

KS. LECH STACHOWIAK

## DOBRY PASTERZ (J 10, 1-21)

Przypowieść o Dobrym Pasterzu pozostaje niewątpliwie w ścisłym związku z poprzedzającą relacją o udzieleniu wzroku niewidomemu od urodzenia (J 9)<sup>1</sup>. Zarówno Bultmann<sup>2</sup>, jak i A. Feuillet<sup>3</sup> podkreślają wewnętrzny związek obu perykop; najprawdopodobniej pochodzą one ze źródła „znaków”<sup>4</sup>. Jakkolwiek zdecydowana większość krytyków podziela to zdanie, istnieją między nimi dość znaczne różnice w wyjaśnieniu wewnętrznej budowy J 10. Wielu z nich<sup>5</sup> przyjmuje jako kontynuację J 9 nie w. 10, 1, lecz 10, 19-29, po których umieszczają dopiero J 10, 1-18 i 10, 30 wraz z pozostałymi wierszami perykopy. Powołują się oni nie tylko na szereg argumentów wewnętrznych i chronologicznych, ale również na rozpowszechnioną dawniej hipotezę pomieszania kart<sup>6</sup>, na których spisano czwartą ewangelię lub dość luźny układ materiałów, jakie miał pozostawić ewangelista<sup>7</sup>. Trudno odmówić wszelkiej

1 Por. A. Feuillet. *La composition littéraire de Jo. 9—12*. W: *Mélanges bibliques en l'honneur de A. Robert*. Paris b. r. s. 478-493.

2 *Das Evangelium des Johannes*. 10. Aufl. Göttingen 1941 s. 236 n.

3 *Essai sur la composition des chapitres IX-XI*. W: *Etudes johanniques*. Paris 1962 s. 130-151. Por. tenże. *La composition*.

4 Obszernie o tym źródle traktuje R. T. Fortna (*The Gospel of the Signs*. Cambridge 1970). W technicznej nomenklaturze krytycznej nosi on nazwę „semeia-Q”. Zob. też: R. Kysar. *The Source Analysis of the Fourth Gospel — a Growing Consensus?* *NovTes* 15 : 1973 s. 134-152.

5 Np. A. Wikenhauser. *Das Evangelium nach Johannes*. Wyd. 2. Regensburg 1957. Obszerniej zob. R. Schnackenburg. *Johannesevangelium*. Bd. 2. Freiburg i. Br. 1971 s. 349 n. oraz O. Kiefer. *Die Hirtenrede*. Stuttgart 1967 (także: „Assemblées du Seigneur” 25 (1969) 46-61). K. Stemberger (*Les brebis du Seigneur*. „Ass. du Seign.” 25 (1969) 62 n.) uważa te wiersze za konkluzję całej sekcji 9, 1-10, 21.

6 W klasycznej postaci przedstawił ją J. H. Bernard (*A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*. Vol. 1. Edinburgh 1928 s. XVI-XXX). Por. także: H. M. Teeple. *Methodology in Source Analysis of the Fourth Gospel*. *JBL* 81 : 1962 s. 279-286. R. Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*. Bd. 1. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1967 s. 41 n.) wraz z komentatorami ostatnich lat poddaje tę hipotezę krytyce.

7 Por. ogólniej na ten temat: D. Moody-Smith jr. *The Composition*

siły dowodowej tym spekulacjom, jednak hipoteza zamiany stron ma obecnie coraz mniej zwolenników, a na pierwszy plan wysuwa się historia redakcji i krytyka źródeł. Większość współczesnych komentatorów utrzymuje — choć nie bez wahania — tradycyjny porządek i układ materiałów<sup>8</sup> mimo pewnych trudności chronologicznych. Nasuwa się bowiem pytanie, czy i w jakim stopniu zależało ewangelistom na tym aspekcie życia Chrystusa. Nie bez znaczenia jest także fakt, że 1 Hen 89, 54-90, 35 łączy motywy trzody z odzyskaniem wzroku. Chodzi tu o tekst przedchrześcijański (księga powstała pod koniec II w. przed Chr. i była kilkakrotnie opracowywana oraz interpolowana), odnoszący się do Machabeuszów. Związek istniejący między Hen a J 10, 1-21 pozostaje jeszcze do ustalenia; być może chodzi o coś więcej niż przypadkową zbieżność obu tematów.

