpreted as διακονεῖν”.

<sup>31</sup> Por. R. Neudecker, „Il rapporto maestro-discepolo nel giudaismo rabbinico”, w: S.A. Panimolle (red.), *Apostolo-Discepolo-Missione*, Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica 4, Roma 1993, s. 66–67, 69: „Se un maestro impedisse ad un discepolo di «servirlo», ciò significherebbe che egli gli rifiuta l’amore [*bKet* 96a] (...) Se per esempio, suo padre ed il suo maestro portano un peso, il discepolo aiuta prima a deporre il peso del suo maestro (...) Se suo padre e il suo maestro si trovano in prigione, egli riscatta prima il suo maestro (...) Il timore davanti al tuo maestro sia per te come il timore davanti al cielo (...) Se uno contesta l’opinione del suo maestro, è come se contestasse Dio”.

<sup>32</sup> Tamże, s. 68: „Si deve ricercare la Torah presso un maestro, soltanto se egli è simile ad un messaggero («angelo») del Signore delle Schiere (*bMQ* 17a; *bHag* 15b)”. Autor dodaje, że trzecim towarzyszem w relacji mistrz – uczeń jest w rzeczywistości sam Bóg. Zob. także M. Pesce, „Discepolato”, s. 355: „nessun maestro rabbinico, per il quale la Torah era oggetto di culto e di trasmissione, avrebbe osato anteporre ad essa la propria autorità”.

<sup>33</sup> Tamże, s. 354: „[I]l discepolo conviveva col «rabbi» (...) per apprendere la Torah teoreticamente [e] per metterla in pratica concretamente sull’esempio del maestro servendolo ed eseguendo le sue istruzioni”.



opisuje relację istniejącą między Jezusem a Jego uczniami<sup>34</sup>. Osobliwością *NT* jest również to, że Chrystus sam, własnym autorytetem, powoływał nowych uczniów oraz dyktował warunki tym, którzy chcieli pójść za Nim. Praktyką tamtych czasów było bowiem osobiste podejmowanie decyzji o dołączeniu się do grona uczniów; sam zainteresowany dokonywał ponadto wyboru nauczyciela<sup>35</sup>. Wprawdzie pojawiają się na kartach Ewangelii przypadki ludzi pragnących pójść (z własnej woli!) za Jezusem (np. Łk 9,57.61) lub – zwłaszcza w Czwartej Ewangelii – ci, którzy opierając się na świadectwie uczniów Jezusa, sami po chwili rozpoczynali wędrówkę Jego śladem (np. Andrzej i anonimowy uczeń, Szymon Piotr, Natanael – J 1,35–51), to jednak najczęściej sam Jezus, z własnej inicjatywy i własnym autorytetem, wzywał ludzi do „pójścia za Nim”, co stanowiło Jego *novum*.

Wracając do tematu „owiec” z J 10,1–18 i uwzględniając powyższe wywody należy stwierdzić, że już sam czasownik ἀκολουθέω w J 10,4.[5] mógłby stać się wystarczającym argumentem za potraktowaniem całego ich stada jako plastycznego wyobrażenia gromady uczniów Jezusa<sup>36</sup>. Z pomocą w tej sprawie przychodzi jednak dodatkowo kwestia „słuchania głosu Pasterza” (J 10,3.16), który owce (rozpo)znają (J 10,4), dzięki czemu nie idą za głosem obcych (J 10,5), aby nie wpaść w ręce „złodziei i rozbójników” (J 10,8). Otóż wartym podkreślenia jest fakt, iż czasownik ἀκούω („słuchać / słyszeć”) nie łączy się w J 10,3 z rzeczownikiem φωνή („głos”) jako stojącym w bierniku; oznaczałoby to wówczas zwykłą percepcję odbieranych dźwięków (jak np. w J 3,8; 5,37). Termin ten przybiera formę dopełniacza liczby pojedynczej (της

<sup>34</sup> Przyglądając się samej Czwartej Ewangelii: spośród wszystkich występowania czasownika ἀκολουθέω (J 1,37.38.40.43; 6,2; 8,12; 10,4.5.27; 11,31; 12,26; 13,36[bis].37; 18,15; 20,6; 21,19.20.22) można wyodrębnić tylko trzy – J 11,31; 20,6 i być może 21,20 – jako miejsca, w których opisana tam wędrówka nie dokonuje się „za Jezusem”. W większości pozostałych przypadków mowa jest natomiast nie tylko o tym, że występujące tam osoby idą za Nim jedynie fizycznie, ale także o tym, iż czynią to w sposób właściwy uczniom, poszukując u Mistrza z Nazaretu: mądrego słowa, drogowskazu na życie, uzdrowienia, krzepiącego pokarmu – a więc traktując Go jako kogoś, kto zagwarantuje im pełnię rozwoju i doprowadzi do wiecznego zbawienia.

<sup>35</sup> M. Pesce, „Discepolato”, s. 355, 379: „[N]el rabinismo è il futuro discepolo che non solo decide di diventare tale, ma anche sceglie il maestro cui rivolgersi (...) Così pure è Gesù che respinge alcuni che vorrebbero essere suoi discepoli (Mc 5,19) (...) [L]’autorità di Gesù [era] superiore (...) rispetto a quella del maestro rabbino (...) [e] l’oggetto principale del rapporto di discepolato [nel NT era] la persona stessa di Gesù e non la Torah e la tradizione religiosa (...) Gesù (...) chiamò «chi volle»”; F. Manns, „Encore une fois «Jésus et le disciple»”, *Didaskalia*. Lisboa 41 (2011), s. 32: „Jésus est un Maître différent des Rabbins. C’est lui qui prend l’initiative de choisir ses disciples”. Ciekawym przykładem obrazującym praktyki związane z tradycją rabiniczną jest życiowe doświadczenie słynnego historyka żydowskiego, Józefa Flaviusza, opisane przez niego samego w *Vita* 10–12: po przyjrzeniu się rozmaitym grupom religijnym i wybadaniu, jaki jest styl ich życia, spędził trzy lata u boku eremity o imieniu Bannus, po czym wrócił do miasta, by dołączyć do stronnictwa faryzeuszy.

<sup>36</sup> Podsumowując wcześniejsze analizy, cytujemy jeszcze jedną – przypieczętowującą je wszystkie – wypowiedź B. Escaffre, „Pierre et Jésus dans la cour du grand prêtre (Jn 18,12–27)”, *Revue Théologique de Louvain* 31 (2000), s. 49: „ἀκολουθέω, terme technique pour parler de l’attitude du disciple”.

φωνῆς αὐτοῦ ἀκούει) co w języku greckim – podobnie jak w polskim – wyraża ideę „uważnego słuchania” czy wręcz „po-słuszeństwa” (jak np. w J 5,25.28; 10,3.16.27)<sup>37</sup>.

Owo słuchanie (czy wręcz posłuszeństwo) dotyczy „głosu” Pasterza, a zatem także konkretnych „słów” wypowiedzianych przez Niego. Oznacza to, iż przypowieść zawarta w J 10,1–18 odnosi się do całego „nauczania” Jezusa skierowanego do uczniów, które oni wysłuchali, przyjęli i starali się według niego układać własne życie. Myśl ta koresponduje z ideą obecną u niektórych Synoptyków: Jezus, w kontekście swej działalności ewangelizacyjnej, mówi o Izraelitach jak o „owcach”<sup>38</sup>. A zatem „u Jana (...) [o]braz pasterza służy (...) do ukazania relacji Jezusa do wierzących w kontekście nauczania (...) Pasterzem jest Jezus jako nauczyciel, a owce oznaczają Jego słuchaczy”<sup>39</sup>. On idzie na ich czele<sup>40</sup>, a one nie tylko słyszą Jego głos, ale są Mu wręcz po-słuszne, dając się poprowadzić Dobremu Pasterzowi, dokądkolwiek je zaprowadzi. Dzięki temu owce będą miały gwarancję, że „wejdą, wyjdą i znajdą paszę” (J 10,9c) i osiągną „życie w obfitości” (J 10,10b), czyli (wieczne) zbawienie (J 10,9b).

**5. Złodziej przychodzi, aby kraść, zabijać i niszczyć.** Owce potrzebują pasterza, gdyż nie tylko przydatnym będzie dla nich przewodnik w drodze na pastwisko (J 10,3–4.9), ale także bezcenną będzie obecność kogoś, kto własną pierśią osłoni stado przed zbliżającym się niebezpieczeństwem (J 10,10b–15). Owcom zagraża zbliżający się wilk, gotów je porwać i rozproszyć (J 10,12), ale także złodziej(e) (κλέπτης) i rozbójnik(cy), wdzierający się inną drogą niż pasterz (J 10,1.8), a których celem jest „kraść, zabijać i niszczyć” (J 10,10a). Wszystkie te rzeczywistości – „złodziej” i synonimiczny mu „rozbójnik”, ale także „wilk” (również ten ostatni, nawet jeśli nie jest człowiekiem) – stają w narracji Janowej na tym samym poziomie, gdyż stanowią podobne zagrożenie dla owiec: są tak niebezpieczni, że potrafią odebrać im życie<sup>41</sup>. Ich czyny kontrastują z dziełem Pasterza, który przybył, aby uchronić wszystkich ludzi od śmierci (por. J 3,16; 6,39)<sup>42</sup>. Choć rzeczowniki κλέπτης i ληστής w J 10,1–18 interpretowane są rozmaicie<sup>43</sup>, to przeważa sugestia, iż ewangelista widział w nich faryzeuszy i saduceuszy, stojących Jezusowi na dro-

<sup>37</sup> Por. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 171990, s. 142 (§ 173,2<sup>5</sup>). W naszym rodzimym języku zjawisko to wyraża się następująco: „słyszeć czyjś głos” vs „słuchać czyjegoś głosu”.

<sup>38</sup> Mk 6,34 (por. Mt 9,36): „Gdy Jezus wysiadł, ujrzał wielki tłum. Zlitował się nad nimi, *byli bowiem jak owce nie mające pasterza. I zaczął ich nauczać*”; Mt 10,6–7: „Idźcie raczej do owiec, które poginęły z domu Izraela. Idźcie i głosście: „Bliskie już jest królestwo niebieskie”; Mt 15,24: „Lecz On odpowiedział: «Jestem posłany tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela» (emfaza nasza).

<sup>39</sup> S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, s. 750.

<sup>40</sup> G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, s. 250: „Bei großen Herden geht der Hirt voran, sein Helfer hinten”.

<sup>41</sup> Por. C.S. Keener, *The Gospel of John*, Vol. I, s. 803–804, 813, 816. Autor potwierdza naszą opinię oraz przytacza wiele świadectw ze starożytności uwiarygodniających dane ewangeliczne.

<sup>42</sup> Por. Tamże, s. 813; R.E. Brown, *The Gospel According to John (I–XII)*, s. 394–395.

