

KS. KRZYSZTOF SIWEK

HISTORYCZNY WYMIAR „MOWY O CHLEBIE ŻYCIA”
(J 6, 22–71)

W szóstym rozdziale Ewangelii Janowej znajdujemy dość obszerny przekaz Autora, który można nazwać „mową o chlebie życia”. Tekst ten stał się przedmiotem rozlicznych studiów, monografii, artykułów i poważnych prac naukowych¹. Rozważano go z bardzo różnej perspektywy: teologicznej, doszukując się w nim śladów ustanowienia Eucharystii, kiedy indziej podkreślano bardziej jego wydźwięk chrystologiczny. Nie obca była też kwestia literacka tej perykopy; zgłębiano tutaj rozliczne sposoby przekazywania treści przez Autora Czwartej Ewangelii. Dość interesującym nurtem badań jest doszukiwanie się w tekście jego walorów historycznych, gdzie Autor pośród wspaniałych myśli teologicznych, wplecionych po mistrzowsku w strukturę literacką, próbuje czytelnikowi przedstawić złożoną problematykę historyczną wspólnot chrześcijańskich I wieku. Zamiast opowiedzieć historię, Ewangelista, mając na uwadze konkretne audytorium, które zna, wykorzystuje taką właśnie formę przekazu. Jego celem jest z jednej strony pokazanie problemów wspólnoty, a z drugiej strony, wykorzystując formułę dialogów, skonfigurowanych z mową objawieniową, chce on skorygować sposób myślenia i działania tego audytorium. Możemy zatem, w jego sposobie przekazu, odnaleźć dwie płaszczyzny, na których dokonuje się owo retoryczne oddziaływanie:

- opis wydarzeń (strony dialogu, dane historyczne, co do miejsc rozgrywanej akcji);
- opis wydarzeń służący do ujawnienia konkretnych kryzysów zewnętrznych i wewnętrznych, które nękają Janową wspólnotę (ważne jest w tym miejscu wyodrębnienie grup dyskutantów).

¹ Obszerną literaturę przedmiotu przedstawia autor niniejszego artykułu w swojej rozprawie doktorskiej, *Ekspozycja chrystologii Janowej w mowie o chlebie życia* (J 6, 22–59). *Studium literacko-egzegetyczne*, Warszawa 2003 (praca w wydruku komputerowym).

W ten sposób cała problematyka oraz uczestnicy akcji jawią się jako konkretne sytuacje i osoby oraz grupy osób. Różnymi technikami literackimi² Ewangelista wydobywa ich prawdziwe poglądy i sposób przyjmowania Jezusa. W tym miejscu musimy dokonać nieco poszerzonego spojrzenia na tekst J 6.

Uważna lektura J 6 pozwoli wyodrębnić w dialogach, które prowadzi Jezus, pewne charakterystyczne grupy dyskutantów. Aby w pełni ukazać problem historyczności tekstu i jego oddziaływania na współczesnych Janowi, musimy w tym miejscu wziąć je pod uwagę. Tekst J 6, 22–71 odzwierciedla próby Ewangelisty zaprezentowania czterech kryzysów, obecnych we wspólnocie, które wyrażają cztery grupy dyskutantów. W tym miejscu spójrzmy retrospektywnie na cały tekst J 6, 22–71. Poniższy schemat, zatytułowany *Rozmówcy, tematy i audytorium w czterech dialogach, opartych na nierozumieniu w J 6*, zaprezentował w swojej monografii P. N. Anderson³:

Rozmówcy	Temat	Słowa lub czyny Jezusa poprzedzające rozmowę	Nierozumienie działania lub wypowiedzi	Odpowiedź lub mowa Jezusa
Tłum 22–40	fizyczny chleb	nakarmienie pięciu tysięcy	cztery prośby o więcej chleba	„Szukacie Mnie nie dlatego, żeście widzieli znaki [...] Jam jest chleb życia”.
Żydzi 41–59	„Chleb Tory”	„Jam jest chleb, który z nieba zstąpił”.	„Jakżeż może On teraz mówić: »Z nieba zstąpiłem«? »[...] Nam dać swoje ciało do spożycia?»”.	„Oni wszyscy będą uczniami Boga [...]. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki”.
Uczniowie 60–66	przyjęcie krzyża	„Jeśli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie”.	„Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?”	[...] „ciało na nic się nie przyda. [...]. Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli mu to nie zostało dane przez Ojca”.
Piotr 67–71	zdrada Jezusa	„Czyż i wy chcecie odejść?”	„Ty jesteś Świętym Boga”	„Czyż nie wybrałem was dwunastu? A jeden z was jest diablem”.

² Na ten temat zob. K. Siwek, dz.cyt., 111–133.

³ Por. P. N. Anderson, *The Sitz im Leben of the Johannine Bread of Life Discourse and its Evolving Context*, w: *Critical Readings of John 6*, red. A. Culpepper, Leiden 1997, s. 26–27, a także: R. Kysar, *The Fourth Evangelist and his Gospel*, Minnesota 1975, s. 168 (jako czwartą grupę dyskutantów wymienia on „Dwunastu” (66–71)).

Opierając się na powyższym schemacie, dokonamy próby zrekonstruowania historii zawartej w J 6, 22–71. Rozpocznemy od określenia czterech wielkich kryzysów, jakie spotkały wspólnotę Janową pod koniec I w.⁴ Ujmijmy to w czterech odrębnych jednostkach, aby na podstawie danych tekstualnych, zapoznać się z problemami, jakimi żył kościół Janowy.

1. NIEROZUMIENIE CUDÓW JEZUSA UKAZANE W RELACJI CZWARTEJ EWANGELII DO TRADYCJI SYNOPTYCZNEJ

Problem dotyczy napięcia, jakie istnieje w relacji Synoptyków i Czwartej Ewangelii w obrębie relacji o cudownym pomnożeniu chlebów i nakarmieniu nimi tłumów. Naszym celem nie jest bynajmniej zajmowanie się gruntowną analizą tego wydarzenia ani w relacji synoptycznej, ani także w relacji Czwartej Ewangelii. Spróbujmy jednak ukazać pewne konsekwencje różnic, jakie występują w tych tradycjach. Pomnożenie chlebów i nakarmienie nimi tłumów, są obecne u Synoptyków w postaci pięciu opisów. W redakcji Marka mamy opisy cudu (por. Mk 6, 34–44; 8, 1–9)⁵, podobnie w relacji Mateusza (por. Mt 14, 13–21; 15, 32–39). Łukasz zanotował jeden opis (por. Łk 9, 12–17). Autor Czwartej Ewangelii także umieszcza opis cudu pomnożenia, ale ma on inny charakter i konsekwencje. W tej Ewangelii to wydarzenie staje się punktem wyjścia ukazania własnego spojrzenia Autora zarówno na Jezusa, jak i na Kościół. Nie zamierzamy w tym miejscu porównywać dokładnie wszystkich relacji o pomnożeniu chleba, ale wskażemy podstawowe różnice⁶:

1. Według relacji Synoptyków Jezus dokonuje cudu pomnożenia pod wieczór (por. Mk 6, 35; Łk 9, 12); wcześniej jednak przez cały dzień naucza tłumy (por. Mk 8, 34; Łk 9, 11) lub uzdrawia chorych (por. Mt 14, 14; Łk 9, 11). Jan relacjonuje pomnożenie chleba w kontekście Paschy (por. J 6, 4), a także zaznacza, że tłumy szły za Nim, gdyż widziały znaki, jakie czynił wobec chorych (por. 6, 2)⁷. Według przekazu Jana, pomnożenie nie miało miejsca w kontekście wcześniejszego nauczania, za to w jego relacji nauczania było pewną konsekwencją cudu.

⁴ Trzonem tego wywodu jest cytowana już praca P.N. Andersona, dz.cyt., s. 1–59, w szczególności zob. s. 24–57.

⁵ Pierwsze pomnożenie chleba i nakarmienie nim 5000 mężczyzn (por. 6, 42), a w drugim 4000 mężczyzn (por. 8, 8).

⁶ Dokładnego zestawienia i porównania tych tradycji dokonuje R.E. Brown, *The Gospel According to John. (The Anchor Bible 29)*, New York 1966, s. 236–250, por. także C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, New York 1963, s. 199–211.

⁷ Charakterystyczne dla Jana jest to, że od początku tego opisu mówi o znakach (najpierw było to uzdrowienie chorych).

2. U Synoptyków inicjatorami raz są uczniowie (por. Mk 6, 35–36; Mt 14, 15; Łk 9, 12), kiedy indziej sam Jezus (por. Mk 8, 2–3; Mt 15, 32). W Czwartej Ewangelii zaś inicjatorem nakarmienia głodnych jest Jezus, który wypowiada swój niepokój wobec konkretnego ucznia, Filipa (por. J 6, 5–6). Jednak Ewangelista dodaje, że Jezus wystawia Filipa na próbę, zadając mu pytanie o chleb (por. 6, 6).
3. Synoptycy zgodnie relacjonują, że to apostołowie mieli chleb i ryby (por. Mk 6, 38; 8, 5; Mt 14, 17–18; 15, 34; Łk 9, 13), Jan natomiast podaje, że tym, który dostarczył chleby i ryby był „chłopiec” (παῖδάριον)⁸.
4. Synoptycy podają liczbę osób, które zostały nakarmione, natomiast Jan w swojej relacji nie zamieszcza tej informacji.
5. Także zakończenie Janowej relacji różni się od Synoptyków. Według Autora Czwartej Ewangelii, tłum, rozentuzjasmowany cudem, uważa Jezusa za proroka (por. 6, 14), a nawet chce Go obwołać królem (por. 6, 15).

Zwróćmy także uwagę na fakt, że w relacjach synoptycznych przewija się bardzo podobny układ poszczególnych sekwencji wydarzeń⁹, które tworzą dość schematyczny obraz i przekaz relacji o pomnożeniu chlebów i nakarmieniu. Podany jest także w konsekwencji rezultat działania Jezusa. Wyraża to zwrot *e;fagon kai, evcorta,sqhsan* („zjedli i nasycili się”). Celem cudu pomnożenia było zatem fizyczne zaspokojenie głodu i tak właśnie przekazują go Synoptycy. Jan także potwierdza nasycenie tłumu, używając wyrażenia *w`j de. evneplh,sqhsan* („gdy zaś się nasycili”).

Zwróćmy uwagę, że termin zastosowany przez Synoptyków jest często używany w tradycji starotestamentalnej do opisu obietnicy nasycenia (por. Ps 37, 19; 81, 16; 132, 15), Jan zaś wykorzystuje go, ale w zupełnie innym celu. W czasie rozmowy z „tłumem” Jezus mówi: „Szukacie Mnie nie dlatego, że widzieliście znaki, ale dlatego, że jedliście chleb do sytości” (*evfa, gete evk tw/n a;rtwn kai. evcorta,sqh te*), por. 6, 26. Jezus w Czwartej Ewangelii ogłasza, że ci, którzy Go szukają w nadziei na to, że znowu dostaną chleb, aby nasycić swój żołądek, nie rozumieją niczego z tego, czego byli świadkami. Janowy Jezus nie jawi się jako cudotwórca w sposób, w jaki przedstawiają Go Synoptycy (szczególnie tradycja Markowa). Przychodzi, aby objawić siebie w dialogu zbawie-

⁸ Ten rzeczownik oznaczający chłopca, młodego niewolnika jest *hapax legomenon* w NT, w LXX zaś występuje bardzo często (233 razy).

⁹ Tłum się zbiera, Jezus lituje się nad nim, uczniowie dopytują się o jedzenie, Jezus pyta o liczbę bochenków, zostaje podana wielkość zapasów zgromadzona przez uczniów, Jezus nakazuje ludowi usiąść na ziemi, bierze chleb, odmawia dziękczynienie, łamie chleb i rozdziela go, to samo czyni z rybami. Ewangelisci dodają, że tłum „zjadł i nasycił się”. Następnie Jezus nakazuje uczniom zebrać ułamki, określona zostaje liczba pełnych koszyków, a następnie wielkość tłumu. Potem Jezus z uczniami udaje się do łodzi.

nia, jaki toczy się pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Skutek cudu pomnożenia w tej konwencji jawi się jako sposób podkreślenia, czy nawet uwiarygodnienia objawieniowej wartości owego dialogu zbawczego.