Określenie rodzaju literackiego J 10 wydaje się na pierwszy rzut oka nie nastrożać żadnych trudności, skoro w. 6 określa treść 10, 1-6 jako *parabolē* (przypowieść). Dokładniejsza analiza dowodzi jednak, że tekst nie ma wszystkich znamion ani przypowieści, która zasadniczo rozwija jeden tylko wątek myślowy, ani alegorii, gdzie każdy element opowiadania (obrazu) powinien mieć odpowiednik w zamierzonej przez autora treści<sup>9</sup>. Jest to raczej forma pośrednia, pozwalająca w zrozumiały dla chrześcijańskich czytelników sposób zobrazować chrystologiczne nauczanie zawarte w rozdz. 9, a także antycypować pewne myśli wypowiedziane w rozdz. 17 czwartej Ewangelii. W obu rozdziałach chodzi bardziej o pewne tematy niż o konkretne wypowiedzi. Ani proponowana przez R. Schnackenburga „mowa enigmatyczna”<sup>10</sup>, ani fuzja dwóch oddzielnych

---

*and Order of the Fourth Gospel. Bultmann's Literary Theory.* New Haven—London 1965; C. Dekker. *Grundskrift und Redaktion im Johannes-evangelium.* NTS 13 : 1966/67 s. 66-80; D. Deeks. *The Structure of the Fourth Gospel.* Tamże 154 (1968/69 s. 107-129.

<sup>8</sup> Oprócz M. J. Lagrange'a (*Evangile selon St. Jean.* Ed. 3. Paris 1927) wypowiadają się za nim: E. C. Hoskyns, F. N. Davey. *The Fourth Gospel.* Ed. 2. London 1947; C. K. Barrett. *The Gospel according to St. John.* London 1955; H. van den Bussche. *Jean.* Bruges 1967; R. E. Brown. *The Gospel according to John.* Vol. 1. New York 1966; C. H. Dodd. *The Interpretation of the Fourth Gospel.* Cambridge 1953 s. 358-360; B. Schwank. *Das Johannesevangelium.* Bd. 2. Düsseldorf 1968; A. J. Simons. *Die Hirtenrede im Johannesevangelium.* Rom 1967 s. 59-64.

<sup>9</sup> Chodzi naturalnie o odpowiednik w sensie przenośni; przypowieść natomiast posługuje się raczej porównaniami. Niektórzy (np. L. Stefaniak. *Alegoria.* PEB I 31 n.) chcą zaliczyć J 10, 1-21 do „alegorii parabolizującej”, jak się wydaje — niesłusznie. Właściwe sądy o charakterze przenośni w alegorii wypowiada J. de Fraine (*Allégorèse.* BL<sup>2</sup> 46 n.).

<sup>10</sup> *Das Johannesevangelium.* Bd. 2. Freiburg i. Br. 1971 s. 358 n.

przypowieści<sup>11</sup> nie wydaje się oddawać w pełni faktycznego stanu rzeczy. Jezus wyjaśnia bowiem niedwuznacznie całą przypowieść, a niezrozumiejącymi są nie chrześcijanie, lecz Żydzi. Co prawda Mk 4, 11-12 mówi o „tajemnicy Królestwa Bożego”, zwiastowanej chrześcijanom „w przypowieściach” (por. Iz 6, 9), jednak sens użytego tu słowa greckiego wydaje się inny<sup>12</sup>. Z kolei zróżnicowanie motywów (owczarnia, pasterz, brama) i ich nieuporządkowany układ nie świadczą koniecznie o opracowaniu kilku różnych wątków przypowieściowych, ale o koncentrycznym stylu Jana, powracającego chętnie do poprzednio poruszanej myśli. Styl ten posiada liczne analogie zarówno w dotychczas omówionych dialogach<sup>13</sup>, jak i w następnych (szczególnie w mowach pożegnalnych).

Temat pasterza i trzody nie jest tylko własnością literacką Biblii (Jr 23, 3; 31, 10b; Mich 2, 12-14; Ps 23, 1-4; 74, 1-2); występuje on nadto w całej pozabiblijnej literaturze starożytnego Wschodu<sup>14</sup>. W ST szczególnie ważną rolę odegrał Mich 2, 12, gdzie Jahwe przedstawiony jest jako przewodnik wyprowadzający przez bramę swoją trzodę i kroczący na czele eschatologicznego pochodu. W okresie rabinicznym tego rodzaju tematy należały do ulubionych. Toteż nie jest wykluczone, że autor czwartej Ewangelii posłużył się w 10, 1-21 stylem, a może i materiałem hagiadycznym<sup>15</sup>.

