

Lech Stachowiak

Literackie i egzegetyczne problemy perykopy o chlebie z nieba (J 6, 22-59)

Studia Theologica Varsaviensia 11/2, 57-74

1973

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

LECH STACHOWIAK

LITERACKIE I EGZEGETYCZNE PROBLEMY PERYKOPY O CHLEBIE Z NIEBA (J 6, 22—59)

Treść: I. Wprowadzenie; II. Prawdziwy pokarm a dzieło Boże; III. Chleb z nieba a konieczność wiary; IV. Zapowiedź Eucharystii; V. Skutki zapowiedzi: wyznanie Piotra (J 6, 60—71).

I. WPROWADZENIE

Rozdział szósty Ewangelii Janowej obejmuje trzy zasadnicze epizody, stanowiące jedną całość doktrynalną: cudowne rozmnożenie chleba (6, 1—15), chodzenie Jezusa po jeziorze Genenezaret (6, 16—21) oraz dialog zapowiadający prawdziwy chleb z nieba. Tematycznie tylko drugi epizod wydaje się odbiegać od zasadniczego wątku doktrynalnego. Należy jednak zauważyć, że cała tradycja Nowego Testamentu łączy — zapewne nie bez podstaw — dwa pierwsze wydarzenia, mimo że stosunek J 6 do opisów synoptycznych jest nader sporny¹. Różnice między J a Mk sprowadzają się w epizodzie J 6, 1—21 wprawdzie do drugorzędnych szczegółów przy identycznym schemacie literackim (rozmnożenie chleba — chodzenie po jeziorze — powrót na drugi brzeg — żądanie znaku), ale nie pozwalają mimo to przyjąć zależności literackiej między obu Ewangeliami jako oczywistego faktu². W czwartej Ewangelii wydarzenia

¹ Por. P. Borgen, *The Unity of the Discourse in John 6*, ZNW 50 (1959) s. 277—287; E. D. Johnston, *The Johanne Version of the Feeding of the Five Thousand — an Independent Tradition?*, NTS 8 (1962) s. 151—154; J. Blank, *Die johanneische Brotrede*, BibLeb 7 (1966) s. 193—219; 255—270; Th. Preiss, *Etude sur le chapitre 6 de l'Evangile de Jean*, EtTheolRel 46 (1971) s. 146—167.

² Por. J. Blinzler, *Johannes und die Synoptiker*, Stuttgart 1965 oraz F. Schneider — W. Stenger, *Johannes und die Synoptiker*. München 1971 s. 89—170. Autorzy drugiej rozprawy wyjaśniają specyfikę Janowego opisu jak następuje: *Die Rede erwies sich in ihrer heutigen Gestalt als konsequent einen Gedankengang durchführend. wenn auch ihre Logik nicht unsere ist... Das Johannesevangelium kennt*

te podporządkowane są zupełnie innym celom doktrynalnym. Opiera się ona na tradycji wpływającej z tego samego faktu historycznego co i tradycja opracowana przez Synoptyków. Na pytanie, czy opis cudownego rozmnożenia chleba i chodzenia po morzu należy do tzw. źródła znaków (*semeia* — Q), można odpowiedzieć twierdząco³; natomiast zapowiedź chleba zstępującego z nieba nasuwa znacznie poważniejsze trudności.

Na ogół przyjmuje się dziś powszechnie, że dwa poprzednio opisane znaki stanowią przygotowanie do objawienia się uczniom, którzy byli ich świadkami. Poza wprowadzeniem, ustalającym audytorium i jego przybycie do Kafarnaum (6,22—25), dalsze wiersze zawierają postulaty zwracające uwagę słuchaczy Jezusa ku prawdziwemu, przynoszącemu życie pokarmowi. Audytorium domaga się potwierdzającego znaku, na co Mistrz z Nazaretu odpowiada cytatem ze Starego Testamentu z odpowiednim wyjaśnieniem — argumentacja zmierza do podkreślenia wiary jako nieodzownego warunku zrozumienia wypowiedzianych przez niego słów. Odpowiedzią na szemranie słuchaczy jest dalsze uzasadnienie wiary i niewiary, zakończone kulminacyjnym objawieniem się Jezusa jako chleba zstępującego z nieba. Najbardziej charakterystyczna, a zarazem najważniejsza doktrynalnie jest ostatnia część mowy, której konsekwencję stanowi zakończenie rozdz. z wyznaniem Piotra (6, 60—71).

Radykalna krytyka współczesna zaprzecza jedności dialogu, uważając ww. 51c—58, których sens eucharystyczny jest niezaprzeczalny,⁴ za późniejszy dodatek redaktorski w duchu ofi-

keine eigentliche Entwicklung des Weges Jesu... Doch ist zu bedenken, dass die Struktur eines Denkens sich bis in das kleinste Werk, das es gestaltet, überträgt, wie die Sehweise eines Malers, mit der er die Wirklichkeit sieht, sich in jedem seiner Bilder findet, gleichgültig welches Subjekt sie darstellen (s. 166. 169n).

³ Por. R. T. Fortuna, *The Gospel of Signs*, Cambridge 1970; W. Nicol, *The Semeia in the Fourth Gospel. Tradition and Redaction*, Leiden 1972.

⁴ Por. *εὐχαριστία* już w 6, 11, które wprowadzie w założeniu Ewangelisty niekoniecznie miało znaczenie techniczne, tym niemniej wyczuwali je dobrze pierwsi i późniejsi czytelnicy. Przeciw eucharystycznej interpretacji 6, 51c—58 wypowiadają się głównie A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes*, Stuttgart 1930 (por. *Das Evangelium nach Johannes*, Berlin 1962, 118n) oraz H. Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes*⁸, Göttingen 1950 s. 121 n.

cialnej doktryny gminy⁵. Jednak kryteria stylistyczne i lingwistyczne okazują się niewystarczające podobnie jak argumenty z kontekstu⁶. Decydujący głos przysługuje tu analizie egzegetycznej i teologicznej.

