

## ANALIZA DRAMATYCZNA EWANGELII ŚW. JANA – INTERPRETACJA I PROKLAMACJA OREŃDZIA JEZUSA NA PRZYKŁADZIE PERYKOPY J 6,1-21

Wśród propozycji określenia rodzaju literackiego pojawiła się sugestia oparcia budowy utworu na formie dramatu.<sup>1</sup> Niejednokrotnie jednak, w celu analizy całości utworu, nie w pełni wykorzystano to ogólne założenie. Wydaje się, że jedną z przeszkód zastosowania tego klucza literackiego do interpretacji Ewangelii było kojarzenie dramatu z grą aktorów, a przecież na naszej scenie nie ma gry, jest przedstawienie realnego dramatu zbawienia człowieka przez Boga!<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Elementy dramatu w czwartej Ewangelii dostrzegł już: J. Muilenberg, *Literary Form in the Fourth Gospel*, *Journal of Biblical Literature* 51/1932, s. 40-53. Za strukturą Ewangelii Jana w formie dramatu opowiadają się m.in. J.E. Bruns, *The Art and Thought of John*, New York 1969, s. 43-45, S.S. Smalley, Ewangelia według św. Jana, w: B.M. Metzger, M.D. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, s. 158; tenże, *John: Evangelist and Interpreter*, Nashville-Camden-New York 1984, s. 192-203; E.A. Wyller, *In Solomon's Porch: A Hermeneutical Analysis of the Architectonic of the Fourth Gospel*, ST 42/1988, s. 151-168; również M. Grant, *Święty Piotr*, Warszawa 2001, s. 41; A. Grün, *Jeżus brama do Życia*, Kraków 2002, s. 22n. Kryterium dramatyczne akcentuje również G. Mlakuzhyil, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, AnBib 117, Rome 1987. Elementy dramatyczne wyodrębniają również: J. N. Sanders, *A Commentary on the Gospel according to St. John*, London 1968; A. Brant Jo-Ann, *Dialogue and Drama: Elements of Greek Tragedy in Fourth Gospel*, Peabody, Massachusetts 2004; H. Thyen dzieli Ewangelię Jana na siedem aktów: akt I (1,19 –2,22); akt II (2,23 – 4,54); akt III (5,1 – 7,52); akt IV (8,12 –12,50); akt V (13,1 –17,26); akt VI (18,1 –19,42); akt VII (20,1-29) oraz prolog (1,1-18) i epilog (20,30 – 21,25). W każdym akcie wyszczególnia tematyczne sceny; por. H. Thyen, *Das Johannesevangelium*, HNT 6, Tübingen 2005.

<sup>2</sup> Warto zwrócić uwagę, że już środowisko diaspory żydowskiej na przełomie III/II w. przed Chr. sięgnęło po formę dramatu, by zaprezentować wyjście z Egiptu; por. A. Kłęczar,

To właśnie fundamentalne założenie miała wspólnota redagująca ostateczną wersję czwartej Ewangelii, wybierając dramat jako najlepszy środek literacki do prezentacji posłannictwa Jezusa.<sup>3</sup> Wspólnota dysponowała już zastanym materiałem teologicznym, który w mniejszych jednostkach literackich miał również własną formę literacką. Te mniejsze formy literackie zostały teraz podporządkowane całościowej koncepcji literackiej i teologicznej.<sup>4</sup>

Niniejsze opracowanie próbuje odkryć przesłanie teologiczne wspólnoty Janowej, która redagowała ostateczną wersję czwartej Ewangelii, nie zaniebując jednak, tam, gdzie jest to konieczne, określenia procesu rozwojowego myśli teologicznej. To podejście do tekstu Janowego, w dużej mierze kanoniczne, zakłada już pracę wykonaną przez egzegetów, wykorzystujących w analizie metodę diachroniczną. Na każdym etapie badawczym nie można jednak zapominać, że dramat Janowy jest Ewangelią, czyli analiza takiego utworu wymaga opracowania całkowicie nowej metody podejścia do tekstu.

Pomocą w opracowaniu metody analitycznej wobec Ewangelii jako utworu dramatycznego stała się teoria kategorii Arystotelesa. Każdą rzeczywistość można opisać za pomocą pewnych kategorii.<sup>5</sup> W dramacie ważne są występujące postacie,<sup>6</sup> należy określić ich istotę, przedstawić je przez tytuły i imiona. Odzna-

---

*Ezechiel Tragik i jego dramat Exagōgē „Wyprowadzenie z Egiptu”*, Mogilany 2006; J. Ławińska-Tyszkowska, „Plejada” aleksandryjska i dramat poza „Plejadą”, w: H. Podbielski (red.), *Literatura Grecji starożytnej*, Lublin 2005, s. 931-937.

<sup>3</sup> Dramat charakteryzuje się maksymalnym stopniem bezpośredniości; por. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, Bydgoszcz 2002, s. 597.

<sup>4</sup> W strukturze literackiej możemy wyodrębnić: Prolog 1,1-18; Akt I 1,19 – 12,50; Akt II 13,1 – 20,31; Epilog 21,1-24. W tę strukturę zostaje wkomponowany wątek teologiczny, którego otwarcie następuje w Kanie Galilejskiej (2,1-12), gdzie proklamowany jest czas łaski w symbolu nowej wody i wina, kulminacja następuje w objawieniu znaczenia Eucharystii (6,1-71), która zostaje ustanowiona na krzyżu (19,17-37). W całej Ewangelii następuje przemiana rzeczywistości naturalnej w nadprzyrodzoną.

<sup>5</sup> Arystoteles wyróżnia następujące kategorie: 1. Substancja albo istota; 2. Jakość; 3. Ilość; 4. Relacja; 5. Działanie lub działać; 6. Doznawanie lub doznawać; 7. Gdzie lub miejsce; 8. Kiedy lub czas; 9. Posiadanie; 10. Położenie; por. G. Reale, *Myśl starożytna*, Lublin 2003, s. 238. Filon Aleksandryjski cenił sobie bardzo wartość w analizie teologicznej systemu opartego na kategoriach. W rozważaniu poświęconemu Dekalogowi pisze: „Biegli w naukach filozoficznych wymieniają dziesięć tylko kategorii w naturze rzeczy, a są nimi substancja, jakość, ilość, relacja, działanie i doznawanie, właściwość, pozycja, oraz kategorie, bez których nie można zrozumieć żadnej z wymienionych, czyli czas i miejsce. W rzeczywistości nie ma przedmiotu, który by nie uczestniczył w tych kategoriach”; zob. Filon Aleksandryjski, *O dekalogu*, 30-31.

<sup>6</sup> Często w dramacie określane jako charaktery; por. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, Bydgoszcz 2002, s. 623.

czają się one jakimiś właściwościami myślenia (διάνοια) i charakteru (ἦθος).<sup>7</sup> Postacie te znajdują się zawsze w jakichś wzajemnych relacjach, które należy wykryć i zaprezentować. Podejmują działanie albo są odbiorcami działania, czyli doznają jakiejś rzeczywistości. Akcja między postaciami rozgrywa się w czasie i przestrzeni, które należy sprecyzować i odkryć znaczenie tych parametrów w rozumieniu ludzi epoki powstawania utworu. Na scenie pojawiają się rekwizyty, ponieważ w życiu człowiek posługuje się różnymi przedmiotami.<sup>8</sup> Z tych elementów tworzy się fabuła,<sup>9</sup> której rozwikłanie pozwala odczytać przesłanie dramatu. Podstawowym wyznacznikiem świata przedstawionego w dramacie jest fabuła jednowątkowa, rozwijająca się w pięciu fazach, którymi są: ekspozycja (wyjściowy układ zdarzeń), rozwinięcie (bieg zdarzeń prowadzący do konfliktu dwóch postaw/racji), punkt kulminacyjny (szczytowy punkt napięcia dramatycznego, w którym konflikt wydaje się nierozwiązywalny), perypetia (nagła zmiana losów bohatera), rozwiązanie (pomyślne w komedii lub niepomyślne w tragedii).<sup>10</sup> Specyfiką dramatu jest rozwijanie akcji przez dialog i charaktery bohaterów, dlatego tak ważna jest ekspozycja postaci akcji wraz z czasem i miejscem ich wystąpienia.