Synoptycy podejmują temat pasterza wielokrotnie, np. w przypowieści o zagubionej owcy (Łk 15, 4-6; Mt 18, 12-14) oraz o zbłąkanych owcach

11 Por. J. J. O'Rourke. *Jn 10, 1-18: series Parabolarum?* VD 42:1964 s. 22-25; C. H. Dodd. *Historical Tradition in the Fourth Gospel*. Cambridge 1963 s. 382-385.

12 Na ten temat por. F. Hauck. *Parabole*. TWNT V 753-755. Inaczej wyklada ten trudny tekst E. Haenchen (*Der Weg Jesu*. Berlin 1966 s. 164-171).

13 Por. np. C. Segalla. *La struttura circolare-charismatica di Gv 6, 26-58 e il suo significato teologico*. BibOr 13:1971 s. 191-198.

14 Por. J. Jeremias. *Poimen ktl.* TWNT VI 484-501; G. J. Botterweck. *Hirt und Herde im Alten Testament und im Alten Orient*. W: *Festgabe f. Kard. J. Frings*. Köln 1960 s. 339-352.

15 Por. szczeg. J. D. M. Derrett. *The Good Shepherd: St. John's Use of Jewish Halakah and Haggadah*. StTn 27:1973 s. 25-50. Nadto ogólniej na temat charakteru perykopy zob. M. Adolini. *Le parabole nel quarto Vangelo*. „Studia Biblica Franc. Liber Annuus” 12:1961/62 s. 123-146; J. A. T. Robinson. *The Parable of John 10, 1-5*. W: *Twelve New Testament Studies*. London 1962 s. 67-75; D. Mollat. *Le bon Pasteur*. BiViCh 52:1963 s. 25-35; W. Tooley. *The Shepherd and Sheep Image in the Teaching of Jesus*. NovTest 7:1964 s. 15-25; O. Kiefer. *Die Hirtenrede. Analyse und Deutung von Joh. 10, 1-18*. Stuttgart 1967; I. de la Potterie. *Le Bon Pasteur*. W: *Populus Dei. Studi A. Card. Ottaviani*. T. 2. Roma 1969 s. 927-968, szczeg. 930-934; K. Stemberger. *Les brebis du Bon Pasteur*. „Assemblés du Seigneur” 25:1969 c. 2 s. 62-70; P. R. Tragan. *La parabole du Bon Pasteur*. Jn X, 1-18. Strasbourg 1972 (rozpr. dokt. w maszynopisie).



z domu Izraela i ich mesjańskim Pasterzu (Mk 6, 34; Mt 10, 6; 15, 24)<sup>16</sup>. Zależność literacka czwartej Ewangelii od tych wypowiedzi jest bardzo wątpliwa. Przypowieść Janowa wykazuje własne tendencje chrystologiczne, rozwijane następnie w mowach pożegnalnych. Chodzi o zgromadzenie wokół Jezusa-Pasterza — i to jedyne — wszystkich wierzących. Na dalszym planie występuje ostrzeżenie przed fałszywymi pasterzami-przywódcami. Z wymienionych epitetów wynika, że istnieje wiele ich rodzajów („złodziej”, „złóbca”, „najemnik”, „obcy” itd.). Obok historycznej kontrowersji między Jezusem a faryzeuszami chodzi ewangelicznie o współczesne mu stosunki w gminach chrześcijańskich (błędnowierstwo), podobnie jak już kilkakrotnie poprzednio<sup>17</sup>. Przeciwwstawienie im Dobrego Pastrza zakłada Jego uprawnienie do wchodzenia i wychodzenia przez drzwi i tworzenia jednej społeczności z trzodą. Przez serdeczną troskę o owczarnię powstaje między trzodą a Pasterzem stosunek wzajemnego zaufania. Jezus oddaje swe własne życie za społeczność (10, 11. 17-18 — por. Iz 53, 10) przez dobrowolną ofiarę krzyżową (10, 18).

Wprowadzające perykopę podwójne „zaprawdę”, charakterystyczne dla czwartej Ewangelii<sup>18</sup>, nie może stanowić argumentu ani za obecnym układem materiału, ani przeciw niemu. Ponieważ „przypowieść” rozpoczyna się silnym akcentem kontrowersyjnym, można stąd wysnuć jedynie wniosek, iż należy ona do doktrynalnego kompleksu poprzedniego opisu obdarzenia niewidomego wzrokiem; epizodem tego ostatniego jest ostra wymiana zdań z faryzeuszami (9, 40-41). Być może krytyka zawarta w 10, 1-12 kieruje się właśnie pod adresem tych ostatnich. Niektórzy komentatorzy łączą nawet ściśle oba wystąpienia Jezusa w jedną całość: 9, 40 — 10, 6<sup>19</sup>.

