

BOGUSŁAW GÓRKA

Uniwersytet Gdański

Wydział Historyczny

e-mail: boguslaw.gorka@ug.edu.pl

ORCID: 0000-0002-9268-7721

DOI: 10.34813/ptr3.2023.16

Prorok w Ewangelii Jana

Prophet in the Gospel of John

Abstract. The Gospel according to St. John left its specific imprint on the exposition of the phenomenon of prophecy, expressed in technical terminology – almost reduced to the word prophet (gr. *profetes*). While in the Synoptic Gospels, Jesus' prophetic status dominates the first part of the narrative before Easter, the situation is quite different in John. The prophetic status of Jesus plays an important role there, but within the structure of an existential initiation. The aim of this study is to emphasize this role.

Keywords: John's Gospel, prophet, existential initiation.

Ewangelia Jana pod wieloma względami różni się od trzech pozostałych, które trafnie nazwano synoptycznymi. Ewangelie Synoptyczne zredagowane zostały według jednego szablonu, w którym dominuje przedwielkanocna, linearna fabuła objawieniowa. W trakcie tej historycznej inicjacji uczniowie wierzyli, że Jezus jako człowiek jest, stopniowo: rabinem (doktorem honoris causa Tory), prorokiem, Mesjaszem, Synem Boga ukrzyżowanym i zmartwychwstałym.

W tym synoptycznym szablonie tzw. sekcja środkowa przełamuje na dwie części główny wątek sprawy Jezusa. Sekcję środkową tworzą perykopy wibrujące wokół wyznania mesjaństwa Jezusa przez Piotra (Mk 8,27 9,8; Mt 16,13–17,8; Łk 9,18–36). W pierwszej części Ewangelii (galilejskiej) referuje się sprawę Jezusa do uznania w Nim Mesjasza, w drugiej części (jerozolimskiej) – do poznania Mesjasza, który umiera na krzyżu z powodu publicznego wyznania synostwa Boga.

Doprowadzenie do uznania Mesjasza w Jezusie w pierwszej części Ewangelii Synoptycznej opiera się na zawiasie Jego statusu jako proroka. Szczególnie ten motyw uwypuklił Mateusz, podwójnie wiążąc Jezusa jako proroka z prorokiem Janem Chrzcicielem: Jezus jako prorok działalność publiczną podjął po uwięzieniu Chrzciciela, a co najważniejsze, w nauczaniu prorockim posługiwał się formułą „przejętą” z ust Chrzciciela: „Nawracajcie się, albowiem przybliżyło się Królestwo Niebios” (4,12-17). Intencjonalnie Mateusz ukazuje w pierwszej części Ewangelii misję Jezusa proroka jako przedłużenie misji proroka Jana Chrzciciela.

Co to konkretnie oznacza? W teologii Mateusza Jezus jako prorok wzywa do nawrócenia w obliczu nadchodzącego Królestwa Niebios, czyli w obliczu objawienia Siebie jako Mesjasza (Górka, 2014, s. 114). Za wprowadzenie w etap działalności prorockiej Jezusa służy niejako techniczne wyrażenie: *apo tote erksato* (4,17: „odtąd począł...”). To samo wyrażenie, będące cezurą konstrukcyjną Ewangelii, pojawia się raz jeszcze w w. 16,21 i inauguruje drugą jej część, gdzie Jezus jako Mesjasz zaczyna wskazywać na konieczność swojej śmierci krzyżowej w drodze ku zmartwychwstaniu¹.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że całkowicie odmienną strategię przyjął Jan Ewangelista w swoim dziele. Z jednej strony deklaruje, że Ewangelię utrzymuje w objawieniowym szablonie, co wynika z pierwszego epilogu: „Te zaś [znaki] zostały opisane [w taki sposób], abyście uwierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Boga, i abyście wierzący, mieli życie w Jego imieniu” (20,30–31). Ten epilog zakłada istnienie w Ewangelii etapu przedmesjańskiego, czyli prorockiego, którego niestety brak w fabule przedwielkanocnej. Ewangelista sprawę przedwielkanocną Jezusa od razu eksponuje od kwestii mesjańskiej. W tej historycznej warstwie jedynie zasygnalizował etap postsynowski, który na uwadze ma epilog.