Rozważania literackie nie są jednak bezowocne, a nawet okazują się bardzo ważne dla zrozumienia techniki kompozycyjnej Ewangelisty. I tak np. dziś zaczyna przeważać zdanie, że znaczna część dialogu (ww. 32—58 ewt. 32—51b) utrzymana jest w stylu chrześcijańskiego midraszu do starotestamentalnego tekstu przytoczonego w w. 31. Kompozycja ta nie należy do prostych, ale odpowiada w zasadzie przyjętemu we współczesnym Jezusowi i Janowi środowisku sposobom wykładu tekstów starotestamentalnych. Np. ww. 53—58 stanowią rekapitulację całego dialogu i rzut oka wstecz na ww. 26—51 z akcentem eucharystycznym. Nadto nie brak w całym dialogu kryteriów specyficznie Janowych⁷, tak stylistycznych jak językowych⁸. Czy tego rodzaju strukturę określić jako kolisto-charyzmatyczną⁹ czy też jako objawienie luźno związane ze współczesnymi sposobami wyrażania myśli — pozostaje do rozstrzygnięcia. Trudniejszym zagadnieniem jest stosunek przytoczonego dialogu do źródeł, na których opierał się być może Ewangelista, oraz do historycznego kontekstu mowy (mów?) Jezusa. Synoptycznych tekstów paralelnych albo brak zupełnie albo zawierają one dość odległe dane doktrynalne. Jednak w dialogu utrzymanym w charakterystycznym stylu Janowym i skierowanym do współczesnych jemu chrześcijan, przemawia prawdziwie sam Chrystus.

⁵ Por. szczególnie R. Bultman, *Das Evangelium des Johannes*¹⁹ Göttingen 1968 s. 162 i 174nn.

⁶ Por. H. Klos, *Die Sakramente im Johannesevangelium*, Stuttgart 1970 s. 59—69.

⁷ Do takich należy zaliczyć np. niezrozumienie lub błędne zrozumienie słów Jezusa przez słuchaczy, podkreślane przez Jana w celu wprowadzania głębszego wyjaśnienia duchowego sensu słów Jezusa. Por. H. Leroy, *Das johanneische Missverständnis als literarische Form*, BibbLeb 9 (1968) s. 196—207 oraz tenże, *Rätsel und Missverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums*, Bonn 1968.

⁸ Kryteria te zestawia i analizuje E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Freiburg Schw. 1951, por. także tegoż autora: *Wesen und Kraft der Eucharistie*. W: *Das Opfer der Kirche* (Luzern 1954) s. 47—90.

⁹ Por. C. Segalla, *La struttura circolare-charismatica di Gv 6, 26—58 e il suo significato teologico*, BibOr 13 (1971) s. 191—198.

Wśród motywów starotestamentalnych na pierwszy plan wysuwa się reminiscencja związana z drogą ku ziemi obietnic, a więc manna, szemranie na pustyni¹⁰, dalej eschatologiczna uczta mesjańska¹¹, znana dobrze całej tradycji tematyka paschalna¹², a wreszcie analogiczne tematyka mądrościowe¹³.

Głównym motywem dominującym w tej sekcji jest postać i rola Jezusa: jest on chlebem życia z jednej strony w sensie całego swojego objawienia, z drugiej zaś w sakramentalnym darze Eucharystii. Jedno i drugie wymaga pełnej afirmacji wiary chrześcijańskiej, ale właśnie w Eucharystii koncentruje się cały zbawczy dar Chrystusa; jest on wyobrażeniem i zastosowaniem zbawczej działalności Jezusa dla wierzącego, począwszy od wcielenia aż do śmierci na krzyżu (por. szczeg. w. 51: „za życie świata”) ku życiu wiecznemu¹⁴. Dlatego też wszystkie rozwiązania jednostronne, pragnące zrozumieć dialog w sensie czysto duchowym¹⁵, pełnej wiary w Jezusa Chrystusa, czy też wyłącznie jako opis dotyczący Eucharystii — są niewłaściwe. Oba wątki przenikają się wzajemnie, stanowią całość doktrynalną; wiara w Jezusa prowadzi ku zapowiedzianej Eucharystii, która jest jej triumfem i najpełniejszym wyrazem¹⁶.

¹⁰ Wj 16; 17, 2. Por. R. H. Smith, *Exodus Typology in the Fourth Gospel*, JBL 81 (1962) s. 329—342; P. Borgen, *Bread from Heaven. An exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Leiden 1965.

¹¹ Iz 25, 6. 8; 26, 19; Ps 23, 1. 5. 77, 24nn. Por. A. Feuillet, *Études johanniques*, Bruges 1962 s. 61—76.

¹² Por. szczeg. J 6, 4, 59 oraz B. Gärtner, *John 6 and the Jewish Passover*, ConiNeot 17, (1959) s. 5—22; J. K. Howard, *Passover and Eucharist in the Fourth Gospel*, Scot. Journ. Theol. 20 (1967) s. 329—337.

¹³ Por. Prz 9, 1—6; 6, 5; Syr 24, 19nn. Także: M. Conti, *Il discorso de Pane di Vita nella tradizione sapienziale*, Levanto 1967.

¹⁴ H. Klos, dz. cyt., s. 69.

¹⁵ Por. A. Ambrosiano, *La dottrina eucaristica in San Giovanni secondo le recenti dissensionni tra i Protestanti*, Atti della XVII Settimana Biblica (Brescia 1964) s. 187—205.

¹⁶ Zagadnienie to naświetlają ostatnio poza przytaczanymi już autorami: G. Bornkamm, *Die eucharistische Rede im Johannesvangelium*, ZNW 47 (1956) s. 161—169; X. Léon-Dufour, *Le mystère du Pain de Vie (Jean VI)*, RSR 46 (1958) s. 481—523; P. Niewalda, *Sakramentsymbolik im Johannesvangelium? Eine exegetisch-historische Studie*, Limburg 1958; R. Schnackenburg, *Die Sakramente im Johannesevangelium*. W: *Sacra Pagina* (Paris-Gembloux 1959) s. 235—254; R. Andrejewski, *Le pain de vie et le repas du Seigneur*, Recherche

II. PRAWDZIWIY POKARM A DZIEŁO BOŻE

Opisany poprzednio epizod cudownego rozmnożenia chleba należy umiejscowić w odległości ok. 12 km. od Kafarnaum, dokąd udali się łodzią uczniowie Jezusa, a idąc za nimi po jeziorze sam Mistrz. Pozostali słuchacze zostają na miejscu i są świadkami odjazdu uczniów oraz odejścia Jezusa na górę. W jaki sposób tak znaczna ilość osób przybyła następnego dnia do Kafarnaum, Ewangelista nie opisuje, podobnie jak nie przedstawia sposobu przybycia ich poprzedniego dnia do Jezusa. Ważne jest to, że ci sami ludzie, a przynajmniej niektórzy z nich prowadzą dialog z Jezusem. Wzmianka przeprawy łodziami tak znacznej ilości osób, a nawet ich części, pochodzi z innej tradycji, umieszczonej tu przez redaktorów. Liczne wahania tradycji manuskryptowych¹⁷ są dowodem niepewności egzegezy chrześcijańskiej na ten temat. Cokolwiek należałoby o tym sądzić, tłum „poszukuje” Jezusa. Intencja tych ludzi nie jest zła¹⁸, zdradza jednak niedoskonałe usposobienie szukających: motywem jest nie wiara w Chrystusa działającego w imieniu Ojca, ale otrzymany chleb. Toteż na sposób czysto ludzki pytają Jezusa o czas przybycia (w. 25). Ewangelista natomiast, podkreślając nadprzyrodzoną moc Bożą za-

Bibl. e Religiose 3 (1968) s. 123—137; J. Giblett, *Eucharystia a Ewangelia św. Jana*, Concilium 4 (1968) Poznań 1969 s. 568—574; M. F. Berrouard, *La multiplication des pains et le discours du pain de vie*, Lum Vie 18 (1969) s. 63—75; J. D. G. Dunn, *John XI — A Eucharistic Discourse?*, NTS 17 (1970/71) s. 328—338.