Opis Janowy oparty jest na motywach zaczerpniętych z życia pasterskiego w Palestynie w czasach Jezusa. Do zagrody owiec zgłasza się zamieszkujący poza zagrodą pasterz, wyprowadzający każdego dnia owce na pastwisko. Zostaje on wpuszczony przez odźwiernego i znanym głosem wyprowadza owce na zewnątrz, ku pastwiskom. W drodze staje na czele trzody, która podąża za jego głosem, natomiast na głos obcych po-

<sup>16</sup> Por. szczególnie: T o o l e y, jw.

<sup>17</sup> Por. niektóre akcenty w Prologu (J 1, 1-18), nadto 9, 22 i 8, 33-58, odzwierciedlające również polemikę z tendencjami judaizującymi w gminie Janowej pod koniec I w. Dokładniej zob. E. G r ä s s e r. *Die antijüdische Polemik im Johannevangelium*. NTS 11 : 1964/65 s. 74-90.

<sup>18</sup> Na ten temat por. dwie prace o znaczeniu formuły z „amen”: K. B e r g e r. *Die Amen — Worte Jesu. Eine Untersuchung zur Legitimation der apokalyptischen Rede*. Berlin 1970; t e n ż e. *Zur Geschichte der Einleitungsformel: „Amen, ich sage euch”*. ZNW 63 : 1972 s. 45-75.

<sup>19</sup> Na przykład S c h w a n k, jw. s. 163.

zostaje obojętna. Ważnym jest motyw właściwego wchodzenia do owczarni, stanowiący punkt wyjścia (ww. 1-2), a podjęty następnie przez Jezusa w w. 7 i następnych, oraz motyw Dobrego Pasterza wyjaśniany począwszy od w. 11. Godnym uwagi jest fakt, że oba etapy wyjaśniania przypowieści zawierają dwukrotną formułę objawienia „ja jestem”<sup>20</sup> (ww. 7 i 9 oraz 11 i 14); przypomina ona mowy rozdz. 8 i stanowi jedną z charakterystycznych cech kompozycji Janowej. Nie jest natomiast wyjaśniony temat odźwiernego. Tradycja rozumiała tę postać jako Mojżesza, Jana Chrzciciela, a nawet Ducha Świętego lub Ojca<sup>21</sup>; inni podejrzewali aluzję do autorytatywnych władz świątyni, które powinny Jezusowi zapewnić wstęp do owczarni. W tym jednak wypadku Jan podjąłby niewątpliwie wątek kontrowersyjny. Wszystkie te propozycje nie przekraczają sfery przypuszczeń, a J 10, 1-6 nie jest typową alegorią, gdzie każdy element powinien posiadać odpowiednik w rzeczywistości duchowej (zob. wyżej). Wołanie po imieniu owiec jest tylko przenośnią, bowiem pasterze palestyńscy, dawni i współcześni, nadają imiona ulubionym przez siebie sztukom<sup>22</sup>.

Znajomość i nieznanie głosu pasterza (ww. 4-5) nawiązują niedwuznacznie do podatności na głos Boży przemawiający w Jezusie Chrystusie oraz do zdolności odróżniania błędnych nauczycieli, jak to uczynił niewidomy od urodzenia (9, 33). W dalszym znaczeniu chodziło zapewne ewangelicście o współczesnych mu błędnowierców. Aktualni słuchacze nie rozumieją sensu przypowieści, podobnie jak nie rozumieli bezpośredniego nauczania w 8, 27. Słowa Jezusa stają się oczywiste dopiero w świetle wiary nadprzyrodzonej, daru Ojca, w pełnym zaś znaczeniu — po zmartwychwstaniu, przez posłanego Ducha Świętego.

Wielu komentatorów uważa, że ww. 7-10 stanowią nową przypowieść. Chodzi jednak raczej o zastosowanie poprzedniej utrzymane w tonie objawienia (o czym świadczy choćby charakterystyczna formuła „ja jestem”), ale zarazem i polemiki. Co prawda tradycja rękopisów wykazuje pewne wahania w przekazie tekstów, a nawet niektóre manuskrypty<sup>23</sup> zastępują „bramę” przez „pasterza”, są to jednak drugorzędne (znacznie późniejsze) próby wyraźnego zaznaczenia stosunku między 10, 1-6 a wyjaśnieniem w ww. 7-10.