Kwestię mesjańską ukazuje Jan Ewangelista z wielu stron w pierwszej części dzieła (1,1–4,54): hymn o Logosie (1,1-18); Jezus Mesjasz a Chrzciciel (1,19–36); Jezus Mesjasz a uczniowie (1,37–51); uroczysta inauguracja ery mesjańskiej w Galilei i Jerozolimie (cud przemiany wody: 2,1–12; mesjańskie porządki w świątyni: 2,13–2,25); kwestia mesjańska a judaizm (*Nikodem*: 3,1–36); kwestia mesjańska a samarytanizm (*Samarytanka*: 4,1–42); kwestia mesjańska a świat pogan (*basilikos*: 4,46–54). W drugiej części Ewangelii autor skupia uwagę na synostwie Boga Jezusa Mesjasza (5,1-10,42), a w trzeciej – na Jego przejściu do Ojca przez śmierć krzyżową² (11,1–20,29). Tak więc w perspektywie przedwielkanocnej, historycznej, linearność w Ewangelii Jana startuje z pułapu mesjańskości Jezusa. To jest jedna strona medalu³.

Ale istnieje drugi wymiar Ewangelii, dla którego kluczem jest właśnie pierwszy epilog. Epilog informuje nas, że Ewangelia pełni rolę wielostopniowego przewodnika

¹ Synoptycy utrzymując się w jednym szablonie, różnie rozkładają akcenty. Poza tym Mateusz i Łukasz korzystając z techniki antycypacji, w niektóre miejsca fazy prorockiej Ewangelii Synoptycznej wkładają mesjańskie perykopy.

² Podział Ewangelii Jana na zasadnicze trzy części postuluje np. Giblin, 1990, s. 455.

³ U Synoptyków publiczna działalność Jezusa trwa jeden rok, u Jana trwa trzy lata. Według mojej hipotezy Jan publiczne życie Jezusa przedstawił na planie trzyletniego cyklu kalendarza liturgicznego judaizmu palestyńskiego, zaś Synoptycy wkomponowali sprawę Jezusa w jednoroczny cykl kalendarza liturgicznego funkcjonującego w diasporze. Ewangelia Jana zatem zdaje się adekwatniej odzwierciedlać nałożenie się czasu realnego na czas liturgiczny, albowiem trzyletni cykl kalendarza liturgicznego judaizmu palestyńskiego stworzył adekwatne ramy kultyczne dla publicznej działalności Jezusa (Górka, 2007, s. 20).

w życie wieczne, w której wszakże nie może zabraknąć fazy wtajemniczenia w status prorocki Jezusa, czy też fazy postsynowskiej. Lecz gdzie tego szukać? W inicjacji powielkanocnej, egzystencjalnej! Przedwielkanocna sprawa Jezusa jest kanwą dla inicjacji powielkanocnej, egzystencjalnej, zasadniczej dla autora.

Chociaż obydwie inicjacje zostały w Ewangelii ze sobą oryginalnie splecione, to jednak strukturę inicjacji egzystencjalnej można uchwycić w zwartych kompozycjach, jak np. w rozmowie Jezusa z Nikodemem (3 rozdz.), z Samarytanką (4 rozdz.) czy w dyskursie o chlebie (6 rozdz.). Jednostki powyższe zostały skomponowane na planie szablonu inicjacji egzystencjalnej, w której również kluczową rolę odgrywa kwestia mesjańska. Ale tym szablonie kwestia mesjańska jest punktem odniesienia nie tylko dla fazy postmesjańskiej, ale i przedmesjańskiej. Do fazy przedmesjańskiej, prorockiej nawiązuje się poprzez technikę retrospekcji, a do fazy postmesjańskiej, synowskiej – technikę antycypacji. Niekiedy to specyficzne wychylenie wahadła wykracza tak poza bezpośrednią fazę przedmesjańską, jak i poza fazę postmesjańską, synowską.