<sup>43</sup> Proponowane jest widzenie w „złodziejach i rozbójnikach” religijnych przywódców narodu (faryzeuszy i kapłanów), Mojżesza i proroków, boskich „zbawców” świata hellenistycznego, fałszywych „mesjaszów” którzy przybyli „przed Jezusem”, czy nawet Mistrza Sprawiedliwości

dze i zakłócających Mu spokojne pełnienie misji<sup>44</sup>. Wartym odnotowania jest jednocześnie fakt, iż mówiąc o „zabijaniu”, św. Jan nie używa pospolitego czasownika ἀποκτείνω, lecz posługuje się terminem θύω (J 10,10a), oznaczającym „zabicie / zarżnięcie (zwierzęcia) celem złożenia go na ofiarę”, co stanowiło czynność *stricte* kapłańską<sup>45</sup>. „Złodziej” w J 10, kontrastujący z Dobrym Pasterzem, ma zatem coś wspólnego z faryzeuszami, choć może być kojarzony także z kapłanami, gdyż swym działaniem przyczynia się do czyjejs śmierci, poniesionej na wzór złożonej ofiary.

**6. Pasterz oddaje swoje życie w sposób suwerenny.** Lektura perykopy J 10,1–18 nie pozostawia złudzeń co do tego, iż Jezus – troszcząc się o owce – działa w sposób wolny i nie jest przez kogokolwiek do czegokolwiek przymuszony. Szczerze zależy mu na owcach, gdyż łączy Go z nimi ścisła więź: On zna je po imieniu, one stanowią jego własność, idą za Jego głosem. Zupełnie inaczej zachowuje się najemnik, opuszczający owce w chwili wymagającej podjęcia ryzykownego działania (J 10,12–13). Pasterz, stając oko w oko ze zbliżającym się niebezpieczeństwem, wykazuje się dużą odwagą. Jest też gotów uchronić owce od śmierci, nawet za cenę własnego życia.

Jednak dopiero ostatnie słowa przypowieści o Dobrym Pasterzu dobitnie wyrażają ideę suwerennego działania Jezusa: „Ja życie moje oddaję, aby je potem znów odzyskać. Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać” (J 10,17b–18b). Myśl ta stanowi jednocześnie swoiste *novum*: trudno jest znaleźć w Starym Testamencie przykład pasterza, który gotów byłby umrzeć za owce<sup>46</sup>. Ponadto, wprawdzie Janowy obraz Jezusa-Pasterza koresponduje z danymi niektórych Synoptyków – Mk 14,27 i Mt 26,31 zestawiają obok siebie kwestię opieki nad owcami i ciosu (także śmiertelnego), jaki może być wymierzony w pasterza<sup>47</sup> – to jednak tradycja Janowa kontynuuje tę myśl z dużo większą predylekcją. Czyni to rozwijając ideę „Baranka”, i nie tylko w Ewangelii<sup>48</sup>, ale także zwłaszcza w Apokalipsie. Baranek Boży, choć zabity, jednak „stoi” przed tronem (Ap 5,6.12) – jest więc żywy / zmartwychwstały, i choć złożył swoje życie

z Qumran (por. R.E. Brown, *The Gospel According to John (I–XII)*, s. 393). C.S. Keener, *The Gospel of John*, Vol. I, s. 804–805 cytuje Józefa Flawiusza (*Antiquitates Judaicae* 4,138), który terminem ληστής („rozbójnik”) określa przywódców wszechzanych przez siebie rewolucji.

<sup>44</sup> R.E. Brown, *The Gospel According to John (I–XII)*, s. 393, 398: „the Pharisees and Sadducees remain the most probable targets of Jesus’ remarks. (...) Pharisees (...) are thieves who rob the sheep”; C.S. Keener, *The Gospel of John*, Vol. I, s. 804: „that Jesus would apply the image to Israel’s leaders would not commend him to their sympathies”.

<sup>45</sup> Por. R.E. Brown, *The Gospel According to John (I–XII)*, s. 386.

<sup>46</sup> Tamże, s. 398.

<sup>47</sup> „Uderzę (πατάξω) pasterza, a rozproszą się owce”. H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, R. McKenzie, *Greek-English Lexicon*, s. 1347: „πατάσσω – strike, smite (...) [also] of a deadly blow (...) slaughter”; J.H. Thayer, *A Greek-English Lexicon* [BibleWorks 10: „πατάσσω” § 4089]: „3. by a use solely biblical, to smite down, cut down, to kill, slay”.

<sup>48</sup> Jedną z inkluzji Czwartej Ewangelii są następujące, uzupełniające się elementy narracji: na początku dzieła – określenie Jezusa mianem „Baranek Boży, który gładzi grzech świata” (J 1,29.36), a pod jego koniec – ukazanie Jezusa jako umierającego dokładnie w czasie, gdy w świątyni jerozolimskiej zabijane były baranki na wieczerzę paschalną oraz przywołanie motywu „hizopu” i „nie łamania kości baranka” (J 19,14.28–30.36; por. Wj 12,22.46; Lb 9,12; Ps 51,9).

na ofiarę, uczestniczy potem w Bożej chwale i z mocą kieruje losami świata<sup>49</sup>. Barankowi, który jednocześnie pełni funkcję pasterza (por. Ap 14,4) – dzięki czemu śmiało może być identyfikowany z Dobrym Pasterzem z J 10 – nie przeszkadza zatem fakt ofiarniczej śmierci: jako suwerenny „Pan panów i Król królów” (Ap 17,14) działa według swych zamysłów i zwycięża.

7. **Pelen miłości nakaz Ojca.** Przywołane wizje apokaliptyczne nie przemilczają jednak faktu, że Baranek przejawia swą aktywność w połączeniu z działaniem Boga, Zasiadającego na tronie. Również analizowana przez nas perykopa J 10,1–18 ukazuje dzieło Dobrego Pasterza w kontekście woli Ojca: owo dobitne stwierdzenie, iż Jezus dobrowolnie i sam z siebie oddaje życie za owce oraz ma moc je odzyskać (J 10,17b–18b) poprzedzone jest – i następnie dopowiedziane – słowami mówiącymi wyraźnie o Bogu, który kierując się miłością, przekazuje swą wolę Synowi w formie przykazania: „Dlatego miłuje Mnie Ojciec (...) Taki nakaz otrzymałem od mojego Ojca” (J 10,17a; 18c). Powstaje paradoksalna sytuacja: Syn Boży, działający suwerennie w świecie, wypełnia „jednak” wolę swego Niebieskiego Ojca. Relacja ta nie posiada bynajmniej jakichkolwiek znamion „niewoli” czy nawet „uzależnienia / podporządkowania”; determinowana jest bowiem nieskończoną miłością osób Bożych, przeżywaną i okazywaną zarówno wobec siebie nawzajem, jak i względem ludzi, do których Jezus został posłany, by ich zbawić.

Nowy Testament często mówi, że „Bóg wskrzesił Jezusa z martwych”; Chrystus ma jednak prawo jednocześnie powiedzieć: „mam moc znów odzyskać moje życie” (por. J 10,17), gdyż nieco później stwierdzi uroczyście: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30). Działanie osób Bożych dokonuje się w pełnej ich jedności i wynika z relacji opartej na doskonałej miłości.

Intrygującą jest partykuła *iva*, inicjująca zdanie podrzędne w J 10,17b („ja życie moje oddaję, *aby [iva] je potem odzyskać*”), interpretowane zazwyczaj jako *celowe*. Wprawdzie istnieje możliwość postrzegania jej wyjątkowo jako partykuły o charakterze *rezultatywnym* – wówczas zmartwychwstanie byłoby jedynie *skutkiem* śmierci Jezusa – ale należy podtrzymać tezę o jej funkcji *finalis*: zmartwychwstanie Jezusa jest wręcz *celem* Jego śmierci, a krzyż jest koniecznym i zamierzonym prekursorem definitywnego zwycięstwa nad dziełem szatana<sup>50</sup>.

Misja zbawienia wpisuje się natomiast w posłuszną relację Jezusa ze swym Ojcem i jest „jednym z motywów miłości Ojca ku Jezusowi (...) Jest to ofiara dobrowolna, wynikająca z własnej decyzji Jezusa, która [paradoksalnie] jest jednocześnie decyzją Ojca”<sup>51</sup>. Przykazanie to bowiem ma sens nie tyle jurydyczny, ile jest objawieniowym darem Boga<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> Por. Ap 5,8–14; 6,1–17; 7,9–17; 13,8; 14,10; 21,22–23.27; 22,1.3.

<sup>50</sup> Por. R.E. Brown, *The Gospel According to John (I–XII)*, s. 399; C.S. Keener, *The Gospel of John*, Vol. I, s. 819–820.

<sup>51</sup> L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 265.

<sup>52</sup> Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, s. 764.

## II. POJMANIE JEZUSA W OGRÓJCU (J 18,1–14)

Druga część opracowania przenosi nas w okolice Ogrójca, gdzie miały miejsce wydarzenia inicjujące Mękę Pańską. Choć w perykopie J 18,1–14 nie padają żadne słowa mówiące wprost o pasterzu / owcach / bramie / pastwisku / owczarni itp., to jednak nawiązania do przypowieści opisanej w J 10,1–18 wydają się być dość liczne. Czasem będzie to skojarzenie jedynie podobnie brzmiących idei, czasem zaś nawet konkretne terminy upoważniające do traktowania sceny pojmania Jezusa jako relektury przypowieści o Dobrym Pasterzu. Świadomość, że w okresie, gdy powstawał Nowy Testament, wśród żydowskich zasad interpretacji tekstu stosowana była *g<sup>e</sup>zēra<sup>h</sup> šāwa<sup>h</sup>*, polegająca na łączeniu ze sobą i wzajemnym komentowaniu się fragmentów nawet znacząco oddalonych od siebie, a powiązanych być może tylko jednym, podobnie brzmiącym wyrażeniem<sup>53</sup> oraz pewność, że ich liczba w omawianych przez nas perykopach jest pokaźna pozwalają, bez ryzyka błędu, potwierdzić zasadność tytułu niniejszego studium: „Dobry Pasterz, pojmany w Ogrójcu, daje życie swoim uczniom”<sup>54</sup>.