¹⁷ Tekst wykazuje niejasności zarówno w w. 22 jak i 23. W. 22 przekazują jedne rkp. (P⁷⁵, Sc, A, B, L, W i in. oraz tłum. VLaurb.c.f.ff2.l.q. Vg, kopt) w brzmieniu: „nie było tam żadnej innej łodzi poza jedną”, inne natomiast mają tekst dłuższy (S⁺, Dg^{r+}, K, min. i nieliczne tłum) „żadnej innej łodzi tam nie było oprócz jednej (tej), do której wsiedli uczniowie Jego (tj. Jezusa)”. Jeszcze inny tekst proponuje w oparciu o Ojców Kościoła M. E. Boismard, (*Problèmes de critique textuelle concernant le Quatrième Evangile* RB 60 (1953) s. 359—371): „widząc, że nie ma tam Jezusa ani jego uczniów, sami wsiedli do innych łodzi, które przypłynęły do Tyberiady, będącej blisko miejsca, gdzie jedli chleb i udali się do Kafarnaum w poszukiwaniu Jezusa”. To powiązanie w. 22 z w. 23 daje wprawdzie jaśniejszy sens, nadto zbliża się do paralelnego opisu Mk (6, 53?), jest jednak z uwagi na liczne trudności krytyczne i starożytności rękopisów zawierających tekst krótszy, bardzo problematyczne.

¹⁸ Poszukiwanie ma w czwartej Ewangelii znaczenie zarówno pozytywne jak negatywne (por. np. 5, 30 i 7, 18 z 5, 18; 7, 1. 19; 8, 37).

znacza ze swej strony brak innej łodzi, którą Mistrz mógłby przeprowadzić się na drugą stronę jeziora.

Krótką sekcja 6,22—25 przedstawia więc uczestników następującego dialogu: Jezusa, prawdziwy chleb zstępujący z nieba, uczniów świadków podwójnego cudu i rzeszę nakarmioną chlebem, uważającą Jezusa za wybitnego nauczyciela, a zarazem przywódcę religijno-nacjonalistycznego.

Na wstępie dialogu Jezus w tonie nader uroczystym¹⁹ podkreśla, na czym polega właściwie zrozumiane „szukanie” Jezusa. Winno ono zmierzać nie do samego „znaku” i płynących z niego korzyści, lecz ku rzeczywistości nadprzyrodzonej, jaką znak ten zwiastuje. Konkretnie biorąc chodzi nie o przemijalny pokarm, który zaspakaja głód ciała, ale o nieprzemijalny, który przynosi życie wieczne (w. 27). Wprawdzie i zwykły pokarm jest w ogólnym znaczeniu darem Bożym; ale zapowiedziany przez Jezusa chleb z nieba stanowi owoc Łaski Syna Człowieczego²⁰, który przyszedł od Boga i zdąża ku Niemu, by stamtąd właśnie udzielić tego daru Ojca.

Jakie dokładniejsze znaczenie ma ten „boski pokarm”? W rozmowie z Samarytanką mówi Jezus o źródle wody tryskającej ku życiu wiecznemu (J 4,14)²¹ oraz o pokarmie, którym jest pełnienie woli Boga (4,34). Nie chodzi jednak w rozdz. VI jedynie o osobowe udzielenie się Jezusa światu (6,35) w świetle zbawczego planu Bożego i odpowiadającą mu afirmację wiary, zapewniającej życie wieczne (6,29 — por. 17,2). Nadto zapowiada Jezus również Siebie jako dar eucharystyczny, o którym będzie traktować druga część dialogu. Należy jednak stwierdzić z naciskiem, że dla Jana Jezus udzielający się światu osobowo w objawieniu i sakramentalnie w eucharystii stanowił jedność, podobnie jak w słowach Boskiego Mistrza. Tym niemniej perspektywa eucharystyczna została tutaj jedynie zazna-

¹⁹ Z charakterystycznym dla czwartej Ewangelii podwójnym Amen (z a p r a w d e). Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*², Freiburg 1967 s. 318.

²⁰ Wyczerpujący artykuł o genezie, rozwoju i znaczeniu tego pojęcia przedstawił C. Colpe, *ο υιος του ανθρωπου*, ThWNT VIII s. 403—481.

²¹ Por. P. Reymont, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament*, Leiden 1958; D. Szojda, *Symbolika wody w pismach św. Jana Ewangelisty i w Qumran*, RTK 13, 1 (1966) s. 105—121. L. Goppelt, *ὕδωρ* B, 2, ThWNT VIII s. 321 n.; H. van den Bussche, *Jean*, Bruges 1967 s. 186—189.

czona; dopiero w świetle drugiej części dialogu staje się w pełni zrozumiała²².

„Opatrzenie pieczęcią” (w. 27) wyraża autorytet Jezusa udzielony Mu przez Ojca (por. J 3,33)²³, by udzielał pokarmu na życie wieczne. W podobny sposób, ale w innym sensie, opatruje Bóg pieczęcią chrześcijan, udzielając im Ducha św. (2 Kor 1,22)²⁴.