Taki sposób przedstawienia cudu pomnożenia, podkreśla różnicę między synoptycznym a Janowym spojrzeniem na relację między cudami a wiarą. W Ewangeliach synoptycznych cuda wymagają wiary, w Czwartej Ewangelii zaś do niej prowadzą¹⁰. Zatem nadrzędnym celem Jana nie jest ukazanie Jezusa czyniącego cuda, ale ukazanie Go jako Tego, który wzywa do wiary i posługuje się w tym celu cudownymi wydarzeniami (dlatego, być może, w Czwartej Ewangelii nie znajdziemy tylu opisów cudów, ile znajduje się w przekazach synoptycznych). Dla Jana znaki Jezusa istnieją w funkcji Jego chrystologicznego pośrednictwa i kerygmatu. Poświadczają, że Jezus został posłany przez Ojca, a przyjęcie Go z wiarą stanowi skuteczną odpowiedź na zbawczą inicjatywę Boga (por. 6, 35–40). Reagując na żądanie znaku przez tłum, Jezus podkreśla, iż o wiele ważniejsza od tego jest odpowiedź na obecne działanie Boga. Prawdą jest, że nawiązywanie do wydarzeń minionych (por. 6,31) jest ukazywaniem zbawczego działania Boga również w teraźniejszości, ale skupienie się tylko na przeszłości może stać się powodem zaniechania przyjęcia działania Boga tu i teraz. Ewangelista posługuje się w tym miejscu analogią, by dotrzeć do swojego audytorium. Podobnie jak ci, którzy oczekiwali od Jezusa, aby dał im więcej chleba, nie dostrzegali głównego celu Jego przyścia, tak i ci, którzy dzielą rozpowszechniony punkt widzenia, że cuda Jezusa miały charakter „magiczny”, nie czerpią z tego, co im daje Jezus. Dlatego cała „mowa” jest próbą polemiki z takim podejściem do posłania Jezusa¹¹.

Widać zatem, że nurt ten stanowi próbę polemiki z tymi, którzy nie rozumieją cudów Jezusa w takim ujęciu, jak prezentuje to Czwarta Ewangelia. Jest zatem reakcją na to, w jaki sposób przedstawiali ten problem również Synoptycy, których teksty kształtowały obraz Jezusa w gminach chrześcijańskich. Ewangelista nie stawia sobie za cel deprecjonowania świadectwa Synoptyków, ale wydaje się, że w pewnym stopniu je uzupełnia, tworząc obok historii, głęboką teologię misji Jezusa.

2. SPÓR Z SYNAGOGĄ

Jeden z najwybitniejszych badaczy problematyki wspólnoty Janowej, J. L. Martyn, w swojej pracy *The Gospel of John in Christian History* dowodzi, że istnieje hi-

¹⁰ Por. P.N. Anderson, art.cyt., s. 29; problem wiary w Czwartej Ewangelii w doskonały sposób obrazuje R. Kysar, *Seeing is Beliving – Johannine Concept of Faith*, w: *John, the Maverick Gospel*, Atlanta 1993, s. 78–96, a także zob. P. N. Anderson, *Christology of the Fourth Gospel: its Unity and Disunity in the Light of Jon 6* (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II–78*), Tübingen 1995, s. 137–166, a także: P. N. Anderson, *The Cognitive Origins of John's Unitive and Disunitive Christology*, HBT (17) 1995, s. 1–24.

¹¹ Por. R. N. Anderson, *The Sitz im Leben...*, s. 30–31.

storyczna płaszczyzna, która staje się areną wydarzeń, dotyczących wspólnoty Janowej¹². Rekonstruuje scenariusz wydarzeń, opierając się na trzech zasadniczych okresach. Wyróżnia okres: wczesny, środkowy i późny.

Wczesny okres, który przypada na lata 60–80, wiąże się z wieloma nawróceniami Żydów, należących do poszczególnych synagog. Są oni zachęcani, poprzez przepowiadanie im Dobrej Nowiny, do uznania w Jezusie oczekiwanego Mesjasza (ślady takiego przepowiadania możemy odnaleźć na przykład w J 1,35–49, z wyraźną konkluzją, która staje się wyznaniem wiary w Jezusa Syna Bożego). Trzon wspólnoty stanowią uczniowie Jana Chrzciciela. Najprawdopodobniej w tej grupie znajduje się ktoś, kto jeszcze zna Jezusa. Pierwsi chrześcijanie, przebywający w obrębie synagogi, ewangelizują swoich braci. W ten sposób pierwsi chrześcijanie są w gruncie rzeczy chrześcijańskimi Żydami¹³. Rzecz zdumiewająca, ale nie dochodzi wtedy do konfliktu pomiędzy chrześcijanami a Żydami, a to z tego prostego powodu, iż nie są akcentowane problemy ważności Tory wśród pogan, a także nie jest podejmowany temat misji pośród nich¹⁴.

Środkowy okres wspólnoty Janowej przypada na schyłek lat osiemdziesiątych i początek dziewięćdziesiątych. Jest to czas, który obfituje w nawrócenia i przyjmowanie chrześcijaństwa przez Żydów. Fakt przechodzenia Żydów na chrześcijaństwo powoduje oczywiście postępujące niezadowolenie Synagogi i w rezultacie początek otwartego starcia z Kościołem. W najnowszym dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej czytamy: *Rozdział między uczniami Jezusa a „Żydami” ujawnił się w Ewangelii Janowej poprzez wydalenie z synagogi Żydów, którzy uwierzyli w Jezusa. Możliwe, że tę akcję podjęto wobec Żydów pochodzących ze wspólnot Janowych, uznawanych przez innych Żydów za odszczępieńców żydowskiego narodu, gdyż sprzeniewierzyli się żydowskiemu monoteizmowi*¹⁵. Obok tego wybuchu dyskusja na temat znaczenia Mojżesza i Tory oraz powoływanie się na dziedzictwo Ojców (ślady tych sporów odnajdujemy także w Czwartej Ewangelii, por. 2, 20–21; 5, 39–40.45–46; 6, 30–31; 7, 20–23; 8, 33.39–40.52–59). Chrześcijanie zaczynają być wyłączani z Synagogi; stają się *avposuna*, *gwgoi*. To greckie określenie oznacza wyłączenie z Synagogi, ekskomunikę nakładaną na tych Żydów, którzy stają się chrześcijanami (ślady tego odnajdujemy również na kartach Czwartej Ewangelii, w trzech miejscach: 9, 22; 12, 42; 16, 2)¹⁶. Powstają lokalne władze, których zadaniem jest prześladowanie tych Żydów, a nawet ska-

¹² Por. J. L. Martyn, *The Gospel of John in Christian History*, New York 1978, s. 90–121.

¹³ Por. P. N. Anderson, *The Sitz im Leben...*, s. 33.

¹⁴ Por. M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii* (J 9, 22; 12, 42; 16, 2), Kielce 2002, s. 240.

