



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Chleb i woda jako metafory słowa Bożego w czterech Ewangeliach

Author: Dawid Ledwoń

Citation style: Ledwoń Dawid. (2017). Chleb i woda jako metafory słowa Bożego w czterech Ewangeliach. "Ruch Biblijny i Liturgiczny" (2017, nr 2, s. 109-135).



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Chleb i woda jako metafory słowa Bożego w czterech Ewangeliach

ks. Dawid Ledwoń

Uniwersytet Śląski w Katowicach
dawid.ledwon@us.edu.pl

Syn jest najpełniejszą wypowiedzią Boga Ojca (Hbr 1, 1–2). Jednakże nawet Jezus Chrystus, mówiąc o słowie Bożym¹, posługuje się metaforą, która od starożytności stanowi jeden z najpopularniejszych tropów stylistycznych. Będąc krótkim porównaniem², metafora polega na przenoszeniu znaczenia z jednego terminu na drugi albo inaczej – na łączeniu dwóch odrębnych, często odległych od siebie podstawowych znaczeń, by wspólnie tworzyły nowe³. Dzięki temu słowo Boże można wyrazić przy pomocy obrazu – uchwytnego przez zmysły konkretnego, którego nie wyczerpuje techniczne pojęcie „pisma”, „księgi” czy „zwoju”. Doświadczenie adresatów przemowy Boga jest bowiem znacznie bardziej różnorodne⁴. Dostrzegają oni rolę słowa Bożego w historii jednostek i całego narodu, a nawet innych ludów. W zróżnicowanym dziejowo kontekście życia bohaterów biblijnych oraz adresatów przemowy Boga słowo Pana staje się mieczem (Mdr 18, 15; Ef 6, 17; Hbr 4, 12)⁵ i tarczą chroniącą przed wrogiem (Prz 30, 5), lampą, która oświeca drogę (Ps 119 [118], 105; 2 P 1, 19), i różgą, co uderza bezbożnika (Iz 11, 4), wreszcie ogniem (Jr 5, 14) oraz młotem niszczącym skałę (Jr 23, 29) i ziarnem, którego glebą jest człowiek (Jr 23, 28; Łk 8, 11). Słowo Boże stanowi nie tylko punkt ucieczki czy narzędzie obrony, ale pełni też rolę czynnika, który pobudza do aktywności. Jest

1 Rzeczownik λόγος oznaczający też „mowę”, „wypowiedź” oraz „naukę”, odpowiada terminom דָּבָר oraz דִּבְרֵי, które w Biblii Hebrajskiej służą wyrażeniu „słowa”.

2 Por. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przeł., oprac. i wstępem poprzedził A. Gorkowski, Bydgoszcz 2002, s. 316.

3 Por. E. Miodońska-Brookes, A. Kulawik, M. Tatara, *Zarys poetyki*, Warszawa 1978, s. 332.

4 Por. K. Bardski, *Słowo oczyma gołębiczy. Metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie*, Warszawa 2007, s. 100.

5 Szerzej na ten temat pisze B. Urbanek, *Miecz jako metafora słowa Bożego*, [w:] *Usłyszeć słowo Boże – żywe i ostrzejsze niż miecz. Materiały z XXXVIII Sympozjum Katechetycznego Międzyzakonnego Wyższego Instytutu Katechetycznego w Krakowie (1 marca 2008 r.)*, red. A. E. Klich, Kraków 2008, s. 197–212.

ono przede wszystkim – jak chleb i woda – pokarmem niezbędnym do życia. Tę podstawową prawdę w pełni rozwijają wszystkie kanoniczne postacie Ewangelii, ale wyrasta ona ze Starego Testamentu.

1. W Starym Testamencie

Nic tak nie pozwala docenić chleba i wody jak ich częściowy, a zwłaszcza długotrwały brak. Dla Hebrajczyków podążających do ziemi obiecanej za głosem Boga, który przemawiał do nich przez Mojżesza, musiało to być doświadczenie szczególne. Znalazło ono bowiem swoje odzwierciedlenie w Pięcioksięgu i pobrzmiewa w biblijnych tekstach mądrościowych oraz w przepowiadaniu prorockim⁶, do którego bardzo często odnoszą się autorzy Nowego Testamentu, zwłaszcza ewangeliści. Warto zatem nakreślić biblijne tło opowiadanych przez nich wydarzeń, by lepiej zrozumieć wykorzystane w toku ewangelicznej narracji metafory chleba i wody.

1.1. W Pięcioksięgu

Po raz pierwszy chleb występuje w zestawieniu ze słowem Bożym w drugiej mowie Mojżesza, którą wygłasza na stepach Moabu przed wejściem Izraela do Kanaanu (Pwt 4, 44–11, 32). Wstępem dla tej refleksji jest wspomnienie czterdziestu lat wędrówki narodu wybranego przez pustynię (Pwt 8, 2). Po nim następuje wyjaśnienie Bożej pedagogiki⁷: „Utrapił cię, dał ci odczuć głód, żywił cię manną, której nie znałeś ani ty, ani twoi przodkowie, bo chciał ci dać poznać, że nie samym tylko chlebem żyje człowiek, ale człowiek żyje wszystkim, co pochodzi z ust Pana” (Pwt 8, 3). Pamięć, do której Mojżesz odwołuje się w Księdze Powtórzonego Prawa (5, 15; 8, 2. 18; 15, 15; 16, 12; 24, 18. 22), jest nie tyle nośnikiem dziejów, co przede wszystkim duchowych doświadczeń, które należy odczytywać z wiarą⁸. Są one niezbędne dla ujawnienia zamiarów

6 Kolejność omawianych ksiąg odpowiada ich miejscu w chrześcijańskim kanonie biblijnym.

7 Postępowanie Boga względem narodu wybranego znajduje wyraz w relacji ojca do syna, na którą Mojżesz powołuje się w Pwt 8, 5: „Uznaj w sercu, że jak wychowuje człowiek swego syna, tak Pan, Bóg twój, wychowuje ciebie”.

8 *Sentencje Ojców*, z hebrajskiego przełożył M. Friedman, z komentarzem P. Śpiewaka, Kraków 2015, s. 19, § 3, 8: „Kto zapomina choć jedno słowo z przyswojonej nauki, ten według Pisma naraża swoje życie”. Zdaniem Pawła Śpiewaka, autora komentarza do *Sentencji Ojców*, „pamięć ma zasadnicze znaczenie dla wiary i jest warunkiem trwania ludu” (tamże, s. 104).

ludzkiego serca (8,2), stając się podstawą do udzielenia nagrody, którą ma być dobro wyświadczone przez Boga (8, 16). Nie chleb, który jest owocem pracy rąk ludzkich, ale „wszystko, co pochodzi z ust Pana” jest ostoją życia człowieka⁹ i przedmiotem nadziei. Jej odrzucenie ma stać się przyczyną upadku, a w konsekwencji zagłady, którą zapowiadają słowa: „zginiesz na pewno” (8, 19), „zginiecie za to, że nie słuchaliście głosu Pana, Boga waszego” (8, 20).

Owo „wszystko” wypowiedziane przez Boga wymaga od słuchaczy całkowitego przyjęcia i wypełnienia poleceń (nakazów) Boga, które są Jego drogami (8, 6). Prowadzą one do osiągnięcia dóbr tego świata, ich zachowania oraz pomyślności w życiu doczesnym narodu wybranego, którego siła zależy wyłącznie od Pana¹⁰. On też uzdalnia człowieka do wypełnienia zawartego z Nim przymierza: „Obyś nie powiedział w sercu: «To moja siła i moc moich rąk zdobyły mi to bogactwo». Pamiętaj o Panu, Bogu twoim, bo On udziela ci siły do zdobycia bogactwa, aby wypełnić dzisiaj przymierze, jakie poprzysiągł twoim przodkom” (8, 17–18).

Chociaż adresatem analizowanej przemowy Mojżesza jest cała społeczność Izraela, to jednak poszczególne zręby wypowiedzi skupiają się na odbiorcy indywidualnym. Wskazuje na to zmiana form czasownikowych oraz zaimków osobowych z liczby mnogiej („wy”) na pojedynczą („ty”). W ten sposób odpowiedzialność za przyjęcie słowa skierowanego przez Boga do ludu ma charakter osobowy, a doświadczenie jednostki – także dzięki pamięci – staje się ponadczasowym udziałem wszystkich członków wspólnoty¹¹. Na tę drugą cechę słowa Bożego w Starym Testamencie wskazuje wspomniana w Pwt 8, 3 biblijna manna, którą według Wj 16, 4 i Ps 78 (77), 24 Pan zsyła na ziemię jak deszcz¹². Sposób udzielenia ludowi tego nadzwyczajnego daru sugeruje jego związek z wodą oraz źródło pochodzenia, czyli Boga¹³. On także w biblijnej relacji o pobycie Izraela na pustyni zapewnia swemu ludowi wodę, kiedy

9 Por. S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Poznań-Warszawa 1971, s. 153.

10 J. Lemański w „*Nie samym chlebem tylko żyje człowiek...*” (Pwt 8, 3b), [w:] *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik, Lublin 2009, s. 58 zwraca uwagę, że „starożytni Izraelici poprzez życie rozumieli jedynie doczesną egzystencję”.

11 Por. tamże, s. 57–58.

12 Pojawieniu się manny według Wj 16,13–14; Lb 11, 9 towarzyszy też występowanie rosy.

13 J. Lemański widzi tu nawiązanie do starożytnych wierzeń religii agrarnych, które łączyły obfitość plonów z działaniem bogów, a zwłaszcza boga burzy. Egzegeta wskazuje na podobieństwo motywu występującego w Oz 2, 7. 10–11. 23–24. Zob. tenże, *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009, s. 357.

wyprowadza ją ze skały (Lb 20, 11–13; 21, 16; Pwt 8, 15). Wydarzenie to jest motywem chętnie wykorzystywanym w pismach mądrościowych Starego Testamentu.

1.2. W księgach mądrościowych

Zgodnie z Ps 78 (77), 15–16. 20; 105 (104), 41 Bóg rozłupał, rozdarł skały, obficie napoił swój lud, sprawiając, że wydobyta w cudowny sposób woda spłynęła po pustyni jak rzeka. To wydarzenie, w którym także autor Mdr 11, 4 widzi spełnienie prośby zanoszonej do Boga przez spragniony lud, podejmuje motyw próby z Pwt 8, 5. Analogicznie do zesłanej z nieba manny cudowne wyprowadzenie wody ze skały potwierdza również wierność Jahwe i łączy się z wypowiedzianą przez Niego obietnicą. Mówi o tym psalmista: „Pamiętał bowiem o swym świętym słowie, danym Abrahamowi, słudze swojemu” (Ps 105 [104], 42). Nawiązanie do przysięgi Boga wskazuje także pośrednio na wiarę patriarchy, który przez swoje posłuszeństwo – wystawione na próbę w krainie Moria (Rdz 22, 1–18) – staje się godny błogosławieństwa (Rdz 22, 16–18).