1. **Ogród.** Pierwszym nawiązaniem do J 10,1–18, stanowiącym jednocześnie osobliwość Ewangelii Janowej, jest lokalizacja epizodów związanych z pojmaniem Jezusa w „Ogrójcu” i jego pobliżu. Synoptycy mówią o pójściu Jezusa wraz z uczniami „w kierunku Góry Oliwnej” (Mt 26,30; Mk 14,26; Łk 22,39), zaś Mt–Mk dopre-

<sup>53</sup> Por. F. Manns, *Leggere la Mišnah*, Studi Biblici 78, Brescia 1987, s. 57: „*Gezerah šawah* (decisione identica). L’analogia delle espressioni in due testi diversi fa sì che si applichi ad entrambi lo stesso ragionamento”; W. Rakocy, *Nowe metody analizy literackiej w egzegezie Nowego Testamentu*, w: R. Rubinkiewicz (red.), *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, s. 545: „*gezera shawa* (...) jest rozumowaniem przez analogię. W dwóch różnych tekstach (...) musi występować przynajmniej jedno wspólne słowo. W ten sposób jeden cytat jest wyjaśniany za pomocą drugiego”; Tenże, *Faryzeusze. Historia – Ewangelia*, Jak rozumieć Pismo Święte 13, Lublin 2005, s. 81–82 (jw.); S. Bazyliński, *Guida alla ricerca biblica*, Subsidia Biblica 35, Roma 2009, s. 196: „la *gezera shawa* è il ragionamento per analogia (o identità). Esso può essere utilizzato quando compaiono due espressioni uguali o simili nel testo biblico, anche lontane tra loro, attraverso una delle quali si spiega il contesto e l’applicazione dell’altra”. Wywodzący się od rdzeni *g<sup>z</sup>r* (“decydować”) i *šwh* („być / stawać się takim samym / podobnym”), zwrot *g<sup>e</sup>zēra<sup>h</sup> šāwa<sup>h</sup>* oznacza dosłownie „decyzję podobną”, „decyzję (o czymś, co jest) takie samo / podobne”.

<sup>54</sup> Faktem jest, że terminy *αὐλή*, *ἀκολουθία*, *θυρωρός*, *εἰσέρχομαι*, *ἐξέρχομαι* i inne, obecne w J 10,1–18, występują także w perykopie J 18,15–27, a więc bezpośrednio sąsiadującej z tekstem opisującym pojmanie Jezusa w Ogrójcu – co mogłoby sugerować postrzeganie większego tekstu J 18,1–27 (a być może także sceny odbywającej się przed Piłatem, gdzie ma miejsce nieustanne „wchodzenie” i „wychodzenie” prokuratora [por. J 18,28–19,15]) jako relektury przypowieści o Dobrym Pasterzu (realizują ten postulat m.in. M.W.G. Stibbe, *John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, Monograph Series. Society for New Testament Studies 73; Cambridge 1992, s. 102–104 oraz J.L. Resseguie, *The Strange Gospel. Narrative Design and Point of View in John*, Biblical Interpretation 56, Leiden – Boston – Köln 2001, s. 63–75). Nie odrzucając tej możliwości oraz nie zgadzając się ze zbyt radykalną opinią Keenera, wypowiedzianą w komentarzu do J 10 (*The Gospel of John*, Vol. I, s. 801: „In the Fourth Gospel [the term *αὐλή*] is also used of the high priest’s courtyard (...) (18:15) – but that commonality simply testifies to a general need to guard one’s property from intruders, not to an intentional parallel on John’s part”), pozostawiamy przeprowadzenie dalszych tego typu analiz ewentualnemu, osobnemu studium.

cyzowują to „miejsce / teren / okolicę / przestrzeń” (χωρίον)<sup>55</sup>, podając jego nazwę: Γεθσημανί<sup>56</sup>. Św. Jan, mówiąc o przekroczeniu doliny Cedron (J 18,1a), potwierdza fakt, iż pojmanie Jezusa dokonało się na wschód od Jeruzolimy. Istotniejszym jednak szczegółem, interesującym z punktu widzenia skojarzenia z przypowieścią o Dobrym Pasterzu, jest κήπος, czyli „ogród / plantacja / sad”, do którego Jezus wszedł wraz ze swymi uczniami (J 18,1b). Chociaż nie występuje tu termin αὐλή, to jednak definicja tego słowa nawiązuje do najbardziej podstawowych cech charakteryzujących „owczarnię”. „Ogród [bowiem był to] obszar ziemi uprawnej, *ogrodzony murem z kamieni, cegły lub żywopłotem. Wejście do ogrodu najczęściej stanowiła brama, która mogła być zamykana*”<sup>57</sup>. Wprawdzie κήπος stanowił miejsce uprawy warzyw, kwiatów, ziół czy drzew owocowych<sup>58</sup> – czego nie można powiedzieć o αὐλή – to jednak istnienie ogrodzenia posiadającego bramę, przez którą Jezus – aby wejść do ogrodu – niewątpliwie musiał przejść (por. J 18,1b) oraz fakt, iż było to miejsce niezadaszone<sup>59</sup>, czyniły „ogród” podobnym do „owczarni” i tym samym przywołują w umyśle czytelnika Ewangelii pierwsze skojarzenie z przypowieścią o Dobrym Pasterzu.

Nie brakowało – w starożytności i współcześnie – egzegetów, którzy Janowy „ogród” interpretowali symbolicznie i postrzegali w nim świadome nawiązanie

<sup>55</sup> Por. Z. Abramowiczówna (ed.), *Słownik grecko-polski. Tom IV (P–Ω)*, Warszawa 1965, s. 655. Warto zauważyć, że jeszcze czwarte wydanie *Biblii Tysiąclecia* termin χωρίον nieprecyzyjnie oddało słowem „ogród”.

<sup>56</sup> Getsemani, z aramejskiego „tłocznia oliwy” (Mt 26,36; Mk 14,32). Por. R.E. Brown, *The Gospel According to John (XIII–XXI)*, Anchor Bible 29a; Garden City NY 1970, s. 806–807; Tenże, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, Vol. 2, New York NY – London – Toronto – Sydney – Auckland 1994, s. 148–149.

<sup>57</sup> W.E. Lemke, „Ogród”, w: *Encyklopedia biblijna*, P.J. Achtemeier (red.), Prymasowska Seria Biblijna, W. Chrostowski (red.), Warszawa 1999, s. 866 (emfaza nasza). Zob. Pnp 4,12 (LXX): „Ogrodem (κήπος) zamkniętym jesteś, siostró ma, oblubienico, ogrodem (κήπος) zamkniętym”. Por. C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, Vol. II, Peabody Ma 2003, s. 1077: „gardens often were walled enclosures”; Z. Abramowiczówna (ed.), *Słownik grecko-polski. Tom II (H–K)*, Warszawa 1960, s. 657: „ogród, sad, plantacja (...) miejsce ogrodzone do ćwiczeń sportowych w Olimpii”; F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, Torino 2004, s. 1145: „giardino, orto, frutteto, piantagione, recinto”.

<sup>58</sup> Por. B. Friberg, T. Friberg, N.F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Grand Rapids 2000 [BibleWorks 10: „κήπος” § 16006: „garden, as a place planted with trees and herbs”]; J.P. Louw, E.A. Nida (ed.), *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains. Volume 1: Introduction and Domains*, New York NY 31989 [BibleWorks 10: „κήπος” § 1. 97: „a field used for the cultivation of herbs, fruits, flowers, or vegetables – garden, orchard”]; H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, R. McKenzie, *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford NY 1996, s. 947: „garden, orchard, or plantation (of any rich, highly cultivated region (...) also of heaven (...) of the eastern sky (...) of the country round Panormus); the enclosure for the Olympic games”].

<sup>59</sup> Celem odkrycia przestrzeni nad ogrodem było choćby umożliwienie dostępu jak największej ilości światła słonecznego dla obecnych w nim roślin, żeby nie wspomnieć o zapotrzebowaniu na wodę pochodzącą z opadów atmosferycznych. Echem prawdy o tym, że ogród – podobnie jak αὐλή – znajdował się „na wolnym powietrzu”, jest Pnp 4,16 (LXX): „wietrze z południa, wiew poprzez ogród mój (κήπόν μου), niech popłyną jego wonności!”.

Ewangelisty do biblijnego ogrodu (w) Eden<sup>60</sup>. Uzasadniali oni swój pogląd m.in. brakiem opisu agonii Jezusa (co korespondowałoby z niecierpiętlivością pierwszych rodziców, zanim zgrzeszyli zrywając owoc); Jezusowym boskim „Ja jestem” (J 18,5.6.8, nawiązującym do obecności Pana Boga, przechadzającego się po ogrodzie – por. Rdz 3,8); zwycięstwem Syna Człowieczego nad mocami ciemności, przybyłymi do Ogrójca (na zasadzie antytezy dla porażki pierwszego człowieka, „Adama”, zwiedzonego ku nieposłuszeństwu Bogu); itd. Nie stoi na przeszkodzie tej interpretacji nieprecyzyjny dobór terminów: wprawdzie oczekiwano by się rzeczownika παράδεισος (por. Rdz 2,8.9.10.15.16; 3,1.2.3... LXX) zamiast κήπος w J 18,1, jednak fakt, iż są to synonimy oraz prawda o tym, że w niektórych wersjach greckich Starego Testamentu pojawia się κήπος<sup>61</sup>, potwierdzają taką możliwość interpretacyjną. Biblijny „raj” natomiast, co warto zaznaczyć, oznacza sytuację człowieka przed grzechem, nie potrzebującego jeszcze wyzwolenia od zła, żyjącego w stanie zapowiadającym wieczne zbawienie.

Także sam w sobie „ogród” symbolizuje „życie” i „płodność”<sup>62</sup>. „[J]est miejscem, w którym życie jest zasilane i otaczane opieką; jednocześnie jest źródłem radości dla właścicieli lub mieszkańców. Ogród jawi się jako symbol zaopatrzenia, piękna, obfitości i zaspokojenia potrzeb. Jest też najważniejszym po niebie obiektem ludzkiej tęsknoty”<sup>63</sup>. Stąd też wejście Jezusa do ogrodu wraz uczniami – gdzie czują się oni bezpieczni przy swoim Mistrzu – oznacza symbolicznie znalezienie się w przestrzeni życia i z pewnością może być uznane za nawiązanie do J 10,9bc: „Jeżeli ktoś wejdzie przeze Mnie, będzie zbawiony – wejdzie i wyjdzie, i znajdzie paszę”. Zostało już wyżej powiedziane, że akcent pada tu na „wejście”, a „znalezienie paszy” odzwierciedla rzeczywistość zbawienia<sup>64</sup>, dlatego także wejście Jezusa z uczniami do ogrodu ma prawo nieść ze sobą w pierwszym rzędzie pozytywne konotacje, związane z pełnią życia i stanem zbawienia.

**2. Jezus i uczniowie Jego często się tam gromadzili.** Św. Łukasz, relacjonując wędrówkę uczniów wraz z Mistrzem, mówi, że po zakończeniu Ostatniej Wieczerzy udali się oni w kierunku Góry Oliwnej „według zwyczaju” (Łk 22,39; por. 21,37). Także św. Jan wyraża tę myśl, podkreślając, że ogród był miejscem częstych spotkań Jezusa ze swoimi uczniami (J 18,2b). Tak oto κήπος, który zwykle kojarzony jest z agonią Chrystusa<sup>65</sup>, stał się przede wszystkim miejscem formacji uczniów,

<sup>60</sup> Np. Cyryl Jerozolimski, Cyryl Aleksandryjski, Augustyn, Tomasz z Akwinu, Manns, Boismard, Robinson, Wyatt, Schanz, Stanley, Zimmermann, Rosik, Oniszczuk.

<sup>61</sup> Akwila w Rdz 2,8; 3,2 oraz Teodocjon w Rdz 3,2 tłumacząc hebrajski termin *gan* („ogród”) za pomocą słowa κήπος. Por. F. Manns, „Le symbole du jardin dans le récit de la Passion selon saint Jean”, w: Tenże, *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, Studium Biblicum Franciscanum Analecta 33, Jerusalem 1991, s. 410.

