

Bogusław Górka

Instytut Historii UG

JANOWA EKSPozyCJA Dyskursu o Chlebie (J 6,25–58/59)

1. Wstęp

Pod koniec rozdziału 6 Ewangelii Jana znajduje się doniosły teologicznie tekst, tzw. passus eucharystyczny (6,51c–56). Na jego interpretację rzutuje spór konfesyjny w łonie zachodniego chrześcijaństwa. W dyskusji nad tą eucharystyczną perykopą zapomina się o tym, że stanowi ona niewielki fragment rozdziału, niezależnie od tego, jak ten passus jest istotny dla wymowy całego rozdziału, czy jego najobszerniejszej części – dyskursu w Kafarnaum (J 6,22–71).

Niniejszym podejmiemy się interpretacji jedynie dyskursu o chlebie (J 6,25–58/59) – najobszerniejszej części dyskursu w Kafarnaum. Zaproponujemy własną interpretację, opartą na autorskim ujęciu, ujęciu inicjacyjnym, które wyprowadzi nas poza odwieczny dylemat interpretacyjny: interpretacja chrystologiczna czy eucharystyczna.

2. Kilka uwag na temat struktury i tematyki rozdziału 6

Czwarty Ewangelista komponuje rozdział 6 według analogicznego szablonu, który znamy z lektury rozdziału 5. Składają się nań: święto, znak, dyskurs¹. Ten szablon został zachowany (święto – 6,1–4; znak – 6,5–21; dyskurs – 6,22–71) i zarazem zrewidowany w drugim ogniwie. Zrelacjonowano tam nie jeden, ale dwa znaki (a nawet trzy): cud rozmnożenia chleba, cud „spaceru” po wodzie oraz cudowne dotarcie łodzi z pasażerami do brzegu.

Niesłusznie w egzegezie traktuje się peryferyjnie drugi znak (6,16 i n.), sądząc, że odbiega on od zasadniczego wątku doktrynalnego dyskursu², który uczeni wiążą z motywem chleba w wersach 6,5–15. Tymczasem zgodnie z Janową strategią dyskurs powi-

¹ Zob. M.J. Moreton, *Feast, Sign and Discourse in John 5*, s. 209–213, w: *Studia Evangelica*, t. 4, Berlin 1968.

² Por. np. L. Stachowiak, *Literackie i egzegetyczne problemy perykopy o chlebie z nieba (J 6,22–59)*, „Studia Theologica Varsaviensia” 11 (1973) 57–73, s. 57.

nien zwracać uwagę na motywy święta Paschy oraz na wymowę znaków. I, naszym zdaniem, tak właśnie się dzieje.

Uczeni z reguły dzielą rozdział 6 na dwie części, narracyjną (6,1–21) i dyskursywną (6,22–71)³. Pierwszą traktuje się jako preludeum do drugiej⁴. Zarówno pierwsza część⁵, jak i druga naznaczone są Janowym słownictwem i stylem⁶.

Pierwszą część rozdziału wypełniają opowiadania o cudach, które Jan wyprofilował tak, by uwypuklić progresywną ekspozycję postaci Jezusa. Autor wprowadza Jezusa na scenę jako charyzmatycznego Nauczyciela, który rozdaje tłumom „chleb nauki” (6,1–4). Po zaspokojeniu głodu wiedzy, przychodzi pora na zaspokojenie głodu fizycznego: Jezus wciela się w rolę proroka, który potrafi zdziałać cud pomnożenia chleba. Karmiąc w sposób nadzwyczajny wielkie rzesze słuchaczy, objawia się On jako Prorok przewyższający wszystkich proroków ST (J 6,5–13). Tłum, widząc rozmiar cudu pomnożenia chleba, rozpoznaje w Jezusie Mesjasza i usiłuje obwołać Go królem (J 6,14–15). Jezus, uchodząc przed zakusami tłumu, objawia się uczniom na jeziorze jako Syn Boga (J 6,18–21).

O ile Jezus jako Nauczyciel karmił tłum „chlebem nauki”, o tyle jako Prorok karmi ich „chlebem znaku”. Nie wiadomo natomiast, co ma do powiedzenia w odniesieniu do chleba Jezus jako Mesjasz oraz jako Syn Boga. Można więc domniemywać, że prezentacja tej kwestii znajdzie swój wyraz w dyskursie o chlebie.

3. Dyskurs o chlebie (J 25b–58/59)

3.1. Zagadnienia wprowadzające

3.1.1. Forma dyskursu o chlebie

P. Borgen, który przedstawił drobiazgowo studium struktury tego dyskursu, starał się dowiedzieć, że od wersu 6,31 ma on formę midraszu homiletycznego. Ten midrasz ma być dwuetapową parafrazą starotestamentowego cytatu, zamieszczonego w 6,31 (*dał chleb z nieba: 6,31–48; do zjedzenia: 6,49–58*)⁷. Zdecydowaną krytykę tezy P. Borgena prze-

³ Por. np. G. Segalla, *La complessa struttura letteraria di Giovanni 6*, „Teologia” 15 (1990) 68–89, s. 72; F. Manns, *L’Evangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, Jerusalem 1991, s. 144.

⁴ Por. M. Labahn, *Controversial Revelation in Deed and Word. The Feeding of the Five Thousand and Jesus’ Crossing of the Sea as a „Prelude” to the Johannine Bread of Life Discourse*, „Irish Biblical Studies” 22 (2000) 146–181, s. 153.

⁵ Odnośnie do J 6,1–25 zob. E. Ruckstuhl, *Die Speisung des Volkes durch Jesus und die Seeüberfahrt der Jünger nach Joh 6,1–25 im Vergleich zu den Synoptischen Parallelen*, s. 2001–2019, w: *The Four Gospels*, t. 3, (FS F. Neirynek), red. F. van Segbroeck, C.M. Tuckett, G. van Belle, J. Verheyden, Leuven 1992, s. 2002 i n.; Ch. Riniker, *Jean 6,1–21 et les évangiles synoptiques*, s. 41–67, w: *Communauté johannique et son histoire*, red. J.-D. Kaestli i in., Genève 1990, s. 48.

⁶ Por. np. J.D.G. Dunn, *John VI – A Eucharistic Discourse?*, „New Testament Studies” 17 (1970–1971) 328–338, s. 329.

⁷ *Bread from Heaven. An Exegetical Study in the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Leiden 1965, s. 40–43.

prowadził P.N. Anderson. W tym celu prześledził on motyw manny w judaizmie i doszedł do wniosku, że po pierwsze, tam, gdzie on występuje, służy jako „a rhetorical trump” do oświetlenia kontrastu między rzeczami ziemskimi a niebieskimi. Po drugie, autor uważa, że w dyskursie o chlebie motyw manny nie odgrywa pierwszorzędnej roli⁸, jak chciał tego P. Borgen. Zasadniczym tekstem nie jest „cytat” ze ST, ale logion Jezusa w wersie 6,27, który nawiązuje do dzieł Jezusa opowiedzianych w wersach 6,1–21 i jest na sposób midraszycki komentowany w dyskursie⁹. J. Painter sądzi z kolei, że dyskurs bazuje na wersie 6,35, a nie na 6,31, zatem teza P. Borgena powinna być nie tyle odrzucona, ile zmodyfikowana¹⁰.

Naszym zdaniem dyskurs startuje w wersie 6,25, a nie 6,27 czy 6,31, i rozpoczyna go prowokacyjna konstatacja Jezusa, a nie cytat z Pisma. Propozycja P. Borgena skażona jest poniekąd błędnym założeniem – zupełnie przeoczonym przez jego krytyków – które wyraża się w identyfikacji chleba/chleba życia z ciałem i krwią Syna Człowieczego¹¹.

Niektórzy uczeni, jak np. D. Daube¹², G. Ziener¹³, B. Gärtner¹⁴ oraz J. Kilmartin¹⁵, podłoże dla dyskursu o chlebie dostrzegali w chrześcijańskiej haggadzie paschalnej wzorowanej na żydowskiej haggadzie. Słabość tej propozycji polega na tym, że istnienie chrześcijańskiej haggady paschalnej nie zostało dowiedzione. W żydowskiej haggadzie paschalnej nie znajdujemy z kolei wzmianki o mannie, która w dyskursie o chlebie odgrywa ważną rolę, począwszy od wersu 6,31.

A. Guilding, która spogląda na Ewangelię Jana przez pryzmat trzyletniego cyklu kalendarza liturgicznego judaizmu, uważa, że epizod w synagodze w Kafarnaum zaistniał w szabat w drugim roku cyklu, a tę okoliczność uwypuklać mają przywoływane cytaty ze ST, które pochodzą z czytań liturgicznych przeznaczonych na tę okazję¹⁶. Założenia tej hipotezy wydają się zasadne, niezależnie od kwestii, na ile autorka trafnie odtwarza pakiet czytań ST przeznaczonych na tę okoliczność.

Najnowszą propozycją odnoszącą się do formy tej kompozycji jest supozycja Diany M. Swancutt, żeby cały dyskurs (6,22–71) postrzegać jako midrasz do Ps 78 w świetle Iz 54–55¹⁷.

⁸ Por. P.N. Anderson, *The Christology of the Fourth Gospel. Its Unity and Disunity in the Light of John 6*, Tübingen 1996, s. 214.

⁹ Por. jw., s. 205; *The Sitz im Leben of the Johannine Bread of Life Discourse and Its Evolving Context*, s. 1–59, w: *Critical Readings of John 6*, red. R.A. Culpepper, Leiden 1997, s. 16 i n.

¹⁰ Por. *Jesus and the Quest for Eternal Life*, s. 61–94, w: *Critical Readings of John 6*, red. R.A. Culpepper, Leiden 1997, s. 80.

¹¹ Por. P. Borgen, *The Scriptures and the Words and Works of Jesus*, dz. cyt., s. 43. To jest dość powszechna identyfikacja, zob. np. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, t. 2 (5–12), Freiburg–Basel–Wien 1971, s. 41; Mira Stare, *Durch ihn leben. Die Lebensthematik in Joh 6*, Münster 2004, s. 197.

¹² Zob. *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956.

¹³ Zob. *Johannesevangelium und urchristliche Passafeier*, „Biblische Zeitschrift” 2 (1958) 263–274.

¹⁴ Zob. *John VI and the Jewish Passover*, Copenhagen 1959.

¹⁵ Zob. *Liturgical Influence of John 6*, „Catholic Biblical Quarterly” 22 (1960) 183–191.

¹⁶ Por. *The Fourth Gospel and Jewish Worship. A Study of the Relation of St. John's Gospel to the Ancient Jewish Lectionary System*, Oxford 1960, s. 61–68.

¹⁷ Zob. *Hungers Assuaged by the Bread from Heaven: „Eating Jesus” as Isaian Call to Belief: The Confluence of Isaiah 55 and Psalm 78 (77) in John 6,22–71*, s. 218–251, w: *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel*, red. C.A. Evans, J.A. Sanders, Sheffield 1997, s. 219–220.

3.1.2. Dwa nurty interpretacyjne dyskursu o chlebie

Dylemat: chrystologiczny czy eucharystyczny charakter dyskursu o chlebie, nie przestaje intrygować egzegetów do dziś¹⁸ i owocuje różnymi odmianami interpretacji sprowadzalnymi do tych dwóch propozycji¹⁹. Szczegółowe rozwiązania, które wykształciły się w debacie nad dyskursem, posegregował na cztery grupy, między innymi, M. Roberge w 1982 r.: interpretacja mądrościowa lub spirytualistyczna; interpretacja całkowicie eucharystyczna; interpretacja sukcesywna: mądrościowa (w pierwszej części dyskursu) i eucharystyczna (w drugiej części); interpretacja jednocześnie sapiencjalna i eucharystyczna²⁰. Naszym zdaniem na plan pierwszy w dyskursie o chlebie wysuwa się faktor inicjacyjny, co postaramy się wykazać w świetle ujęcia inicjacyjnego²¹.