Tę inicjacyjną warstwę wraz zasygnalizowaną techniką prezentacji, która stanowi o oryginalności czwartej Ewangelii, należy mieć przed oczami podczas studiowania zagadnienia profetyzmu. Trafnie tę osobliwość czwartej Ewangelii rozpoznali Ojcowie Kościoła, określając ją jako duchową, na tle synoptycznych – cielesnych. Ewangelia Jana jawi się więc jako dzieło kompletne: „cielesno-duchowe”.

Terminologia profetyczna w Nowym Testamencie i w Ewangelii Jana

W Nowym Testamencie (NT) o profetyzmie traktuje wprost pięć terminów: *propheteia* – prorokowanie, *profeteuo* – prorokować, *profetes* – prorok, *profetis* – prorokini oraz *profetikos* – proroczy (Popowski, 1997, s. 536–537). Nadmienić wypada, że w NT pojawia się również odniesienie do czynności wieszczenia, wrózenia – w postaci czasownikowej: *manteuomai*. Tym praktykom oddawała się pewna niewolnica, przynosząca niemały dochód swym panom (Dz Ap 16,16). Ewidentnie autorzy NT unikają nawet terminologii związanej z wróżbiarstwem, skoro tylko raz nawiązują do tego zjawiska i to mimochodem.

Z całej nowotestamentowej palety terminologii profetycznej tylko jeden raz w czwartej Ewangelii skorzystano z czasownika prorokować (*profeteuo*). Zajmuje on poczesne miejsce w interpretacji przepowiedni arcykapłana Kajfasza: „Wy niczego nie wiecie i nie rozumiecie tego, że pożyteczne jest dla was, aby jeden człowiek umarł za lud, niż miałby zginąć cały naród” (11,49b–50). Interpretacja: „Tego nie powiedział od siebie, ale będąc owego roku arcykapłanem, przepowiedział że Jezus miał umrzeć za naród...” (11,51).

Oprócz tego czasownika pojawia się jeszcze 15 razy rzeczownik prorok (*profetes*: 1,21.23.25.45; 4,19.44; 6,14.45; 7,40.52; 8,52.53; 9,17; 12,38). Co charakterystyczne, z rodzajnikiem *profetes* występuje jedynie w: 1,21.25; 6,14; 7,40.52.

Trzy razy rzeczownika *profetes* używa się w znaczeniu ogólnym na określenie proroków czy ich pism (1,45; 8,52.53). W w. 1,45 Filip powiada do Natanaela: „Tego, o którym napisał Mojżesz i prorocy, znaleźliśmy: Jezusa syna Józefa, Tego z Nazaretu” (1,45). Filip ma tutaj na uwadze Mesjasza, bo o nim zgodnie traktują: Tora⁴ i Prorocy, i kontekst uprzedni. W kontekście uprzednim występuje transkrypcja hebrajsko-aramejskiego słowa Mesjasz w greckiej postaci *Messias*. Transkrypcja pojawia się jeszcze raz, w ustach Samarytanki – 4,25 i nigdzie w NT. Przy okazji zwracam uwagę na dychotomiczny podział w Ewangelii Jana kanonu Starego Testamentu: Tora i Prorocy. Prorocy obejmują również trzeci składnik kanonu ST – Pisma. Jan dzieli z Synoptykami ten sposób wyrażania się o kanonie ST.