Technika nieporozumień, stosowana szeroko w czwartej Ewangelii (zob. wyżej), uwidacznia się w pytaniu rozmówców Jezusa o „dzieła” spełniane według woli Bożej i Jego upodobania; w religijności judaistycznej spełniały one dość zasadniczą rolę²⁵. Błąd pytających polega na tym, że Jezus głosi jedno, ale zasadnicze „dzieło”: nadprzyrodzoną wiarę w posłanego przez Boga Syna, którą słuchacze podejmują zgodnie z łaską udzielaną przez Ojca. Posłannictwo w sensie starotestamentowym domagało się potwierdzenia przez znak, który czynili często prorocy,²⁶ a którego domagają się także od Jezusa słuchacze (por. Mk 8,11—12; Mt 16,1—4; Łk 11,29—30). Bardzo charakterystyczne jest to, że cudowne rozmnożenie chleba dokonane poprzedniego dnia słuchacze pomijają milczeniem wbrew entuzjastycznej reakcji po dokonaniu znaku (J 6,15). Widocznie nie połączyli go z nastaniem ery mesjańskiej i po dawnemu domagają się znaku „z nieba” (w. 31: manna!), który by uzasadnił czynienie przez nich dzieł Bożych. Jezus jednak odrzuca z zasady żądania znaku wysuwane w podobny sposób. Raczej więc decyduje się na doktrynalny wykład starotestamentalnego znaku „z nieba”, którego tematyka zbiega się zresztą z zapowiedzią prawdziwego pokarmu.

²² C. Colpe, art. cyt., s. 469n stwierdza, że w. 27b „zakłada już wykład chleba uczy eucharystycznej jako pokarmu życia i zrozumieniu Jego Dawcy jako (cierpiącego) Syna Człowieczego”. Inaczej van den Bussche, dz. cyt., s. 253.

²³ Być może chodzi o aluzję do chrztu w Jordanie — por. J 1, 33n.

²⁴ Por. zwłaszcza G. Fitzer, *σφραγίς κτλ* D 1, ThWNT VII s. 949.

²⁵ Por. W. Bousset, H. Gressmann, *Die Religion des Judentums*⁴, Tübingen 1966, 393 oraz G. Bextram, *εργον*, ThWNT II s. 642—644. Charakterystyczne wypowiedzi przytacza literatura qumrańska, zob. np. CD 2, 14—15.

²⁶ Por. np. Iz 7, 11; 38 22 icz. Nadto K. H. Rengstorf, ThWNT VII s 199—268; F. J. Rengstorf, ThWAT I, s. 182—205.

III. CHLEB Z NIEBA A KONIECZNOŚĆ WIARY

Zgromadzony wokół Jezusa lud wysuwa znany i komentowany szeroko w Starym Testamencie i judaizmie temat manny²⁷. Przytoczony tekst odpowiada najbardziej brzmieniem Ps 78,24 (por. Neh 9,15) z tym, że samo zdarzenie opisuje Wj 16,4 nn, w sposób poetycki natomiast przypomina Ps 105⁵,40 i Mdr 16,20. Cytat nie jest dosłowny, lecz składany z szeregu wypowiedzi ST (Ps 78,24 i Neh 9,15) lub stanowi wolne opracowanie opowiadania Wj 16,4.15²⁸. Taki sposób przytaczania tekstów ST jest dość powszechnie przyjęty nie tylko w czwartej Ewangelii, ale również w Qumran i innych pismach judaistycznych²⁹. Podobnie i sposób komentowania słów Starego Przymierza jest typowo palestyński i odpowiada najlepszym tradycjom midraszowym³⁰.

Koncepcja manny należała do klasycznych tematów refleksji judaizmu palestyńskiego i hellenistycznego. Często³¹ przedstawia się ją jako pokarm eschatologiczny, przyszłego wieku odnowienia. Mniej słuszna jest natomiast symbolika chleba z nieba rozumiana jako Prawo Mojżeszowe; wyklucza ją nie tylko ogólny kontekst rozmnożenia chleba, ale i aluzje sakramentalne dialogu, o których będzie jeszcze mowa niżej. Bardzo prawdopodobne jest natomiast, że właśnie w świetle tych koncepcji słuchacze Jezusa domagają się od Niego wypełnienia oczekiwań eschatologiczno-mesjańskich odnośnie do manny, pokarmu niewyczerpalnego.

Zbawczo-historyczna rola manny jest jednak zupełnie inna, jak wynika z dalszych słów Jezusa. Mojżesz był tylko pośrednikiem w jej uzyskaniu, właściwym zaś Dawcą był Bóg, z tym

²⁷ Por. P. Borgen, dz. cyt.

²⁸ Tamże.

²⁹ Por. J 7, 37—38 i cz.; Filon z Aleks. *Leg. Alleg.* III, 162—168; Mut. nom. 253—263; 5, 17 k'sr ktwb!); 8, 14. 4Q Flor 1, 2. 12. 15n i cz. Por. O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, Tübingen 1960 s. 166—182.

³⁰ Obejmuje on schemat: bezpośrednie wyjaśnienia, zarzut, pogłębiony wykład wraz z odpowiedzią na zarzut i wreszcie definitywną odpowiedź. Ogólniej zob. A. G. Wright, *The Literary Genre Midrash*, CBQ 28 (1966) s. 105—138; 417—457.

³¹ Np. *Apok. Bar* 29x, 8; *Sibyll* 3, 46—49, oraz literaturę rabinacką u Stracka-Billerb. II, 481n.

że dar ten był jedynie zapowiedzią prawdziwego chleba udzielanego ludziom w Jednorodzonym Synu, Jezusie Chrystusie. W nim właśnie zapowiedź eschatologicznej manny staje się terazniejszością: Jezus zstępuje z nieba jako żywy chleb, zapewniający światu życie wieczne.³² Po raz pierwszy w w. 35 Jezus określa Siebie formalnie jako osobowo zrozumiany chleb życia, skupiający nie tylko prerogatywy „niebieskiego pokarmu” znanego z tradycji, ale i prawdziwego Boga.

Wykładnikiem tej ostatniej jest charakterystyczna formuła objawienia „ja jestem” (ἐγὼ εἰμι), wywodząca się ze ST.³³ Jezus używa jej w czasie chodzenia po jeziorze i w następującym dialogu (6,35), występując jako Rzecznik przemawiającego i działającego w Nim Boga. Niewierzący słuchacze dobrze rozumieili treść tej formuły, postulującej najwyższy, boski autorytet Jezusa, dlatego też dopatrują się w nim bluźnierstwa³⁴. Ci, którzy uwierzyli, odczytali właściwie tę wypowiedź, w sensie chrystologicznym: jako jednorodzony Syn Jezus posiada sam dostęp do Boga i moc doprowadzania innych do Niego³⁵.

Zaspokojenie głodu i pragnienia, zapowiadane przez Jezusa dla wierzących, nawiązuje w ramach midraszu nie tylko do manny, ale i do wody wydobytej przez Mojżesza ze skały (Wj 17,1—7). Podobnym językiem posługuje się już starotestamentalna literatura mądrościowa (Prz 9,5; Syr 24,21 — por. Iz 49,10 i Mt 5,6 oraz Łk 6,21).