„Drzwi” i wchodzenie przez nie wyrażają prawowitość Pasterza, któremu należy przeciwstawić złodziei i zbójców, wchodzących do owiec

<sup>20</sup> W sposób wyczerpujący omawia pochodzenie i sens tej formuły Schneckenburg, jw. Bd. 2 s. 59-70.

<sup>21</sup> Por. Schwank, jw. s. 166.

<sup>22</sup> Por. G. Dalman. *Arbeit und Sitte in Palästina* VI. Hildesheim 1964 s. 249-251.

<sup>23</sup> Na przykład papirus P<sup>75</sup> i tłumaczenie koptyjskie w dial. sahidyckim.



bez uprawnienia. Toteż w Chrystusie i na jego osobie rozbija się każda uzurpowana sobie władza wyprowadzania i wprowadzania trzody Bożej; jedyną bramą prowadzącą do zbawienia jest właśnie On (Ap 3, 7-8 ?; Ign. Antioch. *Filad.* 9, 1). Sam symbol bramy jest dość powszechnie znany zarówno w ST<sup>24</sup> (np. Ps 100, 4; 118, 20), jak i w źródłach gnostycznych (np. ActJoh 95)<sup>25</sup>. Mówi też o bramie często NT (por. Dz 14, 27; Kol 4, 3), a Ignacy Antiocheński (tekst cyt.) stwierdza, że Jezus jest „bramą do Ojca. Przez nią wchodzi Abraham, Izaak, Jakub i prorocy, Apostołowie i Kościół; stanowią oni jedność Bożą”.

„Złodziei” i „zbójców”, którzy przyszli przed Chrystusem, nie należy rozumieć w szerszym sensie historycznym, gdyż nakazywałyoby to epitety te odnieść do wszystkich uznanych powszechnie przywódców Ludu Bożego, wśród których byli także wybitni i pobożni królowie, jak np. Dawid, Ezechiasz, Jozjasz, oraz prorocy (Samuel, Eliasz, Izajasz, Jeremiasz) i inni przywódcy (Mojżesz, Jozue), których trudno określić takim mianem. Właśnie ci prorocy poddawali krytyce demagogicznych przywódców i fałszywych głosicieli słowa, jako pasterzy prowadzących Lud Boży do zguby — por. Jr 2, 8; 10, 21; 12, 10; 50, 6; Ez 34, 8; Zach 11, 5<sup>26</sup>. Może więc chodzi o fałszywych pretendenta do godności mesjańskiej lub o krytykę dynastii hasmonejskiej<sup>27</sup>. Nie jest pewne, czy słowa w. 8 określają jakieś konkretne postacie, czy też odrzucają ogólnie wszystkich tych, którzy poza Jezusem podawali się za autorytatywnych dawców życia i zbawienia mesjańskiego<sup>28</sup>. Lud Boży umiał jednak należycie ocenić ich zwodnicze głosy. Od chwili przyjścia Jezusa na świat stało się oczywiste, że On jest jedyną bramą prowadzącą do zbawienia trzodę Bożą; wchodzi ją wszyscy wierzący w Niego. On stanowi nierozłączną jedność ze swoimi owcami, nie opuszczając ich nigdy, wyprowadzając rano, wprowadzając wieczorem — wzorem najlepszych pasterzy — do owczarni Ojca<sup>29</sup>. On troszczy się także o wyszukiwanie najlepszych pastwisk, zapewnia swoim pełny rozwój wiary i drogę do zbawienia (zob. 14, 6). Pasterze-uzurpatorzy wkradają się do Bożej owczarni jak złodzieje, nie by opiekować się Bożą trzodą, lecz by zabrać co się da dla siebie, wyrządzając szkodę. Zamiast zbawienia niosą zagładę i potępienie tym, którzy dadzą się im zwieść; a przez to zamiast prawdziwego życia

<sup>24</sup> Por. na ten temat O. Keel. *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*. Zürich 1972 s. 105-111; o pasterzu: s. 208 n.

<sup>25</sup> Por. W. Bauer. *Das Johannesevangelium*. Bd. 3. Tübingen 1933 s. 144.

<sup>26</sup> Obszerniej zob. Dodd. *The Interpretation* s. 358-360.

<sup>27</sup> Por. Lagrange, jw. s. 277 n.; T. Zahn. *Das Evangelium des Johannes*. 5-6. Aufl. Leipzig 1921 s. 451-453.