W dramacie antycznym pojawia się śpiew, który w utworze przeznaczonym do proklamacji orędzia Ewangelii w dużej mierze zostaje zastąpiony przez głos narratora, który prezentuje miejsce i czas akcji oraz niejednokrotnie wprowadza postacie.

Mając świadomość, że autor wykorzystał tylko formę dramatu do przekazu myśli teologicznej, musimy na każdym etapie pod płaszczyzną zewnętrzną akcji szukać przesłania teologicznego.<sup>11</sup> Ta dwuwymiarowość Ewangelii Jana zmusza egzegetę do czujności, by nie zagubić w odczytywaniu tekstu wymiaru transcendencji. Należy pamiętać, że odczytując Ewangelię Jana w świetle dramatu antycznego, nie zamykamy procesu analitycznego, należy również

<sup>7</sup> Por. Arystoteles, *Poetyka*, VI, 1449b.

<sup>8</sup> Arystoteles przykładał wielkie znaczenie do scenografii; por. *tamże*, 1450b.

<sup>9</sup> Arystoteles właściwe ułożenie fabuły uważa za główny cel tragedii; por. *tamże*, 1450a. Od czasów Horacego, który w swym Liście do Pizonów (*Epistula ad Pisones*, 23-14 przed Chr.) wyraził przekonanie, że „natura nas formułuje od wewnątrz, zależnie od doli”, relacja została odwrócona na korzyść charakterów.

<sup>10</sup> Por. M. Leyko, *Dramat*, w: G. Gazada, S. Tynecka-Makowska (red.), *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, Kraków 2006, s. 177.

<sup>11</sup> L. Schenke nazwał Ewangelię Jana dramatem do czytania. Trzy piąte tekstu to wielkie sceny dialogowe. Połowę pozostałych partii również stanowią pomniejsze dialogi lub monologi. Zatem jedynie 20 proc. całości przypada na czystą narrację; por. L. Schenke *Johannes. Kommentar*, Düsseldorf 1998; A. Grün, *Ewangelie*, Kraków 2009, s. 363.

uwzględnić współczesnego odbiorcę, w którym należy wzbudzić wiarę w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego. Zadaniem egzegety jest nie tylko dotrzeć do orędzia tekstu, ale go również proklamować, tak by osiągnąć zamierzony przez ewangelistę cel, czyli konkretną postawę wiary. W ten sposób powstało sześć punktów służących do przeprowadzenia analizy tekstu: prezentacja postaci akcji;<sup>12</sup> miejsce akcji; czas akcji;<sup>13</sup> rekwizyty; kompozycja;<sup>14</sup> cel teologiczny.<sup>15</sup> Ten opracowany klucz metodyczny można zastosować do konkretnych perykop, które włączone są w ogólny plan Ewangelii Jana. Metoda ta jest nie tylko próbą odczytania tekstu Ewangelii Janowej, ale nade wszystko sposobem prezentacji orędzia Jezusa, tak by odbiorca stał się uczestnikiem akcji i podjął próbę identyfikacji z występującymi postaciami, w których może odnaleźć własne dylematy wiary.

Przyjrzyjmy się scenie rozmnożenia chleba, które dokonało się na wzgórzu i spróbujmy zidentyfikować się z postaciami akcji. Może nasza wspinaczka na wzgórze nad Jeziorem Galilejskim zaowocuje pełniejszym odczytaniem znaczenia chleba, który rozdaje Jezus?

<sup>12</sup> Warto zwrócić uwagę, że starożytni przykładali wielką wagę do określenia postaci. Według wierzeń egipskich każdy człowiek składał się z kilku elementów, które razem z ciałem tworzyły ludzką istotę. Były to: *ren* – „imię”, *szuit* – „cień”, *ka* – „sobowtór” lub „siła życiowa”, *ba* – „osobowość” lub „dusza”, oraz *ach* – „duch”. Imię człowieka stanowiło jedną z najważniejszych części jego osobowości, tak za życia, jak i po śmierci. Nadawało tożsamość, bez niego człowiek był nikim i przestawał istnieć, co było losem najgorszym, jaki można sobie wyobrazić; por. S. Ikram, *Śmierć i pogrzeb w starożytnym Egipcie*, Warszawa 2004, s. 24. Dla Greka rozstrzygającym dowodem jego wolnego pochodzenia było podanie imienia ojca (*patronymikon*); por. L. Schumacher, *Niewolnictwo antyczne. Dzień powszedni i los niewolnych*, Poznań 2005, s. 229. U Hetytów akuszerki kładły dziecko ojcu na kolana, a ten nadawał mu imię i określał jego przyszłość; por. M. Kapeluś, *Ludy starożytnej Anatolii*, w: P. Juszczak (red.), *Mitologie świata*, Warszawa 2008, s. 68. W środowisku żydowskim imię nadawano przy obrzezaniu, ósmego dnia od urodzenia, a więc w ten sposób człowiek był rozpoznawalny nie tylko dla ludzi, ale również dla Boga.

<sup>13</sup> Dla Arystotelesa akcja (πράξις) jest najważniejszym celem tragedii; por. tenże, *Poetyka*, VI, 1450a.

<sup>14</sup> Arystoteles zwraca uwagę na formę językową (λέξις) dialogów; por. *tamże*, 1450b.

<sup>15</sup> Arystoteles wyróżnia w *Poetyce* sześć składników tragedii: „fabuła” (μῦθος), „charakter” (ἦθος), „wysłowienie” (λέξις), „sposób myślenia” (διάνοια), „widowisko” (ὑψις), „śpiew” (μελοποιία); por. *tamże*, 1450a.

## 1. Postacie akcji

### A. Jezus (Ἰησοῦς) – prorok (ὁ προφήτης) – król (βασιλεύς) – „przychodzący” (ὁ ἐρχόμενος)

Określenie „prorok” stanowi aluzję do Mojżesza z Pwt 18,15-18, za pośrednictwem którego Bóg zesłał na pustyni cudowny pokarm, mannę.<sup>16</sup> Tekst ten w sensie mesjańskim interpretowała wspólnota Samarytan.<sup>17</sup> Chrześcijanie przejęli tę koncepcję i odnieśli jej wypełnienie do Jezusa. Wspólnota z Qumran oczekiwała na przyjście nowego proroka w czasach eschatologicznych (1QS 9,10-11; 4QTes 5-8).<sup>18</sup> Zasiadanie gromadami na pustyni (6,10) przypomina Mojżeszowy nakaz z Wj 18,25.<sup>19</sup> Informacja, że było tam wiele trawy, może być odwołaniem do Ps 23,1-2, gdzie Bóg przedstawia się jako Dobry Pasterz, tym Dobrym Pasterzem jest Jezus.<sup>20</sup>

Tytuł „król” w kontekście atmosfery politycznej ówczesnego Izraela mógł wywoływać kilka skojarzeń. Część społeczeństwa była przywiązana do dynastii hasmonejskiej i w tradycji nadal pielęgnowała osiągnięcia powstańców Machabeuszów. Inna grupa wiązała swoją przyszłość z dynastią herodiańską, ponieważ dzięki jej rządóm otrzymała szansę awansu społecznego. Jednak większość społeczeństwa kontestowała w ogóle aspiracje poszczególnych ugrupowań i przenosiła nadzieje królewskie na mającego nadejść idealnego Mesjasza. Tytuł „król” mógł budzić również skojarzenia z władzą cesarską, której reprezentantami byli prokuratorzy. Rządy prokuratorów były jednak na terenie Palestyny odbierane bardzo negatywnie, dlatego i władza cesarza zyskała podobny odcień w poglądach społeczeństwa. Radykalną postawę wobec władzy rzymskiej przyjęło stronnictwo zelotów, które doprowadziło do ostatecznej konfrontacji Żydów z Rzymem. Fiasko powstania nie ugasiło ostatecznie nastrojów antyrzymskich, czego dowodem będzie kolejne powstanie Bar Kochby, ale przyczyniło się do kontestacji w części społeczeństwa radykal-

<sup>16</sup> Por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 199.

<sup>17</sup> C.K. Barrett, *The Gospel according to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1972, s. 231.

<sup>18</sup> Por. W.A. Meeks, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*, NT. Suppl 14, Leiden 1967, s. 87-98.