W odróżnieniu od grona wybranych uczniów niewierzący tłum ujmuje Jezusa i Jego „dzieła” na sposób ziemski i zewnętrzny, które nie prowadzi do pełnego „widzenia”. Stykają się oni wprawdzie z obiektywnymi przejawami mocy mesjańskiej Jezusa, z Jego cudami, ale nie są w stanie uczynić dal-

³² Należy zauważyć, iż określenie chleb życia nie występuje ani w ST ani w judaistycznej literaturze na temat manny. Zna je natomiast apokryf żydowski Jos. Asen. 8, 15 i 16; być może jednak chodzi o chrześcijańską interpolację.

³³ Por. H. Zimmermann *Das absolute Ego eimi als die neutestamentliche Offenbarungsformel*, BZ NF 4 (1960) s. 54—69; 266—276; A. Feuillet, *Les Ego eimi christologiques du quatrième Evangile*, RechScRel 54 (1966) s. 5—22; 213—240. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium II*, Freiburg 1971 s. 59—70; P. B. Harner, *The „I Am” of the Fourth Gospel*, Philadelphia 1971.

³⁴ Por. J 8, 58—59; 10, 30—33.

³⁵ Por. R. Schnackenburg, *Johannesev. II*, s. 69.

szego, decydującego kroku. Umiłowanie ciemności — o którym Ewangelista mówił w 3,19—21 — jest tylko bardziej pozytywnym stwierdzeniem przyczyn niewiary, niezrozumienia, iż zasadniczym czynnikiem pociągającym ku Synowi — jest Ojciec, Dawca łaski. Kto nie podporządkuje się Jego zbawczemu kierownictwu, musi zginąć na manowcach grzechu i ciemności (por. w. 39 oraz J 10 w wyjaśnieniu przypowieści o Dobrym Pasterzu). Na uwagę zasługuje perspektywa eschatologiczna, wyrażona za pomocą pojęcia „dnia ostatecznego” (6,39.40.44.54), odnosząca się do eschatologii przyszłej³⁶. Nie chodzi tu jednak o interwencję redaktorską zmierzającą do pogodzenia eschatologii synoptycznej z Janową, teraźniejszą³⁷. Podobnie jak w 11,24 (12,48) chodzi o cel, ku któremu zdąża chrześcijanin: życie wieczne rozważane w dwóch aspektach. Zjednoczony przez wiarę z Chrystusem posiada już życie wieczne we właściwym sensie, ale oczekuje jego pełni przy zmartwychwstaniu eschatologicznym³⁸.

Dalsze szemranie zgromadzonego ludu przypomina znów tematykę starotestamentalną (Wj 15, 24; 16, 2. 7—8. 12 por. 1 Kor 10, 10) i przypomina brak żywej wiary w przewodnictwo Boże podczas wędrówki na pustyni. Znał ten temat także Targum Jonatana (do Lb 11, 6. 7), ujmujący zagadnienie w sposób zbliżony do argumentów użytych przez Chrystusa³⁹. Podobnie postępuje zgromadzony lud, odmawiając wiary w słowa i czyny Jezusa, a więc buntując się także przeciw Ojcu.

Motywym wątpliwości co do osoby Chrystusa, było Jego powszechnie znane pochodzenie jako Jezusa z Nazaret. Być może do tego faktu odnosi się aluzja zawarta w przytoczonym J 4, 44 przysłowiu⁴⁰. Słuchaczom fakt pochodzenia z Nazaret wydawał

³⁶ Por. J. Blank, *Krisis. Untersuchung zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg Br., 180n.

³⁷ Por. Bultman, dz. cyt., s. 162; G. Richter, *Zur Formgeschichte und Einheit von Joh 6, 31—58*, ZNW 60 (1969) s. 21—55, szczeg. 41—42.

³⁸ Por. C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, London 1958 s. 244.

³⁹ Por. B. J. Malina, *The Palestinian Manna Tradition. The Manna Tradition in the Palestinian Targums and Its Relation to the New Testament Writings*, Leiden 1968 s. 65—66; R. Le Déaut, *Une agga-dah targumique et les „murmures” de Jean 6, Bb 51* (1970) s. 80—83.

⁴⁰ Por. R. Schnackenburg, *Johannesevangelium I*, s. 494 n.

się niemożliwy do pogodzenia z wypowiedzią Jezusa o „zstąpieniu z nieba” (por. 7, 27n). W odpowiedzi Jezus podejmuje znany już z w. 37 motyw: dostęp do Niego bez nadprzyrodzonej łaski Ojca jest niemożliwy. Może ją tylko udaremnić opór ze strony człowieka, jak np. szemranie ze strony zgromadzonych.

O nadprzyrodzonym charakterze wiary mówi wolny cytat z Iz 54, 12n; podobną myśl wyraża zapowiedź Nowego Przymierza u Jr 31, 34 (LXX: 38, 34). Sens starotestamentalnej wypowiedzi został wyraźnie rozszerzony: chodzi Jezusowi nie o „synów Syjonu”, ale o „wszystkich” bez wyjątku, którzy słuchają Jego słów i stają się podatni na ich wypełnienie⁴¹. Głos ten dawał się słyszeć w ST, zarówno w bezpośrednich wezwaniach jak i w biegu zbawczej historii. Historycznie przemawia w Jezusie, ostatnim i najpełniejszym Słowie Boga do ludzi⁴². Głos Ojca wołający w sercu człowieka i kierujący do Jezusa oraz głos Chrystusa nawołujący rzeszę do Ojca — to jeden i ten sam głos Boży. Dlatego nikt nie może przyjść bez pomocy Ojca, bo tylko Syn świadczy autentycznie o tym, co widział i słyszał u Ojca⁴³.

Wiara wymaga decyzji człowieka — za lub przeciw Jezusowi — i jako taka stanowi o osiągnięciu życia wiecznego lub odrzucenia. Tym samym wraca argumentacja znów do stwierdzenia w. 40, podkreślonego za pomocą podwójnego „zaprawdę” (zob. wyżej).

Jako ostatni element przytoczony w w. 31 cytatu ze ST wyjaśnia Jezus „spożywanie” manny przez przodków. Doktrynalnie występują tu te same tematy co w ww. 32—35: przodkowie, chleb z nieba, Jezus jako żywy chleb, konieczność zaangażowania wiary. Przodkowie zgromadzonego ludu, którzy szemrali na pustyni, pomarli, mimo że spożywali pokarm z nieba. Z tego wydarzenia winni oni wyciągnąć zbawczy wniosek dla siebie, a to tym bardziej, że Jezus nie zapewnia im jak Mojżesz pożywienia, ale jest pokarmem zapewniającym życie wieczne.

⁴¹ Por. E. D. Freed, *Old Testament Quotations in the Gospel of John*, Leiden 1965 s. 17—20.