W postawie wierności Bogu oraz Jego słowu, które karmi umiłowanych Pana (Mdr 16, 26), autorzy biblijni dostrzegają prawdziwą mądrość (por. Prz 1, 7; Syr 21, 11; 33, 2; 43, 33). Serce, które jej szuka, Prz 15, 14 określa mianem rozważnego (BH: יָבֹן), prostego (LXX: ὀρθή), natomiast o ustach niemądrych autor natchniony mówi, że sycą¹⁴ się głupotą. Od tego, czym karmi się człowiek, zależy więc także jego kondycja duchowa. Musi on wybrać, czy w życiu, które wyobraża biblijny obraz uczt, zasiądzie do stołu zastawionego przez uosobioną Mądrość czy też jej przeciwieństwo – Głupotę.

Pierwsza z wymienionych w Księdze Przysłów kobiecych postaci, zapraszając na swoją ucztę, oferuje biesiadnikom to, co jest jej własnością (9, 2. 5) – pokarm (a do niego należy także chleb) i napoje (wino mieszane z wodą)¹⁵,

14 Biblia Hebrajska używa terminu נָחַל (paść, karmić), natomiast LXX dla wyrażenia tej czynności używa czasownika γινώσκω (poznawać). Najnowsze polskie przekłady biblijne składają się jednak w stronę brzmienia tekstu w jego wersji hebrajskiej. W piątym wydaniu Biblii Tysiąclecia z roku 2013 występuje tekst: „usta niemądrych toną w głupocie”. Natomiast w Biblii Edycji św. Pawła znajduje się wersja: „usta niemądrych pochłaniają głupotę”, która bliższa jest tekstowi z czwartego wydania Biblii Tysiąclecia, gdzie mowa o tym, że „usta niemądrych sycą się głupotą”.

15 S. Szymik, *Słowo Boże jako pokarm Mądrości według Prz 9, 1–6*, [w:] *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik, Lublin 2009, s. 97 wskazuje na inny zwyczaj, według którego wino mieszano z ziołami oraz miodem.

które pełnią funkcję metafory słowa Bożego¹⁶. Druga postać, nazwana Głupotą, nie ma do zaoferowania nic własnego. Dlatego woła: „Przyjemna jest woda kradziona, chleb skrycie jedzony jest smaczny” (Prz 9, 17). Jej biesiadnikami są jedynie cienie zmarłych (9, 18a), bo pokarm, którym wabi przechodniów, odbiera im życie, sprowadzając ich do otchłani: „jej zaproszeni w głębinach Szeolu” (9, 18b). Tylko mądrość zawarta w Bożym prawie szczerze wychodzi naprzeciw ludzkim pragnieniom. Autor Księgi Syracha przyrównuje ją nawet do matki oraz dziewiczej małżonki, która ogarniętego Bożą bojaźnią nakarmi chlebem rozumu i napoi wodą mądrości (por. Syr 15, 3). Ten, kto jej spróbuje, pragnie wciąż więcej: „Którzy mnie spożywają, nadal łaknąć będą, a którzy mnie piją, nadal będą pragnąć” (Syr 24, 21).

Obcowanie ze słowem Bożym i zawartą w nim mądrością przedziwnie wzmacnia w człowieku ich zapotrzebowanie, a karmiący się słowem Pana zapewnia sobie również wolność od grzechu (Syr 24, 22) i zewnętrzne bezpieczeństwo. Utrata tych dwóch wymienionych wartości odczytywana jest przez proroków jako konsekwencja zejścia z drogi wyznaczonej przez Boga w Prawie, a nawet wystąpienia przeciwko Panu.

1.3. W księgach prorockich

Słowo Boże, które jak chleb i woda zapewnia narodowi fizyczną egzystencję, wpływa także na jego kondycję intelektualną i duchową, rzutując zarazem na kształt całego życia wspólnoty, której przedstawiciele wymienia proroctwo¹⁷. Odrzucenie prawa Bożego oraz postępowanie wbrew jego nakazom doprowadza nie tyle do zachwiania porządku społecznego, co do stopniowej erozji życia narodu i wreszcie jego niewoli. Precyzyjnie konstatuje to wyrocznia zawarta w Księdze Izajasza: „Wykarmiłem i wychowałem synów, lecz oni wystąpili przeciw mnie” (Iz 1, 2b), której dopełnieniem są dalsze słowa proroka: „Zaiste, oto Pan, Pan Zastępów odejmie Jerozolimie i Judzie wszelką podpórę – cały zapas chleba i cały zapas wody – mocarza i wojownika, sędziego i proroka, i wieszczka, i starszego, pięćdziesiątnika i magnata, radnego i biegłego

16 Tamże, s. 99–100.

17 Zdaniem Tadeusza Brzegowego wzmianka o podporze chleba i wody wskazuje na wypełnienie się zapowiedzi upadku Jerozolimy, kiedy Babilończycy zajęli miasto, gdy jego obrońcom wyczerpały się zapasy chleba i wody. Zob. *Księga Izajasza (rozdziały 1–12). Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010, s. 244–245.

w magii, i znającego czary¹⁸. «Książętami ustanowię im chłopców, młokosy będą panować nad nimi». Ludzie gnębić będą jeden drugiego i przyjaciel przyjaciela. Wyrostek sponiewiera starca i prostak dostojnika” (Iz 3, 1–5)¹⁹.

Chleba i wody nie zabraknie natomiast sprawiedliwemu i uczciwemu (Iz 33, 15–16). Użyty w kolejnej części wyroczni Izajasza czasownik w stronie biernej czasu przyszłego, *δοθήσεται*, stanowi przykład typowego *passivum theologicum*. Wskazuje ono na ukrytego przed światem autora czynności dawania, czyli Boga. Jego aktywność, zorientowana ku przyszłości, niesie nadzieję, że słowo Pana nie zostanie definitywnie odjęte od narodu, że przewidziany brak pożywienia, a co za tym idzie – duchowego pokarmu, ma jedynie charakter doraźny. W Iz 43, 20 Bóg otwarcie przedstawia się bowiem jako ten, który dostarczy wody i rzek na pustkowiu, aby napoić wybrany przez siebie lud. Analogiczny obraz Jahwe wyłania się z innej Jego wypowiedzi: „Bo rozleję wody po spragnionej glebie i zdroje po wyschniętej ziemi. Przeleję Ducha mego na twoje plemię i błogosławieństwo moje na twych potomków. Wyrastać będą jak trawa wśród wody, jak topole nad bieżącymi wodami” (Iz 44, 3–4). Chociaż treść tego prorocтва wydaje się skupiać na działaniach Boga, wyrażonych za pomocą rozbudowanej akwatywnej metafory²⁰, to jednak wszystkie one są konsekwencją wypowiedzianej przez Pana obietnicy. Życiodajne bowiem jest już samo słowo, które Jahwe za pośrednictwem proroka kieruje do utrapionego wygnaniem ludu i kolejnych jego pokoleń, przyrównanych do spragnionej gleby i wyschniętej ziemi²¹. To właśnie oni są biednymi z orędzia Deutero-Izajasza²², którzy mają następnie zbliżyć się do wody, by nabywać bez pieniędzy i zaopatrzyć się w to, co jest rzeczywiście chlebem (Iz 55, 1–2). Wodą jest słowo Boże. Przyjście do niej oznacza zbliżenie się do samego Boga, który zachęca lud do nowego wyjścia z ziemi wygnania²³ i zapowiada zawarcie nowego przymierza (Iz 55, 3b; por. Jr 31, 31). Stanowi ono ważki

18 Pomimo iż prawo Boże surowo zakazywało uprawiania magii, okultyzmu i wszelkiego guślarstwa oraz wywoływania duchów zmarłych (Pwt 18, 10–12), to jednak Izraelici po osiedleniu się w Kanaanie nierzadko uciekali się do tych praktyk, uchodzących za obrzydliwe w oczach Bożych (Pwt 18, 10–12; 2 Krl 17, 17; 21, 6; 2 Krn 33, 6; Iz 47, 12).

19 T. Brzegowy, *Księga Izajasza (rozdziały 1–12)*..., dz. cyt., s. 243 podziela pogląd, że wymienione w proroctwie grupy zawodowe przedstawiają obraz społeczeństwa izraelskiego współczesny Izajaszowi (VIII wiek przed Chrystusem).

20 Por. W. Pikor, *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza*, Lublin 2009, s. 253.

21 Por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II–III (rozdziały 40–66). Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Poznań 1996, s. 238.

22 Por. W. Pikor, *Soteriologiczna metafora wody*..., s. 260.

23 Por. tamże, s. 307.

punkt odniesienia w przepowiadaniu prorockim, zwłaszcza u Jeremiasza, dla którego przymierze z Jahwe nabiera indywidualnego charakteru, co wyraża Boży zamiar wypisania prawa w sercu każdego Izraelity (Jr 31, 33).

Zanim wiedza o Bogu upowszechni się w narodzie, jest najpierw przedmiotem poznania przez proroka będącego pierwszym adresatem słów Pana (Jr 1, 4–5). W nich Jahwe nazywa siebie źródłem wody żywej, które lud zamienił na popękane cysterny będące metaforą pogańskich bóstw (2, 13). Ani pozbawione życia bożki, ani polityczne sojusze symbolizowane przez Nil oraz rzekę Asyrii (2, 18) nie są w stanie ugasić pragnienia pokoju i zabezpieczyć egzystencji narodu – gorzkiej za sprawą jego apostazji (2, 19). Pełnemu goryczy życiu narodu zostaje przeciwstawiony los proroka karmiącego się słowem, które Pan włożył w jego usta (1, 9). Dla Jeremiasza okazuje się być ono rozkoszą i radością serca (15, 16). W podobny sposób wyraża się o nim Ezechiel. Ten trzeci z proroków określanych mianem większych – latami życia bliski Jeremiaszowi – zapisał, że podany mu przez Boga zwój, który spożył zgodnie z poleceniem Jahwe, był w jego ustach słodki jak miód (Ez 3, 3). Napełnienie zwojem żołądka oraz wnętrzości wskazuje na konieczność zupełnej asymilacji słowa Bożego²⁴. Prorok ma je nie tylko przekazać ludowi, ale najpierw sam musi je przyjąć i strawić, by wnikając w krwioobieg, stało się ono częścią jego życia. Przedstawione w wizji Ezechiela zjednoczenie ze słowem Pana wyraża też istotę prorockiego posłannictwa²⁵.