3.1.3. Ramy i struktura dyskursu o chlebie

Wspomniany M. Roberge, który poświęcił rozdziałowi 6 Ewangelii Jana serię artykułów, w jednym z nich przedstawił propozycje uczonych na temat do ram i struktury dyskursu o chlebie²². Jego exposé różnorodnych propozycji struktury tej kompozycji uwypukla jej wieloaspektowy charakter. Z przeprowadzonego przez autora rekonesansu wynika, że o ile egzegeci nie wahają się oznaczyć końca dyskursu o chlebie (6,58/59), o tyle rozbieżność ich zdań dotyczy oznaczenia jego początku. My lokalizujemy początek jednostki w wersie 6,25.

W trakcie lektury dyskursu o chlebie narzuca się czytelnikowi z dużą siłą ekspresji jego dialogiczny charakter, który wyznaczają kolejne pytania bądź prośby publiki. Akceptujemy z drobnymi korektami propozycję dialogicznego podziału dyskursu, którą zaproponował K. Scholtissek²³:

- 6,25–27 – pierwszy dialog (pytanie tłumy: 6,25; odpowiedź Jezusa: 6,26–27).
- 6,28–29 – drugi dialog (pytanie tłumy: 6,28; odpowiedź Jezusa: 6,29).
- 6,30–33 – trzeci dialog (pytanie tłumy: 6,30–31; odpowiedź Jezusa: 6,32–33).

¹⁸ Na Soborze Trydenckim wywiązała się żywa dyskusja o interpretacji dyskursu o chlebie. Dyskutanci podzielili się na dwie grupy. Jedna optowała za interpretacją eucharystyczną (sakramentalną), druga – za chrystologiczną (spirytualistyczną). Ostatecznie Ojcowie Soboru powstrzymali się przed przyznaniem racji którejkolwiek ze stron sporu. Zob. F. Cavallera, *L'interprétation du chapitre VI de saint Jean. Une controverse exégétique au Concile de Trente*, „Revue d'histoire ecclésiastique” 10 (1909) 687–709.

¹⁹ Zob. np: P. Beauchamp, *Le signe des pains*, „Lumière et vie” 41 (1992) 55–67, s. 69 i n.; M.J.J. Menken, *John 6,51c–58: Eucharist or Christology*, s. 183–204, w: *Critical Readings of John 6*, red. R.A. Culpepper, Leiden 1997.

²⁰ Zob. *Le discours sur le pain de vie. Jean 6,22–59: Problème d'interprétation*, „Laval théologique et philosophique” 38 (1982) 265–299.

²¹ Więcej na temat ujęcia inicjacyjnego zob. B. Górka, *Podejście inicjacyjne do Ewangelii Jana*, s. 187–195, w: „*Rem acu tangere*”. *Studia Interdisciplinaria ad Linguam et Litteras Graecorum Antioquorum Pertinentia*, red. A. Marchewka, Gdańsk 2008.

²² Zob. *La composition de Jean 6,22–59 dans l'exégèse récente*, „Laval théologique et philosophique” 40 (1984) 91–123.

²³ Por. *In Ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften. Freiburg im Breisgau*, Basel–Wien–Barcelona–Roma–New York 2000, s. 196; *Die Brotrede Jesu in Joh 6,1–71. Exegetische Beobachtungen zu ihrem johanneischen Profil*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 123 (2001) 35–55, s. 42; „*Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist*” (Joh 6,51), „Bibel und Liturgie” 68 (1995) 45–49, s. 47.

- 6,34–40 – czwarty dialog (prośba tłum: 6,34; odpowiedź Jezusa: 6,35–40).
- 6,41–51 – piąty dialog (pytanie *Ioudaioi*: 6,41–42; odpowiedź Jezusa: 6,43–51).
- 6,52–58/59 – szósty dialog (pytanie *Ioudaioi*: 6,52; odpowiedź Jezusa: 6,53–58; nota narratora: 6,59).

3.2. Analiza i interpretacja dyskursu

3.2.1. Pierwszy i drugi dialog (J 6,25–29)

(25) A gdy Go odnaleźli za Morzem, rzekli do Niego: «Rabbi, jak tu przybyłeś?».

(26) Odpowiedział im Jezus i rzekł: «amen, amen mówię wam: szukacie Mnie nie dlatego, że ujrzeliście znaki, ale dlatego, że zjedliście chleby i nasyciliście się. (27) Zabiegajcie nie o ginący pokarm, ale o pokarm pozostający na życie wieczne, który da wam Syn Człowieczy. Tego bowiem opieczętował Ojciec, który jest Bogiem».

(28) Powiedzieli więc do Niego: «co mamy czynić, aby zabiegać o dzieła Boga».

(29) Jezus, odpowiadając, rzekł im: «to jest dzieło Boga, abyście wierzyli w Tego, którego On posłał».

Wprowadzeniem do dyskursu jest odcinek 6,22–25a²⁴. Ten passus tworzy pomost (*bridge passage*) pomiędzy narracją dotychczasową a następującą po²⁵. Ewangelista relacjonuje w nim zachowanie tłumy, który dostrzega nieobecność Jezusa, i w celu poszukiwania Go, przeprowadza się do Kafarnaum. Gdy znajduje Jezusa, kieruje do Niego następujące pytanie: *jak tu przybyłeś?* Od tego pytania rozpoczyna się pierwszy dialog, otwierający dyskurs w synagodze w Kafarnaum.

Motyw zachowania tłumy odsłania nie jego pytanie (*Rabbi, jak tu przybyłeś*)²⁶, ale odpowiedź Jezusa (*szukacie Mnie nie dlatego, że ujrzeliście znaki, ale dlatego, że zjedliście chleby i nasyciliście się*). W rzeczy samej ta riposta nie jest bezpośrednią odpowiedzią na pytanie tłumy²⁷. Jezus reaguje identycznie na to pytanie, jak na zagajenie Nikodema w 3,2 i n.²⁸ Jezus krytykuje tłum za to, że nie dostrzegł w cudzie pomnożenia chleba wymiaru i mocy znaku. A do tego, zdaniem B. Kurza, nawołuje Izajasz w 55,6: *szukajcie Pana, gdy daje się znaleźć*²⁹. Tłum szuka Jezusa z innego powodu; żeby zaspokoić do sytości swoją potrzebę fizycznego głodu. Dlatego Jezus zdecydowanie wzywa go do czegoś innego: *Zabiegajcie nie o ginący pokarm, ale o pokarm pozostający na*

²⁴ Por. J. Caba, *Cristo, Pan de Vida. Teología eucarística del IV Evangelio. Estudio exegético de Jn 6*, Madrid 1993, s. 41.

²⁵ Por. M. Kiley, *The Geography of Famine. John 6,22–25*, „Revue biblique” 102 (1995) 226–230, s. 227.

²⁶ Zamiast osobliwego czasownika *ginomai* (stać się), kodeksy κ D wprowadzają czasownik *erchomai* (przybyć).

²⁷ Por. C.K. Barrett, *The Gospel according to St John*, London 1978, s. 286.

²⁸ Zwrócił na to uwagę L. Morris, *The Gospel according to John*, Grand Rapids 1995, s. 317.

²⁹ Por. *Bread of Life in John 6. Intertextuality and the Unity of Scripture*, s. 203–218, w: *The Future of Catholic Biblical Scholarship. A Constructive Conversation*, red. L.T. Johnson, W.S. Kurz, Grand Rapids 2002, s. 216.

życie wieczne, który da wam Syn Człowieczy. Tego bowiem opieczętował Ojciec, który jest Bogiem (J 6,27).

C.K. Barrett uznaje wers 6,27 za summariu³⁰. Trafną interpretację wiersza 6,27 zaproponował M.-D. Philippe: *Jaki jest pokarm, który daje Syn Człowieczy? Eucharystia. Trzeba więc zabiegać o eucharystię*³¹. Formułując wobec tłumu wezwanie do zabiegania o pokarm, który daje Syn Człowieczy, Jezus przeskakuje ponad pokarmem etapu pośredniego, pokarmem etapu mesjańskiej inicjacji (chleb z nieba/życia/żyjący), wokół którego będzie krążył w dyskursie.

W logionie wiersza 6,27 Jezus jako Mesjasz nie potępia troski o ginący pokarm (w tym o „mannę znaków”), ale kieruje uwagę, najpierw Żyda jako absolwenta pedagogii Tory i Proroków, na zabieganie o pokarm niezniszczalny. Ten sam postulat przeniesiono w epoce pierwotnego kościoła na inicjowanego, katechumena (chrystusowca) – powinien już zabiegać o pokarm pozostający na życie wieczne³². Pokarm pozostający na życie wieczne znajduje się w gestii Jezusa jako Syna Człowieczego, a nie jako Mesjasza³³. Tytuł Syn Człowieczy określa tu Jezusa jako Syna Boga uwielbionego i zmartwychwstałego³⁴.

Jezus jako Mesjasz w wierszu 6,27 antycypuje pokarm eucharystyczny (6,51c–56) za pomocą tytułu Syn Człowieczy oraz słowa *brosis* (pokarmem – *brosis* – w 6,55 Jezus określi swoje ciało jako ciało Syna Człowieczego). Słowo pokarm (*brosis*) pojawiło się w Ewangelii Jana już w wersie 4,32 (w logionie o pokarmie Jezusa). U Jana pokarm inicjowanego jest wewnętrznie spokrewniony z pokarmem Jezusa, z tym że o ile pokarmem Jezusa jest pełnienie woli Ojca, o tyle pokarmem uczniów jest pełnienie woli Jezusa. Obydwa cele schodzą się w jedno w momencie wtajemniczenia inicjowanego w śmierć Jezusa na krzyżu. Właśnie dlatego, aby dać inicjowanym pokarm eucharystyczny, został Jezus opieczętowany przez Boga jako Ojca. Słowo „opieczętował” (*sfragidzo*) w tym miejscu oznacza kres misji Jezusa, Jego ofiarę na krzyżu³⁵.

Tłum odczytał postulat Jezusa z wiersza 6,27 jako wezwanie do zabiegania o *dzieła Boga* (*erga tou Theou*), być może sugerując się czasownikiem *ergadzomai*, pokrewnym z *erga*, i z tego powodu pyta: *co mamy czynić, aby zabiegać o dzieła Boga? Co w ustach tłumu oznacza wyrażenie: dzieła Boga? Czyiny Tory? Uczeni wskazują w tym miejscu na*

³⁰ Por. *The Gospel according to St John*, dz. cyt., s. 282.

³¹ Cyt. *Commentaire de l'évangile de saint Jean. La multiplication des pains*, „Aletheia” 11 (1997) 153–165, s. 163.

³² Dwa znaczące kodeksy (⌘ D) czas przeszły *dal* (*dosei*) czasownika *didomi* zamieniają na czas teraźniejszy – *didosin*. Ten zabieg ilustruje eklezjalną inicjatywę kopistów. Autor Ewangelii pisze z pozycji Jezusa historycznego, który w dyskursie antycypuje pokarm eucharystyczny, przywołani kopiści zdają się patrzeć na logion z perspektywy Jezusa zmartwychwstałego.