¹⁵ Papieska Komisja Biblijna, *Naród Żydowski i jego Święte Pismo w Biblii chrześcijańskiej*, tł. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002, s. 154.

¹⁶ Por. na ten temat: M. Wróbel, *dz.cyt.*, s. 101–104; 129–130; 146.

zywanie ich na śmierć¹⁷. Wszystkie te działania mają na celu zniechęcenie i odstraszanie Żydów do wchodzenia do Kościoła.

Na ten okres przypada powstanie żydowskiego dokumentu ~ψνψμη τκρβ (Birkat ha-Minim), czyli *Błogosławieństwo Heretyków*. Jest to bardzo ważny tekst, będący świadectwem walki z Kościołem, jaką Synagoga podejmuje pod koniec I wieku. Jest to dwunaste błogosławieństwo w ramach codziennej modlitwy, odmawianej przez Żydów, która była zwana ηρω[ηνμω (Modlitwa Osiemnastu Błogosławieństw). Jej treść wskazuje raczej na to, że w ustach Żyda staje się ona przekleństwem skierowanym wobec odstępców od wiary Ojców. Według tradycji judaistycznej jest spisana między 85 a 95 r. przez Samuela Młodszeo na polecenie rabiego Gamaliela II. Wzmianki o tej modlitwie znajdują się w Talmudzie babilońskim (*Berakhot* 28b–29a)¹⁸. Tekst oryginalny *Birkat ha-Minim* nie istnieje. Jednak jego rekonstrukcja została dokonana na podstawie recenzji palestyńskiej i babilońskiej. Dokonajmy teraz zestawienia i tłumaczenia obu recenzji¹⁹.

W recenzji palestyńskiej opublikowanej przez S. Schaltera, tekst ten brzmi:

Ηωθτ ψητ λα ~ψδμωπμλ
Ωνψμψβ ρθ[τ ηρημ !ωδζ τωκλμω
Ωδβαψ [γρκ ~ψνψμηω ~ψρχωνηω
Ωβτκψ λα ~ψθψδχ ~[ω ~ψψξη ρπσμ ωξμψ
~ψδζ [ψνκμ ψψ ητα %ωρβ

Dla odstępców (~ψδμωπμλ) *niech nie będzie nadziei*
A zuchwałę władzę niezwłocznie wyrwij z korzeniami za naszych dni
A Nocerim (~ψρχωνηω)²⁰ i Minim²¹ niech zaraz wyginą.
Niech będą wymazani z Księgi Życia
I ze sprawiedliwymi niech nie będą zapisani.
Błogosławiony bądź Ty, Jahwe, który zuchwalców uniżasz²².

¹⁷ Por. P. N. Anderson, *The Sitz im Leben...*, s. 33.

¹⁸ Por. M. Wróbel, dz.cyt., s. 183.

¹⁹ Tekst w recenzji palestyńskiej został opublikowany w 1898 r. przez S. Schechtera i J. Manna. Tutaj posługujemy się pierwszą z nich, por. S. Schlechter, *Genizah Specimens*, JQR 10 (1898), s. 657, 659. Tekst w recenzji babilońskiej został opublikowany przez G. Dalmana, *Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache*, Leipzig 1898, s. 300–303. Te teksty i ich tłumaczenia cytuję za: M. Wróbel, dz.cyt., s. 185–187.

²⁰ To określenie przypisuje się nowotestamentalnemu pojęciu „Nazarejczycy”, które jest odnoszone do uczniów Jezusa z Nazaretu.

²¹ Tutaj chodzi o odstępców, heretyków.

²² Zob. tłumaczenie: Ch. Rowland, *Christian Origins. An Account of the Setting and Character of the most Important Messianic Sect Of Judaism*, Cambridge 1985, s. 300. Tłumaczenie polskie za: M. Wróbel, dz.cyt., s. 185.

Recenzja babilońska, opublikowana przez G. Dalmana, jest bardzo zbliżona do palestyńskiej i brzmi następująco:

Ηωθτ ψητ λα ~ψδμωπμλ
 Ωδβαψ [γρκ ~ψρσωμηω ~ψνψμη λκω
 Ωνψμψβ ηρημ ρωβπτω ρωθ[τ !ωδζ τωκλμω
 ~ψδζ [ψνκμω ~ψβψωα ρβωψ ψψ ητα %ωρβ

*Dla odstępców (~ψδμωπμλ) niech nie będzie żadnej nadziei
 I wszyscy Minim (~ψνψμη) i donosiciele (~ψρσωμηω) niech zaraz wyginą
 A zuchwałą władzę wyrwij z korzeniami i skrusz niezwłocznie za naszych dni.
 Błogosławiony bądź Ty Jahwe, który wrogów kruszysz i zuchwalców unizas²³.*

Na podstawie lektury powyższych recenzji można wyróżnić cztery stałe elementy, które ukazują specyfikę i znaczenie tej modlitwy²⁴:

- „niech nie będzie nadziei dla odstępców” (~ψδμωπμλ);
- „niech zaraz wyginą”.

W recenzji palestyńskiej są tu wymienieni ~ψρχων oraz ~ψνψμ, wersja babilońska nazywa ich ~ψνψμ oraz ~ψρσωμ²⁵;

- „wyrwij ich z korzeniami za naszych dni”;
- zakończenie (błogosławieństwo Jahwe).

W historii badań nad tekstem i znaczeniem Birkat ha-Minim podkreślano różnice w pojmowaniu wymienionych grup, które mają zostać wyłączone z Synagogi, zastanawiano się szczególnie nad znaczeniem terminu ~ψνψμ i ewolucją jego znaczenia w literaturze żydowskiej²⁶. Wydaje się jednak, że ten tekst wywarł ogromny wpływ na rozłam między judaizmem a chrześcijaństwem. J. L. Martyn widzi wyraźnie te związki i uważa, że wspólnota przedstawiona w Czwartej Ewangelii wykazuje wszelkie znamiona odrzucenia z Synagogi, na co niewątpliwie miał wpływ Birkat ha-Minim²⁷. Istnieje zatem ścisły związek między Janowym avposuna, gwgoj (por. J 9, 22; 12, 42; 16, 2) a formułą tej modlitwy. Ten okres także znajduje swoje odbicie w tekstach Czwartej Ewangelii: Jezus ukazany jest jak ktoś obcy, przychodzący z góry (por. 3, 31); zostaje On odrzucony przez swoich (por. 1, 11).

²³ Zob. tłumaczenie H. L. Strack, P. Bilebeck, *Das Schemone Esre, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, München 1928, s. 212, a także, M. Wróbel, dz.cyt., s. 187.