Starotestamentalna metafora pokarmu-chleba doskonale odzwierciedla życiową konieczność relacji człowieka ze słowem Boga oraz samym Bogiem, ale nie wyczerpuje tematu duchowej bliskości pomiędzy nimi wyrażonej za pomocą zmaterializowanych czynności karmienia i spożywania, dawania i przyjmowania, pragnienia lub łaknienia oraz nabywania (kupowania), picia i przelewania. Jego dopełnieniem jest objawienie zawarte w Jezusie Chrystusie i przedstawione w Nowym Testamencie.

24 Por. A. J. Tkacik, *Ezechiele*, [w:] *Grande Commentario Biblico*, a cura di R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, ed. italiana a cura di A. Bonora, R. Cavado, F. Maistrello, Brescia 1973, s. 450.

25 Por. S. Homerski, *Księga Ezechiela. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1998, s. 24.

2. W czterech Ewangeliach

Spośród ksiąg Nowego Testamentu motyw słowa Bożego jako pokarmu (chleba i wody) występuje głównie w Ewangeliach. W najbardziej wyraźny sposób zaznacza się jednak w czwartej z nich. Przekazuje ona rozwiniętą teologię słowa-ciała-chleba-wody jako pokarmu na życie wieczne. Warto prześledzić występowanie wszystkich wymienionych metafor słowa Bożego we wskazanych tekstach, by dostrzec w nich elementy ciągłości z pierwszą częścią biblijnego objawienia oraz to, co jest absolutną nowością.

2.1. W Ewangeliach synoptycznych

Wydaje się, że motyw wody jako metafory słowa Bożego u synoptyków jest nieobecny. Wskazują na niego jednak występujące w perykopach ewangelicznych czasowniki związane z pragnieniem i lanknieniem. Metaforę wody pozwala też odkryć podejście alegoryczne. Z kolei związek chleba ze słowem Bożym jest bardziej wyraźny. W oczywisty sposób przedstawiają go paralelne narracje o kuszeniu Jezusa w Mt 4, 1–11 i Łk 4, 1–13²⁶. Bezpośrednich odniesień do słowa brakuje natomiast w opowiadaniach o rozmnożeniu chlebów w Mt 14, 13–21; 15, 32–39; Mk 6, 34–44; 8, 1–10 i Łk 9, 12–17, a także w dialogu Jezusa z kobietą kananejską według Mt 15, 21–28 oraz Syrofenicjanką według Mk 7, 24–30. Czy pomimo tego obecny we wskazanych tekstach chleb może być odczytywany w sposób metaforyczny i być łączony ze słowem Bożym? Odpowiedź na to pytanie przynosi analiza użycia wspólnego dla synoptyków motywu chleba w wyodrębnionych perykopach, która uwzględni ich najbliższy kontekst literacki oraz możliwe implikacje starotestamentalne.

2.1.1. W narracjach o kuszeniu Jezusa (Mt 4, 1–11; Łk 4, 1–13) i w kazaniu na górze (Mt 5, 6), w dolinie (Mt 5, 6; Łk 6, 21)

W obu rozbudowanych scenach kuszenia Jezusa przekazanych przez Mateusza i Łukasza diabeł podaje w wątpliwość synostwo Boże Chrystusa, ale inaczej wskazuje na przedmiot oraz cel proponowanej Mu cudownej przemiany. Według relacji pierwszego z wymienionych ewangelistów mowa o kamieniach, które miałyby stać się chlebami (Mt 4, 3), natomiast drugi przekazuje wersję o kamieniu i chlebie (Łk 4, 3). Rodzi się wobec tego pytanie, z czego

26 Mk 1, 12–13 zawiera jedynie lapidarną wzmiankę o tym wydarzeniu.

może wynikać taka różnica. Wydaje się, że relacja Mateusza nawiązuje do biblijnej manny, którą Bóg zesłał, by nakarmić wędrujący po pustyni naród izraelski²⁷. Natomiast zindywidualizowana wersja, którą zachowuje tekst Łukasza, podkreśla osobisty charakter próby, jakiej przez Boga został poddany każdy Izraelita²⁸. Mimo podobnych okoliczności biblijna próba ludu na pustyni i kuszenie Jezusa nie są ze sobą tożsame. Działanie Boga zmierza bowiem do ujawnienia prawdy o człowieku i wykazania, czy rzeczywiście wierzy on Jego słowu. Z kolei aktywność demona skupia się na tym, by kuszo-ny postąpił wbrew słowu Boga, zwracając się w stronę doczesnych, a zatem także przemijalnych potrzeb.

Skierowana do Jezusa przez diabła pokusa ma formę imperatywu „powiedz” (εἶπε), a do jej treści wprowadza spójnik „aby” (ἵνα). Identyczna konstrukcja występuje w całej Biblii jeszcze tylko w prośbie, którą w Mt 20, 21 do Jezusa kieruje matka synów Zebedeusza, aby zasiedli oni wraz z Nim po Jego lewej i prawej stronie w królestwie Bożym²⁹. W odpowiedzi Jezus wyjaśnia, że miejsca te otrzymają ci, dla których przygotował je Jego Ojciec (Mt 20, 23). W ten sposób podkreślona zostaje prerogatywa Boga do udzielenia wiecznej odpłaty. W pierwszym jednak rzędzie objawiona zostaje Jego tożsamość jako Ojca Jezusa, który troszczy się o ludzi, przygotowując im miejsce obok swego Syna. Kto jednak może je otrzymać?

Umieszczona w czwartym rozdziale Ewangelii Matusza scena kuszenia już u początków publicznej działalności Jezusa daje wyraźne wskazówki. Na

27 Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza (rozdziały 1–11). Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2011, s. 245.

28 Por. tamże.

29 Oprócz Mt 4, 3 i 20, 21 imperatywu czasownika λέγω w aoryście występuje jeszcze w pierwszej Ewangelii czterokrotnie, z czego trzy razy adresatem wyrażonej przez niego prośby jest Jezus. Do Niego zwraca się setnik, prosząc, by wyrzekł słowo i w ten sposób uzdrowił jego syna (8, 8). Uczniowie faryzeuszów proszą Jezusa o wyjaśnienie w sprawie podatku na rzecz Cezara (22, 17). Wreszcie uczniowie Jezusa proszą o wyjaśnienie Jego słów na temat czasu zburzenia świątyni jerozolimskiej (24, 3). Tylko raz w 18, 17 Jezus jest podmiotem wypowiedzi, w której zaleca, by donieść Kościołowi w sprawie brata – uparcie trwającego w grzechu pomimo upomnień. W żadnym z wymienionych przypadków, tak jak w Mt 4, 3 oraz 20, 21, nie zachodzi jednak potrzeba wykazania prerogatyw Boga ani objawienia natury Jego relacji z Jezusem. Spośród synoptyków oprócz Mateusza wzmiankowanym imperatywem czasownika „mówić” posługuje się jeszcze Łukasz. W zredagowanej przez niego wersji Ewangelii podmiotem prośby jest setnik (Łk 7, 7), faryzeusz Szymon (7, 40), Marta (10, 40) i ktoś z tłumu (12, 13), zaś adresatem wypowiedzi – Jezus. Tylko w jednym przypadku użycie samej formy εἶπε w tekście Łukasza posiada paralelę w Ewangelii Mateusza. Jest to wypowiedź setnika proszącego o uzdrowienie swego sługi, a związana z nią pozytywna reakcja Jezusa jest odpowiedzią na wiarę rzymskiego żołnierza (Mt 8, 13; Łk 7, 9).

usilną zachętę ze strony diabła Chrystus odpowiada zdecydowanie: „Napisane jest: Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych” (Mt 4, 4). Ewangelista Łukasz zachowuje krótszą wersję logionu Jezusa: „Napisane jest: Nie samym chlebem żyje człowiek” (Łk 4, 4). W obydwu wypowiedziach przywołane zostają słowa Pwt 8, 3³⁰. Cytując wyjątek z Prawa, Jezus jako umiłowany Syn (Mt 3, 17; por. Mk 1, 11; Łk 3, 22) daje wyraz całkowitego posłuszeństwa Bogu, pozostawiając również wzór człowieczeństwa³¹, które rozumie, że słowo Boże karmi i zachowuje ufających Panu (por. Mdr 16, 26). Posłuszeństwo słowu – a przez nie samemu Bogu – zapewnia udział w dziedzictwie Ojca Jezusa i sprzeciwia się żądaniu diabła. Jezus, będąc posłusznym Ojcu jako posłany przez Niego, czyni także zadość sprawiedliwości. Łaknących i pragnących (πεινῶντες καὶ διψῶντες) jej w kazaniu na górze – według Mateusza – Jezus nazywa szczęśliwymi (μακάριοι, Mt 5, 6). Natomiast według paralelnej wersji przekazanej przez Łukasza (6,21) przedmiot łaknienia oraz pragnienia nie jest zdefiniowany wprost. Jednakże wzmianka o płaczących i śmiejących się może być odczytywana jako pośrednie nawiązanie do stanu doświadczania sprawiedliwości bądź przeżywania jej braku. W świetle Ps 106 (105), 3 szczęśliwi są ci, którzy strzegą przykazań, stale czyniąc to, co sprawiedliwe. Stary Testament nazywa sprawiedliwym nie tylko samego Boga, którego pragnie ludzka dusza (Ps 42 [41], 2–3; 63 [62], 2), ale także wszystkie Jego dzieła (Tb 3, 2), wyroki (Ps 119 [118], 75) i przykazania (Ps 119 [118], 172) są sprawiedliwe. Pragnienie sprawiedliwości mieści więc w sobie głód i pragnienie słowa wyrażanego w Biblii często metaforycznie za pomocą chleba i wody albo pokarmu jako takiego. Naglącą potrzebę określoną mianem głodu i pragnienia – jak ma to miejsce także u Łukasza w paralelnej perykopie o kazaniu w dolinie – zaspokoić może tylko Bóg wskazany przez użyte w mowie Jezusa *passivum theologicum* „będą nasyceni” (χορτασθήσονται). Wyrażenie tej czynności w czasie przyszłym nie relatywizuje jej skuteczności. Nagroda dla sprawiedliwych nie jest hipotetyczna. Obietnica wypełnia się w biblijnym „już”, „tu” i „teraz”, tak jak w proroctwie Jeremiasza, gdzie Bóg nasycy duszę każdego spragnionego i głodnego (Jr 31, 25). Głodni i spragnieni sprawiedliwości już są szczęśliwi.

30 J. Lemański, „Nie samym chlebem tylko żyje człowiek...” (Pwt 8, 3b)..., dz. cyt., s. 61 zwraca uwagę, że cytowany w Mt 4, 4 werset Pwt 8, 3 zachowuje sens hebrajskiego tekstu: „nie tylko poprzez chleb”, ale dodaje także za źródłem Q frazę: „lecz przez każde słowo”.

31 Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza (rozdziały 1–13). Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2005, s. 176.