<sup>28</sup> Por. Hoskyns-Davey, jw. s. 374; Kiefer, jw. s. 54 n.

<sup>29</sup> Por. obraz „wejścia” i „wyjścia” w Pwt 28, 6.

wiecznego, ofiarowanego swoim przez Jezusa już tu na ziemi oraz w jego eschatologicznej pełni, otrzymają zgubną jego namiastkę. Zastosowanie przypowieści nasuwa więc szereg ostrych przeciwstawięń: wchodzenie przez Jezusa-bramę oraz zakradanie się złodziei przez ogrodzenie; zbawienie — potępienie; życie — śmierć; opieka pasterska — rozbój i kradzież.

Dobroć i wielkość Pasterza polega na tym, że daje On życie za swoje owce (por. 15, 13), by im zapewnić życie w pełnym tego słowa znaczeniu. Prawdziwy pasterz w sensie mesjańskim znany jest już w Starym Testamencie (Mich 5, 1-3, wyraźniej Jr 23, 1-4; Ez 34, 23-24; Zach 13, 7-9); u J jednak myśl koncentruje się na ofierze krzyżowej. Motyw Pasterza powróci w opisie męki (wyraźnie u Synoptyków — por. Mk 14, 27 i paral.).

Obraz, jaki przedstawia czwarty ewangelista, dotyczy już nie owiec znajdujących się w zagrodzie, lecz przebywających na pastwisku. Do zadań pasterza należało zapobieganie rozpraszaniu się owiec, a także obrona przed drapieżnikami (por. 1 Sm 17, 34-36; Iz 31, 4; Am 3, 12) i złodziejami (Rdz 31, 39). W razie niebezpieczeństwa pasterz sam bronił trzody (por. 1 Sm 17, 34-36a) niekiedy z narażeniem życia. Na tym tle porównanie między prawdziwym pasterzem, właścicielem trzody, a najemnikiem, którego owce wcale nie obchodzą, nabiera specjalnego wyrazu. Ale nie tylko o wartość materialną i stan posiadania chodzi w obrazie. Znacznie ważniejsze jest zaangażowanie, troska i umiłowanie trzody. U najemnika trudno je znaleźć, bowiem nie pozostaje on w żadnym bardziej wewnętrznym stosunku do powierzonych mu owiec. Chodzi mu przede wszystkim o wynagrodzenie i dlatego w chwili niebezpieczeństwa zawodzi. Ucieka, pozostawiając trzodę na łasce losu; pustoszy ją bezkarnie drapieżnik. Najprawdopodobniej obraz ten wyraża krytykę przywódców religijnych narodu, zwłaszcza arcykapłanów, bardziej troszczących się o własne stanowisko niż o dobro powierzonego sobie Ludu Bożego (por. 11, 48).

Wilk jest również dobrze znanym symbolem nieuczciwych, często nawet wręcz złych przywódców lub przekupnych sędziów (Ez 22, 27; Sof 3, 3) siejących w narodzie spustoszenie. Najlepiej jednak charakteryzuje Dobrego Pasterza atmosfera wzajemnej ufności między Nim a powierzonymi Mu owcami. Obopólna znajomość Pasterza i trzody daleka jest od poznania czysto intelektualnego. Zakłada ona, iż człowieka zna Bóg (Jr 1, 5 — por. J 15, 15) i konsekwentnie Jezus, który nie waha się przytoczyć swego wzajemnego poznania z Ojcem (w. 15) jako wzoru swego stosunku do ludzi. Oczywiście, poznanie to nie stanowi ani nie może stanowić bezpośredniego przykładu, ani nawet pełnego porównania. Chodzi tu o dwie relacje współzależne, ale z natury rzeczy różne. Toteż



„poznanie” Jezusa z Ojcem jest w pewnym sensie prawzorem zjednoczenia między Jezusem a Jego trzodą i zarazem motywem Jego miłości ku swoim. Dla Jana zjednoczenie z Jezusem nie jest czymś biernym, lecz stanowi rzeczywistość witalną, zakładającą stały rozwój i postęp. Tak więc „poznanie” Jezusa przez Jego trzodę jest równoznaczne ze stale pogłębiającym się zjednoczeniem<sup>30</sup>.