²⁴ Por. P. Schäfer, *Die Sogenannte Synode von Jabne. Zur Trennung von Juden und Christen im ersten/zweiten Jh. n. Chr.*, Jud 31 (1975), 59. Cytuję za M. Wróbel, dz.cyt., s. 187–188.

²⁵ Adresatami są tutaj: ogólnie heretycy (~ynym), judeochrześcijanie (~yrcwn) lub donosiciele (~yrswm).

²⁶ Próby rekonstrukcji tych badań zob. M. Wróbel, dz.cyt., s. 188 nn.

²⁷ Por. J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York 1968, s. 18–41.

Późny okres. Jest to również okres, w którym do wspólnoty Janowej wchodzi kryptochrześcijanie (por. 12, 42), chrześcijanie pochodzenia żydowskiego o wierze chwiejnej (por. 6, 60–66), a także chrześcijanie Kościołów apostołskich²⁸. Na ten czas przypada także wejście Greków do wspólnoty Janowej. To pozwala Autorowi Czwartej Ewangelii na podjęcie pewnych uniwersalistycznych myśli w odniesieniu do Osoby i posłannictwa Jezusa (ten wpływ zapewne zaowocował także w strukturze i walorach literackich Czwartej Ewangelii).

Duży wkład w badania nad historią Kościoła Janowego wnosi R. E. Brown, współpracownik J. L. Martyna. Udoskonala on scenariusz podany przez Martyna. Chce odpowiedzieć na pytanie, dotyczące związku, jaki istnieje między Czwartą Ewangelią a w ogóle Kościołem chrześcijan. Wsuwa hipotezę istnienia odrębnej wspólnoty kościelnej, którą nazywa wspólnotą Janową²⁹. Wyróżnia cztery zasadnicze fazy jej istnienia.

Faza przedredakcyjna. Z tego okresu pochodzi pierwotna chrystologia, którą wypracowali uczniowie Jana Chrzciciela, stanowiący trzon pierwotnej wspólnoty. Polega ona na aplikacji terminów mesjańskich Starego Testamentu do Osoby Jezusa. Brown dokonuje próby oceny tego, dlaczego Żydzi byli tak wrogo nastawieni do Kościoła Janowego, szczególnie pod koniec lat osiemdziesiątych. Wtedy do wspólnoty wchodzi Helleniści i Samarytanie (por. Dz 6–8). Ich obecność i kontakt z pierwotną chrystologią (oddolną), sprawia, że w Janowej chrystologii wytwarza się jeszcze jeden kierunek, który zaczyna dominować. Polega on na podkreśleniu boskiego charakteru Jezusa. Ten rodzaj chrystologii można nazwać chrystologią odgórną albo preegzystencjalną³⁰. Jej obecność i postępujący rozwój, zdaniem Browna, doprowadza do ostrego napięcia pomiędzy chrześcijanami a Żydami³¹.

Faza redakcji Czwartej Ewangelii. Jest to czas ścierania się poglądów chrześcijan i Żydów wokół opracowanej chrystologii preegzystencjalnej. Część judeochrześcijan odrzuca tę chrystologię. Jest to uznawane za objaw niewiary i doprowadza do rozłamu wewnątrz samej wspólnoty³².

Faza redakcji listów Janowych. Listy te są ważnym źródłem informacji o rozłame, jaki nastąpił wewnątrz Janowej wspólnoty (por. 1 J 2, 19) na tle głównie chrystologii. Widać w nich troskę o czystość wiary, Autor przestrzega przed fałszywymi nauczycielami (por. 1 J 2, 27; 2 J 10–11) i wzywa do wiary w Jezusa jako prawdziwego człowieka³³.

Faza po napisaniu listów. Powstaje wtedy instytucja prezbiterów-biskupów, złożona ze zwolenników listów Janowych, którzy nie byli zdolni do polemiki z

²⁸ Por. S. Mędała, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, s. 30.

²⁹ Por. R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979.

³⁰ Por. P. N. Anderson, *The Sitz im Leben...*, s. 34.

³¹ Por. R. E. Brown, *The Community...*, s. 25–58, szczególnie s. 36–40.

³² Por. tamże, s. 59–91.

³³ Por. tamże, s. 93–144.

odstępcami. Ci ostatni biorą udział w różnych grupach heretyckich (doketyzm, gnostycyzm, montanizm)³⁴.

Powyższa hipoteza, stanowiąca rozwinięcie i pogłębienie poglądów J. L. Martyna, znajduje swoje uzasadnienie w kompozycji i treści J 6, 22–70. Jak już powiedzieliśmy, cztery grupy dyskutantów reprezentują owe cztery okresy wspólnoty Janowej wraz z jej czterema kryzysami. Po tej krótkiej prezentacji historycznej, powróćmy ponownie do tekstu J 6.

Charakterystycznym tekstem, który odzwierciedla spory z Synagogą (dodajmy już teraz toczące się wokół chrystologii odgórną, ukazującej Jezusa jako Syna Bożego, przychodzącego z góry) jest dialog dotyczący manny, skoncentrowany na 6, 31, a także na 6, 41–42.52. Martyn widzi w tych tekstach coś więcej niż tylko zwykły spór o znaczenie Pisma. Nie chodzi tu bynajmniej o stworzenie jakiegoś żydowskiego midraszu na temat właściwego znaczenia opowieści o zesłaniu manny. Cel Ewangelisty jest zupełnie inny³⁵. Ukazuje on Jezusa, który obala żydowską retorykę manny³⁶ jako swoistą kartę przetargową w sporach z Kościołem Janowym. Prawdziwa egzegeza Pisma ma prowadzić człowieka do spotkania z Tym, na kogo ono wskazuje, nie może zatem zatrzymywać się w miejscu, ma stać się prawdziwym poszukiwaniem Prawdy, a nie utwierdzeniem w przekonaniu, że już tę prawdę się osiągnęło. Wydaje się, że w zamierzeniu Ewangelisty nie chodzi o podkreślenie konfliktu między „pokarmem fizycznym”, jakim była manna, a „pokarmem egzystencjalnym”, który chce dać Jezus. Takie zestawienie ma jednak pomóc w ukazaniu innego konfliktu: pomiędzy Żydami, pragnącymi trzymać się „chleba Tory”, a tymi ze wspólnoty Jana, którzy przyjmują, że prawdziwym chlebem jest Jezus.