Dwukrotnie występuje *profetes* w trakcie wielkiej kontrowersji z przedstawicielami judaizmu w kontekście święta Namiotów (7,1–8,59). Gdy Jezus objawiał swój status synowski, oponenti usiłowali dwukrotnie go zdeprecjonować z powołaniem się na fakt śmierci proroków: „Teraz poznaliśmy, że masz demona. Abraham umarł i prorocy, a Ty mówisz: »jeśli kto strzec będzie mego słowa, nie skosztuje śmierci na wiek«” (8,52). „Czy Ty jesteś większy od ojca naszego Abrahama, który umarł. I prorocy umarli. Kim Siebie czynisz?” (8,53)⁵.

Prorok Izajasz w czwartej Ewangelii

W Ewangelii Jana występuje trzykrotne powołanie się na proroka Izajasza. Raz odwołuje się do niego Jan Chrzciciel, raz autor Ewangelii, a raz Jezus.

Prorok Izajasz pojawia się w ustach Chrzciciela w kontekście delegacji wysłanej przez Ioudaioi z Jerozolimy. Delegacja złożona z kapłanów i lewitów dwukrotnie zapytała Chrzciciela, między innymi, o status proroka.

On wyznał: Ja nie jestem Mesjaszem. Zapytali go: kim więc jesteś, Eliaszem? Odpowiedział: nie jestem. Prorokiem jesteś? Odpowiedział: nie. Powiedzieli do niego: kim jesteś, abyśmy mogli dać odpowiedź tym, którzy nas posłali. Za kogo się uważasz? Rzekł: jam „głos wołającego na pustyni, wyprostujcie drogę Pana” – jako powiedział prorok Izajasz. A posłańcami byli również spośród faryzeuszy. I zapytali go, dlaczego więc zanurzasz, skoro nie jesteś Mesjaszem, ani Eliaszem, ani prorokiem. (1,20–25)

Po uroczystym wjeździe do Jerozolimy na święto Paschy, Jezus zetknął się z niewiarą publiki. Tę niewiarę autor Ewangelii skomentował w ten sposób: „Chociaż tak liczne znaki uczynił przed nimi [Jezus], nie uwierzyli w Niego, aby się wypełniło słowo proroka Izajasza: »Panie, kto uwierzył naszemu głosowi? A ramię Pana komu zostało objawione?«” (12,37–38). Następnie Ewangelista powołuje się drugi raz na Izajasza bez dookreślenia go słowem prorok i cytuje fragment tzw. dekretu zatwardziałości, oświeclający niewiarę słuchaczy (12,39–40 ~ Iz 6,9–10). Dekret

⁴ Tora w wyjściowym tekście Pwt 18,9-22 – Baraniak, 2005.

⁵ Z powodu koncentracji na tematycznym zagadnieniu nie mogę podejmować innych interesujących tematów świątecznego sporu, jak np. przekształcenia wyrażenia Jezusa w cytacie z: „zobaczyć śmierć” na: „skosztować śmierć”. Nie są to bynajmniej synonimy w Janowej teologii.

zatwardziałości powraca kilkakrotnie w NT i służy jako podstawa do stwierdzania niewiary w Jezusa jako Mesjasza (Górka, 2015, s. 19–20).

W pewnym momencie dyskursu o chlebie Jezus odpowiedział na szemranie *Ioudaioi*, które było reakcją na wcześniejsze Jego nauczanie: „Napisane jest u proroków: i będę »wszyscy pouczeni przez Boga«. Każdy, kto usłyszał od Ojca i nauczył się, przychodzi do Mnie” (6,45). Uczni dość zgodnie uważają, że Jezus cytuje tu Izajasza 54,13 (Menken, 1988), nieznacznie go modyfikując (zob. Kittel, 1984, s. 761 ~ Nestle Aland, 1996, s. 267). Taki sam zabieg poczynił św. Paweł w 1 Liście do Tesaloniczan 4,9. Postulat proroka Izajasza o bezpośrednim pouczeniu Jerozolimczyków przez Boga, który był żywotny w teologii judaizmu⁶, został zinterpretowany w Ewangelii jako materializowany przez adeptów na etapie mesjańskim inicjacji egzystencjalnej.