<sup>19</sup> Por. A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 83.

<sup>20</sup> Por. F. Porsch, *Ivanovo evandelje*, Zagreb 2002, s. 45.

nej drogi konfrontacji z Rzymem. Synod w Jamnia (Jamne?) stał się okazją do sformułowania zasad życia społecznego bez króla i arcykapłana. Pragmatyzm życia opartego na Torze po synodzie w Jamnia przesunął akcent z politycznych nadziei mesjańskich na płaszczyznę moralnych zasad. Środowisko żydowskie zmierzało powoli w kierunku ekskluzywizmu opartego na faryzejskiej idei oddzielenia od grzesznego świata.

Środowisko pierwszych chrześcijan musiało się określić wobec poglądów dominujących wśród Żydów. W latach czterdziestych prześladowania chrześcijan na terenie Palestyny, wywołane przez środowisko zelotów, zmusiły chrześcijan do odcięcia się od ich koncepcji teologiczno-politycznych. Na wstępie odrzucono nacjonalistyczną teologię, stosując wobec Jezusa tytuły bardziej uniwersalne, wśród których określenie „przychodzący” (ὁ ἐρχόμενος) doskonale nadawało się do wyrażenia misji Jezusa.<sup>21</sup> Jeśli założymy, że spora część nawróconych z judaizmu na chrześcijaństwo w Kościele Janowym pochodziła ze stronnictwa saduceuszy, to tym łatwiej było im przyjąć epikurejską zasadę unikania sfery życia politycznego. Chrześcijanie uzasadniali swój brak zaangażowania w sferę polityki postawą Jezusa, eksponując te Jego wypowiedzi i gesty, które świadczyły o odrzuceniu władzy na tym świecie. Konfrontacja chrześcijan z władzą cesarską była jednak nieuchronna. Epikurejczycy nie angażowali się w życie społeczne, ale zachowywali zewnętrzne pozory lojalności wobec władzy cesarskiej, a nawet starali się je eksponować, by prowadzić spokojne, wygodne życie.<sup>22</sup> Natomiast chrześcijanie nie mogli przyjąć postawy epikurejskiej, bo nie mogli uznać boskości cesarzy. To było powodem ich prześladowań. Cudowne rozmnożenie chleba stało się okazją do przeciwstawienia Eucharystii kultowi cesarskiemu. Cesarze często rozdawali chleb przy okazji różnych uroczystości państwowych, kreując się na dobrych władców. Chrześcijanie mają innego władcę, który nie jest królem, tak jak cesarz, ale daje o wiele cenniejszy pokarm.

## B. Wielki tłum (ὄχλος πολύς)

Wielki tłum gromadzący się wokół Jezusa staje się obrazem zaproszonych na ucztę. Cesarze w czasie igrzysk fundowali wielką ucztę, w której uczestniczyły tłumy, tym razem Jezus przyjmuje postawę władcy i zaprasza zgromadzonych.

<sup>21</sup> Por. A. Oczachowski, *Chrystologiczny tytuł erchómenos w czwartej Ewangelii*, w: W. Chrostowski (red.), *Żywe jest Słowo Boże i skuteczne*, Warszawa 2001, s. 212-226.

<sup>22</sup> Na temat relacji chrześcijaństwa ze środowiskiem epikurejczyków szerzej pisze: S. Szymik, *Problem polemiki antyepikurejskiej w pismach Nowego Testamentu*, Lublin 2003.

Wielki tłum zostaje zaproszony do wspólnego zasiadania wraz z Jezusem w czasie uczyty, co oznacza szczególną więź ludu z Jezusem.

### C. Uczniowie (οἱ μαθηταί)

Uczniowie pozostają w cieniu Jezusa, ale wypełniają ważną funkcję. Zostają zaproszeni, by usiąść wraz z Jezusem, a to oznacza, że współuczestniczą w Jego władzy. Uczniowie mają wezwać zgromadzony lud do zasiadania, co stawia ich w roli pośredników między nim a Jezusem. Na koniec mają zebrać pozostałe ułamki, co sprawia, że przyjmują postawę służebną wobec ludu.

### D. Filip (Φίλιππος)

Postać Filipa została w szczególny sposób wyeksponowana. Wydaje się, że jest on tutaj reprezentantem wspólnoty, do której kierowany jest cud. Jego greckie imię sugeruje pochodzenie z rodziny zhellenizowanej. Filip staje się zatem reprezentantem wspólnoty Kościoła greckiego pochodzenia.<sup>23</sup> Jego odpowiedź: „Za dwieście denarów nie wystarczy chleba, aby każdy z nich mógł choć trochę otrzymać” (6,7) sugeruje racjonalny, grecki sposób myślenia. Racjonalizm Filipa objawi się jeszcze w pytaniu skierowanym do Jezusa: „Panie, pokaż nam Ojca, a to nam wystarczy” (14,8). Wcześniej, prezentując Jezusa Natanaelowi, również odwołuje się do empirycznego doświadczenia: „Chodź i zobacz” (1,46).

### E. Andrzej (Ἀνδρέας), brat Szymona Piotra

Andrzej zostaje przedstawiony jako brat Szymona Piotra. Pierwszy raz został tak przedstawiony w scenie powołania (1,40). Ekspozycja Andrzeja przed Piotra może pochodzić z kręgów chrześcijan wywodzących się z hellenizmu lub z terenów działalności misyjnej Andrzeja. Tradycja sugeruje, że Andrzej nauczał w Poncie i Bitynii, a następnie w Achai. Śmierć poniósł na Peloponezie w Patras w 60 r. Orygenes wyraża opinię, że Andrzej ewangelizował Scytyę.<sup>24</sup> Wydaje się,

<sup>23</sup> Sugestia biskupa Efezu Polikratesa w liście do papieża Wiktora (koniec II w.) jakoby Filip został pochowany w Hierapolis (Euzebiusz, *Historia*, 3,31) wydaje się zawierać pomyłkę co do osoby. Prawdopodobnie w Hierapolis został pochowany diakon Filip z dwiema swymi córkami.

<sup>24</sup> Por. P. L. Shuler, *Andrzej*, w: P. J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia biblijna*, Warszawa 1999, s. 29.

że opuścił on dosyć wcześniej teren Palestyny, może nawet po ukamienowaniu Szczepana, a więc w początkach lat trzydziestych. Z dużym prawdopodobieństwem grupa chrześcijan powiązana w jakimś stopniu z hellenizmem opuściła pod wpływem prześladowań Palestynę. Możemy tylko przypuszczać, że wyprowadził ich Andrzej i że podążyli w stronę Samarii a następnie Antiochii. Ten kierunek emigracji potwierdza autor *Dziejów Apostolskich*. „Wybuchło wówczas wielkie prześladowanie w Kościele jerozolimskim. Wszyscy, z wyjątkiem apostołów, rozproszyli się po okolicach Judei i Samarii” (Dz 8,1). Autor *Dziejów* zrobił tutaj pewne uogólnienie i nie możemy odrzucić hipotezy, że Andrzej, może również Filip, opuścili Jerozolimę, mimo że autor *Dziejów* sugeruje ich obecność w mieście. Wiemy przecież, że nie wszyscy wyznawcy Chrystusa opuścili Jerozolimę, chociaż autor *Dziejów* zastosował takie uproszczenie, by podkreślić znaczenie tej emigracji. Niewykluczone, że emigracja nastąpiła drogą morską w kierunku Azji Mniejszej. Andrzej zatem przygotowywałby drogę dla nieco późniejszej emigracji Jana i jego wspólnoty.

W strukturze literackiej dzieła Janowego Andrzej wypełnia analogiczną funkcję jak Maryja w Kanie Galilejskiej. Na swój sposób rozumie sytuację braku i możliwość zaradzenia temu przez cudotwórczą działalność Jezusa.<sup>25</sup>

## F. Chłopiec (παιδάριον)

Słowem παιδάριον określane jest m.in. sługa Elizeusza, Gehazi (2Krl 4, 38.42). Septuaginta nazywa go również ὁ λειτουργός (משרה) („sługa”). Zapewne nie chodzi tutaj o małego chłopca. W Septuagincie siedemnastoletni Józef Egipski również nazwany jest παιδάριον (יד) (Rdz 37,30).<sup>26</sup> Tak również jest nazywany Izaak przygotowywany przez Abrahama do ofiary na wzgórzu Moria (Rdz 22,5.12.) oraz najmłodszy z synów Jakuba, Beniamin (Rdz 43,8; 44,30.31).<sup>27</sup> Chłopiec może być traktowany jako usługujący do sprawowanej liturgii ofiary eucharystycznej.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (1-12)*, t. IV/1, w: *Nowy komentarz biblijny*, Częstochowa 2010, s. 549.