⁴² Zob. J. Willemse, *Jezus pierwsze i ostatnie słowo Boże*, Conc. 1 (1965) s. 715—727.

⁴³ Por. 1, 18; 3, 11. 32; 26nn.

Teraz w wykładzie midraszowym pojawiają się akcenty zapowiadające wyraźnie objawienie Eucharystii, które rozpoczyna w. 51⁴⁴. Jego sens należy do niezwykle spornych i to w trzech kolejnych częściach. Pierwsza utrzymana jest w formie objaśnienia ze specyficznym „ja jestem” (zob. wyżej). Pełnia życia jest tu bardziej aktywna, skierowana ku udzielaniu się wierzącym i zapowiada już dowodzenie ww. 52nn. Druga część (w. 52b) podejmuje w. 35, ale eksponuje ideę życia wiecznego o wiele wyraźniej; dość powszechnie uważa się ją jako zakończenie obrazowej części dialogu, który ww. 51c przechodzi do tematyki eucharystycznej⁴⁵. Tym niemniej najnowsi krytycy uważają tę trzecią część (51c) jako integralną myśl ww. poprzednich i rozpoczynają tematykę eucharystyczną dopiero ww. 52. Obrazowo traktuje ona o śmierci Jezusa, odnosząc się jedynie pośrednio do zapowiedzi eucharystycznej, podobnie jak zresztą inne aluzje w poprzednich ww.⁴⁶.

Rozwiązanie trudności zależy w dużym stopniu do kolejności wyrazów tekstu greckiego⁴⁷. Obok przekładu: „Chlebem zaś, który ja dam, jest moje ciało za życie świata” możliwy jest także inny: „chlebem zaś, który ja dam za życia świata, jest moje ciało”. Czas przyszły („dam”) przedstawia jako Dawcę samego Jezusa, podczas gdy poprzednio był Nim sam Ojciec. Czy więc chodzi o dobrowolne wydanie się na śmierć, o gest rozdzielający chleb przy ostatniej wieczerzy, czy o oba aspekty połączone w jedną myśl teologiczną? Zarówno terminologia („dam”, „za”) przypomina niedwuznacznie terminologię usta-

⁴⁴ Inaczej H. Schürmann, *Jo 6, 51c — ein Schlüssel zur grossen johanneischen Brotrede*, BZ 2 (1958) s. 244—262 (=Ursprung und Gestalt, Düsseldorf 1970 s. 151—166),szcz. s. 261.

⁴⁵ Por. E. Ruckstuhl, *Literarkritik am Johannesevangelium und die eucharistische Rede (Jo 6, 51c—58)*, DivThom(Fr) 23 (1945) s. 153—190; tenże, *Die literarische Einheit*, s. 268n; tenże, *Wesen und Kraft der Eucharistie...*, s. 47—90; O. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter II, 1*, Freiburg Br. 1961 s. 181n; J. McP olin, *Bultmanni theoria litteraria et Jo 6, 51c—58*, VD 44 (1966) s. 243—258; J. Giblet, *Eucharystia w Ewangelii Jana (J 6)*, Conc (1968) s. 573.

⁴⁶ Por. Barrett, dz. cyt., s. 246; Schürmann, art. cyt.; Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, s. 83; B. Schwank, *Das Johannesevangelium II*, Düsseldorf 1968 s. 77 n.

⁴⁷ Por. szczeg. M. Mees, *Lectio brevior im Johannesevangelium und ihre Beziehung zum Urtext*, BZ NF 12 (1968) s. 111—119, szczeg. s. 116.

nowienia Eucharystii u Synoptyków⁴⁸, z drugiej strony oznacza ó $\pi\acute{\epsilon}\sigma$ — i to już w najdawniejszych warstwach tradycji — zbawczą śmierć Jezusa za ludzi⁴⁹, podobnie zresztą jak słowo $\delta\iota\delta\omega\mu\iota$. Łk 22, 19. Jak się wydaje Ewangelista nawiązuje więc do obu myśli teologicznych, kończąc swe dotychczasowe dowodzenie stwierdzeniem zbawczej śmierci Jezusa, która stanowi naturalne przejście do dalszych refleksji eucharystycznych. Wcielenie jest wprawdzie punktem wyjścia chrystologii Janowej, wiara w Jezusa Chrystusa odgrywa zasadniczą rolę, ale Ewangelista pozostaje wierny pierwotnej tradycji, która Eucharystię uzależnia ściśle od Kalwarii. Oznacza to, że będzie ona Ciałem Chrystusa ofiarowanym uprzednio za życie świata. Schürmann⁵⁰ rozumie wzajemny stosunek zbawczej śmierci i Eucharystii ww. 51c jak następuje: „Ta część zamierza wypowiedzieć się o śmierci Jezusa. Czyni to naturalnie przy pomocy obrazu, i to — por. już w. 27 — gestu rozdzielania chleba przy stole... Wypowiedzi Jezusa o swej śmierci czyni On przy pomocy obrazu posługiwania... Nawet należy powiedzieć jeszcze dokładniej: w. 51c przejmuje obraz gestu rozdzielania chleba specjalnie z uroczystości eucharystycznej... Rozdzielanie daru eucharystycznego stanie się jednak właściwie zamierzoną treścią po stwierdzeniu ubocznym i pytaniu (w. 52) w 6, 53—58. Mimo to stworzył obraz eucharystyczny w. 51c łącznik umożliwiający przejście do wypowiedzi eucharystycznej 6, 53—58...”⁵¹

IV. ZAPOWIEDŹ EUCHARYSTII

Zagadnienie pochodzenia literackiego tej części dialogu, niegdyś sporne⁵², dziś zostało zasadniczo rozstrzygnięte w sensie integralnej przynależności do poprzednich części, mimo że nie-

⁴⁸ Por. Mk 14,23—24; Mt 26,26—28; Łk 22, 19n — także 1 Kor 11,24.

⁴⁹ Zob. H. Riesenfeld, Th WNT, 511.

⁵⁰ Art. cyt., s. 261 n.

⁵¹ Nadto zob. A. Feuillet, *Le discours...*, s. 196—129; H. Schürmann, *Die Eucharistie als Representation und Applikation des Heilsgeschehens nach Jo 6,53—58*, TrierThZ 68 (1959) s. 30—45; 108—118; F. M. Braun, *L'eucharistie selon St. Jean*, RevThom 70 (1970) s. 5—29.