Odrzucenie diabelskiej pokusy przez Jezusa z jednej strony ustawia na nowo porządek, który zburzył wzmiankowany w poprzedzającej scenę kuszenia genealogii biblijny Adam (Łk 3, 38). Z drugiej zaś przypomina o dobroci Boga, który nie tylko zna potrzeby swojego ludu, ale w doskonały sposób potrafi im zaradzić. Ten charakterystyczny rys działalności Jezusa ukazują też ewangeliczne opowiadania o rozmnożeniu chlebów i ryb.

2.1.2. W narracjach o rozmnożeniu chlebów i ryb (Mt 14, 13–21; Mk 6, 34–44; Łk 9, 12–17 oraz Mt 15, 32–39; Mk 8, 1–10)

Spśród synoptyków wyłącznie Mateusz i Marek piszą o dwóch cudach rozmnożenia chlebów i ryb. Obydwie relacje zarówno u pierwszego, jak i drugiego ewangelisty poprzedza informacja o ścięciu Jana Chrzciciela (Mt 14, 10–12; Mk 6, 27–29). Marek dodaje jeszcze wzmiankę o zebraniu się uczniów i skierowaną do nich przez Jezusa zachętę, by poszli oni na miejsce pustynne i wypoczęli (Mk 6, 30–31). Z kolei narracja o rozmnożeniu chlebów i ryb zredagowana przez Łukasza opowiada o wydarzeniu, które Matusz i Marek przekazują jako pierwsze. Trzeci z ewangelistów również podaje informację o ścięciu Jana, ale zawiera się ona w mowie niezależnej przypisanej Herodowi (Łk 9, 9). Natomiast tym, co bezpośrednio poprzedza opowiadanie o cudzie Jezusa, jest spotkanie z uczniami oraz lapidarna wzmianka o głoszeniu królestwa Bożego i dokonanych uzdrowieniach (Łk 9, 10–11). O czym świadczą te wszystkie dane? Jakie mają znaczenie dla interpretacji dalszych wydarzeń?

Życie i śmierć Jana Chrzciciela w świetle Ewangelii są nierozzerwalnie związane z życiem i śmiercią Jezusa, które zresztą zapowiadają³². Haniebne ścięcie Jana stanowi typ śmierci starotestamentalnych proroków³³ i kończy ich epokę. Uwaga skupia się więc odtąd na Jezusie, na Jego autorytecie oraz mocy, która według Mk 6, 30 i Łk 9, 10 okazała się być gwarantem powodzenia misji apostołów. Chrystus gromadzi lud Boży, naucza go, czyni wobec niego cuda i karmi na miejscu pustynnym. Wszystkie te aspekty działalności Jezusa mają swoje paralele w biblijnej narracji o wędrówce Izraela przez pustynię i opowiadaniu o zesłaniu przez Boga manny (Wj 16, 4. 14–18; Pwt 8, 3; Ps 78 (77), 24). W Jezusie jednak starotestamentalne figury znajdują swoje wypełnienie. On jest pośrednikiem ludu i zarazem tym, który jak pasterz go

32 Por. J. R. Donahue, D. J. Harrington, *The Gospel of Mark*, Collegeville 2002, s. 202 (Sacra Pagina, 2).

33 Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza (rozdziały 14–28). Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2008, s. 38.

prowadzi³⁴. Jego więzi z Bogiem nie określa samo wybranie i przeznaczenie do misji (jak Mojżesza czy Jozuego). Słowa i czyny Jezusa wynikają z Jego relacji z Ojcem³⁵, który jest Bogiem Izraela. Mając zarysowaną ścieżkę powiązań cudu rozmnożenia chlebów i ryb z opowiadaniem o biblijnej mannie, warto wreszcie bliżej przyjrzeć się wydarzeniu przedstawionemu dość zgodnie przez synoptyków³⁶.

Chociaż to uczniowie zdają się jako pierwsi zauważyć potrzebę nakarmienia ludu, a Jezus im zleca troskę o zapewnienie pożywienia, to jednak sam Chrystus przejmuje inicjatywę. Na jego słowo lud zajmuje miejsce na pustkowi, a Jezus, biorąc przyniesione chleby oraz ryby, czyni błogosławieństwo i za pośrednictwem uczniów rozdaje pokarm zebranym. W utrwalonej przez ewangelistów scenie można wskazać na kilka biblijnych analogii.

Wzmiankowane przez Mateusza i Marka polecenie Jezusa, by lud usiadł na zielonej trawie, przywołuje biblijne obrazy, w których woda, pełniąc rolę metafory słowa Bożego, jest czynnikiem ożywiającym przyrodę i pobudzającym ją do rozwoju. W Pwt 32, 1–2 adresatką mowy Boga spadającej na trawę jak rosa i deszcz jest ziemia. Alegoryczne wyobrażenie Izraela jako trawy (χότρος) występuje również w proroctwie Deutero-Izajasza, gdzie mowa o potomkach Jakuba, którzy po wylaniu na nich Ducha przez Boga „wyrastać będą jak trawa wśród wody, jak topole nad bieżącymi wodami” (Iz 44, 4).

Najbardziej zgodne z przedstawioną przez synoptyków sceną są jednak słowa Ps 23 (22), 1–2. Podmiot wypowiedzi nazywa w nim Boga swoim Panem i pasterzem, który pozwala mu leżeć na zielonych pastwiskach oraz prowadzi go nad wody będące miejscem odpoczynku. Nawet jeśli żaden z ewangelistów nie cytuje przywołanego psalmu wprost, to posługując się motywem zielonej trawy na niego naprowadza. Przekazany w narracji element opisu przyrody, choć wskazuje raczej na wiosenną porę i zbliżające się święto Paschy³⁷, to

34 R. H. Stein, *Mark*, Grand Rapids 2008, s. 313 wskazuje na biblijne aluzje w Mk 6, 30–44 do Lb 27, 17; 1 Krl 22, 17; 2 Krn 18, 16; Jr 31, 10; Ez 34, 5, 8; Za 10, 2; 13, 7; Jdt 11, 19 oraz zestawia obraz Jezusa-pasterza z królem Dawidem i jego następcami jako pasterzami ludu Bożego (Ps 78 [77], 70–72; Ez 34, 23).

35 Jej objawienie pochodzi od nich obu. Szerzej na ten temat w obszernym artykule pisze A. Malina, *Obraz Boga Ojca*, [w:] *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1: *Ewangelie Synoptyczne i Dzieje Apostolskie*, red. M. Rosik, Wrocław 2008, s. 11–80.

36 Tylko Mk 6, 37 zawiera wzmiankę o dwustu denarach, które zdaniem uczniów nie wystarczą, by zakupić wystarczającą ilość chleba dla zgłodniałych. Natomiast autor drugiej Ewangelii kanonicznej i Łukasz pomijają zgodnie obecną w Mt 14, 21 wzmiankę o kobietach oraz dzieciach, podając jedynie, że tłum liczył pięć tysięcy mężczyzn.

37 Por. T. Hergesel, *Jezus cudotwórca*, Katowice 1987, s. 159.

w ujęciu alegorycznym u Mateusza i Marka pośrednio może też nawiązywać do wody jako metafory słowa Bożego.

Przyjęcie przez Jezusa chlebów i ryb, a następnie rozdzielenie ich za pośrednictwem apostołów odpowiada postawie Elizeusza, który otrzymawszy chleb z pierwocin, dwadzieścia chlebów jęczmiennych oraz zboże, nakazał, by sługa rozdzielił te dary pomiędzy stu ludzi (2 Krl 4, 42–44)³⁸. W obu przypadkach zgromadzeni najedli się do syta, a nadto zebrano resztki. Autor Drugiej Księgi Królewskiej – w przeciwieństwie do ewangelistów, którzy wzmiankują o dwunastu koszach ułomków – nie określił ilości tego, co pozostało. W starotestamentalnym tekście wyraźnie jest jednak mowa o tym, że bilans przedstawionego wydarzenia wskazuje na doskonałe wypełnienie Bożej wyroczni. Cud, który się dokonał, wynika z postanowienia Boga. Rola Elizeusza sprowadza się zaś jedynie do pośredniczenia w wydarzeniu, którego protagonistą jest sam Jahwe. Pomimo wyraźnych podobieństw do historii z życia Elizeusza ewangeliczne narracje nie są jej kontynuacją³⁹ i wykazują absolutną nowość cudu rozmnożenia chlebów i ryb. To wydarzenie przewyższa biblijne figury, jest ich rzeczywistym antytypem. Uchwycony przez ewangelistów gest wzniesienia przez Jezusa oczu ku niebu oraz błogosławieństwa⁴⁰ wyraźnie wskazuje bowiem na jego relację z Bogiem, który poprzez słowa i czyny Chrystusa objawia się jako Ojciec.

Chociaż dokonany przez Jezusa cud tradycyjnie interpretuje się jako zapowiedź nowego chleba, który Jezus podał swoim uczniom podczas ostatniej wieczerzy (Mt 26, 26; Mk 14, 22; Łk 22, 19)⁴¹, to rozmnożony chleb jest także

38 Niektórzy egzegeci wskazują też na podobieństwo tego wydarzenia z cudem dokonany przez proroka Eliasza, który pozostając w gościnie u wdowy w Sarepcie Sydońskiej, sprawił, że nie wyczerpał się jej zapas oliwy ani mąki (1 Krl 17, 14–16). Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza (rozdziały 1–11)*..., dz. cyt., s. 473. Należy jednak zwrócić uwagę, że wydarzenie to miało charakter indywidualny, podczas gdy cud dokonany za czasów Elizeusza dotyczy szerokiego grona adresatów, co bliższe jest wydarzeniu, o którym piszą synoptycy zarówno w Mt 14, 13–21; Mk 6, 34–44; Łk 9, 12–17, jak i w Mt 15, 32–39; Mk 8, 1–10.

39 Por. T. Hergesel, *Jezus cudotwórca*, dz. cyt., s. 160.

40 Wszyscy synoptycy zachowują jednakową wersję przekazu o tym geście Jezusa: ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν (Mt 14, 19; Mk 6, 41; Łk 9, 16). Poza narracjami synoptyków o cudownym rozmnożeniu chlebów i ryb podobna fraza nie występuje w żadnej części Biblii.

41 Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza (rozdziały 14–28)*..., dz. cyt., s. 46; A. Y. Collins, *Mark*, Minneapolis 2007, s. 325; F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza (rozdziały 1–11)*..., dz. cyt., s. 473.

metaforą słowa Bożego⁴² karmiącego w swej doskonałości do syta naród wybrany. Wzmiankowane przez ewangelistów dwanaście koszów ułomków ma znaczenie symboliczne. Biblijna numerologia wiąże ten szczegół narracji z dwunastoma plemionami Izraela oraz wspólnotą uczniów Jezusa⁴³. Skoro tak, to słowo Jezusa i Boże zarazem – wyrażone za pomocą metafory chleba oraz jego resztek – przenika dzieje zbawcze, karmiąc obficie wszystkie pokolenia. Tę hojność Bożego daru uwydatnia w przekazie ewangelicznym Mateusza i Marka relacja o drugim cudzie rozmnożenia z udziałem czterech tysięcy ludzi.