<sup>26</sup> Por. A. Oepke, παιδάριον, TWNT, t. V, s. 636-653, również: T. Hergesel, *Jezus cudotwórca*, Katowice 1987, s. 155.

<sup>27</sup> Por. E. Hatch, H.A. Redpatch, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament*, Graz 1975, s. 1045.

<sup>28</sup> Termin paidarion może również oznaczać niewolnika, tak weteran Lucjusz Bellenus Gemellus określa swego niewolnika; por. L. Schumacher, *Niewolnictwo antyczne. Dzień powszedni i los niewolnych*, s. 118.

## G. Pięć tysięcy mężczyzn (πεντακισχίλιοι)

Wydaje się, że liczba pięć tysięcy nabrała znaczenia symbolicznego i oznacza zgromadzony Kościół. W tradycji synoptycznej tę liczbę spożywających ma Mk 6,44; Mt 14,21 i Łk 9,14. Możemy przyjąć, że piątka symbolizuje tutaj resztę Izraela, która gromadzi się w czasach mesjańskich, tą resztą jest Kościół.<sup>29</sup> W tradycji drugiego rozmnożenia chleba mamy cztery tysiące w Mk 8,9 i Mt 15,38. Liczba ta może sugerować uniwersalizm, wskazujący, że do nowej wspólnoty zaproszeni zostali wszyscy (cztery strony świata). Jan nie potrzebował już podkreślać uniwersalnego charakteru Kościoła, ponieważ około 100 r., Kościół miał już taki wymiar. Grecy już zostali zaproszeni do wspólnoty Kościoła, a może nawet stanowili dominującą grupę we wspólnotach Małej Azji. Jan natomiast polemizował ze środowiskiem żydowskim, uzasadniając, że zamknął się czas starotestamentalnego kultu, a otworzył się czas Eucharystii.

Jeśli uwzględnimy tylko samych mężczyzn, to Jezus zwraca się do zgromadzenia obywateli, które mógł pomieścić największy teatr w Galilei, w mieście Sefforis. Cały tłum, licząc kobiety i dzieci, mógł osiągnąć liczbę cztery razy większą niż pięć tysięcy. W tym przypadku Jezus zwraca się do zgromadzenia ludzi, które mógł pomieścić teatr w Efezie.<sup>30</sup> Słuchacze Ewangelii w Efezie mogli sobie zatem wyobrazić zgromadzenie liturgiczne, analogiczne do ich dotychczasowych doświadczeń religijnych. W ten sposób wspólnoty gromadzące się w małych grupkach w Efezie mogły przeciwstawić własną tradycję kultowi pogańskiemu.

Liczba pięć tysięcy nabrała zatem podwójnego znaczenia, z jednej strony zamykała kult starotestamentalny, z drugiej przeciwstawiała się kultowi pogańskiemu, który gromadził tłumy na uroczystościach religijnych.

<sup>29</sup> Byłaby to w jakimś stopniu kontynuacja Abrahamowego wstawiennictwa za Sodomą, z dziesiątki sprawiedliwych pozostałaby tylko piątka; por. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 2003, s. 691. Warto zwrócić uwagę, że piątka oznacza hebrajską literkę ה dodaną do imienia Abram ( אַבְרָם ), a więc piątka oznacza nowy etap wtajemniczenia; por. T. Zaderecki, *Tajemnice alfabetu hebrajskiego*, Warszawa 1994, s. 31.

<sup>30</sup> Por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 199.

## 2. Miejsce akcji: za Jeziorem Galilejskim, czyli Tyberiadzkim – wzgórze – było wiele trawy

Umiejscowienie akcji po wschodniej stronie Jeziora Galilejskiego, co sugeruje stwierdzenie „za jeziorem”, przenosi nas w krainę, gdzie dominowała kultura hellenistyczna.<sup>31</sup> W mowie eucharystycznej w 6,23, dowiadujemy się, że z okolic Tyberiady przyplęły łodzie w okolice miejsca cudownego rozmnożenia chleba. Tyberiaada została założona przez Heroda Antypasa ok. 18 r. po Chr. i była w większości zamieszкана przez Greków.<sup>32</sup> Jezus zatem zaprasza na ucztę, którą sam przygotowuje, wszystkich ludzi – także pogan – bez żadnych warunków wstępnych.<sup>33</sup>

Wydarzenie rozgrywa się na górze (ὄρος), co podkreśla znaczenie czynności Jezusa. Ewangelista dwukrotnie odwołuje się do faktu, że Jezus rozmnożył chleb na górze (w. 3 i 15), co wydaje się mieć symboliczne znaczenie.<sup>34</sup> Może to być aluzja do Mojżesza i jego wejścia na górę Synaj<sup>35</sup> (por. Wj 19,20-25; 24,12-18). Czynność zasiadania może sugerować wypełnianie władzy królewskiej. Tak tę czynność odczytali zgromadzeni ludzie, pragnąc obwołać Jezusa królem. Czynność ta może też sugerować kontekst paschalny zasiadania do wieczerzy oraz przypominać oczekiwaną ucztę mesjańską na Górze Pańskiej zapowiadaną przez proroka Izajasza (por. Iz 2,2-3).<sup>36</sup>

Warto zwrócić uwagę, że ewangelista celowo eksponuje obecność Jezusa na górze. Na początku Jezus wchodzi na górę (w. 3) i ponownie czyni to na końcu (w.15). Ewangelista nie przedstawia zejścia Jezusa z góry. Pierwsze wejście na górę posłużyło mu do podkreślenia znaczenia gestu Jezusa, a drugie umożliwiło otwarcie perykopy o epifanii Jezusa na jeziorze. Uczniowie schodzą (καταβαίνω) z góry, czyli schodzą ze sfery boskiej do ludzkiej, w której objawi się Jezus (w.16).

<sup>31</sup> Łukasz (9,10) umiejscawia akcję w okolicach Betsaidy, miasta pochodzenia Piotra, Andrzeja i Filipa.

<sup>32</sup> Por. D.R. Edwards, *Tyberiaada*, w: P.J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia biblijna*, s. 1291.

<sup>33</sup> Por. E. Manicardi, *Pluralizam Svetom Pismu*, Crkva u svijeta XXXII (1997) b. 1, s. 40.

<sup>34</sup> Por. C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, s. 333.

<sup>35</sup> Por. C.K. Barrett, *The Gospel according to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, s. 228.

<sup>36</sup> Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana*, Nowy Komentarz Biblijny, t. IV/1, Częstochowa 2010, s. 548.

Określenie stwierdzające, że było w tym miejscu wiele trawy, może mieć podwójne znaczenie, z jednej strony precyzuje czas akcji, z drugiej strony może podkreślać mesjański charakter wydarzenia przez nawiązanie do Ps 23,2.<sup>37</sup>

### 3. Czas akcji: zbliżające się święto Paschy

Czas akcji zostanie określony na okres przed świętami Paschy. Wydaje się, że jest to zwyczajowy sposób posługiwania się czasem na terenie Palestyny. Rytm życia wyznaczały poszczególne święta i okresy między nimi. Dowiadujemy się, że w miejscu akcji było wiele trawy, co potwierdza okres przed Paschą, ponieważ później trawa usychała lub była wypasana przez stada kóz i owiec.<sup>38</sup>

Na święto Paschy składały się właściwie dwie uroczystości: samej Paschy, obchodzonej wieczorem 14 Nisan<sup>39</sup> na pamiątkę wyjścia Izraelitów z Egiptu, oraz Przaśników (Hag ha-Massot),<sup>40</sup> obchodzonych od 15 Nisan<sup>41</sup> (Kpł 23,6; Lb 28,17), na pamiątkę pierwszego dnia pobytu na pustyni i spożywania na niej chlebów niekwaszonych.<sup>42</sup> Należy dołączyć do tej uroczystości święto Pierwocin, które wywodziło się ze starej tradycji rolniczej składania ofiary z pierwszych zbiorów. Uroczysty obchód święta pierwocin zaczynało wieczorem 15 Nisan. Wybrani przedstawiciele Sanhedrynu wychodzili z koszem i sierpem na pole zakupione za pieniądze ze skarbca świątynnego za potokiem Cedron (m. Szeq. 4,1), by zebrać pierwszy snop jęczmienia.<sup>43</sup> Ten snop przynosili do kapłanów, którzy rytualnie przygotowywali z jego ziarna mąkę. Należało przygotować jedną dziesiątą efy (jeden issarion). Mąkę skrapiano

<sup>37</sup> Zawsze w metaforze pasterza, do której odwołuje się Ps 23, jest zawarta idea władzy i dobroci; por. S. Łach, J. Łach, *Księga Psalmów*, PŚST, VII/2, Poznań 1990, s. 179.