³³ Uczeni jakoś nie dostrzegają tej istotnej różnicy i identyfikują Syna Człowieczego z Mesjaszem, por. D.A. Carson, *The Gospel according to John*, Grand Rapids 1991, s. 284.

³⁴ Por. I.D. Mackay, *John's Relationship with Mark. An Analysis of John 6 in the Light of Mark 6–8*, Tübingen 2004, s. 222.

³⁵ Jest to jedno ze znaczeń *sfragidzo*, por. H.G. Liddell – R. Scott, *Greek-English Lexicon. Revised and augmented throughout by sir H.S. Jones with the assistance of R. McKenzie*, Oxford 1996, s. 1742.

qumrański zwój CD 2,14–15, w którym hebrajskie wyrażenie: *dzieła Boga* określa czynny, które się Bogu podobają³⁶.

W odpowiedzi na kwestię tłumy (6,29) Jezus przesuwając punkt ciężkości z dzieł Boga na dzieło Boga (*ergon tou Theou*)³⁷. A dzieło Boga w odniesieniu do inicjowanych jako katechumenów wyraża się w tym, aby: *wierzyli w Tego, którego On posłał*. U Jana, owszem, jeszcze w jednym miejscu pojawiają się *erga tou Theou* w połączeniu z czasownikiem *ergadzomai*, w 9,3, ale zostają one zidentyfikowane w 9,4 jako: *dzieła posyłającego Mnie (erga tou pempantos me)*. Określają one, w odniesieniu do inicjowanych, również czyny Boga etapu pomesjańskiego (obligujące katechumenów). *Dzieła Boga* w ustach tłumy mogą natomiast oznaczać tylko czyny Boga etapu przedmesjańskiego (obligujące Żydów, którzy są paradygmatem prekatechumenów). Ta kwestia stanie się bardziej wyrazista w następnym dialogu.

3.2.2. Trzeci dialog (J 6,30–33)

(30) Powiedzieli Mu: «Jaki więc uczynisz znak, abyśmy zobaczyli i uwierzyli Tobie? Co działasz? (31) Ojcowie nasi zjedli mannę na pustyni, jak jest napisane: *chleb z nieba dał im do jedzenia*».

(32) Powiedział im Jezus: «Amen, amen mówię wam, nie Mojżesz dał wam chleb z nieba, ale Ojciec mój daje wam chleb z nieba ten prawdziwy. (33) Bowiem chlebem Boga jest zstępujący z nieba i dający życie *kosmosowi*».

Tłum należycie odczytał wypowiedź Jezusa z wersu 6,29, czyli w sensie mesjańskim, i dlatego domaga się od Niego takiego znaku, który wylegitymuje Go jako Mesjasza (*Jaki więc uczynisz znak, abyśmy zobaczyli i uwierzyli Tobie? Co działasz?*)³⁸. Podobny postulat w stosunku do Jezusa sformułowali Żydzi z Jerozolimy w wierszu 2,18 (*jaki znak ukażesz nam, jeśli to czynisz?*)³⁹. Z oczekiwań tłumy pośrednio wynika, że cud rozmnożenia chleba w oczach galilejskich Żydów nie spełniał warunku znaku Mesjasza. Aby swój postulat uczynić bardziej zasadnym, tłum przywołuje cud pierwszej manny, poparty cytatem z Pisma⁴⁰. Teraz Jezus nie powinien mieć żadnej wątpliwości co do tego, że chodzi o cud drugiej manny, cud mesjański. Najlepszą okazją ku temu, aby formułować pod adresem Jezusa oczekiwania odnoszące się do znaku Mesjasza, było naturalnie święto Paschy⁴¹.

³⁶ Por. C.H. Talbert, *Reading John. A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, New York 1992, s. 134.

³⁷ Por. J. Caba, *Cristo, Pan de Vida*, dz. cyt., s. 248–250.

³⁸ P.N. Anderson uważa, że pytanie tłumy zawiera ironię, por. *The Christology of the Fourth Gospel*, dz. cyt., s. 201. J.D.M. Derrett w 6,30 na odcinku *co uczynisz* dostrzega aluzję do Iz 45,9, por. *Τί ἐργάζῃ (J 6,30). An Unrecognized Allusion to Is 45,9*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft” 84 (1993) 142–144.

³⁹ Zwraca na to uwagę M.J.J. Menken, *Some Remarks on the Course of the Dialogue. John 6,25–34*, *Bijdragen* 48 (1987) 139–149, s. 144.

⁴⁰ Cytat nie jest dosłowny i prawdopodobnie stanowi kombinację kilku wypowiedzi ST, por. np. X. Léon-Dufour, *Le pain de la vie*, Paris 2005, s. 133.

⁴¹ „In Jewish tradition the manna is midrashically connected with the Passover bread, and both are interpreted eschatologically”. Cyt. za: W.A. Meeks, *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden 1967, s. 92.

To oczekiwanie tłumu z dopowiedzeniem w wersie 6,31 zostało jakby wyjęte z teologicznego elementarza ówczesnego judaizmu⁴². W teologii judaizmu do objawienia się Mesjasza przywiązane było oczekiwanie na powtórzenie wydarzeń Wyjścia wraz z cudem drugiej manny⁴³. Biblijny wyraz tego nastawienia znajduje się w Mi 7,15: *jak za dni Twego wyjścia z Egiptu ukaż nam cuda*⁴⁴. Z odpowiedzi Jezusa (6,32: *nie Mojżesz dał wam chleb z nieba, ale Ojciec mój daje wam chleb z nieba ten prawdziwy*) jednoznacznie wynika, że On również nie traktował własnego cudu rozmnożenia chleba jako Mesjaszowego znaku manny.

Struktura tej polemicznej odpowiedzi Jezusa zdradza naśladownictwo rabinicznej techniki: *al tiqra... ela... (nie mów... ale...)*⁴⁵. Jej sednem jest transpozycja nowej manny nad starą. Od strony składniowej ten logion został jednak tak skomponowany, żeby ukazując wyższość drugiej manny nad pierwszą, jednocześnie objąć swoim zasięgiem wyższość Jezusa nad Mojżeszem w zakresie „pierwszej manny”. Najlepiej ten fenomen rozumienia uwypukli taka oto parafraza wykorzystująca technikę *al tiqra... ela*: „nie [czytajcie, że] Mojżesz dał wam mannę, (jak Ja wam dałem mannę, pomnażając chleb), ale to mój Ojciec daje wam mannę prawdziwą”. Czyli w środku opozycji znajduje się miejsce dla Jezusa, który już jako Prorok zdecydowanie przewyższa Mojżesza w zakresie pierwszej manny. Być może mamy tu zawołowaną polemikę z tendencją do absolutyzacji statusu Mojżesza, która stanowiła dla Żydów pokusę i pretekst do odrzucenia oferty płynącej ze strony mesjanizmu Jezusowego.

Nowa manna została określona wyrażeniem: *ten chleb z nieba ten prawdziwy*. Przymiotnik prawdziwy (*alethinos*) pojawia się w Ewangelii Jana niemal wyłącznie w znaczeniu metaforycznym, jako atrybut Jezusowego mesjaństwa⁴⁶. To powoduje, że: *chleb z nieba ten prawdziwy* jest chlebem epoki mesjańskiej. Jak Bóg obdarzył lud manną na pustyni, tak również ten sam Bóg jako Ojciec dał najpierw Żydom, a następnie daje katechumenom (chrystusowcom) nową mannę – Jezusa jako Mesjasza⁴⁷. Choć ta nowa manna transponuje istotnie starą mannę, to jednak jej nie degraduje.

Chleb prawdziwy w wierszu następnym (6,33) zostaje nazwany *chlebem Boga (ho artos tou Theou)* i w sposób zawołowany zostaje utożsamiony z Jezusem, natomiast wyraźnie – w następnym dialogu (6,34–40). Rodzajnik określony *ho* postawiony przed

⁴² Por. D.J. Billy, *Eucharistic Faith. Jesus' Bread-of-Life Discourse*, „Review for Religious” 61 (2002) 640–648, s. 643.

⁴³ Por. G. Zevini, *Cafarnao. Giovanni rilegge e interpreta Mosè e Gesù (Gv 6,22–59)*, „Parola, spirito e vita” 24 (1991) 145–163, s. 150; A. Paciorek, *Motyw manny w mowie eucharystycznej Jezusa (J 6,26–58)*, s. 151–172, w: *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 160, 171.

⁴⁴ Wielu żydowskich uzurpatorów będzie w owym czasie żerować na tej żywej nadziei mesjańskiej. Jednym z nich był Jonatan, który powiódł ludzi na pustynię, „obiecując im pokazać cudowne znaki i zjawiska”. Cyt. za: J. Flawiusz, *Wojna żydowska* 7,11,1. Podaję za: *Wojna Żydowska*, tłum., wstęp i komentarz J. Radożycki, Warszawa 1991, s. 421.

⁴⁵ Por. P. Borgen, *Observations on the Midrashic Character of John 6*, s. 23–31, w: tenże, *Logos Was the True Light and Other Essays on the Gospel of John*, Trondheim 1983, s. 24 i n.

⁴⁶ Taki wniosek płynie z analizy funkcji zespołu semantycznego *aletheia* (*aletheia* – rzeczownik, *alethes* – przymiotnik, *alethinos* – przymiotnik, *alethos* – przysłówek).

⁴⁷ G.A. Phillips podkreśla różnicę czasów: do Mojżesza odniesiono perfectum (dał), do Boga – praesens (daje), por. *This is a Hard Saying. Who Can Be a Listener to It?*. *Creating a Reader in John 6*, „Semeia” 26 (1983) 23–56, s. 41.

artos ma pełnić funkcję zaimka względnego i – według niektórych – odnosi się zarówno do chleba, jak i do osoby⁴⁸.

W logionie wiersza 6,33 uwypuklono dwie cechy tego chleba: *zstępuje z nieba* i *daje życie kosmosowi*. Słowo *zstąpić* siedmiokrotnie pojawia się w dyskursie o chlebie (6,33.38.41.42.50.51.58) i za każdym razem odniesione jest do Jezusa jako Mesjasza⁴⁹. Jezus jako Mesjasz jest chlebem prawdziwym dającym życie *kosmosowi*, tak jak Bóg daje życie Izraelowi poprzez Torę podarowaną na Synaju. *Kosmos* bynajmniej nie oznacza tutaj wszystkich ludzi. Identyfikację *kosmosu* z całą ludzkością trzeba zaliczyć do rezerwuaru błędów systemowych w egzegezie i teologii – nie tylko Janowej⁵⁰. *Kosmos* jest tutaj metaforą katechumenów (chrystusowców), czyli tych inicjowanych, którzy uznali Jezusa za Mesjasza. Dopiero oni są uprawnieni i zdolni do spożywania chleba z nieba, czyli Jezusa jako Mesjasza.

3.2.3. Czwarty dialog (J 6,34–40)

(34) Powiedzieli do Niego: «Panie, zawsze dawaj nam ten chleb».

(35) Powiedział im Jezus: «Ja jestem chleb życia. Przychodzący do Mnie, nie będzie łaknął, a wierzący we Mnie, nigdy nie będzie pragnął. (36) Ale powiedziałem wam, że ujrzeliście Mnie, ale nie wierzycie. (37) Wszystko, co Mi daje Ojciec, do Mnie przyjdzie, a przychodzącego do Mnie nie wyrzucę na zewnątrz, (38) ponieważ zstąpiłem z nieba nie po to, aby czynić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał.

(39) Taka zaś jest wola posyłającego Mnie, abym niczego z tego, co Mi dał, nie zgubił, lecz abym to wszystko wskrzesił w dniu ostatnim.