<sup>62</sup> J. Mateos, J. Barreto, *Il vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, tłum. T. Tosatti, Assisi 2000, s. 658: „l'orto (...) è un luogo di vita e fecondità”.

<sup>63</sup> L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej*, przekład Z. Kościuk, Warszawa 1998, s. 638.

<sup>64</sup> Por. S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, s. 759.

<sup>65</sup> Por. R.E. Brown, *The Gospel According to John (XIII–XXI)*, s. 807: „we may note that the customary title «Jesus' agony in the garden» is a *mélanche*: the «agony» is described in the Synoptics (...) only John mentions the «garden»”.

przeźrenią, w której kształtowała się i pogłębiała więź łącząca Mistrza z Nazaretu z tymi, którzy poszli za Nim<sup>66</sup>. Przypomina to J 10,3–5, gdzie jest mowa o wzajemnej znajomości, a więc także bliskości Pasterza i owiec: On je woła po imieniu, a one znają Jego głos. Nicią łączącą obie strony jest głos Chrystusa, Jego słowa, Jego nauka. On je wprowadza, a one idą za Nim.

Więź łącząca Jezusa z uczniami objawiła się także w chwili, gdy – przejawiając troskę o swoich podopiecznych – zabrał On głos w ich sprawie, kierując swe słowa do przybyłych do ogrodu uzbrojonych strażników. Drugie pytanie, które Jezus postawił kohorcie i wysłannikom od arcykapłanów i faryzeuszy (J 18,3a), brzmiące identycznie jak pierwsze („kogo szukacie?” – J 18,4.7), nie miało na celu uzyskania odpowiedzi na jakiś nurtujący Jezusa problem<sup>67</sup>. Zamierzało ono przypomnieć żołnierzom rzymskim i strażnikom żydowskiemu (J 18,12a) cel ich nocnej akcji oraz w konsekwencji uświadomić ich o tym, że obiektem ich działań powinna być tylko i wyłącznie osoba Jezusa. Uczniom przysługuje prawo zachowania nietykalności fizycznej i bezpieczeństwa, w związku z czym powinni być puszczeni wolno. Przypomina to działanie Dobrego Pasterza, który dba o życie swoich owiec oraz podkreśla istnienie łączącej ich ściśle więzi.

**3. Jezus wszedł z uczniami (...) wszedł On i jego uczniowie (...) Jezus i uczniowie Jego często się tam gromadzili.** Skutkiem wezwania owiec w J 10 było ich „pójście za” pasterzem (por. ἀκολουθέω w J 10,4). Perykopa ukazująca scenę pojmowania rozpoczyna się opisem wędrówki Jezusa z Wieczernika<sup>68</sup> w kierunku doliny / potoku Cedron<sup>69</sup>, by przekroczyć go, wejść do ogrodu. Choć narracja obecna w J 18,1–2 stanowi bardzo lakoniczne streszczenie wydarzeń – samo przejście tego

<sup>66</sup> C.H. Giblin, „Confrontations in John 18,1–27”, Bib. 65 (1984), s. 213; J.P. Heil, *Blood and Water. The Death and Resurrection of Jesus in John 18–21*, Catholic Biblical Quarterly. Monograph Series 27, Washington DC 1995, s. 17.

<sup>67</sup> Oznacza to, że miało ono charakter retoryczny. Por. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze* (przełożył, opracował i wstępem poprzedził A. Gorzkowski), Bydgoszcz 2002, § 766: „Pytanie użyte zostaje jako figura, gdy odrzuca ono właściwą sobie funkcję dialogową i zostaje włączone do wypowiedzi jako zabieg patosu albo środek dla wyraźnego zakreślenia myśli”. Jako że w wersji angielskiej brzmi ono „*whom* are you looking for?”, bez trudu można je zakwalifikować do kategorii *quaesitum* / πύσμα. Pisze na ten temat A. Rijksbaron, *A Question of Questions: Peusis, Erôtêsis and [Longinus] περί ὕψους* 18.1, Mnemosyne, Fourth Series 56 (2003) s. 733: „While ἐρωτήματα can indeed be answered by yes or no, πύσματα do not just need longer explanations, they denote a wholly different type of question, and correspond exactly to what in grammars of English are called wh-questions”.

<sup>68</sup> Miała tam miejsce mowa Jezusa (J 13–17), „streszczona i podsumowana” w J 18,1a wyrażeniem ταῦτα εἰπὼν (dosłownie: „te [rzeczy / słowa] powiedziałwszy”). Występuje tu imiesłów czynny, przybierający formę aorystu, oznaczającego zazwyczaj czynność punktową, kompletną i dokonaną, a w naszym przypadku dodatkowo pełniącego funkcję *complexivum*: jednym terminem wyraża on liczne słowa, wypowiedziane przez Jezusa w dłuższym wywodzie. Por. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik*, s. 272 (§ 332,1–2): „Der komplexe Aorist. 1. Anfangs- und Endpunkt als Ganzes werden durch den Aorist ausgedrückt (oft durch eine Zeitbestimmung verdeutlicht). 2. Auch wiederholte Handlungen stehen im Aorist, wenn die Wiederholung summiert und begrenzt ist”.

<sup>69</sup> Niejednoznaczność w określeniu „potok / dolina” wynika z różnej interpretacji greckiego wyrażenia πέραν τοῦ χειμάρρου τοῦ Κεδρών (dosłownie: „za płynący-zimą Cedron”). Chociaż



dystansu mogło trwać kilkanaście / kilkadziesiąt minut<sup>70</sup>, a lektura dwóch wersetów wymaga zaledwie kilku (nastu) sekund – mimo to Ewangelista nie szczędzi słów mówiących o uczniowskiej postawie tych, którzy wiernie poszli za Jezusem. Aż trzykrotnie występuje tutaj podobne wyrażenie: „Jezus wyszedł z uczniami (...) wszedł On i jego uczniowie (...) Jezus i uczniowie Jego często się tam gromadzili”. Jako że podczas pisania jakiegokolwiek tekstu – dla przybrania bardziej wyrafinowanego stylu, celem np. uniknięcia efektu „znużenia” spowodowanego powtarzaniem tych samych terminów – stosuje się zastępczo zaimki osobowe lub czasownik konstruuje się w zróżnicowanej formie gramatycznej<sup>71</sup>, fakt trzykrotnego powtórzenia przytoczonych wyżej słów – a zwłaszcza rzeczownika μαθητής („uczeń”) – staje się argumentem przekonującym o istnieniu w umyśle św. Jana intencji podkreślenia autorytetu Jezusa jako Mistrza, wyraźnie odróżnionego od obecnych przy Nim osób, i ukazania towarzyszących Mu Apostołów jako „uczniów”, posłusznie idących Jego śladem<sup>72</sup>. Choć nie pojawia się w tym kontekście wymowny czasownik ἀκολουθεῖω, obecny w paralelnym wersecie Łk 22,39, to jednak trzykrotne zaznaczenie, że Jezus przewodzi wędrownie, a uczniowie wiernie idą za Nim, przywołuje na myśl Przepowiednię o Dobrym Pasterzu i owcach, postępujących za Jego głosem. Krocząc za Jezusem, docierają do miejsca symbolizującego życie („ogród” w J 18,1; „będzie zbawiony – wejdzie i wyjdzie, i znajdzie paszę” w J 10,9cb); są bezpieczni przy swym Mistrzu (J 10,10–13.15b; 18,7–9); słuchają Jego głosu / słowa / nauki (J 10,3–5.8.14.16; 18,2). Uczniowie Jezusa stają się zatem w scenie pojmania „ucieleśnieniem” obrazu owiec, które ze swej strony symbolicznie zapowiadają w przepowiedni o Dobrym Pasterzu postawę ludzkich towarzyszy Jezusa.

**4. Judasz, który Go wydał, znał to miejsce (...) [dlatego] przybył tam z latarniami, pochodniami i bronią.** Jest w opisie dotarcia Jezusa do ogrodu pewien element, który „zgrzyta” ze swym kontekstem. Judasz, który również przybywa do Ogrójca – choć czyni to inną drogą i w gronie innych osób – to on wywołuje niepokój w umyśle i sercu czytelnika Ewangelii. Z jednej strony, bardzo dobrze zna on miejsce tradycyjnych spotkań Jezusa ze swoimi uczniami (co sugerowałoby, że i on jest uczniem Pana), z drugiej zaś – fakt, iż nie dociera on tam razem z pozostałymi uczniami, a zamiary ludzi, z którymi przyjdzie on do ogrodu nie były zgoła przyjazne (J 18,3), suponuje, że nie ma on już nic wspólnego z gronem tych, którzy całym

---

Cedron był i jest przede wszystkim „doliną” (a konkretnie wadi), to jednak z racji stanowienia koryta dla wód płynących w nim okresowo (zimowe deszcze), przybrał on w wielu przekładach biblijnych miano „potok” (spośród polskich tłumaczeń, por. *Biblia Tysiąclecia*, *Biblia Paulistów*, *Biblia Poznańska*, *Biblia Warszawsko-Praska*, *Biblia Ekumeniczna*, *Biblia Gdańska*, *Biblia Gedeonitów* itd.).

<sup>70</sup> W jej trakcie mogły toczyć się ważne rozmowy, jak np. opisane w Mt 26,31–35 czy Mk 14,27–31.

<sup>71</sup> Por. Mt 26,30.36a: „Po odśpiewaniu hymnu wyszli ku Górze Oliwnej (...) Wtedy przyszedł Jezus z nimi do ogrodu, zwanego Getsemani”; Łk 22,39–40: „Potem wyszedł i udał się, według zwyczaju, na Górę Oliwną: towarzyszyli Mu także uczniowie. Gdy przyszedł na miejsce, rzekł do nich: «Módlcie się, abyście nie ulegli pokusie»”.

<sup>72</sup> Por. A. Charbonneau, „L’interrogatoire de Jésus, d’après la facture interne de Jn 18. 12–27”, *Science et Esprit* 35 (1983) s. 204; H. Mardaga, „Note sur la triple mention des disciples en Jn 18,1–2”, *Filologia Neotestamentaria* 16 (2003), s. 117–131.

swym życiem poszli za Chrystusem. Judasz jawi się w J 18,2–3 jako „eks-uczeń” Jezusa, zachowujący ze swej wcześniejszej tożsamości jedynie *pamięć* o miejscu spotkań Apostołów z Mistrzem, ale w tym momencie wykluczający się z tego grona z racji działania na szkodę Nauczyciela i swoich dawnych kompanów<sup>73</sup>.