<sup>38</sup> Por. A. Wikenhauser, *LEvangelo secondo Giovanni. Il Nuovo Testamento Commentato*, t. IV, Morcellina-Brescia 1962, s. 169.

<sup>39</sup> Księga Wyjścia mówi o miesiącu Abib (13,4), który przyjął później nazwę babilońską Nizan; por. J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza*, Katowice 1977, s. 15.

<sup>40</sup> Święto Przaśników osobno zostało zaprezentowane w tekstach: Wj 23,14-16; 34,18-26 i Pwt 16,16. Papyrus *Pesach* z Elefantyny, datowany na 419 r. przed Chr., dowodzi, że w tamtych czasie *Pesach* i Przaśniki obchodzono już jako jedno święto; por. E. Gal-Ed, *Księga świąt żydowskich*, Warszawa 2005, s. 34.

<sup>41</sup> Data obchodzenia prawdopodobnie ulegała zmianie w miarę ewolucji święta; por. A. Paciorek, *Najstarsze święta w Izraelu*, w: G. Witaszek (red.), *Życie religijne w Biblii*, Lublin 1999, s. 314.

<sup>42</sup> Por. J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza*, s. 11n.

<sup>43</sup> Snop jęczmienia na ofiarę pierwocin powinien pochodzić z ziemi Izraela (m. Men. 10,4).

oliwą. Część spalano na ołtarzu wraz z barankiem, a resztę jako konsekrowaną spożywali kapłani.<sup>44</sup> Analogiczna tradycja istniała w Egipcie, gdzie król ścinał pozłaczonym sierpem pierwszy snop jęczmienia w czasie święta o charakterze dożynek, obchodzonego 11 Pachonos.<sup>45</sup> Być może właśnie ze względu na tę analogię Filon Aleksandryjski uważał święto ofiarowania pierwocin za największe święto (Spec. Leg. 2,41.162.176; Somn. 2,75.76).<sup>46</sup>

Święto Paschy mogło być również znane przed wyjściem Izraelitów z Egiptu jako święto nomadów, którzy składali ofiarę z baranka, rozpoczynając wiosenne wypasy trzody. Analogiczne święto jest znane wśród Maobitów pod nazwą *dabiha*. Polegało ono na tym, że pasterze zabijali, przez otwieranie mu żył na szyi, zwierzę, zwane przez nich *dabiheb*, i składali je bóstwu na ofiarę. Krwia jego skrapiali wejścia do namiotów, by broniła ich ona przed złymi wpływami demona niszczyciela i zachowała przy życiu. Następnie urządzano ucztę, na której spożywano baranka.<sup>47</sup> Podobnie święto Przaśników mogło wywodzić się z tradycji spożywania niekwaszonego chleba w okresie żniw.<sup>48</sup> W Kanaanie znane było święto wiosny, odradzania się życia w przyrodzie.<sup>49</sup> Przed rozpoczęciem nowych żniw trzeba było usunąć cały zapas starego zboża, by nie zdesakralizować nowego ziarna przez zetknięcie ze starym.<sup>50</sup> Święto to obchodzono zatem na początku żniw jęczmienia, które były początkiem żniw. Liturgicznym przeżyciem tej idei było spożywanie niekwaszonego chleba wyłącznie z nowej mąki.<sup>51</sup>

Przygotowania do Paschy rozpoczynano dziesiątego dnia miesiąca od odzielenia baranka od stada, by zachować rytualną czystość. Zwierzę powinno być jednorocznym barankiem lub koziołkiem bez skazy (Wj 12,5), chociaż Pwt 16,2 podaje, że mogło nim być też cielę.<sup>52</sup> Ofiarę paschalną trzeba było złożyć 14 Nisan o zmierzchu (Wj 12,6; Pwt 16,8). Święta paschalne trwały siedem dni (Wj 12,15). W tym czasie wolno było spożywać wyłącznie chleby przaśne,

<sup>44</sup> Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana*, s. 550.

<sup>45</sup> Por. A. Niwiński, *Bóstwa, kultury i rytuały starożytnego Egiptu*, Warszawa 1993, s. 281n.

<sup>46</sup> Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana*, s. 550.

<sup>47</sup> Por. J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza*, s. 12n.; S. Wypych, *Pięćoksiąg*, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, Warszawa 1987, s. 102.; J. Warzecha, *Dawny Izrael*, Warszawa 1995, s. 51n.

<sup>48</sup> Por. J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza*, s. 14.

<sup>49</sup> Por. N. Salomon, *Judaizm*, tł. J. Mytkowska, Warszawa 1997, s. 65.

<sup>50</sup> Por. C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, t. 2, tł. Stańczyk, Tuchów 1995, s. 167.

<sup>51</sup> Por. A. Paciorek, *Najstarsze święta w Izraelu*, s. 308.

<sup>52</sup> Por. J.H. Hayes, *Pascha*, w: B.M. Metzger, M.D. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 583.

tak że nawet przechowywanie kwasu pod jakąkolwiek postacią było surowo zabronione (Wj 12,15.18.20). Poszukiwanie kwasu w domu rozpoczynano już w wigilię wieczorem, a więc 14 Nisan po zmierzchu (dzień zaczynał się o zmierzchu) należało tę czynność zakończyć do godziny 6, czyli 12 (południe 14 Nisan), a znalezione pokarmy lub płyny należało spożyć, dać zwierzętom lub zniszczyć. Pracować można było do południa w Judei, a w Galilei nie wolno było pracować przez cały 14 Nisan. Od południa 14 Nisan obowiązywał post ścisły: „W przeddzień Święta Paschy, na krótko przed ofiarą południową, nie wolno nic jeść aż do zapadnięcia ciemności. Nawet najgłodniejsi spośród Izraelitów nie mogą wówczas jeść bez naruszenia przepisów Prawa” (Pes 10,1; por. pPes 10,1 /172,12/).<sup>53</sup> Ofiarę z baranków zaczynało składać o godzinie ósmej i pół, czyli o 14,30. Ofiarę paschalną należało złożyć i spożywać w miejscu wybranym przez Boga (Pwt 16, 5-7).<sup>54</sup> Miejszem składania ofiary był dziedziniec kapłański. W czasie zabijania baranków śpiewano Hallel Ps 112/113-117/118. Baranka zabijał właściciel, kapłan odbierał tylko krew. Następnie wieszano baranki na hakach i wyjmowano części przeznaczone na ofiarę „cały tłuszcz ogonowy, tłuszcz, który okrywał wnętrzności, oraz cały tłuszcz, który przylegał do nich i obie nerki wraz z tłuszczem, który je okrywa, który sięga do łądźwi, a także i płat tłuszczu, który jest na wątrobie” (Kpł 3,9-11). Nie wolno było łamać kości barankowi (Wj 12,46). Zabitego baranka przynoszono do domu w skórze i przygotowywano go do pieczenia w piecu chlebowym. Następnie przebijano baranka prętem z drewna granatu i przednie nóżki rozpinano na drugim pręcie, w ten sposób powstawała forma krzyża. Nie wolno było wynosić poza dom żadnego kawałka potraw paschalnych, zwłaszcza mięsa baranka (Wj 12,46). Paschę należało rozpocząć o zmierzchu z 14 na 15 Nisan i zakończyć najpóźniej przed świtem.