Struktura tego opowiadania we wspomnianych jego paralelnych wersjach posiada identyczny przebieg. Poprzedzające je okoliczności różnią się nieco od siebie. Mateusz w syntetyczny sposób przedstawia uzdrowicielską działalność Jezusa nad Jeziorem Galilejskim (Mt 15, 29–31), natomiast Marek skupia się na jednym przypadku – uzdrowienia głuchoniemego (Mk 7, 31–37). Wśród rzeszy przyniesionych do Jezusa chorych pierwszy ewangelista wymienia chromych, ułomnych, niemych i niewidomych. Są to zatem ludzie pozbawieni możliwości poruszania się lub odbioru bodźców zewnętrznych, a przez to pełnego poznania świata. Zwłaszcza głuchoniemi (ten przypadek wyróżnia Marek) dzięki swej niemocy pozbawieni są relacji ze słowem Bożym. Uzdrawienie przybyłych do Jezusa włącza ich w krąg adresatów kolejnego cudu. Opowiadanie o nim Mateusz łączy z uwielbieniem zanoszonym przez tłumy do Boga, używając w 15, 32 spójnika „zaś”. Marek z kolei w 8, 1 wskazuje na czasową bliskość każdego z przedstawianych wydarzeń, wyrażoną za pomocą frazy: „W tamtych dniach”.

W drugiej scenie nakarmienia ludu na pustkowiu nie ma już wzmianki o odmówieniu błogosławieństwa (εὐλόγησεν) nad chlebami oraz rybami. Mateusz i Marek przekazują za to informację, że Jezus „odmówił dziękczynienie” (εὐχαριστήσας) (Mt 15, 36; Mk 8, 6). O błogosławieniu i dziękczynieniu mowa również w opowiadaniu o ostatniej wieczerzy (Mt 26, 26–27; Mk 14, 22–23). Od tej prawidłowości odstępuje jedynie Łukasz, który w swojej

42 A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza (rozdziały 14–28)*..., dz. cyt., s. 46 przyjmuje interpretację wzmiankowanych w Ewangeliu pięciu chlebów jako pięciu ksiąg Tory. Natomiast w przyniesionych do Jezusa rybach upatruje symbolu pozostałych ksiąg.

43 Por. tenże, s. 47. Podobnie A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka. (rozdziały 1, 1–8, 26). Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2013, s. 403; D. R. Donahue, D. J. Harrington, *The Gospel of Mark*, dz. cyt., s. 207. Według R. H. Stein, *Mark*, dz. cyt., s. 317 liczba dwanaście nie ma żadnego bezpośredniego i symbolicznego znaczenia. Zdaniem tego autora może ona jedynie odnosić się do liczby apostołów Jezusa.

narracji o ustanowieniu Eucharystii podaje, że Jezus dwukrotnie – nad winem i chlebem – odmówił dziękczynienie (Łk 22, 17. 19). W przeciwieństwie do pierwszego opowiadania o cudownym rozmnożeniu chlebów, w drugim nie pojawia się wzmianka o tym, by Jezus podnosił oczy w stronę nieba. Kto, jeśli nie Bóg, może być adresatem dziękczynienia? Nawet kiedy Jezus wydaje się być bezpośrednim sprawcą cudu, a uczniowie tylko w nim pośredniczą, to niezwykle wydarzenie jest odpowiedzią Ojca na modlitwę uwielbienia Jego Syna – Chrystusa⁴⁴. Skalę działania Jezusa podkreśla zarówno ilość pierwotnie posiadanego przez uczniów pożywienia, jak również liczba osób, których nakarmił na pustkowiu.

Zarówno u Mateusza, jak i u Marka brakuje wzmianki na temat dokładnej ilości ryb. Mowa jedynie o siedmiu chlebach, a później o siedmiu koszach, do których zebrano resztki. Podana liczba ma znaczenie symboliczne i wyraża doskonałość ewangelicznego znaku przewyższającego starotestamentalne figury⁴⁵. Polecenie Jezusa wystarcza, by cud się dokonał, a chleb w opowiadaniu pełni funkcję metafory wypowiedzianego przez Chrystusa słowa, które jest prawdziwym słowem Boga. Syci ono – wbrew wątpliwościom i niedowierzaniu uczniów (Mt 15, 33; Mk 8, 4) – wszystkich wytrwale podążających za Jezusem i słuchających Jego nauki. Należą do nich już nie tylko – jak za pierwszym razem – Żydzi, ale także poganie. Na ich obecność pośród tłumu może wskazywać trasa wędrówki Jezusa, który przybywa na pustkowie w okolice Jeziora Galilejskiego, przemierzając ziemie Tyru i Sydonu oraz Dekapol⁴⁶. Także sam Jezus zwraca uwagę uczniów na fakt, że wielu spośród tłumu przyszło za Nim z daleka (Mk 8, 3)⁴⁷. Uniwersalizm Jego nauki, skierowanej oprócz Żydów także do pogan, przekracza horyzont Starego Testamentu i pokazuje, że uwaga Boga nie skupia się na jednym tylko narodzie oraz na przymierzu z nim zawartym (zob. Pwt 7, 6; 29, 11–12). W świetle drugiej narracji o rozmnożeniu chlebów

44 Por. A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka (rozdziały 1, 1–8, 26)*..., dz. cyt., s. 448.

45 Egzegeci wymieniają jeszcze inne znaczenia. R. H. Stein, *Mark*, dz. cyt., s. 369 oraz R. H. Gundry, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, t. 1: 1–8, Grand Rapids 2004, s. 396–397 twierdzą, że siedem chlebów oraz koszów nawiązuje do siedmiu diakonów z Dz 6, 3; do siedmiu przykazań Noego, które zostały dane światu według żydowskiej tradycji; wreszcie także do siedmiu ludów Kanaanu; zaś wielokrotność liczby siedem miałyby wskazywać na ilość narodów świata lub uczniów Pana.

46 Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza (rozdziały 14–28)*..., dz. cyt., s. 102; por. A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka (rozdziały 1, 1–8, 26)*..., dz. cyt., s. 445–446.

47 W Ewangelii Mateusza Jezus wskazuje na drogę (zapewne powrotną), którą mają do przebycia wędrujący za nim (15, 32). Jeśli powrót do domów groziłby zasłabnięciem, to jest to wskazówka, że ci, którzy szli za Jezusem, pochodzą z odległych zakątków Palestyny.

dla czterech tysięcy⁴⁸ Jezus daje szeroki przystęp do słowa Bożego wszystkim, którzy go łakną.

2.1.3. W dialogu Jezusa z poganką (Mt 15, 21–28; Mk 7, 24–30)

Poważny zwrot dotyczący adresatów nauczania Jezusa wyznacza Jego podróż w zamieszkiwane przez pogan okolice Tyru i Sydonu⁴⁹. Wydarzenie to poprzedza narrację o nakarmieniu czterech tysięcy w Mt 15, 32–39 oraz Mk 8, 1–10. Elementem wspólnym paralelnych opowiadań o rozmnożeniu pokarmu oraz o spotkaniu Jezusa z poganką u Mateusza i Marka jest motyw chleba, który pełni rolę metafory słowa Bożego. Na taką jego funkcję w Mt 15, 21–28 i Mk 7, 24–30 wskazuje reakcja Jezusa na prośbę kobiety, o której pierwszy z ewangelistów pisze, że jest Kananejką (Mt 15, 22), zaś drugi podaje, że z pochodzenia jest Syrofenicjanką (Mk 7, 26). W przeciwieństwie do lapidarnego przedstawienia prośby owej kobiety w Ewangelii Marka, Mateusz przywołuje całą jej wypowiedź, w której Jezus zostaje nazwany Panem oraz Synem Dawida (Mt 15, 22). Ponadto mowa tam nie tylko o prośbie uzdrowienia córki dręczonej przez złego ducha. Ewangelista opisuje bowiem także reakcję Jezusa, który nie odpowiedział jej ani słowem, oraz uczniów proszących Go, by ją odprowadził (Mt 15, 23). Wreszcie pojawia się wypowiedź Jezusa o Jego posłaniu tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela (Mt 15, 24). Marek w swojej relacji te trzy wątki zupełnie pomija, przechodząc od razu do wypowiedzi Jezusa, by kobieta pozwoliła nasycić się najpierw dzieciom (Mk 7, 27). Tymczasem w opowiedzianej przez Mateusza wersji tego wydarzenia zarówno milczenie Chrystusa (brak słowa wobec poganki), jak i logion skierowany do uczniów mają ważne znaczenie.

Wzmiankowanemu bowiem słowu metaforycznie odpowiada chleb (ἄρτος) podawany dzieciom (Mt 15, 26; Mk 7, 27) oraz okruchy (ψιχία) ze stołu, o które dopomina się kobieta, prosząc o zdrowie dla opętanej córki (Mt 15, 27; Mk

48 Również symboliczna liczba, która może wskazywać na pochodzenie ludzi zebranych przy Jezusie z czterech stron świata. Zob. A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka (rozdziały 1, 1–8, 26)*..., dz. cyt., s. 448.

49 Ewangelia Łukasza zawiera dwie wzmianki dotyczące Tyru i Sydonu. W pierwszej (6, 17) mowa o tłumach, które szły za Jezusem i zebrały się u podnóża góry, by Go słuchać, oczekując także uzdrowienia chorych. Razem z mieszkańcami Judei oraz Jerozolimy ewangelista wymienia też pochodzących z okolic Tyru i Sydonu. Oni wszyscy stają się adresatami orędzia o błogosławieństwach (6, 20–23). Drugi raz te dwa miasta występują w zestawieniu z Korozain oraz Betsaidą, do których Jezus kieruje swoje „biada” za to, że nie nawróciły się, choć ich mieszkańcy widzieli znaki dokonane przez Chrystusa (10, 13; por. Mt 11, 21).

7, 28). W kontekście słów Jezusa, że został posłany do członków narodu wybranego (Mt 15, 24), wydaje się oczywiste, że dziećmi, którym podawany jest chleb są Izraelici, a szczeniętami – poganie⁵⁰. Z kolei obecna w tekście forma czasownikowa ἀπεστάλην stanowi przykład użycia *passivum theologicum*, które wskazuje na aktywność Boga.