(40) Taka bowiem jest wola Ojca mego, żeby każdy widzący Syna i wierzący w Niego, miał życie wieczne i abym go wskrzesił w dniu ostatnim».

Bezimienna grupa słuchaczy reaguje niezrozumieniem na dotychczasowe *dictum* Jezusa. U Jana niezrozumienie jest ważnym środkiem stylistycznym. W dyskursie występuje ono w niewralgicznych momentach: 6,34.41 i n. 52.60⁵¹. Raz niezrozumienie artykułuje tłum, dwukrotnie – *Ioudaioi*, a raz – uczniowie. Nieporozumienie, posiadając historyczne zakorzenienie, ułatwia autorowi czwartej Ewangelii fenomen transpozycji. Zaczepna i ironiczna prośba tłumowi dowodzi tego, że nie uchwycił on sensu poprzedniej wypowiedzi Jezusa (6,32–33) i dlatego reaguje identycznie jak Samarytanka na dyskurs Jezusa o wodzie żyjącej (4,15)⁵².

⁴⁸ Por. Susan E. Hysten, *Allusion and Meaning in John 6*, Berlin–New York 2005, s. 137. Na tę ambiwalencję zwracał już uwagę M. Vellanicakal, por. *Jesus. The Bread of Life*, s. 39–59, w: tenże, *Studies in the Gospel of John*, Bangalore 1982, s. 47.

⁴⁹ J. Caba trafnie przywołuje jako intratekst J 3,13, por. *Cristo, Pan de Vida*, dz. cyt., s. 259 i n.

⁵⁰ Tak identyfikuje np. U. Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stelle des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule*, Göttingen 1987, s. 223.

⁵¹ K. Siwek identyfikuje niezrozumienie jeszcze w ww.: 6,25; 6,28; 6,30, por. „Nierozumienie” jako zjawisko literackie obecne w IV Ewangelii na przykładzie Mowy o chlebie życia (J 6,22–59), „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 3 (2003) 201–215, s. 212 i n. Wskazane trzy pytania nie są wynikiem nieporozumienia, ale pochodną zwykłej ciekawości.

⁵² Ten link wskazuje np. J. Painter, por. *Jesus and the Quest for Eternal Life*, dz. cyt., s. 91.

Odnosząc się do prośby tłumu, Jezus pogłębia nauczanie o prawdziwym chlebie z nieba (J 6,35a). Nazywa go tym razem *chlebem życia* i wyraźnie identyfikuje ze sobą⁵³. Jest to pierwsza metaforyczna autoidentyfikacja Jezusa w dyskursie o chlebie⁵⁴. Powróci ona w podobnej postaci w: 6,41.48.51⁵⁵. Samo wyrażenie: *chleb życia*, które u Jana występuje dwukrotnie (6,35.48), znane jest z apokryfu żydowskiego *Józef i Asenet* (8,5.16; 15,5; 16,16; 19,5; 21,21)⁵⁶. Autoidentyfikacja Jezusa z *chlebem z nieba/chlebem życia* była możliwa na bazie mądrościowej ewolucji znaczenia manny. W mądrościowej refleksji manna stała się metaforą mądrości zawartej w Torze. Jedna i druga były darem Boga z nieba. W Syr 17,11; 45,5 i 4 Ezd 14,30 Tora jest nazwana wprost *Torą życia*. Dzięki temu droga dla parafrazy *chleb życia* stała otworem. Nowością jest identyfikacja *chleba życia* z Jezusem, z tym, że bramę do personalizacji mądrości otworzyła również Tora (Prz 8,12.17.30; Syr 24,3.4.16.17.30)⁵⁷.

Tylko Jezus jako Mesjasz może powiedzieć o sobie: „Ja jestem Torą życia”, „Ja jestem manną życia”. On jako chleb życia – to chleb prowadzący do życia wiecznego. Nie jest to jeszcze chleb życia wiecznego, jak chce tego ogół komentatorów. Chlebem życia wiecznego jest bowiem ciało i krew Syna Człowieczego!

Tak jak stara manna podtrzymywała życie Izraelitów na pustyni w drodze do Ziemi Obiecanej, tak zadaniem nowej manny jest podtrzymywać życie katechumenów w drodze do życia wiecznego jako ożywienia. Oświecenie tego, w jaki sposób chleb życia utożsamiony z Jezusem karmi katechumena, znajdujemy w wierszu 6,35b (*przychodzący do Mnie, nie będzie łaknął, a wierzący we Mnie, nigdy nie będzie pragnął*). Przyjście do Jezusa ma coś z natury przyjścia Jezusa jako Mesjasza, który w Ewangeliach jest określany właśnie tytułem – *ho erchomenos* (*przychodzący*). Idea *przyjścia do* w połączeniu z czasownikiem *erchomai* powraca w dyskursie (6,35.37.44.45.65) i jest zawsze synonimem wiary⁵⁸ w Jezusa jako Mesjasza.

Chociaż chleb kojarzy się z zaspokojeniem łaknienia, a nie pragnienia, to tutaj mówi się o zaspokojeniu i łaknienia, i pragnienia⁵⁹. Komentatorzy wyjaśniają tę aporię, przywołując Syr 24,21, gdzie uosobiona mądrość głosi: *którzy mnie spożywają, dalej łaknąć będą, a którzy mnie piją, nadal będą pragnąć*⁶⁰. Żeby odniesienie zawarte w wersie 6,35b było racjonalne, musiała nastąpić zmiana przedmiotu odniesienia z chleba na samego Jezusa.

⁵³ Por. J.S. Webster, *Ingesting Jesus. Eating and Drinking in the Gospel of John*, Atlanta 2003, s. 78.

⁵⁴ Por. M. Davies, *Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel*, Sheffield 1992, s. 197–199; A. Gracia-Moreno, *El pan de vida (Jn 6,35–50)*, dz. cyt., s. 31.

⁵⁵ R. Schnackenburg dostrzega pokrewieństwo w zakresie struktury wersu 6,35 z 6,51, por. *Das Johannesevangelium*, dz. cyt., s. 81.

⁵⁶ Por. C. Burchard, *The Importance of Joseph and Aseneth for the Study of the New Testament. A General Survey and a Fresh Look at the Lord's Supper*, „New Testament Studies” 33 (1987) 102–134, s. 119–121; *Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus. Band I/2: Texte zum Johannesevangelium*, ed. U. Schnelle, M. Labahn, M. Lang, Berlin–New York 2001, s. 373–376; *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 14–26.

⁵⁷ Por. F. Manns, *L'Évangile de Jean et la Sagesse*, dz. cyt., s. 170.

⁵⁸ Por. G.R. Beasley-Murray, *John*, Nashville 1999, s. 92.

⁵⁹ Czasownik *łaknąć* (*peinao*) jest Janowym hapaksem. Po czasownik *pragnąć* (*dipsao*) Jan sięga rzadko – sześć razy (4,13.14.15; 6,35; 7,37; 19,28).

⁶⁰ Por. D.A. Carson, *The Gospel according to John*, dz. cyt., s. 289.

W jaki sposób *przyjście do* oraz *wiara* w Jezusa jako Mesjasza zaspokaja łaknienie i pragnienie? Odpowiedź znajduje się w dwóch innych logionach Ewangelii Jana: 4,14; 7,37–39. Zaspokojenie pragnienia i łaknienia dokonuje się wtedy, gdy katechumen studiuje z wiarą Torę Mesjasza, czyli Ewangelię⁶¹. Wyrażenie: *nigdy nie będzie pragnął* oznacza przede wszystkim pewien inicjacyjny period czasu, określane przez Jana słowem *aion* (wiek). *Aion* jest metaforą etapu pomesjańskiej inicjacji. Jezus jako Mesjasz gasi łaknienie i zaspokaja pragnienie katechumena przez cały czas tej mesjańskiej inicjacji. Na następnym etapie inicjacji pokarmem inicjowanego (brata) będzie ciało i krew Jezusa jako Syna Boga.

Jezus z jednej strony jest świadom tego, że nie wszyscy, którzy ujrzeni Go jako Proroka potężnego w czynie rozmnożenia chleba, uwierzyli w Niego jako Mesjasza (6,36). Z drugiej strony zapewnia On, że przychodzący do Niego – jako Mesjasza – pobożny Żyd, będący paradygmatem prekatechumena, jest darem Boga Ojca i jako takiego nie wyrzuci na zewnątrz (*ekso* – 6,37). Wyrażenie: *wyrzucić na zewnątrz* w odniesieniu do inicjowanego występuje tylko w tym miejscu Ewangelii Jana⁶². Tutaj bynajmniej nie jest konstатовany eschatyczny los kogokolwiek, lecz stwierdza się pewną oczywistość inicjacyjną, tę mianowicie, że Jezus żadnego katechumena nie zamierza wyrzucić poza *ekkleśię* Mesjasza (społeczność katechumenów/chrystusowców/mesjaszowców).

W następnych dwóch wierszach (J 6,38–39) Jan informuje katechumenów o perspektywie, która ich czeka. Wiersz 6,38 jest echem 5,30, a 6,39 – echem 3,16–17. Jeśli w monologu (3,16–17) przeciwstawieniem dla zagłady jest życie wieczne (*aby każdy, kto w Niego wierzy nie zginął, ale miał życie wieczne*), to w naszym dialogu przeciwstawieniem dla zagłady jest wskrzeszenie w dniu ostatnim (*abym niczego z tego, co Mi dał, nie zgubił, lecz abym to wszystko wskrzesił w dniu ostatnim*)⁶³; o ile w monologu perspektywa sięga egzystencjalnego życia wiecznego, o tyle w naszym dialogu perspektywa została znacznie wydłużona – sięga wskrzeszenia w dniu ostatnim. Autor czwartej Ewangelii interesuje się w naszym dialogu katechumenem w kontekście jego losu w dniu ostatnim. Jeśli katechumen nie zginie, ale umrze w stanie łaski na etapie wiary w Jezusa jako Mesjasza, to w dniu ostatnim wskrzesi go Jezus, którego poznał jako Mesjasza.

Odniesienia różnych grup inicjowanych do dnia ostatniego, które powraca w dyskursie o chlebie (6,39.40.44.54), nie można należyście zrozumieć, odwołując się do klasycznej eschatologii, końcowej⁶⁴ – rzekomo wyłącznie eschatycznej, z którą się konfliktuje czy polaryzuje eschatologię Janową, rzekomo wyłącznie egzystencjalną. W istocie należałoby zastąpić mylną w odniesieniu do Ewangelii Jana nazwę eschatologia na bardziej adekwatną – eschatonologia. Eschatologia bowiem kojarzy się nam z nauką o eschata, tymczasem w Ewangelii Jana mamy do czynienia z doktryną o eschatonie.

Postulowana eschatonologia jest nauką o eschatonie, w który inicjowany wchodzi poprzez uznanie w Jezusie Mesjasza, o eschatonie, który dla niego rozciąga się aż po

⁶¹ Por. B. Górka, *Jezus i Samarytanka* (J 4,1–42), Kraków 2008, s. 99 i n.; *Wierzący w Jezusa jako Mesjasza – świątynią Boga Ojca* (J 7,37–39), „Przegląd Religioznawczy” 220 (2006) 59–76.

⁶² Kilka manuskryptów opuszcza w wierszu 6,37 słowo *ekso*, lecz trzeba to złożyć na karb pomyłki kopiistów. Jeszcze raz *ekballo ekso* pojawia się w w. 12,31 w odniesieniu do szatana. Sam czasownik *ekballo* występuje w Ewangelii w: 2,15; 9,34.35; 10,4.