Pytanie, jakie pojawia się w ustach Żydów (por. 6, 41), również ma charakter retoryczny. Ukazuje ono napięcia, istniejące pomiędzy wspólnotą Janową a Synagogą. Dotyczy bowiem tożsamości Jezusa: czy jest On prawdziwym Mesjaszem, czy tylko drugim Mojżeszem, czy też nowym prorokiem? Żydowska retoryka mogła mieć następujący przebieg: skoro jesteśmy naśladowcami Mojżesza i synami Abrahama, mamy tylko jednego Boga. Kierujemy się Torą, aby być Mu wierni. Torę poznajemy w Synagodze. Zatem ten, kto ją opuszcza, nie tylko traci błogosławioną wiarę swoich przodków, ale także pozbawia się tej nauki, jaką daje Bóg. Taka retoryka prowadzi do ukształtowania ostatecznej postawy Synagogi wobec chrześcijaństwa: należy odrzucić tę herezję albo zginać. Taka postawa, obawy przed utratą Bożego pouczenia, jest zapewne powodem, dla którego

³⁴ Por. tamże, s. 145–164.

³⁵ J. L. Martyn polemizuje tutaj ze stanowiskiem P. Borgena, wyrażonym w pracy: *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo (Supplements to Novum Testamentum X)*, Leiden 1965. Por. J. L. Martyn, *The Gospel of John...*, s. 123–128.

³⁶ Por. więcej na ten temat, P. N. Anderson, *The Sitz im Leben...*, s. 11–17.

Ewangelista włożył w usta Jezusa cytat z Proroków: „Oni wszyscy będą uczniami Boga” (por. 6, 45).

Retoryka żydowska idzie jeszcze dalej. Kwestionują oni fakt zstąpienia Jezusa z nieba; motywują to tym, że znają Jego ziemskie pochodzenie (por. 6, 42). Tym bardziej zatem są skłonni kwestionować prawdę, że Jezus daje swoje Ciało na pokarm (por. 6, 52), chociaż tutaj Ewangelista zaznacza wyraźnie, że pośród Żydów pojawia się rozłam (evma, conto ou=n pro.j avllh, louj oi` VIoudai/oi). Cała ta retoryka, stosowana przez Synagogę w latach osiemdziesiątych, ma na celu zniechęcić Żydów do przechodzenia na chrześcijaństwo i zdyskredytować naukę Jezusa w oczach tych, którzy już byli chrześcijanami.

3. KRYZYS ZWIĄZANY Z PRZYJĘCIEM PRAWDY O EUCHARYSTII

Ten kryzys jest związany przede wszystkim z faktem wzrastającej wrogości Rzymu wobec chrześcijan, szczególnie w okresie prześladowania Domicjana (81–96). Pojawia się wówczas pokusa, aby z obawy przed prześladowaniami odłączyć się od Janowego chrześcijaństwa. Wiąże się to z problemem przyjmowania cierpienia za wyznawaną wiarę w Jezusa. Wobec zarzutów wielu Żydów, że Jezus nie cierpiał i nie umarł cielesnie, pojawia się problem słuszności przyjmowania cierpienia i znoszenia prześladowań ze strony władz rzymskich. W rozwijającym się nurcie doketyzmu punktem zapalnym nie jest już nieortodoksyjna chrystologia, ale problem przyjmowania cierpienia i pytanie o jego sens. To jest właśnie to podłoże historyczne, które znalazło swoje miejsce w J 6, 51–58.

Ewangelista stara się zapobiec powstawaniu takich oporów w obrębie swojej wspólnoty. Jego odpowiedź stanowi także reakcję na pojawienie się w tym czasie „wielu fałszywych nauczycieli i proroków”, którzy nawołują do przyjęcia mniej radykalnej postawy (por. 1 J 2, 18–28; 3, 7; 4, 1–6; 2 J 7–11). R. Cassidy wykazuje ponad wszelką wątpliwość, że chrześcijanie byli prześladowani przez Rzymian pod koniec I wieku i na początku II wieku³⁷. Jego praca wnosi bardzo istotny wkład nie tylko na gruncie historyczności wydarzeń, ale także rzuca pewną perspektywę na kształtowanie się postaci literackiej Czwartej Ewangelii właśnie opartej na tych wydarzeniach. Cassidy dowodzi, że Rzymianie próbują wywrzeć nacisk na chrześcijan, aby oddawali cześć boską imperatorowi. Nakładają zbyt wysoki podatek w wysokości dwóch drachm³⁸, a w końcu doprowadzają do procesów sądowych, które skazują nieposłusznych chrześcijan. Te wydarzenia, zdaniem Cassidy’ego stają się powodem sformułowania w Czwartej Ewangelii niektórych tekstów, jak np. Mowa pożegnalna Jezusa (por. J 13, 31–17, 26), rzymski proces Jezu-

³⁷ Por. R. Cassidy, *John's Gospel in New Perspective*, Maryknoll 1993, s. 54 nn.

³⁸ Była to równowartość rocznej żydowskiej opłaty na Świątynię, pobieranej od Żydów i niektórych chrześcijan. Por. P. N. Anderson, *The Sitz im Leben...*, s. 44.

sa (por. 18, 28–19, 16), a także J 21³⁹. Szczególnie w relacji z procesem Jezusa przed Piłatem, zaznaczona jest wyraźna przewaga Jezusa nad rzymskim imperatorem, którego reprezentantem jest Piłat (por. 18, 36–38; 19, 10–11). Praca Cassidy’ego jest zatem istotnym wkładem w dokonania zarówno Martyna, jak i Browna; dokłada rzymskie prześladowania do dialektyki żydowsko-chrześcijańskich relacji.

Trzeba także wspomnieć, że pewne odbicie tych kryzysów, zogniskowanych wokół cielesności Jezusa, znajdujemy również w listach Ignacego z Antiochii. Przytoczmy w tym miejscu fragment jego Listu do Efezjan (20, 1–2). W tłumaczeniu A. Świderkówny brzmi następująco:

Jeżeli Jezus Chrystus dzięki waszej modlitwie uczyni mnie godnym i jeżeli taka jest wola Boga, wyjaśnię w drugim piśmie, jakie zamierzam dla was skreślić, plany Boże, o których zacząłem już mówić, plany dotyczące nowego człowieka, Jezusa Chrystusa, zawarte w wierze w Niego, w Jego miłości, Jego męce i zmartwychwstaniu.