Jezus jako prorok w Janowej ekspozycji

Jezus po dwóch dniach ugoszczenia go przez Samarytan w następstwie rozmowy z Samarytanką, zdecydował się powrócić do Galilei. Nieoczekiwanie, albowiem bez podstaw w dotychczasowej narracji, jak i w wydarzeniach niedalekiej przyszłości, autor czwartej Ewangelii stwierdził: „Zaś po dwóch dniach wyszedł stamtąd do Galilei. Sam bowiem Jezus zaświadczył, że prorok nie doznaje szacunku we własnej ojczyźnie. Gdy jednak przyszli do Galilei, Galilejczycy go przyjęli, ujrawszy wszystko to, co uczynił w Jerozolimie w czasie święta; przybyli bowiem na to święto” (4,43–44). Najprawdopodobniej Ewangelista rekapitułuje w tym miejscu tradycję synoptyczną odnośnie do powątpiewania pobratymców co do osoby i misji Jezusa (por. Mk 6,1–6; Mt 13,53–58; Łk 4,22–30). Ślad tej tradycji znajduje się w czwartej Ewangelii w dialogu Filipa z Natanaelem, który na rekomendację Filipa dla Jezusa jako Mesjasza zareagował tym słowy: „Czy może być coś dobrego z Nazaretu?” (1,45–46).

W trakcie nauczania Jezusa w okresie święta Namiotów grono słuchaczy podzieliło się. Jedna grupa stwierdziła: „On jest rzeczywiście prorokiem”. Inna grupa orzekła: „On jest Mesjaszem”. Na to pewni słuchacze dopowiedzieli: „Czy Mesjasz ma przyjść z Galilei?” (7,40–41). Druga odsłona tej dyskusji zaistniała, gdy słudzy zreferowali całą sprawę arcykapłanom, sami będąc pod wrażeniem nauczania Jezusa. Wtedy do akcji przystąpili faryzeusze, urągając okazującym Jezusowi jakiś szacunek. W tej sytuacji Nikodem, znany czytelnikowi Ewangelii Jana jako doktor Tory, faryzeusz i członek Sanhedrynu (3,1.10), stanął po stronie Jezusa niejako zaocznie skazanego: „Czy nasza Tora osądza człowieka wpierv zanim go posłucha i pozna, co czyni?”. Odpowiedzieli mu: „Czy i ty jesteś z Galilei? Zbadaj i przekonaj się, że żaden prorok nie powstaje z Galilei” (7,45–52).

Również w okresie święta Namiotów Jezus spotkał na swojej drodze niewidomego od urodzenia. Nie jest doceniana w hermeneutyce ranga święta Namiotów jako jednego z trzech głównych świąt pielgrzymkowych. Tymczasem w obrębie tego święta Jezus jako Mesjasz publicznie odsłonił jako człowiek swoje synostwo Boga

⁶ W zastosowaniu: do Mesjasza – Psalmy Salomona 17,32 (oryginał: Rahlfs, 1979, t. 2, s. 488; tłumaczenie polskie: Partyka, 1984, s. 177); do wspólnoty w Qumran – Dokument Damasceński 20,4 (oryginał: Lohse, 1971, s. 104; tłumaczenie polskie: Muchowski, 1996, s. 208 [nieadekwatne]).

(i unikatowe ojcostwo Boga). W obrębie zaś drugiego święta pielgrzymkowego, święta Paschy – nastąpiło zaś objawienie synostwa Boga Jezusa jako Boga. Natomiast w obrębie trzeciego święta – Pięćdziesiątnicy nastąpiło objawienie bóstwa Ducha Świętego.