Znamiennym jest ponadto fakt, iż Judasz jest jedyną konkretną osobą, wymienioną z imienia – biorąc pod uwagę zarówno *LXX*, jak i cały *NT*! – która w J 12,6 określona została mianem κλέπτης („złodziej”)<sup>74</sup>, co czyni ją realizatorem *sui generis* zapowiedzi z przypowieści o Dobrym Pasterzu: „Kto (...) wdziera się inną drogą, ten jest złodziejem i rozbójnikiem (...) Złodziej przychodzi tylko po to, aby kraść, zabijać i niszczyć” (J 10,1b.10a). Jego przybycie do Ogrójca „inną drogą” oraz cel przyprowadzenia ze sobą kohorty i strażników żydowskich – uzbrojonych jak „rozbójnicy”, gotowych walczyć z kimś równym sobie<sup>75</sup> – tylko potwierdza określenie, jakie nadał mu Ewangelista w J 12,6 i bez cienia wątpliwości łączy ze sobą obie perykopy (J 10,1–18 i 18,1–14). Naprzeciw Jezusa i Jego uczniów staje „Judasz-złodziej, przybyły aby zabijać i niszczyć”. Także uwypuklone znaczenie jednego z czasowników, obecnych w J 10,10a (θύω, „składać na ofiarę”) wpisuje się w powyższą interpretację: działanie tego tragicznego „byłego ucznia” doprowadzi ostatecznie do śmierci Jezusa, poniesionej na krzyżu, przybierającej charakter ofiarniczy na wzór zabicia baranka paschalnego. W końcu Jezus rzeczywiście jest „Barankiem Bożym, który gładzi grzech świata” (J 1,29.36), oddanym w Ogrójcu w ręce ludzi wysłanych przez faryzeuszy i arcykapłanów (J 18,3.12). Ich dotarcie na miejsce spotkań Jezusa z uczniami dokonało się natomiast za przyczyną Judasza<sup>76</sup>.

**5. Jezus Panem sytuacji.** Zaznaczono już wyżej, iż Chrystus miał duży autorytet w oczach swoich uczniów i takim Go ukazał Ewangelista. Oni nie przybyli do Ogrójca jako jednolita grupa osób, lecz zgodnie z prezentacją św. Jana (J 18,1–2) uczniowie dotarli do ogrodu wędrując posłusznie śladem Jezusa, idącego na czele. To Mistrz wyznaczał kierunek marszu; to On jako pierwszy wyszedł z Wieczernika

<sup>73</sup> Dostrzegamy zastosowaną w J 18,2 figurę zwaną ἐνθύμημα. H. Lausberg, *Retoryka literacka*, § 371 definiuje ją następująco: „Enthymemat jest niepełnym syllogizmem: przede wszystkim nie jest konieczna konstrukcja najpierw opowiedzenia, potem argumentacji, w końcu zaś konkluzji. Opowiedzenie, które jest pierwsze, można pominąć (...) Enthymemat (...) zawiera pojęcie, którym oznacza jakąś pewną konkluzję dowodową (...) [P]osiada odpowiednie dla auditorium retoryczne przymioty zwięzłości (*brevitas*) i wiarygodności (*credibile*)”. Ze zdania „Także i Judasz, który Go wydał, znał to miejsce [= konkluzja], bo Jezus i uczniowie Jego często się tam gromadzili [= jeden z argumentów]” (J 18,2) wynika, że „był on uczniem Jezusa” (jest to ów drugi, brakujący argument dowodowy). Użycie tej figury służy zdefiniowaniu jego osoby jako „eks-ucznia”: *treść* brakującego, choć z łatwością identyfikowalnego elementu wnioskowania podkreśla w Judaszu fakt bycia „ucznieniem”, natomiast *brak* tego elementu uwypukla prawdę, że rzeczywistość ta jest już nieobecna; że jest ona już (za)przeszła („eks”).

<sup>74</sup> Por. J 12,6: „Powiedział zaś to nie dlatego, jakoby dbał o biednych, ale ponieważ był złodziejem, i mając trzos wykradał to, co składano”.

<sup>75</sup> Por. Mt 26,55: „W owej chwili Jezus rzekł do tłumów: «Wysłżcie z mieczami i kijami *jak na zbójcę*, żeby Mnie pojmać. Codziennie zasiadałem w świątyni i nauczałem, a nie pochwyciliście Mnie»” i podobnie brzmiące Mk 14,48 i Łk 22,52.

<sup>76</sup> Por. wnioski wyrażone w I. 5: „złodziej” z przypowieści o Dobrym Pasterzu – podobnie jak Judasz w scenie pojmania Jezusa – ma coś wspólnego z faryzeuszami i czynnością kapłanów. Treść J 12,6 dodatkowo łączy ze sobą obie te postaci, abstrakcyjną w J 10 i konkretną w J 18.

i nie uprzedzony przez nikogo wszedł do ogrodu; On też gromadził wokół siebie uczniów podczas regularnych tam spotkań<sup>77</sup>.

Wobec swych uczniów okazał On troskę, upominając się o prawo do nietykalności fizycznej (J 18,8). Ten również wspomniany już fakt zawiera w sobie ciekawy niuans: okazuje się, że nawet ucieczka z ogrodu dokonała się nie tyle za przyczyną i z woli uczniów, co z inicjatywy samego Jezusa: to On uprzedził ich swoją decyzją o zapewnieniu im bezpieczeństwa. On niejako „zwolnił” ich z bezwzględного obowiązku bycia przy Nim i, wstawiając się u oprawców, pozwolił im odejść. Pośrednio zaprosił On tym samym swych przeciwników, aby zaarrestowali właśnie Jego<sup>78</sup>.

Gdy mowa o uczniach, to jeszcze przy okazji gestu Piotra pojawiają się słowa Jezusa, ukazujące Jego niezawisłość i fakt bycia nieprzymuszonym do jakiegokolwiek działania. Gdy uczeń uderza mieczem sługę arcykapłana (J 18,10), Mistrz reaguje ostrą reprimendą, uzasadniając swoje postępowanie emocjonalnym stwierdzeniem: „Czyż nie mam pić kielicha, który podał mi Ojciec?” (J 18,11b)<sup>79</sup>. Echo agonii Jezusa, przedstawionej eksplicytnie przez Synoptyków, wybrzmiewa w Czwartej Ewangelii w motywne kielicha<sup>80</sup>. Jednak, podczas gdy Mt–Mk–Łk ukazują wewnętrzną walkę Chrystusa, toczącą się wobec konieczności przyjęcia kielicha męki

<sup>77</sup> O inicjatywie Jezusa względem uczniów mówią m.in. M. Sabbe, „The Arrest of Jesus in Jn 18,1–11 and its Relation to the Synoptic Gospels. A Critical Evaluation of A. Dauer’s Hypothesis”, w: M. de Jonge (red.), *L’Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 44, Gembloux – Leuven 1977, s. 207 oraz H. Mardaga, „Note sur la triple mention des disciples en Jn 18,1–2”, s. 125. Wiodąca rola osoby Jezusa podkreślona jest dzięki użyciu obu podmiotów (Jezus / On i uczniowie) jako występujących po czasowniku, który przyjmuje formę liczby pojedynczej, podczas gdy pierwszy z podmiotów też ma formę liczby pojedynczej. Ponadto zaimek osobowy αὐτός („on”) posiada tutaj walor emfaticzny, zwłaszcza że zastępuje on imię własne Ἰησοῦς (tzw. αὐτός chrystologiczny). Por. H.W. Smyth, *Greek Grammar*, Cambridge 1984, § 966a. 968; F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik*, s. 112, 228 (§ 135,1b; 277,3); L. Cignelli, R. Pierri, *Sintassi di greco biblico (LXX e NT). Quaderno I. A: Le concordanze*, Studii Biblici Franciscani Analecta 61, Jerusalem 2003, s. 23–24, 51–53 (§ 4 i 4,2; 17; 18,2).

<sup>78</sup> Por. R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni. Testo greco, traduzione e commento. Parte terza*, Commentario Teologico del Nuovo Testamento IV/3, Brescia 1981, s. 355.

<sup>79</sup> Pytanie retoryczne – tym razem kategorii *interrogatio* / ἐρώτημα – miało na celu stwierdzenie faktu, któremu nie można zaprzeczyć. Por. H. Lausberg, *Retoryka literacka*, § 768: „interrogamus etiam quo negari non possit”. Zostało ono wypowiedziane z należytą mocą i śmfażą: „figuratum autem, quotiens non sciscitandi gratia assumitur, sed instandi” = „[Zapytanie] jest figurą, kiedy podejmowane jest nie po to, by się czegoś dowiedzieć, ale aby zaatakować” (tamże, § 767).

<sup>80</sup> Godnym podkreślenia jest zatem fakt całkowitego braku opisu agonii Jezusa w J 18. Ewangelista zdaje się przemilczać epizod, ukazujący – w pewnym sensie – moment „słabości” Zbawiciela. Ποτήριον („kielich”), który często oznaczał los człowieka, dobry lub zły, przygotowany mu przez Boga / bóstwo (por. J.H. Thayer, *A Greek-English Lexicon* [BibleWorks 10: „ποτήριον” § 4364]; W. Bauer, F.W. Danker, W.F. Arndt, F.W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon* [BibleWorks 10: „ποτήριον” § 857.b]), Boży gniew i Jego sąd (zwłaszcza w ST i Ap), ale również komunii z Bogiem (por. Ps 15,5; 22,5 LXX), staje się w J 18,11 – także dzięki swojemu wyrażeniu eliptycznemu „gorzki kielich / kielich cierpienia” (por. J. Mateos, J. Barreto, *Il vangelo di Giovanni*, s. 694: „è ellissi di «coppa amara / di dolore») – metaforą bólu i śmierci, choć także całej misji zbawczej, która została powierzona Jezusowi przez Ojca, znajdującej swój punkt kulminacyjny w męce, śmierci i zmartwychwstaniu. Por. H.N. Ridderbos, *The Gospel of John. A Theological Commentary*, Grand Rapids MI 1997, s. 578; O. Battaglia, *La teologia del Dono. Ricerca di teologia biblica sul tema del dono di Dio nel Vangelo e nella I Lettera di Giovanni*,

od Ojca<sup>81</sup>, św. Jan prezentuje Jezusa jako kogoś, kto zgodził się już na czekające Go zdarzenia. Kielich męki jest przez Niego w pełni zaakceptowany. Co więcej, Piotrowa próba obrony Mistrza przed zagrożeniem ze strony strażników staje się dla Jezusa przeszkodą w realizacji planu zbawienia: uczeń nie pomaga Chrystusowi swą (nad)gorliwością, lecz wręcz przeciwnie, staje Mistrzowi na drodze prowadzącej ku Kalwarii.

Jezus przejawiał swoją suwerenność także wobec przybyłych do ogrodu przeciwników. Właściwie prawie w każdym szczególe, obecnym w perykopie J 18,1–14, objawia się On jako „Pan sytuacji” i niemal w każdym opisanym tam epizodzie działa w sposób autonomiczny. Fakt ten koresponduje ze słowami wieńczącymi przypowieść o Dobrym Pasterzu (J 10,17b–18a), dlatego nie można powiedzieć, że ktokolwiek odbiera Jezusowi życie, czy nawet (tylko) wolność. On świadomie i dobrowolnie oddaje się w ręce oprawców i ma moc swoje życie potem odzyskać<sup>82</sup>.