Występujący w dialogu Jezusa z poganką motyw stołu odpowiada biblijnemu obrazowi uczyty. W Prz 9, 2. 5 zaprasza na nią swoich gości personifikowana Mądrość, której uosobieniem w Nowym Testamencie jest Jezus. Głoszona przez Niego nauka daje ludziom pokrzepienie. W Jego towarzystwie znajdują oni odpoczynek jak tłumy, które dwukrotnie posila cudownie rozmnożonym chlebem oraz rybami⁵¹. Słowo, które wypowiada Jezus, przynosi także uzdrowienie nie tylko potrzebującym go Żydom, ale i poganom. Chleb i okruchy, choć zachowują materialną zależność, wskazują jednak na porządek objawienia, które najpierw skierowane jest do narodu wybranego, a dopiero później do innych ludów. Dzięki Izraelowi stają się one „domownikami” u Boga, a przez Jezusa także adresatami dobrej nowiny⁵². Pojawienie się Chrystusa w okolicach Tyru i Sydonu jednoznacznie to potwierdza, zaś w swej wymowie nawiązuje też do gościny Eliasza u wdowy w Sarepcie koło Sydonu (1 Krl 17, 9–24).

Po uzdrowieniu jej syna przez proroka kobieta stwierdza: „Teraz już wiem, że naprawdę jesteś mężem Bożym i słowo Pańskie w twoich ustach jest prawdą” (1 Krl 17, 24). Z kolei w przypadku Kananejki, jak podaje Mateusz, albo Syrofenicjanki, jak zaznacza Marek, wyznanie wiary w moc Jezusa wyprzedza Jego działanie. Pełna ufności postawa kobiety w obu paralelnych perykopalach synoptyków zyskuje też uznanie Chrystusa, chociaż w niejednakowy sposób. W Mt 15, 28 Jezus mówi o wielkości wiary Kananejki. Tymczasem w Mk 6, 29 wyraża On życzenie, by stało się według wiary Syrofenicjanki. W każdym razie porównanie starotestamentalnego opowiadania z ewangelicznymi perykopami świadczy o tym, że cud Jezusa przewyższa starotestamentalne wydarzenia, które go zapowiadają. Przez wiarę w Posłanego od Boga opętana córka poganki doznaje uwolnienia, korzystając tylko z okruszków nauki Jezusa, która jest rzeczywistym słowem Boga.

50 Por. D. R. Donahue, D. J. Harrington, *The Gospel of Mark*, dz. cyt., s. 237.

51 Zob. Mt 14, 13–21; Mk 6, 34–44; Łk 9, 12–17 oraz Mt 15, 32–39; Mk 8, 1–10.

52 Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza (rozdziały 14–28)*..., dz. cyt., s. 89.

2.2. W czwartej Ewangelii

Z grona ewangelistów tylko Jan przekazuje naukę o wcielonym Słowie (J 1, 14). Z tego względu czwarta Ewangelia zawiera też najbardziej rozwiniętą metaforę wody oraz chleba, wyrażającą funkcję oraz znaczenie słowa Bożego w życiu uczniów Jezusa. Interesujące nas treści znajdują się głównie w narracji o weselu w Kanie Galilejskiej (2, 1–12), w opowiadaniu o pobycie Jezusa w Samarii (4, 1–42) oraz w narracjach o chlebie żywym (6, 1–71). Występują również w mowie Jezusa podczas Świąta Namiotów (7, 37–44), w opowiadaniu o ujawnieniu zdrajcy (13, 21–30), a także w narracjach o śmierci Jezusa (19, 28–30) i opowiadaniu o posiłku, który przygotował On dla uczniów nad Jeziorem Genezaret po swoim zmartwychwstaniu (21, 9–14). Ze względu na wyraźną komplementarność obecnych tam wypowiedzi, poruszanych tematów, aluzji literackich oraz motywów, wskazane teksty można podzielić i przeanalizować według rodzaju wykorzystanej w nich metafory wody i chleba. Wyjątek stanowi jednak opowiadanie o weselu w Kanie, które ma programowy charakter i słusznym wydaje się, by przeanalizować je osobno, skupiając uwagę na obecnych w nim metaforach wody oraz wina.

2.2.1. Woda i wino (2, 1–12; 4, 46)

Opowiadanie Jana o wydarzeniach w Kanie Galilejskiej nie znajduje paraleli u synoptyków. Różni się też znacząco od znanych adresatom czwartej Ewangelii greckich dramatów wpisanych w obchody Dionizji⁵³. Wesele, na które zaproszono Jezusa, Jego Matkę oraz Jego uczniów, nawiązuje natomiast do obecnej w Starym Testamencie uczty mesjańskiej (Prz 9, 2. 4–5; Iz 25, 6)⁵⁴. Wskazuje na nią współwystępowanie w narracji u Jana wody i wina, które składają się tam na materię pierwszego znaku Jezusa i związane są z biblijną metaforą słowa Bożego. Obok wymienionych warto również przyrzeć się pozostałym elementom opowiadania o cudzie na weselu w Kanie, by dostrzec tam ich wzajemne powiązanie oraz zależność od wspomnianej w nim metafory.

Pierwszy element stanowi przekazana za pośrednictwem Matki Jezusa informacja o tym, że zabrakło wina. Okoliczność braku, która znajduje analogie

53 Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12). Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010, s. 351.

54 Por. Y. Simoens, *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*, trad. M. A. Cozzi, Bologna 2002, s. 223.

także w Starym Testamencie, nie tylko poprzedza, ale i wyzwala moment dokonania cudu. Widać to między innymi na przykładzie przywoływanych wcześniej historii z życia Mojżesza oraz znakomitych proroków – Eliasza i jego ucznia Elizeusza⁵⁵. Ich relację z Jezusem obecnym na weselu w Kanie może wyobrażać drugi element narracji, którym w J 2, 5. 9 są służący weselni (δίακονοι). Zgodnie z poleceniem Jezusa napełnili oni sześć kamiennych stągwi wodą, przygotowując wydarzenie, którego wyłącznym autorem jest Chrystus. Służące do oczyszczeń stągwie stanowią po sługach trzeci element kompozycyjny opowiadania. W historii egzegezy doczekały się one różnych interpretacji – od sześciu dni stworzenia świata, przez wyobrażenie Sześcioksięgu, sześciu tytułów Chrystusa, aż po alegoryczne wyobrażenie Jego świadków (Jan Chrzciel, anonimowy uczeń, Andrzej, Szymon Piotr, Filip i Natanael z Kany), których orędzie staje się słowem godnym wiary jak to wypowiedane przez Boga⁵⁶. Niezależnie od stopnia prawdopodobieństwa wymienione koncepcje mają wspólny punkt odniesienia. Jest nim Stary Testament przygotowujący świat na pełnię objawienia w Chrystusie. Czwarty element narracji to woda. Jeśli przyjąć, że stanowi ona metaforę objawienia w Starym Testamencie, to w jej cudownej przemianie w wino należy uznać absolutną nowość nauki o Bogu, którą przynosi posłany przez Ojca Syn – Jezus Chrystus. Piątym elementem opowiadania jest ujawnienie cudu. We właściwy sposób odczytują go służący z Ewangelii oraz przebywający z Jezusem uczniowie. Tylko starosta weselny przypisuje zachowanie dobrego wina młodemu panu, nie znając źródła, z którego ono pochodzi. Ta informacja przypomina o wartości biblijnego orędzia metaforycznie wyrażonego przez wodę. Należy je poznać, a następnie w całości odnieść do Jezusa, który jest wypełnieniem starotestamentalnych obietnic. W Nim historia zbawiania otrzymuje nową jakość i smak wybornego wina (J 2, 10). Skutkiem cudu jest wiara uczniów (2, 11). Ten ostatni szósty już element kompozycji opowiadania potwierdza, że słowo Jezusa ma boski charakter i może zaradzić ludzkim niedostatkom oraz potrzebom⁵⁷. Potwierdza to uzdrowienie urzędnika królewskiego w Kanie Galilejskiej, gdzie powraca Jezus idący z Samarii (4, 46–54). Obydwa wydarzenia łączy wzmianka narratora o wodzie, którą Jezus przemienił w wino (4, 46). Wyraźne nawiązanie do tego wydarzenia wskazuje na jego przełomowy charakter i wyznacza wzorzec

55 Por. R. E. Brown, *Giovanni*, trad. A. Sorsaja, M. T. Petrozzi, Assisi 2010, s. 127.

56 Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12)...*, dz. cyt., s. 358–359.

57 Por. tamże, s. 365.

dalszego działania Jezusa, w którym znaki posiadają walor objawieniowy, a woda odgrywa w nim ważną rolę.

2.2.2. Woda (4, 1–26; 7, 37–44; 19, 28–30. 34)

Najwięcej wzmianek o wodzie zawiera narracja o spotkaniu Jezusa z Samarytanką (4, 1–26). Termin ὕδωρ występuje tam aż osiem razy (4, 7. 10. 11. 13. 14 [3 razy]. 15), ale motyw wody przywołują też czasowniki: pić (πίνω), pragnąć (διψάω), czerpać (ἀντλέω), wytryskiwać (ἄλλομαι)⁵⁸ oraz rzeczowniki: czerpak (ἀντλημα), studnia (φρέαρ), źródło (πηγή). Narrator dość precyzyjnie określa miejsce (Sychar w pobliżu pola, które Jakub kupił Józefowi; źródło Jakuba) oraz czas (około godziny szóstej) opowiadanego wydarzenia (4, 3–6), którego kluczowym etapem jest dialog Jezusa z kobietą (4, 7–26).

Biblijnym tłem sceny przedstawionej przez autora czwartej Ewangelii jest misja sługi Abrahama poszukującego żony dla Izaaka (Rdz 24, 1–65), spotkanie Jakuba i Racheli (Rdz 29, 1–14), historia Mojżesza związana z wyprawą do kraju Madian oraz spotkanie z córkami Reuela (Wj 2, 15–22)⁵⁹. Wszystkie te historie, związane ze źródłem wody (studnią), zostają zwieńczone małżeństwami głównych bohaterów: Izaaka z Rebeką, Jakuba z Rachelą oraz Leą, a także Mojżesza z Seforą. Tylko historia Samarytanki, która w południe wyszła po wodę do studni Jakuba, kończy się inaczej. Także sytuacja życia tej kobiety różni się od wspomnianych niewiast. Krótko jej charakterystykę przedstawia Jezus, wykazując, że Samarytanką miała pięciu mężów, a ten, z którym przebywa obecnie, nie jest jej mężem (4, 17–18). Życie kobiety, która przychodzi do studni w Sychar, przypomina więc historię niewiernej małżonki uganiającej się za kochankami (wyobrażeniem pogańskich Baali), co chleb jej dają i wodę, wełnę, oliwę i napój (Oz 2, 7)⁶⁰, podczas gdy to właśnie u Boga miała wszystkiego pod dostatkiem (Oz 2, 10).