Niewidomy od urodzenia jest paradygmatem grzesznika naturalnego. A posłannictwo Jezusa jako Mesjasza i Syna Boga zmierza do przezwyciężenia grzechu naturalnego, zniewalającego każdego człowieka od urodzenia. Opowieść o uleczeniu niewidomego jest fascynującą i wielopoziomową (9,1nn). Jezus zachował się wręcz prowokacyjnie, skoro uzdrowił niewidomego w szabat (9,13), używając do tego celu jako lekarstwa błota powstałego w wyniku zmieszania swojej śliny z ziemią (9,6). Po czym nakazał kalece zanurzyć się w sadzawce Siloam (9,7). Poprzez niecodzienny rytuał naraził Siebie i uzdrowionego na zarzut pogwałcenia szabatu (podobne zjawisko zaistniało w związku z uleczeniem chromego w 5. rozdz. Ewangelii Jana).

Faryzeusze przesłuchali uzdrowionego na okoliczność pogwałcenia szabatu. W pewnym momencie zapytali go: „Za kogo uważasz tego, który otworzył twoje oczy?” On odpowiedział: „jest prorokiem” (9,17). Chociaż w gestii proroka znajdowały się nadzwyczajne czyny, to jednak wyznanie uleczonego nosi znamiona pewnego rodzaju asekuracji, pomnąc na kontekst żywiłowej kontrowersji, z którego wyłania się postanowienie przedstawicieli judaizmu o wyłączeniu z synagogi każdego, kto uzna Jezusa za Mesjasza (9,22). A na tym etapie konfrontacji Jezus dla przedstawicieli władz był – Samarytaninem i opętany (8,48)⁷. Z drugiej strony uzdrowiony w bezpośredniej rozmowie uznaje w Jezusie – Syna Człowieczego (9,35–38), tajemniczą figurę, która u Jana pełni rolę metafory Jezusa jako Syna Boga.

Przy studni w samarytańskim mieście Sychar w samo południe Jezus spotkał Samarytankę i wszczął z nią rozmowę nt. wody żywej (4,1–10). Samarytanka okazała się prowokacyjnym dyskutantem. W postępie osobliwego dialogu Jezus rzekł do niej: „Idź, zawołaj swego męża i wróć tutaj”. Odpowiedziała Mu kobieta: „nie mam męża”. Powiedział do niej Jezus: „dobrze powiedziałaś: nie mam męża. Miałas bowiem pięciu mężów, a którego masz teraz, nie jest twoim mężem. To powiedziałaś zgodnie z prawdą” (4,16–18). Gdy Jezus wykazał Samarytance częściową prawdomówność, ta zorientowała się, że jest On w posiadaniu nadzwyczajnej wiedzy, znamionującej proroka (por. Łk 7,39): „Powiedziała do Niego kobieta: »Panie, widzę, że jesteś prorokiem. Ojcowie nasi na tej górze oddawali cześć [Bogu], a wy mówicie, że w Jerozolimie jest to miejsce, gdzie trzeba oddawać cześć [Bogu]«” (4,19–20).

Samarytanka poczyniła Jezusowi test prorocki w kwestii „węzła gordyjskiego”, którym był konflikt religijny między samarytanizmem i judaizmem na tle sakralnej pozycji góry Gerizim. Ten spór tak zwerbalizowała, żeby ukazać Judejczyków jako schizmatyków. Jezus zdając sobie sprawę z tego, że biblijna racja znajduje się po stronie Samarytan, bowiem tradycje patriarchów legitymizują Gerizim jako miejsce prawdziwego kultu a nie Jerozolimę, zainicjował dyskurs o prawdziwej czci Boga w przyszłości. W nim na plan drugi zejdzie miejsce kultu na rzecz akuratności kultu: „Wierz Mi, kobieto, że nadchodzi godzina, gdy ani na tej oto górze, ani w Jerozolimie

⁷ W Ewangelii Jana proces objawienia się Jezusa aktywizuje proceder jego deprecjacji.

nie będziecie oddawali czci Ojcu. Wy oddajecie cześć Temu, kogo nie znacie, my oddajemy cześć Temu, kogo znamy, bo zbawienie jest z Żydów” (4,21–22).