⁶³ Termin *apollymi* występuje w czwartej Ewangelii w: 3,16; 6,12.27.39; 10,10.28; 11,50; 12,25; 17,12; 18,9.

⁶⁴ Tak czyni np. J.S. Webster, *Ingesting Jesus*, dz. cyt., s. 79.

dzień ostatni. W naszym logionie przedmiotem zainteresowania Ewangelisty są właśnie mesjaszowcy (katechumeni), z pozycji których spogląda na dzień ostatni, przeskakując ponad całym eschatonem. Wprawdzie katechumeni po wskrzeszeniu w dniu ostatnim nie zostaną uwolnieni od wokandy Sądu Ostatecznego, to jednak pójdą tam z nadzieją, bowiem zostaną poprowadzeni przez Jezusa, którego poznali jako Mesjasza. Nade wszystko trzeba mieć na uwadze fakt, że Jan, rozwijając tutaj eschatologię, stoi na gruncie tzw. eschatologii elitarnej, a nie powszechnej; eschatologii ekskluzywnej, a nie inkluzywnej.

Następny logion Jezusa (6,40) na pozór wydaje się tworzyć z poprzednim figurę paralelizmu synonimicznego, czyli zawierać identyczną treść, wyrażoną za pomocą innej terminologii. W istocie ujęto w nim w podobnej formie inną treść. O ile przedmiotem zainteresowania poprzedniej wypowiedzi (6,39) był inicjowany, który wierzy w Jezusa jako Mesjasza (tak samo jak w 6,35), o tyle przedmiotem zainteresowania logionu 6,40 jest inicjowany, który widzi i wierzy w Jezusa jako Syna Boga. Autor Ewangelii najprawdopodobniej ma tutaj na uwadze *przyjaciela* Jezusa (usprawiedliwionego), inicjowanego, który stoi przez faktem ożywienia życiem wiecznym. W Janowym kodzie inicjacyjnym „widzieć Syna” jest synonimem wiary w Jezusa jako Syna Boga objawiającego się na krzyżu. Od tego momentu, usprawiedliwienia, do momentu ożywienia, wierzący w Bóstwo Syna (por. np. J 1,12; 3,18) definiowany jest jako *przyjaciel* (por. też J 3,18).

Wierzący w wersie 6,40 odniesiony jest bezpośrednio do celu pośredniego inicjacji, jakim jest ożywienie egzystencjalnym życiem wiecznym, a pośrednio – do celu ostatecznego; do dnia ostatniego. Imiesłów czasu teraźniejszego czasowników *widzieć* (*theoron*) i *wierzyć* (*pisteuon*) uwypukla stan łaski usprawiedliwienia *przyjaciela*, w którym obudzi się w dniu ostatnim. *Przyjaciela*, który nie zdąży przed śmiercią fizyczną osiągnąć statusu *ożywionego* (brata Jezusa), w dniu ostatnim osobiście wskrzesi Jezus jako Syn Boga. Jako wskrzeszonego powiedzie następnie w zmartwychwstanie życia bez pośrednictwa trybunału Sądu Ostatecznego⁶⁵.

3.2.4. Piąty dialog (J 6,41–51)

(41) Szemrali więc *loudaioi* przeciw Niemu, że powiedział: «Ja jestem chleb, który zstąpił z nieba». (42) I mówili: «Czy ten nie jest Jezusem, synem Józefa, którego ojca i matkę my znamy? Jak może teraz mówić: z nieba zstąpiłem?»

(43) Jezus odpowiadając, rzekł im: «Nie szemrajcie między sobą. (44) Nikt nie może przyjść do Mnie, jeśli go nie pociągnie Ojciec, który posłał Mnie, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatnim. (45) Napisane jest u Proroków: *i będą wszyscy pouczeni przez Boga*. Każdy, kto usłyszał od Ojca i nauczył się, przychodzi do Mnie. (46) Nikt nie widział Ojca, będący z Boga – jedynie ten widział Ojca.

(47) Amen, amen mówię wam: wierzący ma życie wieczne.

(48) Ja jestem chleb życia. (49) Ojcowie wasi jedli mannę na pustyni i pomarli. (50) Ten jest chleb zstępujący z nieba, a ktokolwiek zje z niego, nie umrze.

(51) Ja jestem chlebem żyjącym, który zstąpił z nieba. Jeśli ktoś zje z tego chleba, będzie żyć na wiek. Zaś chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie *kosmosu*».

⁶⁵ Status *przyjaciela Boga* w odniesieniu do Sądu Ostatecznego ukazaliśmy, opierając się na J 5,24–29 w: B. Górka, *Inicjacja w życie wieczne w Ewangelii św. Jana*, Gdańsk 2005, s. 243 i n.

Tym razem niezrozumieniem i szemraniem reagują *Ioudaioi*, którzy w wierszu 6,41 pojawiają się na scenie narracji. W postępie narracji całego rozdziału przed oczami czytelnika przewijają się kolejne grupy; od 6,22 na czoło wybija się tłum, od 6,41 – *Ioudaioi*, od 6,60 – uczniowie, od 6,67 – Dwunastu. Precyzyjna identyfikacja *Ioudaioi* nadal pozostaje wyzwaniem w nauce. Słowo szemrać (*gongidzo*) pojawia się w rozdziale 6 tylko w tym dialogu (6,41.43) oraz w wersie 6,61. Zaczepnięte ono zostało ze ST, gdzie powraca jak refren i staje się prototypem niewiary. Bez wątplenia autor czwartej Ewangelii za pośrednictwem słowa szemrać tworzy link do epoki pustyni⁶⁶ i przez to wykazuje, że reakcja *Ioudaioi* (6,41) w swojej substancji jest oporem na mesjańskie nauczanie Jezusa.

W rzeczy samej *Ioudaioi* nie mają zastrzeżeń pod adresem samego wyrażenia: *Ja jestem chleb, który z nieba zstąpił*, czy jego mesjańskiej konotacji, ale protestują przeciw odnoszeniu go do Jezusa. Znane im pochodzenie Jezusa stoi w opozycji do judaistycznego aksjomatu na temat pochodzenia Mesjasza, który został wyartykułowany u Jana w wierszu 7,27: *my wiemy, skąd On jest, lecz gdy Mesjasz przyjdzie, nikt nie pozna, skąd jest. Ioudaioi*, mając na uwadze swoją dobrą orientację co do pochodzenia Jezusa, że jest synem Józefa⁶⁷, usiłują sprowadzić do absurdu Jego konstatację: *z nieba zstąpiłem*.

Jezus odniesie się do kwestii podniesionej przez *Ioudaioi*, podobnie jak odniósł się do kwestii podniesionej przez Nikodema. Na pierwszy rzut oka omija ją, w rzeczywistości – podejmuje z pozycji Mesjasza (6,44). W konstatacji Jezusa słychać echo z wersetu 3,5: *jeśli się ktoś nie narodzi z wody i ducha, nie może wejść do Królestwa Boga*. Tak samo i tutaj Jezus formułuje warunek konieczny wiary w siebie jako Mesjasza: *nikt nie może przyjść do Mnie, jeśli go nie pociągnie Ojciec*. Wiara w Jezusa jako Mesjasza jest następstwem inicjatywy Boga jako Ojca.

Egzegeci w tym miejscu dyskursu dostrzegają elementy doktryny o predestynacji⁶⁸. Ale ten logion, pomimo pojawienia się w nim wyrażenia *dzień ostatni*, bynajmniej nie stanowi punktu wyjścia do debaty o predestynacji powszechnej, końcowej czy eschatycznej (zbawienie lub potępienie na wieczność) – ale do debaty o predestynacji ekskluzywnej, inicjacyjnej (zbawienie egzystencjalne lub jego brak)⁶⁹. W kontekście predestynacji inicjacyjnej została tu ukazana rola Boga jako Ojca w odniesieniu do prekatechumena przez pryzmat Tory jako pedagoga prowadzącego do Jezusa Mesjasza. Inicjatywa Boga Ojca nie jest jednorazowa, lecz procesualna. Zanim Jezus bardziej rozwinię ten wątek procesualności (6,45–46), przywoła jeszcze – dla *Ioudaioi* w przestrzeni inicjacji historycznej, a dla katechumena w przestrzeni inicjacji egzystencjalnej – horyzont dnia ostatniego w tym samym znaczeniu, które znamy już z analizy wiersza 6,39.

W wierszach 6,45–46 autor Ewangelii rozwija doktrynę o Bogu jako Ojcu działającym w epoce przedmesjańskiej. Aby ją biblijnie ugruntować, odwołuje się do cytatu

⁶⁶ Por. S. Hamid-Khani, *Revelation and Concealment of Christ. A Theological Inquiry into the Elusive Language of the Fourth Gospel*, Tübingen 2000, s. 110.

⁶⁷ Por. W.E. Sproston, 'Is not this Jesus, the Son of Joseph...?' (*Joh 6,42*). *Johannine Christology as a Challenge to Faith*, „Journal for the Study of New Testament” 24 (1985) 77–97, s. 89; F. Brändle, *San José en el evangelio de San Juan?*, „Estudios josefinos” 42 (1988) 205–213, s. 210.

⁶⁸ Por. U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, Leipzig 2004, s. 142.

⁶⁹ Zagadnienie ekskluzywizmu w czwartej Ewangelii powoli uzyskuje prawo obywatelstwa w Janowych studiach, zob. R.A. Culpepper, *Inclusivism and Exclusivism in the Fourth Gospel*, s. 85–108, w: J. Painter, R.A. Culpepper, F.F. Segovia, *Word, Theology, and Community in John*, St. Louis 2002.

z Proroków. Pochodzenie tego cytatu nie jest przedmiotem sporu w nauce. Nie ma wątpliwości, że Jezus przytacza tekst prorocstwa Iz 54,13, które modyfikuje tak, aby swoim zasięgiem objęło również nie-Żydów⁷⁰. Aktualizując nauczanie proroka Izajasza, Jezus odnosi je w wymiarze historycznym do kondycji pobożnego Żyda. Wskazuje On, że aktywność Boga jako Ojca zmierza do tego, aby pobożnego Żyda uczynić członkiem Królestwa Mesjasza. Aktywność Boga jako Ojca wyrażają trzy czasowniki: „usłyszeć”, „nauczyć się” oraz „widzieć”. Te same czasowniki w kolejności: słyszeć, widzieć, mieć słowo – określają progresywne fazy wtajemniczenia na etapie przedmesjańskim (prekatechumenatu) w osobę Boga Ojca w J 5,37. Dopiero tak wyedukowany przez Boga Ojca (pobożny Żyd czy prekatechumen) może przyjść do Jezusa jako Mesjasza.

W podobny sposób Jezus przedstawił Nikodemowi sylwetkę Żyda jako kandydata do Królestwa Boga. Kandydat do Królestwa Boga musi się narodzić z wody i ducha. Woda jest metaforą duchowości i pedagogii Tory, duch – duchowości i pedagogii Proroków⁷¹. Konstatacja Jezusa w wersach 6,45–46 tworzy zatem dla *Ioudaioi* test do sprawdzenia ich kondycji duchowej. Z pozycji cenzorów Jezusa jako Mesjasza zostali oni sprowadzeni do właściwych ram, do roli aspirantów do Królestwa Boga.