Żadna sytuacja nie zaskoczyła Go w jakimkolwiek szczególe: „On wiedział o wszystkim, co miało na Niego przyjść” (J 18,4a)<sup>83</sup>. Przewidywał zatem m.in. także zdradę Judasza. Oznacza to, że decyzja o udaniu się do ogrodu, a więc do miejsca tradycyjnych spotkań z uczniami może być interpretowana jako intencja „wystawienia się na cel” swoim oprawcom: niewątpliwie bowiem także Jezus wiedział, że „Judasz znał to miejsce” (J 18,2) i że w pierwszej kolejności najprawdopodobniej uda się on właśnie tam z kohortą i strażnikami żydowskimi<sup>84</sup>. Gdyby Chrystus w dal-

---

Collectio Assisiensis 7, Assisi 1971, s. 60; S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Roma 2008, s. 690–691.

<sup>81</sup> Por. Mt 26,39b.42b.44b: „Ojcie mój, jeśli to możliwe, niech Mnie ominie ten kielich! Wszakże nie jak Ja chcę, ale jak Ty (...) Ojcie mój, jeśli nie może ominąć Mnie ten kielich, i muszę go wypić, niech się stanie wola Twoja! (...) Modlił się po raz trzeci, powtarzając te same słowa” i podobnie brzmiące Mk 14,36.39 i Łk 22,42.

<sup>82</sup> Potwierdzi tę prawdę swoim zmartwychwstaniem. Chociaż J 18,12–14 sugeruje inną konkluzję – Jezus jawi się w tych wersetach jako bierny więzień w rękach uzbrojonej zgrai – jednak treść poprzedzającego go kontekstu (J 18,1–11) nie pozostawia złudzeń, że dokonało się to za Jego wewnętrzną zgodą na to, aby być aresztowanym. Jezus nie tyle „został pojmany”, ile „dał się zaaresztować”, gdyż stanowiło to jeden z etapów planu zbawienia.

<sup>83</sup> Por. J.S. Schlichting, *Commentaria posthuma in plerosque Novi Testamenti libros*, Irenopoli 1656, s. 128: „*Jesus (...) sciens omnia (...) Divino scilicet spiritu et ex Dei revelatione*”; H.-U. Weidemann, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 122, Berlin – New York NY 2004, s. 246: „das göttliche (*All-*)Wissen Jesu in 18,4” (emfaza oryginalna).

<sup>84</sup> Zakończył się zatem okres ukrywania się przed światem, rozpoczęty w J 11,54.57: „Otdąd Jezus już nie występował wśród Żydów publicznie, tylko odszedł stamtąd do krainy w pobliżu pustyni, do miasteczka, zwanego Efraim, i tam przebywał ze swymi uczniami (...) Arcykapłani zaś i faryzeusze wydali polecenie, aby każdy, ktokolwiek będzie wiedział o miejscu Jego pobytu, doniósł o tym, aby Go można było pojmać”. Por. B. Aretius, *In Novum Testamentum Domini nostri Jesu Christi Commentarii Doctissimi Benedicti Aretii Bernensis Theologi praestantissimi, facili perspicuaque methodo conscripti*, Genevae 1618, s. 1003: „*Cur in hortum*. Duas hic videtur afferre rationes: prior est à notitia Iudae, qui sciebat hunc locum (...) Prior eo facit, ut sciamus Christum se ultro offerre, *quia Christus novit hunc locum Iudae notum*” (druga emfaza nasza); J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary*, s. 583; M. Sabbe, „The Arrest of Jesus”, s. 208; J.C. Fenton, *The Passion According to John*, London 1961, s. 31.

szym ciągu chciał się ukrywać, to poszedłby z uczniami w jakimkolwiek innym kierunku, ale już na pewno nie do znanego im wszystkim ogrodu.

Czwarty Ewangelista nie opisał agonii Jezusa. Ale w J 18 na próżno byłoby szukać także epizodu pocałunku Judasza<sup>85</sup>. W analizowanej przez nas perykopie to do Jezusa należy uczynienie pierwszego kroku i rozpoczęcie dialogu z przybyłą do ogrodu kohortą i strażnikami żydowskimi. To także Jezus z własnej inicjatywy porusza kwestię swojej tożsamości i bez jakiegokolwiek obawy potwierdza ją, okazując, że nie zamierza ratować się ucieczką: „wyszedł i rzekł: „Kogo szukacie”? Odpowiedzieli Mu: „Jezusa z Nazaretu”. Rzekł do nich Jezus: «Ja jestem»” (J 18,4b–5ab).

Dodatkowym argumentem za tym, że „Jezus jest Panem” w tym epizodzie jest reakcja przybyłych na Jego słowa: „Skoro więc rzekł do nich: «Ja jestem», cofnęli się i upadli na ziemię” (J 18,6). Okazuje się, że jest to typowe zachowanie człowieka wobec teofanii<sup>86</sup>. Jezus swoim pytaniem chciał zatem sprowokować ich do wypowiedzenia Jego imienia, tak aby On sam mógł wypowiedzieć swoje boskie „Ja jestem” (por. Wj 3,14)<sup>87</sup>. Tak oto zmilitaryzowane, choć jednocześnie sparaliżowane siły kohorty i strażników żydowskich padły przed majestatem Jezusa (J 18,6), potwierdzając Jego bycie „Panem sytuacji”.

W upadku uzbrojonej zgrai na ziemię należy zauważyć pewien szczegół: „Również i Judasz, który Go wydał, stał między nimi” (J 18,5c). Tym, który oddał pokłon Jezusowi był zatem także Jego eks-uczeń. Patrząc jednak nieco wstecz na Janową narrację można powiedzieć, że również sam Książę Ciemności upadł przez Chrystusem, „Światłością świata” (J 8,12; 9,5; 12,46). Judasz bowiem był w jego mocy<sup>88</sup>, działał w czasie, gdy nad światem panowała ciemność<sup>89</sup>, a do Ogrójca przybył z ko-

---

<sup>85</sup> Św. Jan chciał zapewne uniknąć wrażenia, jakoby od tego dramatycznego ucznia zależało zidentyfikowanie osoby Jezusa.

<sup>86</sup> Por. 2 Krl 1,9–14; Jr 46,6; Psalmy (wg LXX): 26,2; 34,4; 39,15; 55,10; 69,3–4; 70,13; Dn 2,46; Wj 34,8; Joz 5,13–15; Ez 1,28; 43,3; 44,4; Dn 8,18; 10,9; Hi 1,20; Dz 9,4; 22,7; 26,14; Ap 1,17; 19,10; 22,8. Por. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1955, s. 434; D.J. Moo, *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives*, Sheffield 1983, s. 246–247; R. Fabris, *Giovanni. Traduzione e commento*, Roma 1992, s. 915; E. Haenchen, *History of Interpretation in the Johannine Passion Narrative*, *Interp.* 24 (1970) s. 201; F. Manns, *The Passion of Jesus According to St. John*, w: L. Goh, T. Chan (red.), *Studium Biblicum OFM Hong Kong 50 Anniversary. The Open Lectures*, Hong Kong 1996, s. 50.

<sup>87</sup> Skoro Jezus wiedział w jakim celu ci ludzie przybyli do Ogrójca (por. J 18,4a), nie pytał ich celem uzyskania jakiegokolwiek informacji. Także zatem w tym pierwszym przypadku Jezus wypowiedział pytanie retoryczne z kategorii *quaesitum* / πῶσµα, podobnie jak w J 18,7. Tym razem jego celem było objawienie swojej boskiej natury i chwały.

<sup>88</sup> Por. J 13,27a: „A po spożyciu kawałka *chleba* wszedł w niego szatan”.

<sup>89</sup> Por. J 13,30: „A on po spożyciu kawałka *chleba* zaraz wyszedł. A była noc”.

hortą i strażnikami zaopatrzonymi w pochodnie i latarnie (J 18,3), gdyż jako symboliczni reprezentanci mocy ciemności nie potrafiliby się poruszać<sup>90</sup>.

Kolejnym momentem potwierdzającym suwerenność Jezusa jest komentarz narratora ukazujący wielki autorytet słów Jezusa<sup>91</sup>. Zanim św. Jan przytoczył wypowiedź Chrystusa, nawiązującą do Jego wcześniejszych słów<sup>92</sup>, celem ich wprowadzenia użył formułę stosowaną przez siebie do cytowania słów zaczerpniętych ze Starego Testamentu: „(Stało się tak,) aby się wypełniło (ἵνα πληρωθῆ) słowo, które wypowiedział...” (J 18,9a)<sup>93</sup>. W ten sposób pokazał, że słowa Jezusa mają tę samą rangę, co objawione w *ST* słowo Boga, wypowiedziane i spisane za pośrednictwem natchnionych hagiografów<sup>94</sup>.

Ostatnim motywem, nie zauważanym przez egzegetów, potwierdzającym suwerenność Jezusa – a konkretnie Jego wyższość nad arcykapłanami – jest termin εἰμί („jestem”), użyty kilkakrotnie w pewnej charakterystycznej formie gramatycznej i skumulowany w J 18,13–14. Mianowicie trzykrotnie występuje tu czasownik ἦν („był”), za każdym razem charakteryzujący kogoś z arcykapłanów<sup>95</sup>. Wydaje się, że zabieg zastosowany przez Ewangelistę nie jest przypadkowy. Wyraźnie kontrastuje on z trzykrotnym Jezusowym ἐγώ εἰμι („Ja jestem” – J 18,5.6.8), wybrzmiałym w perykopie nieco wcześniej. Widać zatem, że nawet w epizodzie przetransportowania Jezusa z ogrodu do domu arcykapłana, a więc w momencie, gdy przyjmuje On postawę bierną, św. Jan wypukla prawdę o Jego „aktualności / autonomii / niezawisłości” poprzez porównanie Jego statusu z sytuacją, w której znajdują się

<sup>90</sup> Por. J.C. Fenton, *The Passion*, s. 31; C.H. Giblin, „Confrontations in John 18,1–27”, *Bib.* 65 (1984) s. 217–218; P.F. Ellis, *The Genius of John. A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel*, Collegeville MN 1984, s. 251–252; W. Hendriksen, *Exposition of the Gospel According to John. Two Volumes Complete in One*, New Testament Commentaries 4, Grand Rapids MI 2007, s. 378; A. Gagné, „Caractérisation des figures de satan et de Judas dans le IV<sup>e</sup> Évangile: stratégie narrative et déploiement des intrigues de conflit”, *ScEs* 55 (2003) s. 277: „Par cette double mention d’instruments de lumière, l’auteur signale le contraste entre la condition spirituelle des adversaires et celle de Jésus”.

<sup>91</sup> Przypomina on w pewnym sensie orzeczenie o Jego boskiej wszechwiedzy z J 18,4a: „A Jezus wiedząc o wszystkim, co miało na Niego przyjść”.