⁵² Przeciwnikami jedności literackiej są zwłaszcza Bultmann, dz. cyt., s. 161n; Richter, *Zur Formgeschichte...*, Bornkamm, *Die eucharistische Rede im Johannesevangelium*, ZNW 47 (1956) s. 161—169.

k którzy krytycy przyjmują jeszcze ciągle interwencję redaktorską (lub samego Jana) w okresie późniejszym⁵³. W tym ostatnim wypadku chodziło o uzupełnienie brakującego w czwartej Ewangelii opisu ustanowienia Najświętszego Sakramentu. Przeprowadzona analiza wskazuje na związek z tradycjami synoptycznymi (por. terminologię), nie tylko w. 52nn, ale i 31—51. Coraz konkretniejsze aluzje eucharystyczne wskazują na to, że ww. 52—58 (59) są punktem kulminacyjnym dialogu, a nie jego dodatkiem.

Sytuacja ww. 52 jest analogiczna do w. 41: wśród słuchaczy panuje rozterka i spory, jak wśród dawnego ludu Bożego⁵⁴. Przyczyną ich jest znów niezrozumienie słów Jezusa, a raczej ich błędna interpretacja w sensie czysto materialnym, wręcz charakterystyczna dla dowodzenia czwartej Ewangelii. Z kolei stanowi ona punkt wyjścia do pouczenia eucharystycznego. Jeśli by opuścić wraz z dobrymi rękopisami⁵⁵ słowo „swoje”, wątpliwości dotyczące omawianego począwszy od w. 31 wydarzenia Wj 16, 12: „Jak może znany nam Jezus z Nazaretu, syn Józefa, dać nam mięso („mięso i ciało” odpowiadają temu samemu rzeczownikowi aram. biš^e rā', gr. σάρξ) na pokarm na wzór Mojżesza?”. Zgorszenie wywołują dopiero następne słowa Jezusa, z których wynika, że pokarm, o którym mówi, jest prawdziwym Jego ciałem i krwią. Dodanie w w. 52 „swoje” służyło podkreśleniu wyrażonej dalej nauki eucharystycznej⁵⁶.

Chodzi jednak o ciało i krew Syna Człowieczego przybyłego z nieba jako Zbawiciela świata (por. 3, 13). Przez spożywanie ich chrześcijanin wchodzi w najściślejszą wspólnotę z całym Chrystusem, przedstawioną znów w ostatniej fazie zbawczo-historycznej zmartwychwstania. Dwa wyrażenia greckie τρωγεῖν oraz ἕλθῃς podkreślają mocno realizm spożywania, wyklucza-

⁵³ Por. Borgen, *Bread from Heaven...*, s. 87—98. 189—192; Schnackenburg, *Zur Rede...*, s. 252.

⁵⁴ Por. Wj 16,2.7—9.12; Lb 20,13.

⁵⁵ Obszerną dyskusję na ten temat zob. R. Kieffer, *Au delà des recensions? L'évolution de la tradition textuelle dans Jean VI*, 52—71, Lund 1968 s. 128—140.

⁵⁶ R. Schnackenburg, *Zur Rede vom Brot aus dem Himmel. Eine Beobachtung zu Joh 6,52*, BZ NF 12 (1968) s. 248—252.

jący wszelkie zrozumienie obrazowe. Ta rzeczywistość sakramentalna realizuje ostatecznie uczestnictwo w życiu udzielonym przez Boga w Jezusie. W ten sposób powstaje ciągłość teologiczna między Wcieleniem, Odkupieniem a Eucharystią, dająca gwarancję zmartwychwstania⁵⁷, a spożywający ciało i pijący krew Chrystusa pozostaje na zawsze zjednoczony z Synem Człowieczym⁵⁸.

Wreszcie w. 58 stanowi podsumowanie całego dowodzenia w dialogu. Chleb życia, ciało Syna Człowieczego, przewyższa nieskończenie mannę z Wj 16, 15nn, zapewnia bowiem prawdziwie życie wieczne. Obraz starotestamentalny musi ustąpić miejsca rzeczywistości w Jezusie Chrystusie. „Jezus jest chlebem życia z jednej strony w sensie całego objawienia, z drugiej w sakramentalnym darze Eucharystii... Przyjmując z pełną wiarą dar eucharystyczny, którym jest i który daje wywyższony Chrystus, otrzymuje wierzący udział w historycznym dziele zbawczym Jezusa, a tym samym w owocu jednorazowego czynu zbawczego, tj. w życiu wiecznym”⁵⁹.

W ostatnim wierszu (59) chodzi Ewangelicie nie o kultowe ramy wystąpienia Jezusa, ale o podkreślenie zbawczego charakteru nauki wygłoszonej pod adresem dawnego ludu Bożego, który w Jezusie Chrystusie staje się ludem eschatologicznym. Kult i cześć oddawana Ojcu winna przejść w decyzję za Chrystusem, decyzję wiary; jej wyrazem ma być spożywanie ciała i picie krwi Syna Człowieczego⁶⁰.

VI. SKUTKI ZAPOWIEDZI (6, 60—71)

Kryzys, jaki dwukrotnie już wystąpił wśród słuchaczy w postaci szemrania, objął po ostatnich wypowiedziach Jezusa także

⁵⁷ Giblett, art. cyt., s. 573.

⁵⁸ Por. G. Sevenster, *Remarks on the Humanity of Jesus in the Gospel*.

⁵⁹ Klos, dz. cyt., s. 68n.

⁶⁰ Por. F. J. Morre, *Eating the Flesh and Drinking the Blood. A Reconsideration*, *AngThRev* 48 (1966) s. 70—75; A. Vanneste, *L'Évangile de Fête-Dieu, Jn 6,55—58: De pain de vie descendu du ciel*, *Assembl. du Seign.* 54 (1966) s. 41—53; Klos, dz. cyt., s. 59—69; F. Gryglewicz, *Chleb i wino i Eucharystia w symbolice Nowego Testamentu*, Poznań 1968 s. 20—27.

ściślejsze grono uczniów. Wprawdzie nie jest to apostołskie grono „dwunastu” (por. w. 67, gdzie odróżniają się od reszty), ale tych, co uwierzyli w Jezusa i wytworzyli tym samym zwartą grupę nowego ludu Bożego. Ewangelista wydaje się przedstawiać nie tylko i nie tyle kryzys wiary w tamtych okolicznościach historycznych, ale aktualny dla czytelników pierwszych oraz następnych. Objawienie Jezusa wydaje się trudne, rzeczywistość nadprzyrodzona niemożliwa do przyjęcia. Jezus przewycięża to zgorzsenie wskazując na „wstąpienie” Syna Człowieczego do nieba, skąd zstąpił (3, 13) jako chleb życia. Proporcjonalnym środkiem zaradczym jest duch; jako Syn Człowieczy posiada moc jego udzielania (7, 39), prowadzącą ku życiu wiecznemu. W rozumieniu piszącego Ewangelistę chodzi o Chrystusa uwielbionego, zsyłającego dar Ducha i o społeczność chrześcijańską po Zesłaniu Ducha św. W jednym i drugim wypadku „ciało” jest bezużyteczne i stoi w diametralnym przeciwieństwie do życiodajnego ducha. Ale także w chwili wypowiedzania słów, jako zjednoczony z Ojcem Syn, przekazuje już Jezus tego Ducha jako gwarancję życia⁶¹.