Dialog mieszkanki Sychar odsłania jednak przede wszystkim prawdę o Jezusie, którego fizyczne pragnienie należy odczytywać także na poziomie duchowym. Pomiędzy dwoma źródłami – tym w Sychar oraz bijącym

58 Czasownik w takim znaczeniu w Nowym Testamencie występuje tylko w J 4, 14. Poza tym autor Dziejów Apostolskich używa go, kiedy opisuje reakcję chromego, którego Piotr uzdrowił przy Bramie Pięknej świątyni w Jerozolimie (3, 8) oraz gdy pisze o uzdrowieniu kaleki przez Pawła (14, 10). Za każdym razem mowa o gwałtownym zerwaniu się na nogi obydwu uzdrowionych.

59 Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12)*..., dz. cyt., s. 450.

60 Por. tamże, s. 450–451.

z wnętrza Jezusa – istnieje ogromna przepaść⁶¹, którą ilustruje wspomniana przez kobietę głębokość studni. To nie jedyna różnica. Podstawowa odnosi się do samej wody oraz jej ofiarodawcy. Ta ze studni Jakuba gasi pragnienie fizyczne tylko chwilowo. Natomiast ta, którą ofiaruje Jezus, sprawia, że nie pragnie się więcej niczego (J 4, 14). Woda, która jest głównym motywem pierwszej części dialogu Jezusa z Samarytanką, posiada wyraźny związek z życiem wiecznym, odpowiadając biblijnej metaforze słowa Bożego, które jest samą mądrością (Prz 13, 14; 18, 4)⁶². W Jezusie przynosi ono pełnię objawienia, a towarzyszy mu ożywiająca, inspirująca oraz pobudzająca do działania aktywność Ducha Świętego. Ten z kolei staje się płodnym źródłem wytryskującym ku życiu wiecznemu⁶³. Jak woda, którą metaforycznie jest Prawo, wzmacnia pragnienie oraz łaknienie Boga, tak woda Ewangelii – przepojona Duchem Świętym – i spotkanie z Jezusem są w stanie je całkowicie zaspokoić.

Prawdziwym Oblubieńcem kobiety, która przysłała do studni po wodę, jest Bóg napotkany w Chrystusie i objawiony przez Niego światu jako Ojciec. Odkrywając prawdę o Mesjaszu (J 4, 25–26), Samarytanką staje się świadkiem wiary w Niego (4, 28–29), doprowadzając innych do spotkania ze Zbawicielem (4, 39–42). Fakt, że dzięki niej wielu spośród mieszkańców Sychar uwierzyło w Jezusa, jest dowodem mocy oraz skuteczności Jego słów, ale także realizacji prorockich obietnic nadejścia czasów mesjańskich i obrazem zapowiedzianego przez Jezusa powszechnego kultu Ojca w Duchu i w prawdzie (J 4, 23–24). Reakcja Samarytan odpowiada zapewnieniu Izajasza, że „kraj się napełni znajomością Pana na kształt wód” (Iz 11, 9; por. Ez 39, 29; Jl 3, 1–2) i potwierdza realizację dzieła Jezusa, które jest zgodne z wolą Ojca (J 4, 34)⁶⁴. Jej wypełnienie stanowi pokarm dla Jezusa. Troska o to pożywienie ma być także zadaniem uczniów kryjących się pod obrazem żniwiarzy zbierających plon (4, 36), korzystających z trudu siewców, to znaczy proroków, ale przede wszystkim samego Jezusa (4, 37–38). On też jest źródłem wody żywej, która ma wypływać z Jego wnętrza, o czym mówi głośno podczas swojego pobytu w świątyni jerozolimskiej w czasie Świąta Namiotów (7, 37–44).

61 Por. X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, trad. A. Girlanda, F. Moscatelli, Cinisello Balsamo 2007, s. 313.

62 O wodzie jako metaforze Prawa mówią też teksty samarytańskie jak *Memar Marqah*. Zob. X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, dz. cyt., s. 316.

63 Por. R. Fabris, *Giovanni*, Roma 2003, s. 250.

64 G. Sloyan, *Giovanni*, trad. F. Ronchi, Torino 2008, s. 83 w postawie Samarytan widzi paradygmat nawrócenia.

Zacytowany wówczas przez Jezusa fragment Pism jest w istocie parafrazą kilku odnoszących się do Niego prorocत्व (Iz 12, 3; 49, 10; Ez 47, 1–12; Jl 4, 18; Za 14, 8; Prz 18, 4; Pnp 4, 15; Syr 24, 30–31). Wykorzystany przez Chrystusa motyw wody wypływającej z Jego wnętrza czyni ponadto wyraźną aluzję do tej, którą Mojżesz na polecenie Boga wyprowadził ze skały dla spragnionego na pustyni narodu wybranego (Wj 17, 1–7; Lb 20, 1–11). Komentarz ewangelisty do wypowiedzi Jezusa nie pozostawia wątpliwości, że wspomniany w niej dar wody jest metaforą zapowiedzianego Ducha Świętego (7, 39). Trzeba jednak przypomnieć również fakt, że udzielający Go jest wcielonym Słowem Boga (1, 1. 14), które – jak mówi prolog Janowy – „rozbiło swój namiot pośród nas” (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν), pragnąc zbawienia każdego człowieka. Ono też jest całkowicie zgodne z wolą Ojca (6, 39–40). Stanowcze postanowienie jej wypełnienia najdoskonalej zaś wyrażone zostało przez umierającego Jezusa, kiedy w J 19, 28 mówi: „Pragnę” (διψῶ). Tego uczucia nie mogą uśmierzyć ludzie, zwłaszcza stojący pod krzyżem żołnierze, którzy podają Jezusowi ocet (19, 29–30). Może je natomiast zaspokoić tylko dokonanie dzieła powierzonego przez Ojca, a polega ono na wypełnieniu Jego woli oraz ofiarowaniu przez Jezusa swojego życia i ciała za życie świata (6, 51; 10, 11. 15). Potwierdzeniem skuteczności tego daru jest wypłynięcie krwi i wody z boku Chrystusa (19, 34) poświadczone dodatkowo przez naocznego świadka (19, 35) oraz Pisma (19, 36–37; por. Wj 12, 10. 46; Lb 9, 12; Ps 34 [33], 21; Za 12, 10). Zawartą w nich mowę Boga – Jego słowo – wyraża metaforycznie nie tylko woda, która niesie w sobie moc Ducha i napełnia wierzących w Chrystusa. Narracje o wydarzeniach na Golgocie ukazują przede wszystkim przybitego do krzyża Jezusa – wcielone Słowo – i pozwalają zrozumieć sens metafory o chlebie życia, który z nieba zstąpił (6, 33. 51).

2.2.3. Chleb (6, 1–71; 21, 9–14)

Z obecnych w czwartej Ewangelii dwudziestu czterech wzmianek o chlebie aż dwadzieścia jeden⁶⁵ występuje w narracji o cudownym nakarmieniu pięciu tysięcy (J 6, 1–13). Struktura opowiadania o tym wydarzeniu u Jana jest zbliżona do pierwszej relacji synoptyków (Mt 14, 13–21; Mk 6, 34–44; Łk 9, 12–17). Natomiast okoliczności, które bezpośrednio poprzedzają cud w czwartej

⁶⁵ Zob. J 6, 5. 7. 9. 11. 13. 23. 26. 31. 32 [2 razy]. 33. 34. 35. 41. 48. 50. 51 [3 razy]. 58 [2 razy]. Natomiast w J 13, 18 mowa o kawałku chleba, który Jezus zanurzył w misie i podał Judaszowi. Dwie kolejne wzmianki o chlebie występują w narracji o cudownym połowie i przygotowanym przez Zmartwychwstałego posiłku dla uczniów (21, 9. 13).

Ewangelii, odpowiadają relacji o drugim rozmnożeniu chlebów w Mt 15, 32–39 oraz w Mk 8, 1–10, a także w jedynym opowiadaniu obecnym w Łk 9, 12–17⁶⁶.

Tylko ewangelista Jan podaje, że Jezus pierwszy dostrzega potrzebę zgromadzonego ludu i prowokuje reakcję uczniów szukających drogi wyjścia z trudnej sytuacji. W całym opowiadaniu u Jana inicjatywa należy jednak do Jezusa. To on wydaje uczniom polecenie, aby ci kazali zebranym usiąść na trawie (J 6, 10; por. Mt 14, 19; 15, 35; Mk 6, 39; 8, 6; Łk 9, 14⁶⁷). Sam też rozdaje chleb oraz ryby, czyniąc wcześniej dziękczynienie (J 6, 11; por. Mt 15, 36; Mk 8, 6). Ten gest, podobnie jak w paralelnych opowiadaniach u synoptyków, wskazuje na Boga jako protagonistę dziejów zbawienia, który tak samo jak troszczył się o Izraela w czasie jego wędrówki po pustyni (Wj 16, 32. 35; Lb 11, 7–9; Pwt 4, 44–11, 32; 8, 3), tak również teraz opiekuje się ludem zebrany wokół Jezusa na pustkowiu.

Dokonany przez Jezusa znak zawiera wyraźne aluzje do wydarzeń oraz postaci przedstawionych w Księdze Wyjścia, a więc do Mojżesza jako pośrednika między Bogiem a ludem – posłanego przez Boga i pouczającego lud⁶⁸; wreszcie do manny oraz słowa Bożego jako podstawy ludzkiej egzystencji. Istotna jest również wzmianka ewangelisty, że każdy otrzymał tyle pożywienia, ile chciał. Biblijna manna, do której aluzję czyni znak rozmnożenia chlebów i ryb, zaspokajała bowiem indywidualne potrzeby każdego z Izraelitów (Wj 16, 4). Mając na uwadze licznie występujące w czwartej Ewangelii starotestamentalne implikacje oraz polemikę z judaizmem, uprawniona wydaje się również interpretacja, według której opowiedziane przez Jana wydarzenie nawiązuje do liturgii synagoidalnej.

Pięć chlebów może tu metaforycznie wyrażać Torę, natomiast dwie ryby – zbiór ksiąg mądrościowych i prorockich, które wyjaśniają Prawo, pomagając je zrozumieć⁶⁹. Polecenie Jezusa, by uczniowie zebrali resztki (J 6, 12), wskazuje na konieczność zachowania przez nich otrzymanego daru i troski o przekazane im słowo Chrystusa, którego z kolei metaforą są chlebowe ułamki. Symboliczna liczba koszy (dwanaście) potwierdza obfitość znaku, ale jeszcze

66 Synoptycy podobnie jak Jan przekazują informacje o uzdrowicielskiej działalności Jezusa: Mt 15, 29–31; Mk 7, 31–37; Łk 9, 10–11; J 6, 1–3.

67 Trzeci ewangelista nie podaje żadnej wzmianki o trawie w miejscu, gdzie usiedli zebrani. Informuje natomiast o tym, że rozsiedli się oni w grupach liczących mniej więcej pięćdziesiąt osób.