<sup>92</sup> „Nie utraciłem żadnego z tych, których Mi dałeś” (J 18,9b) przywołuje na myśl J 6,39; 10,28–29; 17,12.

<sup>93</sup> Por. „aby się spełniło Pismo” (J 13,18; 17,12; 19,24.36); „aby się spełniło słowo proroka Izajasza” (J 12,38); „aby się wypełniło słowo napisane w ich Prawie” (J 15,25).

<sup>94</sup> Obok powyższych sześciu przykładów, nawiązujących do słów ze *ST*, stają dwa, dotyczące wypowiedzi Jezusa: J 18,9.32. Za każdym razem pojawia się zwrot ἵνα πληρωθῆ. Por. J. Beutler, *The Use „of Scripture” in the Gospel of John*, w: R.A. Culpepper, C.C. Black (red.), *Exploring the Gospel of John. In Honor of D. Moody Smith*, Louisville KY 1996, s. 154; G. Van Belle, *L’accomplissement de la parole de Jésus. La parenthèse de Jn 18,9*, w: C.M. Tuckett (red.), *The Scriptures in the Gospels*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 131, Leuven 1997, s. 619. 627; D. Senior, *The Passion of Jesus in the Gospel of John*, Collegeville MN 1991, s. 53; A.T. Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, Black’s New Testament Commentaries 4, Peabody MA 2006<sup>2</sup>, s. 445; C. Mariano, *Tetelestai. Il significato della morte di Gesù alla luce del compimento della Scrittura in Gv 19,16b-37*, Quaderni della Rivista di scienze religiose 14, Monopoli 2010, s. 53.

<sup>95</sup> Por. J 18,13–14: „i zaprowadzili najpierw do Annasza. Był (ἦν) on bowiem teściem Kajfasza, który owego roku był (ἦν) arcykapłanem. Był (ἦν) właśnie Kajfasz tym, który poradził Żydom, że warto, aby jeden człowiek zginął za naród”.

Annasz i Kajfasz. Oni już tylko „byli”; oni stracili swój autorytet, przechodząc do przeszłości, podczas gdy Jezus nieustannie „jest”.

**6. Wszedł On i jego uczniowie (...) Wyszedł i rzekł (...) „Pozwólcie im odejść”.** Przypowieść o Dobrym Pasterzu mówiła o dwóch kierunkach ruchu, gwarantujących życie wieczne: „będzie zbawiony: wejdzie i wyjdzie, i znajdzie paszę” (J 10,9bc). Najważniejszym jest tu postępowanie owiec za Pasterzem, czyli działaniem w jedności z Jego osobą, Jego słowem, Jego wołą.

Także w perykopie inicjującej Mękę Pańską obecny jest ruch w obu wspomnianych wyżej kierunkach. Najpierw widać wspólną wędrówkę Jezusa z uczniami drogą prowadzącą do ogrodu (J 18,1a) i ich „wejście” w jego przestrzeń (J 18,1b). Po pewnym czasie Jezus „wyszedł” (J 18,4b) – domyślnie: „z ogrodu” – co oznacza, że część wydarzeń opisanych w J 18,1–14 miała miejsce poza jego demarkacją, w jego pobliżu. Na zewnątrz ogrodu nastąpiła zatem wymiana zdań pomiędzy Jezusem a przybyłymi tam Rzymianami i strażnikami żydowskimi<sup>96</sup>. Uczniowie natomiast pozostali w tym czasie wewnątrz Ogrójca. Byli tam bezpieczni, „osłonięci” osobą Jezusa. Czwarty Ewangelista nie mówi wprost o ich „wyjściu” z ogrodu; dopełniają tę lukę narracyjną niektórzy Synoptycy: „Wtedy wszyscy [uczniowie] opuścili Go i uciekli” (Mt 26,56b; Mk 14,50). U św. Jana natomiast zniknięcie uczniów ze sceny ma charakter implicytny. Godnym podkreślenia jest jednak fakt – co zauważono wyżej – iż decyzja o opuszczeniu przez nich ogrodu w rzeczywistości należała do Jezusa. Jego drugie pytanie „kogo szukacie?” miało przecież na celu wypowiedzenie przez rozmówców imienia Jezusa, dzięki czemu mógł On się upomnieć o bezpieczeństwo dla swoich uczniów (J 18,7–8).

Ucieczka od Mistrza (nie opisana *explicitie* przez Jana!) na pierwszy rzut oka nie wydaje się być aktem pozytywnym. Jednak Czwarty Ewangelista, paradoksalnie, niekoniecznie ukazuje to wydarzenie w złym świetle. Choć niewątpliwie lepszym wyborem byłoby towarzyszenie Jezusowi także wtedy, gdy jest aresztowany<sup>97</sup>, to jednak fakt, iż On sam przewidział bieg zdarzeń i zapewnił uczniom możliwość ucieczki (J 18,7–8) – litując się zapewne nad ludzką słabością i paraliżującym strachem – czyni uzasadnionym zinterpretowanie zniknięcia uczniów ze sceny ewangelicznej jako zapowiedź daru nowego życia, zagwarantowanego przez Jezusa, ukazanego symbolicznie w chwilowym uratowaniu się od niebezpieczeństwa pojmania i stanięcia przed sądem arcykapłańskim. Uprawnia do takiego odczytania perykopy wspomniany już wcześniej komentarz Ewangelisty, który przenosi czytelnika na

<sup>96</sup> Nie zgadza się z taką interpretacją zdarzeń J.E. Taylor, „The Garden of Gethsemane: Not the Place of Jesus' Arrest”, *Biblical Archaeology Review* 21 (1995) s. 26–35. Według autorki J 18,4a opisuje wyjście Jezusa z groty, znajdującej się prawdopodobnie w Ogrójcu, ale nie z samego ogrodu. Swą opinię opiera ona na słowach krewnego Malchusa, skierowane do św. Piotra: „czyż nie Ciebie widziałem z Nim w ogrodzie (ἐν τῷ κήπῳ)?” (J 18,26). Sugerują one wejście w jego przestrzeń także zgrai przybyłej z Judaszem i spotkanie się obu grup wewnątrz ogrodu. Niekoniecznie jednak nasza interpretacja, podzielana przez większość egzegétów, musi być sprzeczna z narracją Janową, gdyż człowiek ten miał prawo zobaczyć Piotra obecnego wraz z Jezusem w ogrodzie jeszcze z daleka, zanim sam zbliżył się do grodu. Jezus natomiast na widok kohorty i strażników żydowskich wyszedł z Ogrójca i rozpoczął z nimi dialog. Także Piotr, celem uderzenia mieczem sługę arcykapłana, wybiegł zapewne po chwili z ogrodu, by dopaść swoją ofiarę.

<sup>97</sup> Por. J 18,15a: Piotr i pewien uczeń idą jednak dalej za swym Mistrzem.

poziom głębszy niż tylko ten wizualny / fizyczny, bezpośrednio obecny w scenie pojmania. W J 18,9 czytamy bowiem: „(stało się tak,) aby się wypełniło słowo, które wypowiedział: «Nie utraciłem żadnego z tych, których Mi dałeś»”. Nietrudno jest odkryć w tych słowach nawiązanie do wypowiedzi Jezusa, mających miejsce we wcześniejszych partiach Czwartej Ewangelii. Stają przed oczami zwłaszcza następujące teksty: J 6,39; 10,28–29; 17,12. W każdym z nich jest mowa nie tylko o „nie utraceniu nikogo z tych, których Ojciec powierzył Jezusowi”, ale wręcz o darze „życia wiecznego” / „wskrzeszenia w dniu ostatecznym” (J 6,39; 10,28), czyli o wiecznym zbawieniu. Nieprzypadkowo w J 10,27 na nowo przywołany jest motyw owiec, które słuchają głosu Jezusa. Dzięki łączności lingwistycznej istniejącej między J 6,39; 10,1–18; 10,27–29; 17,12 i 18,7–9 upoważnionym jest stwierdzenie, że Jezus, gwarantując w Ogrójcu swym uczniom nietykalność fizyczną i chwilowe bezpieczeństwo, w sposób symboliczny zapowiada dar życia wiecznego<sup>98</sup>, zdobyty męczeńską śmiercią na krzyżu i ofiarowany swym owcom / uczniom. Wśród warunków koniecznych do spełnienia jest wierne pójście za Pasterzem-Barankiem oraz posłuszeństwo Jego słowu. Choć skutkiem działania Jezusa w J 18,7–9 będzie chwilowe odejście uczniów od swego Mistrza, to jednak ostatecznie dokona się to na Jego słowo („pozwólcie im odejść!” – J 18,8c), w związku z czym uczniowie, w pewnym sensie, wykażą posłuszeństwo poleceniu Jezusa, wypowiedzianemu wobec oprawców. Słowa Chrystusa przybierają w J 18,8 postać rozkazu, który obliuguje kohortę i strażników żydowskich do puszczania uczniów wolno, ale także im samym daje możliwość odejścia w bezpieczne miejsce<sup>99</sup>.

7. **Dar od Ojca.** Przywołane przed chwilą słowa Jezusa ukazują uczniów jako dar ofiarowany Mu przez Boga: „Nie utraciłem żadnego z tych, których Mi dałeś” (J 18,9b). Ci, którzy poszli za Mistrzem zostali Mu zatem powierzeni, aby – otoczeni opieką Nauczyciela – nie zginęli na wieki. Zbawienie, które dla człowieka oznacza, iż nie został on „utracony”, staje się udziałem ludzi dzięki śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Takie też było pragnienie Boga Ojca.

Nasza perykopa mówi jednak o jeszcze jednym darze Ojca: także kielich męki jest Mu powierzony od Boga: „Czyż nie mam pić kielicha, który Mi podał Ojciec?” (J 18,11b). Słowa te bardzo przypominają wypowiedź Jezusa z przypowieści o Dobrym Pasterzu, odnoszące się zarówno do kwestii Jego śmierci, jak i jej życiodajnej mocy względem owiec: „Życie moje oddaję za owce (...) Dlatego miłuje Mnie Ojciec, bo Ja życie moje oddaję (...) mam moc je znów odzyskać. Taki nakaz otrzymałem od mojego Ojca” (J 10,15b. 17a. 18c). Paradoks zauważony w pierwszej części

<sup>98</sup> Por. B. Lindars, *The Gospel of John*, NCBC, Grand Rapids MI – London 1981, s. 542.