Uczynię to, jeśli Pan mi objawi, że w łasce Jego imienia każdy z was i wszyscy razem gromadzicie się w jednej wierze i w Jezusie Chrystusie z rodu Dawida według ciała, Synu człowieczym i Synu Bożym, aby słuchać biskupa i kapłanów w nienaruszonym posłuszeństwie, łamiąc jeden chleb, który jest pokarmem nieśmiertelności, lekarstwem pozwalającym nam nie umierać, aby żyć wiecznie w Jezusie Chrystusie⁴⁰.

Tekst tego listu tematem centralnym czyni jedność wspólnoty. Chrześcijanie mają gromadzić się we wspólnocie razem ze swoim biskupem i prezbiterem, łamiąc jeden chleb. Ta jedność ma być lekarstwem przeciwko hereetyckim tendencjom. Ignacy w swoim liście nazywa ich *wściekłymi psami, które ukradkiem gryzą. Trzeba się ich wystrzegać, bo rany z powodu ich zębów trudno jest wyleczyć* (List do Efezjan 7, 1).

W liście do Smyrnian Ignacy mówi wprost, dając świadectwo swojego życia, że Jezus jest Człowiekiem doskonałym: *Aby z Nim cierpieć, wszystko znoszę, gdyż umacnia mnie On sam, który stał się człowiekiem doskonałym⁴¹.*

W dalszej części listu do Smyrnian zarzuca niektórym chrześcijanom, że nie uznają w Eucharystii obecności Jezusa w swoim ciele:

Powstrzymują się od Eucharystii i modlitwy, gdyż nie wierzą, że Eucharystia jest Ciałem Pana naszego, Ciałem, które cierpiało za grzechy i które Ojciec w swej dobroci wskrzesił⁴².

Konkluzja z lektury tych tekstów jest następująca:

³⁹ Por. R. Cassidy, dz.cyt., s. 54–79.

⁴⁰ A. Świderkówna, *Ignacy do Kościoła w Efezie*, w: *Pierwsi Świadkowie*, Kraków 1998², s. 118.

⁴¹ Tłumaczenie za: A. Świderkówna, *Ignacy do Kościoła w Smyrnie 4, 2*, w: *Pierwsi...*, s. 137.

⁴² Tamże. s. 137.

- Ignacy demaskuje i stanowczo odrzuca zarzuty doketów, że Jezus w rzeczywistości nie cierpiał, a zatem i cierpienie chrześcijan jest bezużyteczne (Ef 7, 1);
- zachęca chrześcijan do tego, by opierali się takim wpływom przez troskę o zachowanie jedności ze swoimi przebiterami i braćmi we wspólnocie (Ef 20, 2);
- wzywa do wiary w to, że Eucharystia jest Ciałem Chrystusa, który rzeczywiście cierpiał za grzechy. W ten sposób zachęca do spożywania jego Ciała i Krwi podczas wspólnych Eucharystii (Sm 7, 1).

Trzeba powiedzieć, że sytuacja opisana przez Ignacego w gminach w Efezie i Smyrnie była analogiczna do tej, która istniała w Kościele Janowym (por. 1 J 4, 1–3; 2 J 7). Te teksty możemy nazwać antydoketycznym wezwaniem Jana⁴³.

Omówione powyżej problemy świadczą dobitnie o istnieniu kolejnego kryzysu, wobec którego stanęło Janowe chrześcijaństwo. Dotknął on przede wszystkim pogan, którzy skłaniali się ku doketyzmowi. Doświadczenia prześladowań, a także owego dualizmu, łączą się, tworząc początki „doketyckiej chrystologii”, która później przekształca się w pełni rozwinięty gnostycyzm⁴⁴. Ta sytuacja musiała, oczywiście, znaleźć swoje odbicie w tekście J 6. Sami apostołowie są zgorszeni słowami o konieczności spożywania ciała Jezusa (por. J 6, 60). Ewangelista nie podaje dokładnego powodu ich zgorszenia. Wkłada w ich usta ogólne stwierdzenie: „Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?” Dochodzi tutaj do niezrozumienia słów Jezusa na dwóch płaszczyznach. Wiadomo z wcześniejszych wypowiedzi, że Jezus mówi o swoim Ciele, które jest prawdziwym pokarmem. Pierwsza kontrowersja zatem dotyczy charakteru Eucharystii. Jednak na głębszej płaszczyźnie, staje się jasne, że mowa jest tutaj o cierpieniu i krzyżu, który mają przyjąć ci, chcący być uczniami Jezusa. Jednak wielu z nich odchodzi (por. 6, 66). Jest to zatem wyraźna aluzja do prześladowań, jakie spotykają uczniów Jezusa (a więc chrześcijan). To przesłanie zawiera jeszcze jedno bardzo jasne wezwanie: wobec kryzysu w Janowym Kościele na skutek doketyzmu i prześladowań, chrześcijanie są wezwani do wierności Bogu i wspólnocie wiary.

4. OBRAZ KOŚCIOŁA SCHYŁKU WIEKU W RELACJI JANA W KONTEKŚCIE ZAISTNIAŁYCH KRYZYSÓW

W chrześcijańskiej wspólnocie, doświadczonej negatywnym stosunkiem Synagogi z jednej strony i prześladowaniami rzymskimi z drugiej strony, dochodzi także do błędnych interpretacji nauki Jezusa, dotyczącej Eucharystii oraz realności Jego cierpienia. Te kryzysy powodują konieczność wykształcenia we wspólnocie chrześcijan mocnych fundamentów, które mają przeciwdziałać tym kryzysom, a nade wszystko wynikają z konieczności zachowania jedności z apostołami,

⁴³ Więcej na ten temat, zob. P.N. Anderson, *The Sitz im Leben...*, s. 46–47.

⁴⁴ Por. tamże s. 48.

co stanowi gwarancję spójności samego Kościoła. Gwarantem tej jedności jest Piotr i jego następcy. Ostatni dialog w omawianym przez nas tekście „mowy” rozgrywa się właśnie pomiędzy Jezusem a gronem Dwunastu (por. 6, 66–71). Tekst przyjmuje dość prosty schemat, choć w tym przypadku inicjatywę wyraźnie przejmuje Piotr jako przedstawiciel Dwunastu. Pytanie Jezusa: „Czy i wy chcecie odejść” (por. 6, 67) wywołuje odpowiedź Piotra, skupioną wokół podstawowych treści: „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego. Myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Boga” (6, 68–69). Taka odpowiedź wywołuje z kolei odpowiedź Jezusa: „Czyż nie wybrałem was dwunastu? A jeden z was jest diabłem” (6, 70). Nie ma wątpliwości, że cały ten tekst jest paralelny do relacji Synoptyków (zarówno Mk 8, 27–33 i Mt 16, 13–23)⁴⁵, choć styl perykopy ma liczne cechy stylu Janowego⁴⁶. Wydaje się nieco zaskakująca taka właśnie odpowiedź Jezusa na trafne przecież skądinąd wyznanie Piotra. Jezus to wyznanie przyjmuje, ale z wyraźnym zastrzeżeniem⁴⁷. Stawia on właśnie Dwunastu na straży świętości Kościoła i jego obrony przed wilkami drapieżnymi. W tym pytaniu Jan stawia problem kształtu Kościoła Chrystusowego, przeżywającego trudności podczas prześladowań w I wieku. Zarówno przywódcy głównego nurtu Kościoła, jak i Autor Czwartej Ewangelii, starają się wezwać do jedności Kościoła wobec schizmatycznych tendencji, ale posługują się w tym celu różnymi modelami organizacji.