W czasie wieczerzy paschalnej, jak wspomniano, spożywano oprócz baranka chleb niekwaszony: „Nie będziesz jadł wraz z nią chleba kwaszonego. Abyś pamiętał o dniu wyjścia z ziemi egipskiej po wszystkie dni swego życia, przez siedem dni będziesz jadł z tymi ofiarami praśniki – chleb upokorzenia, gdyż w pośpiechu wyszedłeś z ziemi egipskiej” (Pwt 16,3). Do picia służyło wino, które spożywano w kielichach o pojemności 1/4 logu, a więc ok. 0,44 l. Do wina dolewano 2/3 lub 3/4 wody.<sup>55</sup> Do posiłku podawano zioła najczęściej o cierpkim smaku, by przypomnieć o gorzkim losie pobytu w Egipcie. Zatem

<sup>53</sup> Por. J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza*, s. 26.

<sup>54</sup> *Tamże*, s. 16.

<sup>55</sup> *Tamże*, s. 37.

wśród ziół dominowała dzika sałata oraz cykoria, rzeżucha, gorzka kapusta. Podawano również leguminę owocową (*charošet*), w skład której wchodziły figi, daktyle, migdały, a zabarwiona była cynamonem na czerwony kolor, by przypominać ciężką pracę przy wyrobie cegieł w Egipcie.<sup>56</sup>

W wieczerzy paschalnej mogli uczestniczyć tylko ci, którzy byli obrzezani i znajdowali się w stanie czystości rytualnej (Wj 12,44n. 48). W pierwszym i ostatnim dniu powinno się uczestniczyć w zgromadzeniu liturgicznym.

Strój świąteczny powinien tak być dobrany, by wyrażał gotowość do drogi, ponieważ Pascha przypominała moment wyjścia z Egiptu. „Tak zaś spożywać je będziecie: Biodra wasze będą przepasane, sandały na waszych nogach i laska w waszym ręku. Spożywać będziecie pośpiesznie, gdyż jest Pascha na cześć Jahwe” (Wj 12, 29-36).

Pascha zachowała bardzo starożytny rytuał świętowania w gronie rodzinnym. Mimo że święto zostało później związane ze świątynią jerozolimską, to jednak nadal było obchodzone w gronie rodzinnym. Związanie święta z Jerozolimą mogło nastąpić w czasach Jozjasza, po 622 r. przed Chr.<sup>57</sup> Zwyczaj pielgrzymowania do Jerozolimy stał się obowiązkowy po niewoli babilońskiej. Ze względu na liczną grupę przybywających pielgrzymów umożliwiano obchodzenie Paschy również w miejscowościach położonych wokół Jerozolimy.

Księga Jubileuszów (18,18n.) wiąże Paschę z ofiarą z Izaaka, która według autora tej księgi miała przypaść na 14 Nisan.<sup>58</sup>

Szczególne znaczenie nocy paschalnej podkreślano przez fakt otwierania przez kapłanów świątyni zaraz po północy.<sup>59</sup> Właśnie po północy, w noc paschalną, oczekiwano Mesjasza.<sup>60</sup> Z punktu widzenia historycznego Żydzi w czasie Paschy wspominali czas wyzwolenia z Egiptu, ale wybiegali również ku nadchodzącym dniom, oczekując wybawienia z wszelkiej niedoli w przyszłości. Święto Paschy miało zatem szczególny wymiar zbawczego działania Boga, w tę atmosferę wpisuje się Jezusowe przygotowanie do Paschy, która otworzy pełnię zbawienia, czyli przestrzeń życia wiecznego.

Przed świętem Paschy czytano w synagogach teksty przypominające o wielkich dziełach dokonanych przez Boga w czasie wyjścia z Egiptu, m.in.

<sup>56</sup> Por. E. Gal-Ed, *Księga świąt żydowskich*, s. 31.

<sup>57</sup> Teksty nakazujące obchodzenie Paschy w miejscu wybranym przez Boga (Pwt 16,2.5-6) przypisuje się czasom Jozjasza; por. J. Unterman, *Pascha*, w: P. J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia biblijna*, s. 901.

<sup>58</sup> Por. J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza*, s. 21n.

<sup>59</sup> Zob. J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, XVIII, 29-30.

<sup>60</sup> Por. B. Poniży, *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, Poznań 2000, s. 148.

przytaczano teksty o mannie. Pokarm z pustyni już przeminął, Jezus proponuje nowy pokarm, jest nim chleb, który On przygotowuje, zatem uczestniczymy w Eucharystii. Znaczenie tego pokarmu wyjaśnione będzie w mowie eucharystycznej.<sup>61</sup>

#### **4. Rekwizyty – pięć chlebów jęczmiennych (πέντε ἄρτους κριθίνους) i dwie ryby (δύο ὀψάρια) oraz dwanaście koszów (δώδεκα κοφίνους) i dwieście denarów (Διακοσίων δηναρίων)**

W Izraelu chleb pieczono zwykle z mąki jęczmiennej, rzadziej z dwukrotnie droższej (2Krl 7,1) i dającej lepszy chleb mąki pszennej.<sup>62</sup> Chleby jęczmienne, które Jezus rozmnożył, mogą nawiązywać do wydarzenia opisanego w 2Krl 4,42-44, gdzie Elizeusz dzieli dwadzieścia chlebów jęczmiennych między stu ludzi.<sup>63</sup> Chleby jęczmienne mogą również sugerować czas zbliżającej się Paschy. Na terenie Palestyny wiosną często panował głód, kiedy kończyły się zapasy z poprzedniego roku, a jeszcze nie było nowych plonów. Żniwa jęczmienia rozpoczynano właśnie w okresie Paschy i z tego zboża składano Bogu ofiarę pierwocin. Chleby przyniesione Elizeuszowi pochodziły właśnie z pierwocin. Według tradycji chleby jęczmienne z nowego ziarna mogły być spożywane dopiero po święcie Pierwocin.<sup>64</sup> Tekst może zatem delikatnie sugerować, że Jezus antycypuje ofiarę pierwocin, która będzie obecna w Eucharystii przez ofiarę pierworodnego.<sup>65</sup>

---

<sup>61</sup> Polemikę na temat eucharystycznego znaczenia rozmnożenia chleba przedstawia C.K. Barret, *The Gospel according to St John*, s. 228.

<sup>62</sup> Por. Z. Włodarczyk, *Siedem upraw biblijnych i ich symbolika*, Kraków 2008, s. 36.

<sup>63</sup> Por. J. Schneider, *Das Evangelium nach Johannes*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Berlin 1976, s. 140; F. Porsch, *Ivanovo evandjelje*, s. 44n.

<sup>64</sup> Por. A. Uterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, Warszawa 2000, s. 206.

<sup>65</sup> W religijności Egipcjan chleb był symbolem życia. W Księdze Umarłych czytamy: „Widzę, jak bogowie wychodzą mi naprzeciw, niosąc siedem chlebów, przeznaczonych dla mnie, dających mi życie”; por. M. Lurker, *Bogowie i symbole starożytnych Egipcjan*, Warszawa 1995, s. 62.

Jan na określenie ryb stosuje pojęcie ὀψάριον. Pojęcie ὀψάριον zastępuje w tym kontekście synoptyczne ἰχθύς (Mk 6,38.41; 8,7; Mt 14,17.19; 15,34.36. Łk 9,13.16).<sup>66</sup> Identyczne pojęcie (ὀψάριον) będziemy mieli w opisie cudownego połowu ryb w 21,9.10.13. Występuje tutaj rozróżnienie między rybami do spożycia (ὀψάριον), a rybami złowionymi (ἰχθύς). Ryby do spożycia mogą symbolizować prawdę Ewangelii jako pokarm dla wyznawców Chrystusa. Ryby złowione, w liczbie 153, mogą oznaczać tych, którzy dzięki tej prawdzie uwierzyli.<sup>67</sup>

Dla Egipcjan ryby były symbolem ponownego odrodzenia, życia po śmierci.<sup>68</sup> Dwie ryby mogą oznaczać pokarm w postaci słowa Bożego składającego się z nauki Starego Testamentu i nauczania Jezusa, które powoli przyjmuje ustalony kanoniczny kształt.<sup>69</sup> Kto postępuje według tego słowa, ten karmi się samym Chrystusem i w ten sposób otwiera sobie przestrzeń nowego życia. Pięć chlebów i dwie ryby tworzą cyfrę siedem, która oznacza pełnię. Ewangelista zapowiada pełnię życia, jaką otrzymamy w czasie Eucharystii, gdy będziemy spożywać ciało Jezusa i Jego słowo.