Po rozwiązaniu kwestii kondycji duchowej kandydata do Królestwa Mesjasza, Jezus nieoczekiwanie transponuje dyskurs inicjacyjny z poziomu widzenia Boga jako Ojca na wyższy poziom – na poziom doświadczenia Syna Boga (J 6,47). Tę fazę doświadczenia definiuje słowo wierzyć. Słowo wierzyć (*pisteuo*) nie ma tutaj żadnego przedmiotu odniesienia, co dowodzi tego, że użyto go w znaczeniu absolutnym. Jezus wskazuje – *Ioudaioi* w przestrzeni historycznej a inicjowanym w przestrzeni egzystencjalnej (katechumenom) – na kres wtajemniczenia drugiego etapu, w którym dominującą rolę pełni druga Osoba Boga. Celem tego wtajemniczenia jest wiara w Bóstwo Jezusa jako Syna Boga, która następnie skutkuje egzystencjalnym życiem wiecznym w akcie egzystencjalnego ożywienia.

W końcu tego dialogu (6,48–51b) Jan cofa się na linii inicjacji o jedną fazę, do prezentacji roli chleba na etapie mesjańskim. W tym celu przedkłada jakby summarium dotychczasowej nauki o Mesjaszu jako chlebie. Nazwie Go kolejno: *chlebem życia*, *chlebem zstępującym z nieba*, *chlebem żyjącym*. Są to synonimy. Jezus Mesjasz jako chleb zostanie scharakteryzowany teraz przede wszystkim pod względem skuteczności. W pierwszej kolejności, przeciwstawiony mannie na pustyni, ukazany zostaje jako lekarstwo zabezpieczające przed śmiercią (*ojcowie wasi jedli mannę na pustyni i pomarli. Ten jest chleb zstępujący z nieba, a ktokolwiek zje z niego, nie umrze*⁷²). Śmierć w odniesieniu do ojców na pustyni została użyta w znaczeniu śmierci fizycznej, zaś w odniesieniu do katechumenów – w znaczeniu śmierci egzystencjalnej, jako synonim wypadnięcia z ram łaski Mesjasza. W drugiej kolejności chleb żyjący zostaje pokazany jako pokarm *na wieki* (*Ja jestem chlebem żyjącym, który zstąpił z nieba. Jeśli ktoś zje z tego*

⁷⁰ Por. M.J.J. Menken, *The Old Testament Quotation in John 6,45. Source and Redaction*, „Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium” 64 (1988) 164–172, s. 170 i n.; S. Witmer, *Overlooked Evidence for Citation and Redaction in John 6,51–58*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft” 97 (2006) 134–138, s. 138.

⁷¹ Por. B. Górka, *Inicjacja w życie wieczne w Ewangelii św. Jana*, dz. cyt., s. 78 i n.

⁷² Analogiczna idea znajduje się w apokryfie ST pt. Józef i Asenet 16,14. W tym apokryfie pokarmem jest plaster miodu. Spożywanie z tego miodu zabezpiecza przed śmiercią *na okres wieku*. Por. *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 21.

chleba, będzie żyć na wieki). Ewangelicście nie chodzi tutaj bynajmniej o życie w wieczności czy na zawsze⁷³, ale o inicjacyjny period, rozciągający się między uznaniem Jezusa za Mesjasza a uznaniem Go za Syna Boga. Z identyczną ideą spotkał się już czytelnik Ewangelii Jana w wierszu 4,14.

3.2.5. Szósty dialog (J 6,51–58/59)

W dialogu szóstym na czoło wysuwa się passus eucharystyczny, ale do niego nie ogranicza się zamieszczona w nim treść. Niemniej passusowi eucharystycznemu z wielu powodów musimy poświęcić najwięcej uwagi.

A. Passus eucharystyczny

A.1. Wstęp

Niemal wszyscy komentatorzy wadliwie identyfikują passus eucharystyczny w wierszach 6,51c–58. Niektórzy poszerzają jego ramy. Przykładowo A. Casalegno lokalizuje go w 6,48–59⁷⁴. My ramy tej kompozycji eucharystycznej ustaliśmy w wersach 6,51c i 6,56. Można tak oznaczony passus (6,51c–56) wyłączyć z tekstu dyskursu o chlebie życia bez zakłócenia rozwoju narracji. Oto graficzna egzemplifikacja podniesionej kwestii.

(51) «Ja jestem chlebem żyjącym, który zstąpił z nieba. Jeśli ktoś zje z tego chleba, będzie żyć na wiek. Zaś chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie *kosmosu*».

(52) Walczyli ze sobą *Ioudaioi*, mówiąc: «Jak On może nam dać [swoje] ciało do zjedzenia?».

(53) Powiedział im więc Jezus: «Amen, amen mówię wam, jeśli nie zjecie Ciała Syna Człowieczego i nie wypijecie Krwi Jego, nie macie życia w sobie. (54) Jedzący moje Ciało i pijący moją Krew, ma życie wieczne i Ja go wskreszę w dniu ostatnim. (55) Bowiem moje Ciało jest prawdziwym pokarmem i moja Krew jest prawdziwym napojem. (56) Jedzący moje Ciało i pijący moją Krew, pozostaje we Mnie i Ja w nim.

(57) Jak wysłał Mnie żyjący Ojciec, a Ja żyję przez Ojca, to jedzący Mnie będzie żyć przeze Mnie. (58) Ten jest chleb, który z nieba zstąpił, nie jest taki, jak ten, który zjedli ojcowie i pomarli. Jedzący ten chleb, żyć będzie na wieki». (59) To powiedział w synagodze, nauczając w Kafarnaum.

Ewidentnie wiersz 6,57 kontynuuje wątek zawieszony w 6,51b. Traktując jako jedną całość wersy 6,51c–56, nie można przeoczyć faktu, że tak wydzielona kompozycja od strony strukturalnej przynależy do dwóch różnych dialogów: piątego i szóstego.

R. Bultmann stwierdził, że passus eucharystyczny jest dodatkiem redaktora kościelnego, który usiłował zharmonizować doktrynę Janową z doktryną kościelną na temat

⁷³ Tak rozumuje F. Manns, przywołując jako paralelny tekst Mdr 8,13, por. *L'Évangile de Jean et la Sagesse*, dz. cyt., s. 169.

⁷⁴ Por. 'A minha carne para a vida do mundo'. *Considerações sobre a dimensão eucarística de Jo 6,1–71*, „Perspectiva Teológica” 32 (2000) 241–257, s. 246 i n.

eucharystii⁷⁵. Od kiedy E. Ruckstuhl wykazał, że passus eucharystyczny zawiera elementy typowe dla Janowego stylu⁷⁶, uczeni generalnie stoją na stanowisku, że nie da się zaprzeczyć jego Janowej autentyczności⁷⁷. Nie oznacza to bynajmniej, że teza o interpolacji została całkowicie porzucona. Najczęściej traktuje się ten passus jako załącznik wprowadzony przez autora Ewangelii⁷⁸.

Mimo tego, że nie można zaprzeczyć nagromadzeniu w kompozycji 6,51c–56 terminologii eucharystycznej, uczeni nie są zgodni co do jej wymowy. Podzielają oni jeden z dwóch nurtów interpretacji: realistyczny (sakramentalny) albo alegoryczny (spirytualistyczny)⁷⁹. Rzecznicy interpretacji realistycznej twierdzą, że chociaż Jan pominął opis ustanowienia eucharystii, to jednak nie zapomniał o eucharystii⁸⁰ i w tym celu zamieścił passus eucharystyczny⁸¹. Drugi nurt interpretacji uważa, że wprawdzie Jan używa terminologii eucharystycznej, znanej z opisów ustanowienia eucharystii, odnosi ją jednak symbolicznie do osoby Jezusa, a nie do eucharystycznych postaci. Na gruncie interpretacji symbolicznej stoją, między innymi, D. Gibson⁸² i D. Scaer⁸³. My podzielaemy interpretację eucharystyczną i realistyczną tego odcinka.

A.2. Analiza i interpretacja J 6,51–56

Powierzchniowa analiza treści logionu 6,51 w najbliższym kontekście wykazuje, że ewidentnie rozróżniono w nim dwa chleby: chleb żyjący/z nieba i chleb, który daje Syn⁸⁴. Z kontekstu poprzedzającego wiemy, że chlebem żyjącym jest Jezus jako Mesjasz, natomiast z kontekstu następującego wynika, że chlebem, który da Syn, jest Jego ciało i krew. Zatem fałszywa jest np. teza, że Jezus pod tym samym względem jest: chlebem i daje chleb⁸⁵. Jest chlebem jako Mesjasz, daje chleb swojego ciała jako Syn Boga.

⁷⁵ Por. R. Bultmann, *Das Johannesevangelium*, Göttingen 1985, s. 162.

⁷⁶ Zob. E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der Gegenwärtige Stand der Einschlägigen Forschung*, Freiburg 1951, s. 220–271.

⁷⁷ Por. R.A. Culpepper, *John 6: Current Research in Retrospect*, s. 247–257, w: *Critical Readings of John 6*, red. R.A. Culpepper, Leiden 1997, s. 253.

⁷⁸ Por. U.C. von Wahlde, *Wiederaufnahme as a Marker of Redaction in Jn 6,51–58*, „Biblica” 64 (1983) 542–549, s. 546; J.-M. Sevrin, *L'écriture du IV^e évangile comme phénomène de réception. L'exemple de Jn 6*, s. 69–83, w: *The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif*, red. J.-M. Sevrin, Leuven 1989, s. 72; E. Schweizer, *Joh 6,51c–58 – vom Evangelisten übernommene Tradition?*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft” 82 (1991) 274.

⁷⁹ Przeglądu stanowisk uczonych dokonują np. A. Feuillet, *Le discours sur le pain de vie (Jean, chapitre 6)*, Paris 1967, s. 19; P. Vassiliadis, *The Understanding of Eucharist in St. John's Gospel*, s. 39–52, w: *Atti del VI Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, red. L. Padovese, Roma 1996, s. 45–47.

⁸⁰ Por. P. Vassiliadis, j.w., s. 42.

⁸¹ Por. S.A. Panimolle, *Il discorso eucaristico (Gv 6,51–58)*, „Parola, spirito e vita” 7 (1983) 112–124, s. 112.

⁸² Por. *Eating is Believing? On Midrash and the Mixing as Metaphors in John 6*, „Themelios” 27 (2001–2002) 5–15, s. 15.

⁸³ Synoptyczne wyrażenie: *to jest ciało Moje* traktuje autor jako ekwiwalent Janowego: *Ja jestem chlebem*, por. *«Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes...»*. *Ein Versuch über Johannes 6*, „Lutherische Beiträge” 10 (2005) 139–156, s. 145. W innym miejscu autor pisze wprost: „Essen, Trinken, Fleisch und Blut verlieren ihre normale Bedeutung und werden zur Allegorie des Glaubens”. Cyt. tamże, s. 156.

⁸⁴ Por. U. Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium*, dz. cyt., s. 221.

⁸⁵ Tak uważa C.K. Barrett, *The Flesh of the Son of Man*. *John 6,53*, s. 37–49, w: tenże, *Essays on John*, London 1982, s. 37.

Komentatorów intryguje wyrażenie: *moje ciało za życie kosmosu*. W tym miejscu mamy oczywiście do czynienia z metaforą *ciała (sarks)*. Czego metaforą jest *sarks*? *Sarks* automatycznie przywołuje skojarzenia z duchem (*pneuma*), z którym tworzy całość antropologiczną. *Per analogiam* ciałem tu jest Synostwo Boga Jezusa jako Człowieka. Z drugiej strony *sarks* przywołuje drugi człon dualizmu antropologicznego, *pneuma*, która w tutejszej metaforycznej przestrzeni określa Synostwo Boga Jezusa jako Boga. Innymi słowy wyrażenie: *moje ciało* ukazuje człowieczeństwo Jezusa, na które On patrzy z pozycji Boskiego Podmiotu. W konsekwencji wyrażenie: *moje ciało* odsłania podwójne synostwo Jezusa tak samo, jak wyrażenie Pawłowe: *obraz Jego Syna* (Rz 8,29)⁸⁶.