Niemniej jednak poprzez wstawkę o zbawieniu z Żydów Jezus dokonał oceny dotychczasowej kondycji religijnej judaizmu jako systemu i samarytanizmu jako systemu. Pod tym względem w lepszym położeniu znajduje się judaizm jako system religijny, jako że w nim przeprowadzono monolatryczną reformę króla Jozjasza, stymulowaną przez nauczanie proroków judejskich, ewoluującą potem mono-teizmem. Tej reformy, którą Jezus nazywa zbawieniem, nie przyjęli Samarytanie (Górka, 2008, s. 130–136).

Ale w zbliżającej się epoce, epoce mesjańskiej, Samarytanie nie będą podlegać rejudaicacji, chociaż kult Boga jako Ojca opierać się będzie na dwóch zasadach: ducha i prawdy (4,23–24). Duch jest metaforą proroków, prawda – metaforą ewangelii Mesjasza. Samarytanka trafnie uchwyciła sens dyskursu Jezusa, skoro rzekła: „Wiem, że przyjdzie Mesjasz. . . , a kiedy on przyjdzie, objawi nam wszystko”. Mówi jej Jezus: „Ja nim jestem” (4,25–26). W tym momencie następuje zwrot w narracji: uczniowie wracają z zakupów a Samarytanka udaje się do miasta (4,27–30).

W narracji czwartego rozdziału Samarytanka jest paradygmatem inicjacji, której proces przebiega według szablonu uznania w Jezusie Medium: mężczyzny, Żyda, nauczyciela, proroka i Mesjasza (Górka, 2008, s. 193–196).

W ostatnim miejscu Ewangelii tytuł prorok odniesiony został do Jezusa w kontekście szablonu inicjacyjnego przenikającego kompozycję tzw. dyskursu o chlebie, wypełniającego większą część 6. rozdziału. Preludium do dyskursu jest kompozycja 6,1–21. Zawiera relację aż z trzech cudów: rozmnożenie chleba, „spacer” Jezusa po wodzie i nadzwyczajne dotarcie do brzegu łodzi z uczniami.

Największą część kompozycji stanowi opis cudu rozmnożenia chleba (6,5–15) z domykającą go reakcją tłumu: „A kiedy ludzie zobaczyli, jaki uczynił znak, mówili: Ten jest prawdziwie tym prorokiem przychodzącym w kosmos. Jezus poznawszy, że zamierzają Go siłą obwołać królem, »uciekł« na górę”. Wygląda na to, że w Janowej prezentacji tłum rozpoznał w Jezusie Mesjasza Króla. Rzecz w tym, że nigdzie u Synoptyków uczestnicy rozmnożenia chleba nie reagują w ten sposób, jak u Jana (pierwsze rozmnożenie: Mk 6,32–44; Mt 14,13–21; Łk 9,12–17; drugie rozmnożenie: Mk 8,1–9; Mt 15,32–39). Może ma to związek z koncepcją synoptyczną, w której wszystkie opowieści o rozmnożeniu chleba usytuowane zostały w części prorockiej Ewangelii, a nie w mesjańskiej.

Bez wątpienia Jan Ewangelista zastaną tradycję pierwszego rozmnożenia chleba nowatorsko wyprofilował również pod względem głównego wątku dzieła, jak i pod kątem następującego dyskursu o chlebie. Już cała kompozycja 6,1–21 została zre-dagowana w funkcji progresywnej ekspozycji statusu Jezusa Medium w kontekście chleba. Punktem wyjścia jest status Jezusa nauczyciela, który rozdaje chleb nauki. Po zaspokojeniu głodu nauki, Jezus zaspokaja głód fizyczny, pomnażając zwyczajny pokarm w nadzwyczajny sposób (chleb prorocki). Tłum dostrzegając rozmiar cudu, rozpoznaje w nim Mesjasza i usiłuje obwołać królem. Jezus umykając przed tłumem, sygnalizuje na jeziorze, że dysponuje transcendentną mocą (Górka, 2010, s. 69).