Życie swoje ofiaruje Jezus za wszystkie owce, także za te, które nie należały do narodu wybranego. Również spośród pogan przyprowadzi Ojciec Jezusowi wiernych, którzy nawrócą się na Jego słowo działające w uczniach (por. 11, 52; 17, 20), by stworzyć doskonałą jedność społeczności Bożej. Jedność ta, zapowiedziana przez Ez 37, 24, to nie tylko wspólnota wiary w jednego Boga, Ojca wszystkich, ale zjednoczenie wokół jednego Pasterza, Jezusa Chrystusa, dokonane za cenę Jego zbawczej śmierci (11, 51)<sup>31</sup>.

Tej idei poświęca autor czwartej Ewangelii ww. 17-18, które podejmują i rozwijają myśl o dobrowolnie podjętej ofierze życia Jezusa za Jego owczarnię. Ofiara ta pociągnie za sobą z absolutną koniecznością zmartwychwstanie, nieodzowne dla udzielenia życia wszystkim zgromadzonym wokół Niego. To właśnie stanowi jeden z motywów miłości Ojca ku Jezusowi (por. 3, 35; 17, 24); Ten, który zlecił Chrystusowi opiekę nad swym ludem, jest zarazem źródłem życia i miłości. Ofiara Jezusa wynika z własnej Jego decyzji, która jest jednocześnie decyzją Ojca. Ewangelista określa ją jako „moc”, obejmującą całe życie: tak jego ofiarowanie, jak i powtórne wzięcie go w posiadanie przy zmartwychwstaniu.

Konsekwencje praktyczne przynależności do owczarni Chrystusowej naświetlają dalsze wiersze (27-28) w ramach refleksji teologicznej nad słowami Jezusa. W każdym razie łączność z Chrystusem-Pasterzem i Jego ludem-owczarnią ma charakter decydujący. Kto raz powołany przez Ojca usłyszał prawdziwie głos Jezusa i poszedł za Nim, wszedł nieodwołalnie na drogę ku życiu wiecznemu i żadna siła wroga nie jest w stanie wyrwać go ze sfery Bożej. Słowa Jezusa odnoszą się do sytuacji eschatologicznej, której świadom jest również ewangelista; ten ostatni nie rozwija tutaj dalej zagadnienia wierności lub niewierności człowieka. Ale raz dana pozytywna odpowiedź na zbawcze wołanie Jezusa i prawdziwa łączność z Nim obejmuje całego człowieka, a więc i jego wolę, której prawdziwa wolność rozwija się właśnie ku Chrystusowi (por. 6,

<sup>30</sup> Por. I. de la Potterie. *Oida et ginosko, les deux modes de la connaissance dans le quatrième Evangile*. Bb 40 : 1959 s. 709-725, zwł. 714 n.; I. Hermann. *Der gute Hirt — Bild und Wirklichkeit. Eine Homilie zu Jo. 10, 11-16*. BuL 4 : 1963 s. 70-74.

<sup>31</sup> Zob. także: O. Hofius. *Die Sammlung der Heiden zur Herde Israels*. ZNW 58 : 1967 s. 289-291.



39-40). Jeśli ktoś zbliżył się dobrowolnie do sfery ciemności i stał się niewierny wołaniu Bożemu — wiara jego nie była pełna, a decyzja życia z Chrystusem połowiczna. Takie przykłady niedoskonalej, chwiejnej wiary Żydów a nawet uczniów, których gotowość pójścia za Jezusem i przyjęcia zbawczego słowa była dość ograniczona (np. 6, 60, 66), przedstawia często czwarta Ewangelia.

Nie dziwi też rozdzźwięk, jaki powstaje (podobnie jak w sytuacji opisanej u J 7, 40-52 i 9, 16) między słuchaczami na skutek słów Chrystusa. Zarzut opętania (właściwie obelga, sugerująca niemal utratę zmysłów) występował już wielokrotnie przedtem w ustach przeciwników Jezusa (por. 7, 20; 8, 48-52 oraz Mk 3, 21-22). Wraz z refleksją co do osoby i czynów Jezusa wzrasta opozycja przeciw Niemu. Na pierwszy plan wysuwa się niewierząca masa, owi „liczni” (*polloi*), tworząc coraz to wyraźniej zwarty front pod przewodnictwem faryzeuszów<sup>32</sup>.

Mniej liczne ugrupowanie nie wypowiada się wprawdzie bezpośrednio za Chrystusem, ale wskazuje na bezzasadność przypisywania mocy Jezusa (prawdopodobnie chodzi o aluzje do obdarowania wzrokiem niewidomego od urodzenia) działaniu złego ducha. Sądzący tak wprawdzie nie należą jeszcze do owczarni Chrystusowej, ale nie wyłączają się z niej przez niewiarę; stanowią pole dalszego działania pasterzy kontynuujących dzieło Jezusa, Dobrego Pasterza.