W tym kontekście szczególnej doniosłości nabiera drugi człon wypowiedzi: *za życie kosmosu*. Mamy tu nawiązanie do soterycznego wymiaru śmierci Jezusa jako Syna Boga na krzyżu⁸⁷. Ten soteryczny motyw występuje we wszystkich opisach ustanowienia eucharystii⁸⁸. Patrząc z perspektywy historycznej, Jezus musi najpierw dać swoje ciało za życie *kosmosu*, aby potem móc dać swoje ciało i krew na pokarm eucharystyczny. Jezus Człowiek jako Syn Boga umiera za *kosmos*, a nie za wszystkich ludzi. *Kosmos* w przestrzeni inicjacji egzystencjalnej jest metaforą katechumenów⁸⁹. I ten *kosmos* został tutaj odniesiony do Jezusa pod innym względem niż *kosmos* w wierszu 6,33. O ile w wersie 6,33 Jezus jako Mesjasz przeznaczony jest dla *kosmosu*, żeby dawać mu życie, o tyle w 6,51c Jezus jako Syn Boga daje swoje ciało za życie tego *kosmosu*.

Ioudaioi postrzegają metaforę *sarks* z wiersza 6,51 w znaczeniu dosłownym i dyskutują między sobą: *Jak może On nam dać ciało do zjedzenia?* Postawienie przez *Ioudaioi* w ten sposób kwestii wywołuje skojarzenia z kwestią postawioną przez Nikodema: *jak może...?* (3,9). W obliczu tak sformułowanego problemu Jezus konstruuje odpowiedź, w której *sarks* pojawi się w tym samym znaczeniu – w którym przywołali go dyskutanci – jak i również słowo jeść (*esthio*). Ta werbalna determinacja odpowiedzi Jezusa przez treść pytania *Ioudaioi* wyjaśnia, dlaczego Jan wyłamuje się z całej tradycji eucharystycznej (1 Kor 11,24; Mk 14,22 par.), posługując się terminem *sarks* w miejsce *soma* (Jan zna *soma* i generalnie odnosi go do ciała Jezusa⁹⁰).

Logion następny (6,53) sformułowany został w trybie warunkowym⁹¹; od spożywania ciała i krwi Syna Człowieczego uzależniono posiadanie życia. Intryguje pojawienie się w tym logionie figury Syna Człowieczego, która nie występuje w synoptycznych opisach ustanowienia eucharystii. Syn Człowieczy jest tutaj oczywiście metaforą Syna Boga. Spożywanie ciała i picie kielicha odnosi nas do posiłku paschalnego, który w momencie Ostatniej Wieczerzy zostaje przekształcony w posiłek eucharystyczny antycypu-

⁸⁶ *Sarks* w tym miejscu może być nawiązaniem do terminu hebrajskiego *guf*, który w Misznie i Tosefcie, występując w związku frazeologicznym: *gufo szel pesach* (ciało paschalne), oznacza jagnię przyrządzone na ucztę paschalną. Por. J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, London 1976, s. 198 i n.

⁸⁷ Por. np. P.N. Anderson, *The Christology of the Fourth Gospel*, dz. cyt., s. 207.

⁸⁸ Por. F.J. Moloney, *John 6 and the Celebration of the Eucharist*, „Downside Review” 93 (1975) 243–251, s. 249 i n.

⁸⁹ Na J 3,16–17 jako intratekst trafnie wskazał M.J.J. Menken, *John 6,51c–58: Eucharist or Christology*, dz. cyt., s. 193.

⁹⁰ Por. K. Siwek, *Chrytologiczny charakter formuły 'Ciało za życie świata' (J 6,51). Prezentacja Jezusa jako 'chleba żywego' w mowie o chlebie życia*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 16 (2003) 63–83, s. 76.

⁹¹ Por. K. Scholtissek, *In Ihm sein und bleiben*, dz. cyt., s. 207.

jący śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Wyrażenie *jeść i pić* w odniesieniu do eucharystii przywołuje egzystencję Jezusa zmartwychwstałego⁹².

W wierszu 6,54 Jezus powraca do wątku wiersza poprzedniego na sposób paralelizmu synonimicznego, rozwijając go o nowy motyw. W miejsce *esthio* (ἐσθίω) pojawia się *trogo* (τρῶγω), w miejsce Syna Człowieczego – podmiot Ja, a nowym tematem jest wskrzeszenie w dniu ostatnim. Z obecności nietypowego *trogo* (τρῶγω) nie można jeszcze wyprowadzić znaczenia materialnego spożywania. Chociaż *trogo* w sugestywny sposób określa jedzenie jako gryzienie, przeżuwanie⁹³, to jednak u Jana jest ono synonimem *esthio*⁹⁴. Czasownik *trogo* (τρῶγω) w passusie eucharystycznym wskazuje na materialny proces spożywania, ale w powiązaniu z ciałem i krwią Jezusa (to znaczenie *trogo* nie występuje już w wersach 6,57–58!).

Wiersze 6,53–54 są jednym w nielicznych miejsc w Ewangeliach, w którym skonstatowano tożsamość Jezusa z Synem Człowieczym, dzięki zabiegowi wymiany przedmiotu spożywania. Oczywiście, mowa jest w nich o Jezusie jako Synu Boga.

Już czwarty raz w dyskursie o chlebie inicjowany odniesiony został do dnia ostatniego (6,39.40.44.54). Teraz odniesiony jest on jako *ożywiony*, czyli jako brat Jezusa. Spożywanie ciała i krwi Syna Boga daje bratu gwarancję, że w dniu ostatnim Jezus jako Syn Boga pofatyguje się osobiście i wskrzesi jego ciało, by potem on jako wskrzeszony wszedł w życie wieczne bez pośrednictwa trybunału Sądu Ostatecznego. Okoliczność ta zachodzi dlatego, że dzięki spożywaniu ciała i krwi Syna Boga posiadał on już egzystencjalne życie wieczne sięgające w wieczność absolutną.

Osiągnięcie takiego eschatycznego statusu przez brata Jezusa jest możliwe dzięki temu, że spożywał ciało Syna Boga, które jest prawdziwym pokarmem, i Jego krew, która jest prawdziwym napojem. Zastosowany dwukrotnie czasownik prawdziwy (*alethes*) podkreśla realność pożywienia i napoju⁹⁵. O ile w dyskursie przymiotnikiem *alethinós* (prawdziwy jako atrybut mesjański) określony został chleb Mesjasza, o tyle przymiotnikiem *alethes* (prawdziwy jako rzeczywisty) określany jest tutaj pokarm Syna Boga⁹⁶. Podkreślenie faktyczności pokarmu i napoju zdaje się odnosić nas do uczty paschalnej, w trakcie której Jezus dokonał przemiany jej dwóch istotnych elementów: chleba praśnego i uroczystego kielicha z winem, tzw. kielicha błogosławieństwa.

Spożywanie ciała i krwi Syna Człowieczego nie tylko gwarantuje inicjowanemu jako bratu Jezusa bilet do zmartwychwstania życia, ale także podtrzymuje go w życiu wiecznym w wymiarze egzystencjalnym. Dzieje się tak, ponieważ na mocy zasady immanencji Jezus jako Zmartwychwstały Syn Boga trwa w *ożywionym* – a *ożywiony* trwa w Nim⁹⁷.

Realna obecność Jezusa w eucharystii jest skutkiem tego, co katolicyzm łaciński trafnie określa terminem *transsubstantiatio*. Janowa ekspozycja treści w passusie eucharysty-

⁹² Por. J.A. Grassi, *Eating Jesus' Flesh and Drinking his Blood. The Centrality and Meaning of John 6,51–58*, „Biblical Theology Bulletin” 17 (1987) 24–30, s. 26.

⁹³ Por. S.W. Need, *Jesus the Bread of God. The Eucharist as Metaphor in John 6*, „Theology” 105 (2002) 194–200, s. 196.

⁹⁴ Zob. C. Spicq, *ΤΡΩΓΕΙΝ: Est-il synonyme de ΦΑΓΕΙΝ et d'ΕΣΘΙΕΙΝ dans le Nouveau Testament?*, „New Testament Studies” 26 (1979–1980) 414–419.

⁹⁵ Por. G.R. Beasley-Murray, *John*, dz. cyt., s. 95.

⁹⁶ Niektórzy kopiści zamieniali przymiotnik *alethes* na przysłówek *alethos* (np. P⁶⁶, Θ), być może chcąc zaakcentować realność chleba w opozycji do jego pozorności.

⁹⁷ Por. J.S. Webster, *Ingesting Jesus*, dz. cyt., s. 83.

stycznym wyklucza ideę *consubstantiatio*. Poprawnie jest powiedzieć: *to jest ciało i krew Syna Człowieczego*, natomiast błędnie: *tu jest ciało i krew Syna Człowieczego*. Choć w Janowym passusie eucharystycznym nie pojawia się wcale sprawa postaci chleba i wina, bowiem autor kieruje uwagę na istotę rzeczy, a jest nią krew i ciało Syna Człowieczego⁹⁸, to wcale to nie oznacza, że ich realne istnienie zostało pominięte; faktyczność bowiem postaci jest tak naoczna, iż nie wymaga podkreślania.

Jan, abstrahując w swojej Ewangelii od opisu ustanowienia eucharystii, podkreślił trzy istotne rzeczy, niewyaccentowane przez Synoptyków: konieczność spożywania pokarmu eucharystycznego, jego realność i skuteczność sięgającą dnia ostatniego.

B. Epilog szóstego dialogu (J 6,57–59)

(57) «Jak wysłał Mnie żyjący Ojciec, a Ja żyję przez Ojca, to jedzący Mnie będzie żyć przeze Mnie. (58) Ten jest chleb, który z nieba zstąpił, nie jest taki, jak ten, który zjedli ojcowie i pomarli. Jedzący ten chleb, żyć będzie na wiek». (59) To powiedział w synagodze, nauczając w Kafarnaum.

W wierszu 6,57 następuje powrót do wątku przerwane w wierszu 6,51b, który oscyluje wokół motywu posłania Jezusa Mesjasza przez Ojca⁹⁹. Ta oczywistość umyka praktycznie wszystkim komentatorom i interpretują go oni nadal w konwencji spożywania posiłku eucharystycznego. Za ten stan rzeczy być może „odpowiedzialność” ponosi sam Ewangelista, który skorzystał z nietypowego słowa *trogo* (gryźć), a które funkcjonowało wyłącznie w passusie eucharystycznym (6,54.55)¹⁰⁰. Przez to autor „manipuluje” czytelnikiem – ale czytelnikiem intruzem.

Prawdopodobnie zdawali sobie sprawę z tej Janowej strategii manipulacji starożytni kopiści Ewangelii Jana, i usiłowali przeciwdziałać odruchowej skłonności czytelników w kierunku eucharystycznej interpretacji tych wierszy, o czym może świadczyć zastąpienie w kodeksie D imiesłowu *trogon* (jedzący) imiesłowem *lambanon* (przyjmujący)¹⁰¹. Istotnie, *trogo* jest tutaj metaforą „przyjąć” (*lambanein*), które np. w wierszu J 1,12 oznacza przyjęcie Jezusa jako Mesjasza.