Dwieście denarów to zapłata za około dwieście dni roboczych rolnika najemnego lub niewykwalifikowanego robotnika.<sup>70</sup> Jeśli taką kwotą dysponowała cała wspólnota uczniów, to była ona zaledwie wystarczająca na podróż do Jerozolimy i na mniej więcej tygodniowe utrzymanie w czasie świąt. Dwieście denarów może również oznaczać całoroczne utrzymanie dla ówczesnego robotnika najemnego, ponieważ po odliczeniu świąt, w które nie pracował, tyle mniej więcej mógł otrzymać w ciągu roku.

<sup>66</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, Warszawa 1994, s. 302.

<sup>67</sup> Liczba 153 to suma liczb od 1 do 17. Warto zwrócić uwagę, że Pitagorejczycy cenili bardzo takie liczby. Plutarch zauważa, że Pitagorejczycy składali uroczystą przysięgę na liczbę 36 (*tetraktys*). Odkryli mianowicie, że jest ona sumą pierwszych czterech liczb parzystych i pierwszych czterech nieparzystych:  $36=2+4+6+8+1+3+5+7$ . Liczbą doskonałą była również  $28=1+2+4+7+14$ . W języku hebrajskim literom odpowiadały również liczby. Suma poszczególnych cyfr liczby 153 wynosi  $9(1+5+3)$ . Cyfrą 9 zapisujemy słowo hebrajskie „prawda” (אמת) ( $1+40+400$ , czyli  $1+4+4$ ).

<sup>68</sup> Por. A. Krzemińska, *Miłość w starożytnym Egipcie*, Warszawa 2004, s. 96. Stan kapłański i warstwy wyższe i w Egipcie nie spożywały ryb, uważając je za zwierzęta nieczyste; por. H. Owusu, *Symbole Egiptu*, Katowice 2002, s. 257; M. Lurker, *Bogowie i symbole starożytnych Egipcjan*, s. 183. Warstwy niższe traktowały ryby tak jak inne pokarmy i spożywały je w dużych ilościach; por. P. Johanson, *Cywilizacja starożytnego Egiptu*, Warszawa 1997, s. 102n.

<sup>69</sup> Tomasz z Akwinu interpretował pięć chlebów jako naukę Tory, a dwie ryby jako naukę Psalmów i Proroków. Św. Augustyn dwie ryby traktował jako figury podwójnej władzy: królewskiej i kapłańskiej, która realizuje się w Chrystusie; por. Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, § 854.

<sup>70</sup> Por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 199.

Dwanaście koszów ułomków nawiązuje prawdopodobnie do zwyczaju zbierania pozostałości po posiłkach w domu przez niewolników lub dzieci. W tym przypadku dwunastu uczniów udaje się zbierać pozostałości po posiłku. Zebrane ułamki mogą symbolizować obfitość darów płynących z Eucharystii lub gromadzenie wiernych we wspólnocie Kościoła.<sup>71</sup> Liczba dwanaście była święta w kulcie ofiarniczym Babilończyków, jej wielokrotność była powielana w ofierze chleba.<sup>72</sup> W kulcie Izraela pojawia się również liczba dwunastu chlebów pokładnych. Teraz mamy pełne kosze, które się nie wyczerpią, ponieważ piecza nad ich zawartością została powierzona uczniom.

## 5. Kompozycja: opowiadanie o cudzie

Podstawowym wyznacznikiem świata przedstawionego w dramacie jest fabuła jednowątkowa, rozwijająca się w pięciu fazach, którymi są, jak już wspomniano: ekspozycja, rozwinięcie, punkt kulminacyjny, perypetia, rozwiązanie.<sup>73</sup> W kontekście rozgrywającego się dramatu na scenie zbawienia świata zbliżamy się do momentu kulminacyjnego. Po ekspozycji w Kanie Galilejskiej i w świątyni jerozolimskiej zmierzamy w kierunku Kafarnaum, co zostało zapowiedziane po weselu w Kanie Galilejskiej (J 2,12). W drodze Jezus prezentuje swoje posłannictwo, ale zarazem narasta konflikt ze środowiskiem żydowskim. Teraz dochodzimy do momentu kulminacyjnego, gdy Jezus zaprezentuje swoją obecność w Eucharystii, uczyni to przez rozmnożenie chleba (J 6,1-15) i wyjaśnienie znaczenie tego wydarzenia w synagodze w Kafarnaum (J 6,59). Następnie wejdziemy w fazę perypetii, które doprowadzą do odrzucenia Jezusa przez Żydów i do rozwiązania wątku dramatycznego w postaci śmierci Jezusa, która okaże się Jego triumfem.

Cudowne rozmnożenie chleba, w bliższym kontekście, zostało wkomponowane w symbol wody i obraz światłości. Znaczenie wody eksponowały: cud w Kanie Galilejskiej (2,1-12), perykopa z Nikodemem (3,1-21), peryko-

---

<sup>71</sup> Chleb eucharystyczny jako symbol gromadzenia wspólnoty Kościoła znała pierwotna tradycja; ὡσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ... καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν οὔτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ...; *Didache* 9,4.

<sup>72</sup> Por. A. Kondracki, *Rytuał ofiarniczy Izraela*, w: G. Witaszek (red.), *Życie religijne w Biblii*, s. 206.

<sup>73</sup> Por. M. Leyko, *Dramat*, w: G. Gazada, S. Tynecka-Makowska (red.), *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, s. 177.

pa z Janem Chrzcicielem (3,22-36), perykopa z Samarytanką (4,1-42), cud uzdrowienia chromego (5,1-18) oraz Jezusowa proklamacja w czasie Święta Namiotów (7,37-53). Do zrozumienia obrazów związanych z wodą i chlebem potrzebna jest światłość, która sprawia, że potrafimy przenieść się z płaszczyzny naturalnej na płaszczyznę wiary odczytywania znaków i słów Jezusa. Zatem idea światłości wieńczy Jezusowym wystąpieniem w czasie Święta Namiotów (8,12-9,41) cykl poświęcony symbolice sakramentalnej. W tym kontekście cudowne rozmnożenie chleba ma również wymiar sakramentalny, który zostaje wyjaśniony w mowie eucharystycznej (6,22-71).

Klamrą spinającą Janową koncepcję teologiczną jest idea znaku. Pierwszy dokonał się w Kanie Galilejskiej (2,1-12) i był początkiem zapowiedzi Eucharystii, kolejny znak również dokonał się w Kanie Galilejskiej (4,46-54) i ukazywał funkcję słowa Bożego, a teraz jesteśmy nad Jeziorem Galilejskim i w znaku rozmnożenia chleba dotykamy istoty Eucharystii. Wydaje się zatem, że pierwotnie w księdze znaków cud rozmnożenia występował przed rozdziałem piątym.<sup>74</sup> Może zatem w ogóle księga znaków była poświęcona znaczeniu rozwijającej się teologii sakramentalnej i została wkomponowana w szerszy materiał teologiczny. W tej pierwotnej tradycji cud rozmnożenia chleba łączono z Jezusowym chodzeniem po jeziorze, co zostało zachowane również w Mk 6,32-51 oraz Mt 14,13-33, ale pojęcie (εὐχαριστήσας) użyte przez Jana występuje w opisie drugiego rozmnożenia chleba Mk 8,6 i Mt 15,36. Czy zatem jest to daleka reminiscencja podwójnej tradycji eucharystycznej sprawowanej przez wspólnotę bardziej związanych z judaizmem oraz wspólnotę otwierającą się na hellenizm?