<sup>99</sup> Por. B. Aretius, *In Novum Testamentum*, s. 1004: „*Sinite hos abire. Imperat enim hostibus (...) Imperium Christi virtutem commendat*”; J.S. Schlichting, *Commentaria posthuma*, s. 129: „*Non rogat, sed jubet. Ita etiam tum cum caperetur imperatore abeat*”; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1956, s. 495: „*Jesus gibt (...) die Weisung (...) seine Jünger frei gehen zu lassen*”; B. Maggioni, *I racconti evangelici della passion*, Assisi 1994, s. 106: „*Dopo l'ordine di rilasciare i discepoli*”; H. Witczyk, *Historia w ewangelicznych świadectwach o Męce i Śmierci Jezusa*, w: J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji. Od H. Reimarus do T. Polaka*, Biblioteka „Verbum Vitae” 2, Kielce 2011, s. 230: „*«zleca» swe aresztowanie i odprawia uczniów (w. 8). Ten sam, dominujący w tej scenie autorytet Jezusa, sprawia, że uczniowie nie uciekają, ale zostają odesłani przez Jezusa, który się o nich dalej troszczy*”.



opracowania powraca w niniejszym punkcie: kielich symbolizujący Mękę Jezusa, jak i uczniowie, za których trzeba będzie umrzeć na krzyżu, są z jednej strony wyrazem woli Ojca i Jego darem, z drugiej zaś nie stanowią dla Jezusa „nakazu” odbierającego Mu suwerenne działanie. Chrystus dobrowolnie oddaje swe życie za owce / uczniów, gdyż z miłości do Ojca i do nich samych nie chce, aby ktokolwiek z nich zginął / został utracony, lecz aby mieli życie w obfitości. Kielich Męki nie jest więc zatrważającym symbolem cierpienia, lecz darem od Ojca, który Jezus chętnie podejmuje. A czyni to ze względu na swoich uczniów, którym ofiaruje dar nowego życia. „Z tej śmierci życie tryska”.

### ZAKOŃCZENIE

Choć tekstem źródłowym dla niniejszego studium są dwie perykopy, znacznie oddalone od siebie na przestrzeni Czwartej Ewangelii (J 10,1–18; 18,1–14), a w drugiej z nich nie pojawiają się słowa typu „pasterz”, „owca”, „brama”, „pastwisko”, „owczarnia” itp., to jednak bez cienia wątpliwości można powiedzieć, że scena pojmania Jezusa stanowi releksję przypowieści z J 10, a Jezus objawia się w Ogrójcu i jego pobliżu jako Dobry Pasterz<sup>100</sup>. Uprawnionym jest zatem także stwierdzenie, że uczniowie Jezusa, w momencie aresztowania ich Mistrza, otrzymują dar nowego życia, obiecany uprzednio parabolicznym owcom, a w Ogrójcu symbolicznie zapowiadający zbawienie. Mowa tu o życiu wiecznym, pomimo że moment pojmania Zbawiciela zaprowadził Go wpierw na śmierć, a większość uczniów znikła ze sceny ewangelicznej, uciekając wobec zbliżającego się niebezpieczeństwa. Wprawdzie nie wytrwali oni przy swym Nauczycielu, ale św. Jan nie ukazuje ich w negatywnym świetle. Skoro sam Jezus przewidział możliwość opuszczenia Go przez uczniów (J 18,7–8), a narrator interpretuje ten fakt w świetle wcześniejszych wypowiedzi Chrystusa o życiu wiecznym dla tych, których dał Mu Ojciec (J 18,9; por. J 6,39; 10,1–18; 10,27–29; 17,12), to tym bardziej liczne pozytywne elementy obecne w obu perykopach podkreślają zbawcze działanie Jezusa wobec osób, które posłusznie poszły za Jego głosem. Łączy ich głęboka więź wyrażająca się we

<sup>100</sup> Por. M. Flacius Illyricus, *Clavis Scripturae Sacrae, seu de sermone Sacrarum Literarum. Vol. II*, Basilea 1628, s. 447; C.H. Williams, *I am He. The Interpretation of 'ānī hū' in Jewish and Early Christian Literature*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 113, Tübingen 2000, s. 297; C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, s. 76; R. Fabris, *Giovanni*, s. 916; X. Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean, tome IV: L'heure de la glorification (chapitres 18–21)*, Paris 1996, s. 37; G. Van Belle, *L'accomplissement de la parole de Jésus. La parenthèse de Jn 18,9*, w: C.M. Tuckett (red.), *The Scriptures in the Gospels*, Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 131, Leuven 1997, s. 621; R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni. Parte seconda*, s. 355; H.N. Ridderbos, *The Gospel of John*, s. 577; L. Morris, *The Gospel According to John. Revised Edition*, New International Comemntary on the New Testament, Grand Rapids MI 1995, s. 659; G.M. Burge, *John. From Biblical Text (...) to Contemporary Life*, The NIV Application Commentary 4, Grand Rapids MI 2000, s. 492; A.J. Köstenberger, *John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament 4, Grand Rapids MI 2004, s. 508; J.P. Heil, *Blood and Water*, s. 22–25; J.H. Neyrey, *The Gospel of John*, Cambridge 2007, s. 290; J. Oniszczyk, *La Passione del Signore secondo Giovanni*, Retorica biblica 15, Bologna 2011, s. 31–32.

wzajemnej znajomości, zaufaniu i wierności. Dobry Pasterz pojmany w Ogrójcu, w momencie bezpośrednio prowadzącym Go do męki, śmierci i zmartwychwstania, zapewniając swym uczniom nietykalność fizyczną i chwilowe bezpieczeństwo (J 18,7–8), w sposób symboliczny zapowiada dar „życia w obfitości” (J 10,10b), czyli wieczne „zbawienie” obiecane tym, którzy z Nim „wejdą i wyjdą, i znajdą paszę” (J 10,9bc).

**THE GOOD SHEPHERD, ARRESTED IN THE GARDEN,  
GIVES A NEW LIFE TO HIS DISCIPLES (JN 10:1–18; 18:1–14)**

SUMMARY

The pericope Jn 18:1–14, speaking of „The arrest of Jesus in the garden” – even though its location in the Fourth Gospel is rather far from Jn 10:1–18 and there are no terms like „shepherd”, „sheep”, „pasture”, „gate” ecc. in it – constitutes a rereading of „The parable of the Good Shepherd”. The article presents seven elements (motives, ideas, words) common to both texts which are strong *links* connecting them and showing that what is foretold by Jesus in Jn 10:1–18, in the beginning of His Passion (Jn 18:1–14) is perfectly fulfilled. This is why it is legitimate to say that „The Good Shepherd, arrested in the garden, gives a new life to His disciples”.

**DER GUTE HIRTE, DER IM GARTEN GETHSEMANE GEFANGEN WIRD,  
GIBT SEINEN JÜNGERN DAS LEBEN ( JOH 10, 1–18; 18,1–14)**

ZUSAMMENFASSUNG

Die Perikope Joh 18,1–14, die sich auf die „Gefangennahme Jesu in Gethsemane” bezieht – auch wenn sie im vierten Evangelium ziemlich weit von Joh 10,1–18 entfernt ist und auch wenn es an der genannten Bibelstelle keine Ausdrücke wie „Hirte”, „Schafe”, „Tor”, „Gottes Herde” usw. gibt – ist sie eine Relektüre des „Gleichnisses vom Guten Hirten”. Der vorliegende Artikel präsentiert sieben Elemente (Motive, Ideen, Worte), die beiden Texten gemeinsam sind, was ein Bindeglied zwischen ihnen ist. Das parallele Lesen beider Perikopen überzeugt, dass das, was Jesus in Joh 10,1–18 vorhergesagt hatte, erfüllte sich vollkommen zu Beginn Seiner Passion (Joh 18,1–14). Demzufolge ist die Feststellung gerechtfertigt, dass „der Gute Hirte, der im Garten Gethsemane gefangen wird, seinen Jüngern das Leben gibt”.

## DOBRY PASTERZ, POJMANY W OGRÓJCU, DAJE ŻYCIE SWOIM UCZNIOM (J 10,1–18; 18,1–14)

### STRESZCZENIE

Perykopa J 18,1–14, mówiąca o „Pojmaniu Jezusa w Ogrójcu” – nawet jeśli położona jest w Czwartej Ewangelii w dość dużej odległości w stosunku do J 10,1–18 i nie występują w niej takie terminy, jak „pasterz”, „owce”, „brama”, „owczarnia”, itp. – stanowi relikwię „Przypowieści o Dobrym Pasterzu”. Niniejszy artykuł prezentuje siedem elementów (motywów, idei, słów) wspólnych obu tekstom, co stanowi mocny link łączący je ze sobą. Paralelna lektura obu perykop przekonuje, że to, co Jezus zapowiedział w J 10,1–18, doskonale zrealizowało się na początku Jego Męki (J 18,1–14). Dlatego uzasadnionym jest stwierdzenie, że „Dobry Pasterz, pojmany w Ogrójcu, daje życie swoim uczniom”.

### BIBLIOGRAFIA

- Bauer W., Danker F.W., Arndt W.F., Gingrich F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago – London <sup>3</sup>2000.
- Brown R.E., *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, Vol. 2, New York NY – London – Toronto – Sydney – Auckland 1994.
- Cignelli L., Pierri R., *Sintassi di greco biblico (Lxx e NT). Quaderno I. A: Le concordanze*, Studii Biblici Franciscani Analecta 61, Jerusalem 2003.
- Dalman G., *Arbeit und Sitte in Palästina, Band VI: Zeltleben, Vieh- und Milchwirtschaft, Jagd, Fischfang*, Veröffentlichungen der Ideogora für Religionsgeschichte, Altertumswissenschaften und Theologie (red. F. Lippke), Jerusalem – Tübingen 2013.
- Grasso S., *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Roma 2008.
- Hendriksen W., *Exposition of the Gospel According to John. Two Volumes Complete in One*, New Testament Commentary 4, Grand Rapids MI <sup>20</sup>2007.
- Keener C.S., *The Gospel of John. A Commentary*, Vol. I and II, Peabody Ma 2003.
- Köstenberger A.J., *John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament 4, Grand Rapids MI 2004.
- Lausberg H., *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze* (przełożył, opracował i wstępem poprzedził Albert Gorzkowski), Bydgoszcz 2002.
- Manns F., „Encore une fois «Jésus et le disciple»”, *Didaskalia*. Lisboa 41 (2011), s. 29–52.
- Mariano C., *Tetelestai. Il significato della morte di Gesù alla luce del compimento della Scrittura in Gv 19,16b–37*, Quaderni della Rivista di scienze religiose 14, Monopoli 2010.
- Mateos J., Barreto J., *Il vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, tłum. T. Tosatti, Assisi 2000.
- Mędala S., *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament, Tom IV / część 1, Częstochowa 2010.
- Montanari F., *Vocabolario della lingua greca*, Torino <sup>2</sup>2004.
- Neyrey J.H., *The Gospel of John*, Cambridge 2007.
- Oniszczyk J., *La Passione del Signore secondo Giovanni*, Retorica biblica 15, Bologna 2011.

- Resseguie J.L., *The Strange Gospel. Narrative Design and Point of View in John*, Biblical Interpretation 56, Leiden – Boston – Köln 2001.
- Romizi R., *Greco antico. Vocabolario Greco italiano etimologico e ragionato*, Bologna 2007.
- Weidemann H.-U., *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 122, Berlin – New York NY 2004.
- Witczyk H., „Historia w ewangelicznych świadectwach o Męce i Śmierci Jezusa”, w: J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji. Od H. Reimarus do T. Polaka*, Biblioteka „Verbum Vitae” 2, Kielce 2011, s. 225-288.