Główny nurt („Piotrowy”) stara się wzmocnić jedność Kościoła, poprzez nadanie większej wartości zorganizowanym formom kultu i władzy hierarchicznego przywództwa. Przedstawiciele wspólnoty Janowej zaś podkreślają bardziej obecność Chrystusa we wspólnocie, wzywając w tym celu do solidarności z Chrystusem i Jego wspólnotą, jako wymownego i głębokiego znaku miłości do Boga i braci. Trzeba jednak przyznać, że każdy z tych punktów widzenia ma swoje mocne i słabe strony, a obie formy, istniejąc obok siebie, nie są w żadnym razie doskonałe⁴⁸. Zatem końcowa wypowiedź tej sekcji J 6 jest utrzymana w duchu polemicznym, choć nie brakuje w niej przede wszystkim troski Ewangelisty o cały Kościół, który znajduje się w sytuacji licznych kryzysów.

Przykład takiego kryzysu odnajdujemy w 3 J i ma on charakter wybitnie kościelny. Wskazuje na to fakt, że w całym piśmiennictwie Jana (z wyjątkiem Apokalipsy) tylko tu występuje termin *evkklhsi*, a⁴⁹. Treść tego listu, mająca najbardziej rozwiniętą strukturę eklezjalną pośród wszystkich pism NT⁵⁰, dała pod-

⁴⁵ Por. R. E. Brown, *The Gospel...*, s. 301–302; M. Wojciechowski, *Jezus jako Święty w piśmie Nowego Testamentu*, Warszawa 1996, s. 76–82.

⁴⁶ Wymienia je M. Wojciechowski, dz.cyt., s. 75–76.

⁴⁷ Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, Poznań 1975, s. 223.

⁴⁸ Więcej na ten temat: R. E. Brown, *The Churches the Apostles Left Behind*, New York 1984.

⁴⁹ Por. 3 J 6.9.10. Warto dodać w tym miejscu, że w ogóle termin ten jest rzadki w Ewangeliach (występuje tylko dwukrotnie: Mt 16, 18; 18, 17).

⁵⁰ Por. S. Mędala, *Gościnność chrześcijańska. Trzeci List św. Jana. Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne i Apokalipsa (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 10)*, Warszawa 1992, s. 98.

stawę do podjęcia spekulacji dotyczących relacji między instytucją kościelną a charyzmatem w Kościołach Janowych⁵¹. Doskonale to obrazuje cecha, jaką Autor listu określa Diotrefesa⁵²; nazywa go *filoprwteu, wn auvtw/n* („ambitny do tego, aby być pierwszym pośród nich”)⁵³. Wypowiada się on negatywnie na temat chrześcijan, którzy należą do innego lokalnego Kościoła (istnienie tzw. Domowych Kościołów jest bardzo prawdopodobne)⁵⁴ i nie przyjmuje ich w gościnę, sprawuje totalitarne rządy nad swoją wspólnotą, gotowy skarcić każdego, kto chciałby udzielić im pomocy (por. 3 J 10). Z dużą dozą prawdopodobieństwa można także twierdzić, że Gajus (który jest adresatem 3 J) i Diotrefes, chociaż mieszkają w tym samym mieście, należą do różnych Kościołów lokalnych⁵⁵. Jest tu zawarte być może wezwanie do jedności w duchu Chrystusa, szczególnie pomiędzy tymi, którzy sprawują tam władzę.

Te cztery poważne problemy, jakie zaistniały we wspólnocie Kościoła I wieku, zrodziły mnóstwo pytań i stały się podstawą do sformułowania Janowej koncepcji Kościoła, która znalazła swoje miejsce w całym jego piśmiennictwie. Wydaje się, iż tekst „mowy o chlebie życia”, obok wielu swoich treści, podejmuje i ten problem. Autor Czwartej Ewangelii prezentuje go z całą powagą i wyrazistością, posługując się w tym celu formą mowy z udziałem wymienionych wcześniej grup dyskutantów.

Nota o Autorze: ks. dr KRZYSZTOF SIWEK, absolwent Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie oraz UKSW. W centrum zainteresowania Autora mieści się problematyka Czwartej Ewangelii, ze szczególnym uwzględnieniem jej uwarunkowań historycznych i literackich.

Słowa kluczowe: kryzysy wspólnoty Kościoła I wieku, reakcja Synagogi, Janowa wspólnota, fazy rozwoju Janowej wspólnoty, Kościół domowy.

⁵¹ Por. prace: P. N. Anderson, *The Sitz im Leben...*, s. 54–55, inne pozycje podaje S. Mędała, *Gościnność chrześcijańska...*, s. 99–100, por. na temat problemu gościnności pracę J. K. Pytel, *Gościnność w Biblii. Studium źródłowo-porównawcze* (PWT w Poznaniu. Studia i materiały 5), Poznań 1990.

⁵² Diofretes był prawdopodobnie monarchicznym biskupem w swojej gminie kościelnej, który nie chciał ugościć braci z innego Kościoła, a nawet ich wyrzucił (por. w. 10).

⁵³ Jest to *hapax legomenon* w całej Biblii, a także nie występuje w całej greckiej literaturze. G. Abbott-Smith podaje, że pochodzi on od przymiotnika *filoprwtoj*, który występował u Plutarcha, por. A. Manual, *Greek Lexicon of the New Testament*, Edinburgh 1994³, s. 470.

⁵⁴ Por. R. E. Brown, *The Community...*, s. 98; S. Mędała, *Gościnność chrześcijańska...*, s. 98.

⁵⁵ Por. R. E. Brown, *The Community...*, s. 98.