Opowiadanie o cudownym rozmnożeniu chleba zbudowane jest z elementów narracyjnych i dialogów. Fragment narracji 6,1-4 przedstawia główne postacie, i określa czas i miejsce akcji. Określenie „za Jeziorem Galilejskim” (Tyberiadzkim) sugeruje krainę zamieszkaną w dużej części przez środowisko hellenistyczne. Uszczegółowienie akcji do wzgórze sugeruje podkreślenie wagi czynności, które się dokonują. Sprezycowanie czasu akcji wokół święta Paschy zapowiada związek wydarzenia na górze z tym świętem żydowskim. Fragment 6,5-10a jest dialogiem między Jezusem, a wybranymi uczniami – Filipem i Andrzejem. Powołanie do dialogu tych dwóch uczniów o greckich imionach sugeruje, że będą oni reprezentowali środowisko hellenistyczne.<sup>75</sup> Fragment

<sup>74</sup> Por. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, PŚSiNT, Lublin 2000, s. 99.

<sup>75</sup> T. Hergesel sugeruje, że wybór Filipa i Andrzeja do dialogu to wynik ich pochodzenia z pobliskiej Betsaidy. T. Hergesel, *Znaki*, w: F. Gryglewicz (red.), *Egzegeza Ewangelii św.*

narracji 6,10b-11 wyjaśnia sens Jezusowej czynności. Jesteśmy uczestnikami uczty, którą przygotowuje sam Jezus. Fragment narracyjno-dialogowy 6,12-13 określa zadanie uczniów zbierania ułomków po uczcie, co może oznaczać zadanie gromadzenia wyznawców we wspólnocie Kościoła (dwanaście koszów). Fragment narracyjno-dialogowy 6,14-15 przenosi z relacji Jezus – uczniowie na relację Jezus – lud. Zgromadzona społeczność wyznaje wiarę: „Ten prawdziwie jest prorokiem, który miał przyjść na świat”.<sup>76</sup>

## 6. Cel teologiczny

W tradycji synoptycznej mamy dwa opisy rozmnożenia chleba. Pierwsza tradycja skierowana do środowiska żydowskiego: Mk 6,32-44; Mt 14,13-21 i Łk 9,12-17 używa pojęcia zrozumiałego dla tego środowiska (εὐλόγησεν). Określenie to w postaci εὐλογήσας spotykamy również przy opisie ustanowienia Eucharystii w Mk 14,22; Mt 26,26. Druga tradycja skierowana do świata pogan: Mk 8,1-10; Mt 15,32-39 używa pojęcia (εὐχαριστήσας), które wyraża dziękczynienie.<sup>77</sup> Słowo (εὐχαριστήσας) występuje również u synoptyków w opisie ustanowienia Eucharystii w Mk 14,23; Mt 26,27; Łk 22,17.19.<sup>78</sup> Znajdujemy je również w opisie tradycji słów Eucharystii w 1Kor 11,24.<sup>79</sup> Zastosowanie przez Marka i Mateusza podwójnych pojęć εὐλόγησας i εὐχαριστήσας świadczy o próbie łączenia dwóch tradycji lingwistycznych dotyczących słów Eucharystii. Paweł podąża już tylko tradycją hellenistyczną liturgii Eucharystii. Ewangelista Jan nie przedstawia nam słów ustanowienia Eucharystii, ale cud rozmnożenia chleba prezentowany jest jako zapowiedź Eucharystii. Jan również, jak św. Paweł, podąża tradycją zrozumiałą dla świata hellenistycznego, używając w opisie rozmnożenia chleba pojęcia εὐχαριστήσας. O ile Marek i Mateusz poszukiwali syntezy tradycji eucharystycznej między

---

*Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, Lublin 1992, s. 390. Sugestia ta nie jest w pełni uzasadniona, ponieważ z Betsaidy pochodził również Piotr, a jednak nie został zaproszony do dialogu przez Jezusa.

<sup>76</sup> Znajdujemy się w centrum narastającego konfliktu wokół postaci Jezusa, ewangelista stosuje rozbudowaną zasadę dramatyczną anagoryzmu, polegającą na rozwiązywaniu konfliktu poprzez rozpoznanie tajemniczej osoby.

<sup>77</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, s. 144.

<sup>78</sup> Por. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 100.

<sup>79</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, s. 144n.

środowiskiem chrześcijan wywodzących się z Żydów i hellenistów, Paweł i Jan reprezentują już tylko tradycję hellenistyczną.<sup>80</sup>

Opowiadanie o cudzie kończy się konkluzją, która jest wyznaniem wiary: „Ten jest prawdziwie prorokiem, który miał przyjść [ὁ ἐρχόμενος] na świat” (6,14). Tytuł „prorok” miał szczególne znaczenie mesjańskie w środowisku Samarytan i wydaje się pochodzić z tego kręgu wiary. Tytuł „przychodzący” (ὁ ἐρχόμενος) jest bardzo ogólnym tytułem mesjańskim nadającym się do podkreślenia uniwersalnego charakteru posłannictwa Jezusa, co jeszcze bardziej zostało zaakcentowane przez określenie przestrzeni Jezusowego posłannictwa, określonego słowem „świat” (κόσμος).

Cud rozmnożenia chleba ma więc wielowymiarowe znaczenie. Na płaszczyźnie faktu jesteśmy świadkami wydarzenia nakarmienia małą ilością chleba i ryb dużej liczby ludzi, co prowadzi do wiary w Jezusa jako Mesjasza przez tytuły: „prorok” (ὁ προφήτης) i „przychodzący” (ὁ ἐρχόμενος). Płaszczyzna faktu przenosi nas w znaczenie symboliczne, w którym rozmnożenie chleba zapowiada Eucharystię, a zgromadzony lud wspólnotę Kościoła.

\*\*\*

Zostaliśmy zaproszeni do spożywania chleba i ryb w czasie zbliżających się świąt paschalnych. Pokarm ten jednak stanie się ciałem i słowem Bożym po wydarzeniach Paschy, w której Jezus złoży siebie w ofierze. Wówczas ten pokarm będzie dawał życie wieczne, co Jezus wyjaśnia w mowie w synagodze w Kafarnaum (J 6,59). Wydarzenie, w którym uczestniczyliśmy, wprowadziło nas w wielkie misterium realizowanym przez Boga, obdarowania ludzi życiem wiecznym. Jakie są zatem warunki otrzymania życia wiecznego? Pierwszym warunkiem jest wiara w Jezusa i Jego dzieło: „A jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak potrzeba, by wywyższono Syna Człowieczego, aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne” (J 3,14-15; por. J 6,47). Następnym warunkiem jest przyjęcie chrztu, Jezus wyjaśnia to Samarytance: „Kto zaś będzie pił tę wodę, którą Ja mu dam, nie będzie pragnął na wieki, lecz woda, którą Ja mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskującej ku życiu wiecznemu” (J 4,14), oraz Nikodemowi: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego” (J 3,5). Kolejnym warunkiem jest życie nauką Jezusa: „Zaprawdę, zaprawdę,

<sup>80</sup> Wydaje się, że Paweł znał też tradycję wspólnoty wywodzącej się ze środowiska żydowskiego, o czym świadczy użycie pojęcia εὐλογία w 1Kor 10,16.

powiadam wam: Jeśli kto zachowa moją naukę, nie zazna śmierci na wieki” (J 8,51). Jezus wyjaśnia, że jest posłany przez Ojca i „przykazanie Jego jest życiem wiecznym” (J 12,50). Jakie to jest przykazanie, które Jezus przynosi od Ojca? Odpowiedź słyszymy w mowie pożegnalnej, kiedy Jezus mówi: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali tak, jak Ja was umiłowalem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie” (J 13,34). Musimy spełnić jeszcze jeden warunek, który został zapowiedziany przez wydarzenie, w którym uczestniczyliśmy, a więc przez cudowne rozmnożenie chleba i ryb. Jezus, wyjaśniając to wydarzenie, mówi: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym” (J 6,54). Oto droga prowadząca do życia wiecznego: wiara, chrzest, nauka realizowana w postawie miłości i pełny udział w Eucharystii. Tę drogę otworzył nam Jezus w dniu Paschy na krzyżu i zaprosił nas do uczestnictwa w tym wydarzeniu, które uobecnia się w życiu sakramentalnym i postawie miłości. Ewangelista Jan pragnie powiedzieć, że życie jest liturgią, której szczytem jest Eucharystia. Zatem uwieńczeniem życia jest pascha, czyli przejście ku pełni życia, w którym już teraz partycypujemy przez Eucharystię.

*Ks. dr hab. Jan Klinkowski, SBP 135*