Tajemnica nieprawości, która penetruje także szeregi uczniów Jezusa, znajduje jedynie rozwiązanie w planach Bożych, podobnie jak pytanie, w jaki sposób jeden z uczniów mógł okazać się zdrajcą. Stanowi to tajemnicę Ojca, wiadomą wszechwiedzy Syna, ale niedostępną dla wierzącego, któremu wystarcza przeświadczenie, że miarodajnym czynnikiem jest wola Ojca, nie zaś własna inicjatywa. Tym niemniej Ewangelista nie waha się przedstawić gminom — nie bez aktualizujących intencji — apostazję: niewierzący czynią dalszy krok opuszczając Jezusa (w. 64). Pytanie stawione pod adresem ścisłego kolegium dwunastu nie oznacza oczywiście, iż wszyscy poza nimi odeszli. Ale sprawdzenie ich wiary odbywa się u Synoptyków w zupełnie innym kontekście, miejscu i czasie⁶². Wspólnym dla wszystkich tradycji rzecznikiem Apostołów jest Szymon-

⁶¹ Por. E. Schweizer, ThWNT VII, s. 140nn; G. Stählin, tamże s. 357; G. Boscali, *Spirito e vita*, ParVita 13 (1968) s. 118—131; tenże, *Un mashāl evangelico e la sua applicazione (Giov 6,63)*, BiOr 10 (1968) s. 53—58.

⁶² Mk 8, 27nn; Mt 16,13nn — por. jednak rozmnożenie chleba Łk 9,18nn.

-Piotr (J 1, 42), dający odpowiedź w formie pytania. Trudność słów Jezusa nie wpływa decydująco na uznanie ich życiodajnej mocy; ożywia apostołów nadprzyrodzona wiara w Jezusa. Jego godność mesjańską uznali już znacznie wcześniej (1, 41. 45)); toteż określenie „święty Boga”, znane dobrze Synoptykom⁶³, nawiązuje jedynie do tej godności pogłębiając ją o akcenty trynitarne. Zbawcze posłannictwo Boga przedstawione jest tu w świetle absolutnej świętości Boga, którą Jednorodzony Syn posiada w pełnym stopniu⁶⁴.

Zastrzeżenie Jezusa, z jakim przyjmuje wyznanie Piotra, odnosi się do jednego z dwunastu, która ma się okazać zdrajcą; określenie „diabeł” antycypuje opis J 13, gdzie nakłania on Judasza do zdrady (13, 2), a po spożyciu kawałka chleba wstępuje w niego (13, 27). Jan nie zatrzymuje się przy rozważaniu czysto teologicznym sytuacji Judasza w zbawczych planach Bożych. Wypowiedź jego cechuje wstręt niemal fizyczny do zdrady i zdrajcy. W ten sposób świat otaczający Jezusa ulega podziałowi na dwa wrogie obozy: wierzących i niewierzących ze zdrajcą na czele. Sądząc po ludzku wydaje się, że ci ostatni mogą przystąpić do procesu Jezusa, do potępienia go. W rzeczywistości rzecz ma się odwrotnie: Syn Człowieczy wśród radości święta Namiotów i poświęcenia świątyni dokonuje procesu podziału między nimi. Wywołuje *krisis*, sąd nad odrzuconym, niewierzącym narodem Bożym, gromadząc wokół Siebie prawdziwe dzieci Ojca i przygotowując je do ostatniej, najważniejszej próby Swego ponizienia, ale również do udziału w Swej chwale⁶⁵.

⁶³ Mk. 1,24; Łk 4,34 i cz.

⁶⁴ Por. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*², Göttingen 1964 s. 228n; oraz 237—239; S. Cipriani, *La confessione di Pietro in Giov. s. 69—71, e i suoi rapporti con quella dei sinottici (Mc 8,27—33 par.)*. W: Atti della XIX Settimana Biblica (Brescia 1967) s. 93—111; T. Worden, *Herr zu wem wollen wir gehen?*, Conc 5 (1969) s. 781—789 (w sensie ogólniejszym).

⁶⁵ Van den Bussche, dz. cyt., s. 280n.

Literarische und exegetische Probleme der
johanneischen Brotrede (Jo 6,22—59)

Zusammenfassung

Die Abhandlung bezweckt eine eingehende Untersuchung der literarischen und theologischen Rolle des 6. Kapitels des Johannesevan — geliums. Es geht vor allem um das Verhältnis zu den synoptischen Einsetzungsberichten und zur johanneischen Christologie. Ursprünglich mag der *Semeia-Q* angehört haben, doch die auf ihr gestützte literarische Arbeit des Johannes evt. der Redaktoren liegt nach wie vor im Umklaren. Einen ausgezeichneten Dienst leisteten hier die literarkritischen Vorarbeiten, die auf eine wesentliche Einheit des Berichts schliessen lassen. Trotzdem gehört die Komposition der Rede weder zu den einfachen noch zu logisch einwandfreien Redestücken des vierten Evangeliums. Entweder wäre hier eine zirkulare Kompositionstechnik anzunehmen oder — was wahrscheinlicher ist — die zur Zeit des Johannes und Frühchristentums übliche midraschartige (und theologische) Auswertung der alttestamentlichen Texte aufzuzeigen.

Der theologische Nachdruck des Redestückes ist in der Christologie zu suchen. Den Manna-Motiven des AT wird Jezus, das vom Himmel herabgestiegene Brot gegenübergestellt; die eigenartige Offenbarungsformel *ego eimi* bekräftigt die christologischen Aussagen. Der Glaube an Jesus Christus bringt die Entscheidung herbei; als freier Willensakt des Menschen entstanden, muss sich dieser Glaube im christlichen Leben bewähren. Im Mittelpunkt des Kapitel steht die Eucharistieverheissung, die als organischer Bestandteil der Rede angesehen werden muss. Im letzten Teil des Artikels werden die Folgen der Rede dargestellt: die Glaubenskriese in den Reihen der Christusjünger und die Aufteilung der Welt in zwei Lager, der Christen und der ihnen feindlich gesinnten Welt.

L. Stachowiak