Omówiony temat odbił się głośnym echem we wczesnochrześcijańskim życiu, w piśmiennictwie oraz w sztuce, co wymagałoby osobnego omówienia. Dobry Pasterz staje się zwłaszcza w środowiskach hellenistycznych nauczycielem uczącym prawdziwego poznania Boga i dającym wiedzę o Nim<sup>33</sup>. W oparciu o spekulacje, znane już Filonowi z Aleksandrii<sup>34</sup>, nad Logosem-Pasterzem rozwijał się kierunek chrystologii, podkreślającej w Jezusie-Pasterzu przewodnika ku prawdzie i zbawieniu<sup>35</sup>. Ten ostatni aspekt akcentuje ikonografia chrześcijańska, przedstawiająca Dobrego Pasterza jako przewodnika dusz zmarłych ku szczęściu wiecznemu. Pewne echo dalszej ewolucji chrześcijańskiej tematu „Dobrego Pasterza” stanowi może, pochodzący z ok. połowy II w., *Pasterz Hermasa*, jakkolwiek nie da się wykazać jednoznacznie kontaktu doktrynalnego tego tekstu z J 10. Pasterzem w tym apokaliptycznym piśmie

<sup>32</sup> O koncepcji biblijnej „licznych” i „wielu” zob. L. Stachowiak. *Vielen (die)*, BL<sup>2</sup> s. 1848 n.

<sup>33</sup> Na przykład w napisie Aberkiosa (I, 3-6; por. Th. Klausner. *Aberkios*. RAC I 13), pochodzącym z r. ok. 200, autor przedstawia się jako uczeń „czystego Pasterza, który pasie owce na górach i równinach [...]. Pasterz-Chrystus staje się nauczycielem prawdziwego poznania Boga, ucząc autora „pewnej wiedzy”.

<sup>34</sup> *De agricultura* 26-66.

<sup>35</sup> Por. Jeremias, jw. s. 496.

jest posłany przez Chrystusa anioł, który ma przekazać objawienie, wezwanie do pokuty. Jest on jednocześnie nauczycielem, wychowawcą i przewodnikiem Hermasa. Być może chodzi tu jednak o późnożydowską spekulację nad klasycznym w ST tematem „pasterza”, przekazaną w postaci schrystianizowanej.

#### DER GUTE HIRT (Joh. 10, 1-21)

#### Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Hirtenrede des Johannes wird in der Exegese der Gegenwart immerfort Aufmerksamkeit geschenkt. Der vorliegende Artikel machte sich zur Aufgabe eine eingehende Erforschung des Hauptabschnitts der Rede und zwar nach der literarischen Struktur, nach der Gattung der Rede und nach dem Leitgedanken. Die Struktur der Rede weist auf eine Benutzung der Quellen durch den Redaktor hin ohne dass die Vorgeschichte des jetzigen Textes eindeutig bestimmt werden kann. Dies kompliziert auch äusserst die Bestimmung der literarischen Gattung; diese kann weder als Parabel noch als Allegorie bezeichnet werden. Jedenfalls wurden diese traditionellen Ausdrucksformen in den Dienst der Offenbarungsrede gestellt. Dabei darf die spezifisch johanneische Redewendung „ich bin...“ nicht ausser Acht gelassen werden. Es wäre aber verfehlt lediglich von einem Hirten-Motiv zu sprechen, das von den Evangelisten frei bearbeitet worden ist. Doch ist der alttestamentliche (und darüber hinaus der alt-orientalische) Hintergrund des verwendeten Bildmaterials unverkennbar, ebenso wie die haggadische Tendenz.

Der Leitgedanke des Abschnitts ist christologisch und christozentrisch. Inwieweit die Situation der johanneischen Gemeinden zur Zeit der Abfassung des vierten Evangeliums die heutige Prägung von Joh 10, 1-21 mitbestimmt hat, kann man nur vermuten. Der Streit mit dem Judentum des ausgehenden I. Jahrhunderts scheint in der Erwähnung der „Räuber und Diebe“ mitzuklingen. Auch die Betonung der Unmöglichkeit, einen wahrhaft Glaubenden dem Guten Hirten zu entreissen, muss von Kampfsituation der Gemeinde her verstanden werden. Endlich wird auf den Einfluss von J 10, 1ff auf die frühchristliche Literatur (Hirt des Hermas, Aberkiosinschrift) hingewiesen.