Po tym specyficznym preludium następuje dyskurs o chlebie (6,22–71). Jezus startuje w nim z pozycji Mesjasza, objawiając Siebie jako chleb żyjący (chleb Mesjasza) w nawiązaniu do manny na pustyni a następnie zapowiada spożywanie Swojego ciała i krwi (chleb Syna Boga). Eucharystia jawi się u Jana jako pokarm, do którego aspiruje inicjowany na końcu procesu wtajemniczenia, po nasyceniu się chlebem nauki (nauczyciel) i znaków (prorok) oraz chleba żyjącego (Mesjasz). Ten szablon inicjacyjny, który został wyeksponowany w kontekście żydowskim, jest normatywny dla każdego inicjowanego, tak Żyda, jak i nie-Żyda.

Konkluzja

Z terminologii profetycznej NT autor Ewangelii Jana upodobał sobie w słowie prorok (*profetes*). W warstwie Ewangelii, w której dominuje fabuła przedwiełkanocna, powołanie się na prorok/a/ów w ogólności i na Izajasza służy Ewangeliście za argument biblijny do legitymizacji Jezusa jako Mesjasza. Natomiast oponenci Jezusa przez powołanie się na postać proroka zmierzają do pozbawienia go podstawy aspiracji do tego statusu. W warstwie zaś inicjacji egzystencjalnej Ewangelii jej autor poprzez status prorocki Jezusa odwołuje się do prorockiego etapu inicjacji egzystencjalnej, ważnego ognia w strategii powielkanocnego, czyli egzystencjalnego wtajemniczenia.

Literatura

- Baraniak, M. (2005). *Prorok jak Mojżesz (Pwt 18,9–22). Hermeneutyka prawa o urzędzie proroka w Izraelu*. Vocatio.
- Giblin, Ch.H. (1990). The Tripartite Narrative Structure of John's Gospel. *Biblica*, 71, 449–467.
- Górka, B. (2007). *Hermeneutyka inicjacji wczesnochrześcijańskiej*. Wydawnictwo WAM.
- Górka, B. (2008). *Jezus i Samarytanka (J 4,1–42). Historia i inicjacja*. Wydawnictwo WAM.
- Górka, B. (2010). *Jezus a chleb. Interpretacja inicjacyjna J 6,1–71*. Wydawnictwo WAM.
- Górka, B. (2014). Kerygmat nowotestamentowy w perspektywie podejścia inicjacyjnego. *Przegląd Religioznawczy*, 254(4), 113–129.
- Górka, B. (2015). Strategia wtajemniczenia w Kościele pierwotnym na przykładzie Mt 13,3–23. W: W. Gajewski, B. Górka (red.), *Disciplina arcani w chrześcijaństwie* (s. 9–26). Wydawnictwo WAM.
- Kittel, R. (Ed.). (1984). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Deutsche Bibelgesellschaft.
- Lohse, E. (Ed.). (1971). *Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch*. Kösel-Verlag.
- Menken, M.J.J. (1988). The Old Testament Quotation in John 6,45. Source and Redaction. *Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, 64, 164–172.
- Nestle-Aland. (1996). *Novum Testamentum Graece. Post E. et E.* Nestle communiter ediderunt: B. i K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B. M. Metzger. Deutsche Bibelgesellschaft.
- Partyka, J. (1984). Psalmy Salomona w przekładzie z języka greckiego. *Studia Theologica Varsaviensia*, 22(2), 159–180.
- Popowski, R. (1997). *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Vocatio.
- Rahlf, A. (Ed.). (1979). *Septuaginta* (duo volumina in uno). Deutsche Bibelgesellschaft.
- Rubinkiewicz, R. (1999). *Apokryfy Starego Testamentu*. Vocatio.