Na mesjański tenor tego epilogu wskazuje także przydawka *żyjący*, odniesiona do Ojca, oraz powiązanie czasownika *trogo* – nie z ciałem i krwią Syna Człowieczego, lecz z posłanym Jezusem. Otóż żyjący Ojciec jest u Jana atrybutem Boga działającego w erze mesjańskiej, natomiast Jezus posłany przez żyjącego Ojca – to Jezus jako Mesjasz. Paralelną ideę spotykamy w wyznaniu Piotra pod Cezareą Filipową w wersji Mateuszowej 16,16: *Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żyjącego*.

O ile w wierszu 6,56 brat Jezusa żyje życiem wiecznym w Synu Boga wskutek pożywania się eucharystią, o tyle w 6,57 katechumen żyje przez Jezusa wskutek pożywania się Nim jako Mesjaszem. Te dwa pokarmy odznaczają się różną skutecznością, bowiem

⁹⁸ Por. D. Gibson, *Eating is Believing?*, dz. cyt., s. 13.

⁹⁹ Prawie nikt z uczonych nie dostrzega tej zmiany i nowego tematu. Komentatorzy uważają, że wersy 6,57–58 kontynuują wątek eucharystyczny, por. np. J. Caba, *Cristo, Pan de Vida*, dz. cyt., s. 362 i n.

¹⁰⁰ Por. P. Borgen, *Bread from Heaven*, dz. cyt., s. 93.

¹⁰¹ Względna jednorodność tekstualna dotyczy passusu eucharystycznego. Od wiersza 6,57 tradycja kopistyczna transmituje tekst w sposób zróżnicowany, zob. R. Kieffer, *Au-delà des recensions? L'évolution de la tradition textuelle dans Jean VI,52–71*, Uppsala 1968, s. 127 i n.

przynależą do dwóch różnych poziomów doświadczenia, mającego wszakże swoje źródło w Bogu. Chleb mesjański ma źródło w żyjącym Ojcu, chleb eucharystyczny – w Synu Boga. Przedmiotem pierwszego pożywienia jest Jezus jako Mesjasz, przedmiotem drugiego – Jezus jako Syn Boga.

W konkluzji tego epilogu Jan powraca do wątku o chlebie zstępującym z nieba. Jako że zstępowanie Jezusa z nieba (6,33.38.50.51.58) jest synonimem Jego jako Mesjasza, to ta okoliczność pośrednio dowodzi tego, że wiersz 6,58 również nie może przynależać do passusu eucharystycznego. Ten chleb, czyli Jezus Mesjasz, podtrzymuje życie katechumentów do końca *tego wieku*. Ten *wiek* w wymiarze inicjacji egzystencjalnej jest metaforą okresu pomiędzy objawieniem się Jezusa jako Mesjasza a objawieniem się Go jako Syna Boga.

4. Konkluzja

W uwagach wstępnych wyeksponowaliśmy szablon inicjacyjny, który stoi u podłoża struktury literackiej narracji 6,1–21. Stwierdziliśmy, że postacią przewodnią tego opowiadania jest osoba Jezusa, którego status ewoluuje: Nauczyciel, Prorok, Mesjasz, Syn Boga. Chleb, który jest tematem wiodącym całego rozdziału, w opowiadaniu o znakach został odniesiony jedynie do Jezusa jako Nauczyciela i Proroka. Do Jezusa jako Mesjasza i jako Syna Boga zostaje chleb odniesiony w dyskursie (6,25–59).

Utrzymując dyskurs o chlebie zasadniczo na poziomie mesjańskim, Jan od czasu do czasu antycypuje etap synowskiej inicjacji czy też powraca do etapu przedmesjańskiego. W środku odniesienia dla antycypacji i retrospekcji znajduje się Jezus jako Mesjasz. Stąd w dyskursie niejako cyklicznie powraca motyw mesjańskiego chleba, który jest pokarmem chrystusowca (katechumena).

Wprawdzie chrystusowiec już wyrósł z „pokarmu znaków”, ale jeszcze nie dojrzał do tego, by spożywać ciało i krew Syna Człowieczego. Jego „naturalnym” pokarmem jest chleb z nieba/prawdziwy/żyjący/życia. Spożywanie tego mesjańskiego chleba ma charakter duchowy i należy go interpretować w kategoriach mądrościowych.

Kontekst Janowej strategii inicjacji rzuca nowe światło nie tylko na lekturę passusu eucharystycznego (6,51c–56). Dla Janowej teologii chleba ważne jest nie to, że eucharystia jest, ale to, kiedy jest, czyli kogo karmi i obliuguje. Eucharystia następuje po posiłku mesjańskim i obliuguje inicjowanego ożywionego życiem wiecznym. W Janowej ekspozycji idei ruch na linii inicjacji pociąga za sobą zmianę rodzaju pokarmu chleba. Poniżej poniekąd graficznie wyeksponujemy szablon inicjacyjny dyskursu o chlebie (J 6,25–58/59) wraz z jego właściwościami.

Pierwszy dialog

(25) A gdy Go odnaleźli za Morzem, rzekli do Niego: «Rabbi, jak tu przybyłeś?»¹⁰².

(26) Odpowiedział im Jezus i rzekł: «**Amen, amen mówię wam**: szukacie Mnie nie dlatego, że ujrzeliście znaki, ale dlatego, że zjedliście chleby i nasyciliście się. (27) Zabiegajcie nie o ginący pokarm, ale o pokarm pozostający na życie wieczne, który da wam Syn Człowieczy. Tego bowiem opieczętował Ojciec, który jest Bogiem».

Drugi dialog

(28) Powiedzieli więc do Niego: «co mamy czynić, aby zabiegać o dzieła Boga».

(29) Jezus odpowiadając rzekł im: «to jest dzieło Boga, abyście wierzyli w Tego, którego On posłał».

Trzeci dialog

(30) Powiedzieli Mu: «Jaki więc uczynisz znak, abyśmy zobaczyli i uwierzyli Tobie? Co zdasz?»

(31) Ojcowie nasi zjedli mannę na pustyni, jak jest napisane: *chleb z nieba dał im do jedzenia*».

(32) Powiedział im Jezus: «**Amen, amen mówię wam**, nie Mojżesz dał wam chleb z nieba, ale Ojciec mój daje wam chleb z nieba ten prawdziwy. (33) **Bowiem chlebem Boga jest zstępujący z nieba i dający życie kosmosowi**».

Czwarty dialog

(34) Powiedzieli do Niego: «Panie, zawsze dawaj nam ten chleb».

(35) Powiedział im Jezus: «**Ja jestem chleb życia**. Przychodzący do Mnie, nie będzie łaknął, a wierzący we Mnie, nigdy nie będzie pragnął. (36) **Ale powiedziałem wam**, że ujrzeliście Mnie, ale nie wierzycie.

(37) Wszystko, co Mi daje Ojciec, do Mnie przyjdzie, a przychodzącego do Mnie nie wyrzucę na zewnątrz, (38) ponieważ zstąpiłem z nieba nie po to, aby czynić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał.

(39) Taka zaś jest wola posyłającego Mnie, abym niczego z tego, co Mi dał, nie zgubił, **lecz abym to wszystko wskrzesił w dniu ostatnim**.

(40) Taka bowiem jest wola Ojca mego, żeby każdy widzący Syna i wierzący w Niego, miał życie wieczne i abym go wskrzesił **w dniu ostatnim**».

¹⁰² Legenda:

*Czcionką Times New Roman zapisano wypowiedzi narratora i uczestników dyskursu (wyjąwszy wypowiedzi Jezusa).

*Podkreśleniem zaznaczono wzmiankę o dniu ostatnim, a **pogrubieniem** – wyrażenie: **Amen, amen mówię wam**.

*Czcionką Arial zapisano te wypowiedzi Jezusa, które znamionują Jezusa jako Mesjasza i odnoszą się do pomesjańskiego etapu inicjacji.

*Czcionką Letter Gothic zapisano te wypowiedzi Jezusa, które odnoszą się do etapu przedmesjańskiej inicjacji (Jezus jako Mesjasz dokonuje retrospekcji przedmesjańskiej).

*Czcionką Courier zapisano synowskie fragmenty dyskursu (Jezus jako Mesjasz antycypuje status i etap Syna Boga).

Piąty dialog

(41) Szemrali więc *Ioudaioi* przeciw Niemu, że powiedział: «Ja jestem chleb, który zstąpił z nieba».

(42) I mówili: «Czy ten nie jest Jezusem, synem Józefa, którego ojca i matkę my znamy? Jak może teraz mówić: z nieba zstąpiłem?»

(43) Jezus odpowiadając, rzekł im: «Nie szemrajcie między sobą. (44) Nikt nie może przyjść do Mnie, jeśli go nie pociągnie Ojciec, który posłał Mnie, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatnim.

(45) Napisane jest u Proroków: *i będą wszyscy pouczeni przez Boga*. Każdy, kto usłyszał od Ojca i nauczył się, przychodzi do Mnie. (46) Nikt nie widział Ojca, będący z Boga - jedynie ten widział Ojca.

(47) **Amen, amen mówię wam:** wierzący ma życie wieczne.

(48) Ja jestem chleb życia. (49) Ojcowie wasi jedli mannę na pustyni i pomarli. (50) Ten jest chleb zstępujący z nieba, a ktokolwiek zje z niego, nie umrze. (51) Ja jestem chlebem żyjącym, który zstąpił z nieba. Jeśli ktoś zje z tego chleba, będzie żyć na wiek. Zaś chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie *kosmosu*.

Szósty dialog

(52) Walczyli ze sobą *Ioudaioi*, mówiąc: «Jak On może nam dać [swoje] ciało do zjedzenia?»

(53) Powiedział im więc Jezus: «**Amen, amen mówię wam:** jeśli nie jecie Ciała Syna Człowieczego i nie pijecie Krwi Jego, nie macie życia w sobie. (54) Jedzący moje Ciało i pijący moją Krew, ma życie wieczne i Ja go wskrzeszę w dniu ostatnim. (55) Bowiem moje Ciało jest prawdziwym pokarmem i moja Krew jest prawdziwym napojem. (56) Jedzący moje Ciało i pijący moją Krew, pozostaje we Mnie i Ja w nim.

(57) Jak wysłał Mnie żyjący Ojciec, a Ja żyję przez Ojca, to jedzący Mnie będzie żyć przeze Mnie. (58) Ten jest chleb, który z nieba zstąpił, nie jest taki, jak ten, który zjedli ojcowie i pomarli. Jedzący ten chleb, żyć będzie na wiek».

(59) To powiedział w synagodze, nauczając w Kafarnaum.

THE EXPOSITION OF DISCOURSE ON BREAD IN THE GOSPEL OF JOHN (6,25–58/59)

Summary

The whole of the sixth chapter of the Gospel According to John is permeated by the motif of food. This is dominated especially by discourse on bread (John 6,25–58/59). Scholars generally opt for a Christological or Eucharistic interpretation of this discourse. A new light is thrown on this in a way eternal dilemma by this article, with an interpretation using a formula of initiation.

According to this interpretation bread is interpreted in the whole of the sixth chapter in a way conditioned by the gradual exposition of the titles of Jesus. Jesus as a teacher gives the bread of learning, as a prophet miraculously multiplies the „bread of symbols” (loaves of bread and fish), as the Messiah he is the true bread, as the Son of God he gives his body and blood as food. The Eucharist, then, is shown as the last type of bread. It is given to the inductees to eat at the end of the process of initiation in the Person of Jesus.

In terms of the specifics of the discourse on bread itself, John maintains it essentially on a messianic level, anticipating this way and that, as it were, the stage of initiation of the Son, and then returning to the pre-messianic stage. In the middle of the reference to the anticipation and retrospection we find Jesus as the Messiah, who is the food of the Christian (the catechumen).