68 Por. S. Hysten, *Allusion and Meaning in John 6*, Berlin 2005, s. 124–125

69 S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12)*..., dz. cyt., s. 551.

bardziej podkreśla jego doskonałość, zapowiadając inny, a zapewniający życie wieczne chleb eucharystyczny.

Konwencjonalna interpretacja rozmnożonych przez Jezusa chlebów jako metafory Prawa⁷⁰ nie wyczerpuje zatem tematu wprowadzonego przez Jana w szóstym rozdziale jego Ewangelii. Już sama teologia wcielenia Słowa zawarta w prologu wyznacza odmienny od Starego Testamentu wzorzec interpretacji występujących w nim metafor Bożej nauki. W obszernej mowie eucharystycznej Jezusa pada bowiem stwierdzenie, które sugeruje, że prawdziwym chlebem zstępującym z nieba nie jest samo tylko słowo Boga – metaforycznie wyrażane za pomocą manny – ale posłany przez Ojca Syn (6, 33. 35. 48) i Jego ciało, które jest pokarmem na życie wieczne (6, 51–59). Ten, kto je spożywa, nigdy nie będzie łaknął (6, 35; por. Syr 24, 21).

Radykalizm stwierdzeń Jezusa sprawia, że znaczna liczba słuchaczy i naśladowców odwraca się od Niego. „Od tego czasu – zapisał ewangelista – wielu uczniów Jego odeszło i już z Nim nie chodziło” (J 6, 66). Pozostali ci, którzy uwierzyli i przez usta Piotra wyznali: „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego. A myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Bożym” (6, 68–69). Jednak gorzkie słowa Jezusa o tym, że wśród dwunastu, których wybrał, jest diabeł (6, 70), podważają to przekonanie. Scena z wieczernika, kiedy Jezus podaje Judaszowi zanurzony uprzednio w misie kawałek chleba, pokazuje, jaki jest skutek odrzucenia przyjętego wcześniej słowa Bożego, które nieprzerwanie trwa w każdym słowie Syna Bożego. Konsekwencją tego jest wejście szatana w Judasza (13, 27), a następnie wyjście ucznia w nocy poza krąg wspólnoty zebranej przy Jezusie (13, 30) będącym światłem świata (1, 4; 8, 12; 9, 5).

Ostatnim miejscem w czwartej Ewangelii, gdzie występuje wzmianka o chlebie, jest narracja o posiłku, który Jezus po swoim zmartwychwstaniu przygotował dla siedmiu uczniów⁷¹ nad Jeziorem Galilejskim (21, 9–14). Po cudownym połowie ryb zostają oni zaproszeni do tego, by zbliżyć się do miejsca, gdzie czekał Jezus, aby mogli się posilić przygotowanym przez Niego chlebem oraz rybami (21, 12), które wcześniej ułożył na ognisku (21, 9).

Podobnie jak w scenie nakarmienia pięciu tysięcy również tym razem Jezus podaje pokarm. Liczące siedem osób grono uczniów ma wartość symboliczną

70 Por. S. Hylén, *Allusion and Meaning in John 6*, dz. cyt., s. 162.

71 Ewangelista wymienia tylko Szymona Piotra, Tomasza, Natanaela, synów Zebedeusza (a więc Jakuba i Jana) oraz dwóch innych, których imion nie podaje (21, 2).

i jest obrazem kompletnej wspólnoty wierzących w Syna Bożego, wyposażonej we wszystkie dary Zmartwychwstałego i przynoszącej obfity owoc (20, 21–23)⁷². Cudowny połów kolejny raz potwierdza wobec uczniów skuteczność słów Jezusa, które oni – pod przewodnictwem Piotra – będą głosić wobec świata. Sieć pełna ryb wyciągnięta na brzeg przez Szymona Piotra na polecenie Jezusa wydaje się być obrazem owoców głoszenia słów życia wiecznego (6, 68). Wyrażają je chleb i ryby, które podaje uczniom zmartwychwstały Jezus (21, 13). Ta właśnie scena uczy też, w jaki sposób wspólnota wierzących w Chrystusa ma karmić się słowem Bożym, odczytując Stary Testament w świetle Ewangelii (20, 31). Jej centrum stanowi zaś krzepiące i pełne nadziei orędzie o Bogu Ojcu, którego Syn posłany do świata umarł i zmartwychwstał, abyśmy wszyscy przez Niego, z Nim i w Nim mieli życie wieczne.

Podsumowanie

Studium występowania chleba i wody w czterech Ewangeliach wykazuje kontynuację starotestamentalnej idei pokarmu jako metafory słowa Bożego. Klasyczne wyrażenie mowy Boga zostaje w nich jednak wzbogacone o treści, które przerastają biblijne figury. Fenomen metafor chleba i wody w Ewangeliach polega na tym, że odnoszą się one zarówno do słowa zawartego w przywoływanych księgach Starego Testamentu, jak i do słów Jezusa Chrystusa. On – Syn Boży – jest tym, którego pojawienie się rzuca nowe światło na rozumienie biblijnych prorocत्व. Wszystkie bowiem w Nim się wypełniają. Słowo, które wypowiedział Jezus – Syn Boży, jest tak samo skuteczne jak to, które w historii zbawiania Jahwe kierował do swojego ludu, karmiąc go do syta tak, jak nie potrafi żaden ziemski dobroczyńca. Obecna w Prawie, w pismach mądrościowych i u Proroków metafora chleba i wody jako słowa Boga zostaje następnie wzbogacona motywem wina oraz ryb. Jednakże tym, co przekształca znaczenie biblijnej metafory, jest wcielenie Słowa, o którym mowa w tekście Jana (1, 14). Nigdy wcześniej Słowo Boga nie stało się ciałem, by powiedzieć o sobie, że jest chlebem, a Jego spożywanie zapewnia życie wieczne (6, 51. 54).

72 Por. S. M. Schneiders, *John 21:1–14*, "Union Seminary Review" 43 (1989) nr 1, s. 74, <https://doi.org/10.1177/002096438904300108>.

Abstrakt

Chleb i woda jako metafory słowa Bożego w czterech Ewangeliach

Chleb i woda należą do najbardziej znanych biblijnych metafor słowa Bożego. Niniejszy artykuł przedstawia studium ich występowania w czterech Ewangeliach na tle Starego Testamentu. Analiza bezpośrednich wzmianek o chlebie i wodzie nie wyczerpuje jednak podjętego tematu. Dlatego przedmiotem zainteresowania są również terminy, które do nich nawiązują, jak pokarm, źródło, łaknienie, pragnienie, karmienie, picie. Studium metafor słowa Bożego wykazuje zarówno kontynuację biblijnych idei w czterech Ewangeliach, jak i całkowitą nowość w wyrażeniu tego Słowa, które stało się ciałem (J 1, 14).

Słowa kluczowe: chleb; woda; metafora; słowo Boże; Stary Testament; Ewangelie; wcielenie.

Abstract

Bread and Water as Metaphors for the Word of God in the Four Gospels

Bread and water are among the best-known Biblical metaphors for the Word of God. This article presents a study of their occurrence in the four Gospels against the backdrop of the Old Testament. However, an analysis of the explicit references to bread and water is not exhaustive with regards to the topic under discussion. Therefore, other terms that relate to them, such as food, spring, hunger, thirst, feeding, and drinking, are also of great interest. Studying the metaphors for the Word of God reveals both a continuation of the Biblical ideas within the four Gospels, as well as a total novelty in the expression of the Word that became flesh (Jn 1:14).

Keywords: bread; water; metaphor; the Word of God; the Old Testament; Gospels; incarnation.

References

- Bardski, K. (2007). *Słowo oczyma Gołębic. Metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie*. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej.
- Brzegowy, T. (2010). *Księga Izajasza. Cz. 1, Rozdziały 1–12*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Brown, R. E. (2010). *Giovanni*. (A. Sorsaja, M.T. Petrozzi, Trans.). Assisi: Cittadella Editrice.
- Donahue, J. R., & Harrington, D. J. (2002). *The Gospel of Mark*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press.
- Fabris, R. (2003). *Giovanni. Traduzione e commento* (2nd ed.). Roma: Borla.
- Fitzmyer, J. A., Murphy, R. E., Brown, R. E., Bonora, A., Cavedo, R., & Maistrello, F. (Eds.). (1973). *Grande commentario Biblico. Pt. 1–2*. Brescia: Quaterniana.
- Friedman, M., & Śpiewak, P. (Eds.). (2015). *Sentencje Ojców*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Gundry, R. H. (2004). *Mark. A commentary on his apology for the Cross*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Hergesel, T. (1987). *Jezus cudotwórca*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Hulen, S. (2005). *Allusion and meaning in John 6*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Klich, A. E. (Ed.). (2008). *Usłyszeć słowo Boże – żywe i ostrzejsze niż miecz. Materiały z XXXVIII Sympozjum Katechetycznego Międzyzakonnego Wyższego Instytutu Katechetycznego w Krakowie (1 marca 2008 r.)*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.

- Łach, S. (Ed.). (1971). *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*. Poznań; Warszawa: Pallottinum.
- Lausberg, H. (2002). *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*. (A. Gorzkowski, Trans.). Bydgoszcz: Homini.
- Lemański, J. (2009). *Księga Wyjścia*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Léon-Dufour, X. (2007). *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni* (2nd ed.). (A. Girlanda, F. Moscatelli, Trans.). Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Mędala, S. (2010). *Ewangelia według świętego Jana. Cz. 1, Rozdziały 1–12*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Miodońska-Brookes, E., Kulawik, A., & Tatara, M. (1978). *Zarys poetyki* (3rd ed.). Warszawa: Państwowe Wydaw. Naukowe.
- Paciorek, A. (2005). *Ewangelia według świętego Mateusza. Cz. 1, Rozdziały 1–13*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Paciorek, A. (2008). *Ewangelia według świętego Mateusza. Cz. 2, Rozdziały 14–28*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Pikor, W. (2009). *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Rosik, M. (Ed.). (2008). *Teologia Nowego Testamentu. T. 1, Ewangelie synoptyczne i dzieje apostołskie*. Wrocław: Tum Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Schneiders, S. M. (1989). John 21:1–14. *Union Seminary Review*, 43 (1), 70–75. <https://doi.org/10.1177/002096438904300108>
- Simoens, Y. (2002). *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*. (M. A. Cozzi, Trans.). Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Sloyan, G. (2008). *Giovanni*. (F. Ronchi, Trans.). Torino: Claudiana.
- Stachowiak, L. (Ed.). (1996). *Księga Izajasza II–III, 40–66. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*. Poznań: Pallottinum.
- Stein, R. H. (2008). *Mark*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic.
- Szymik, S. (Ed.). (2009). *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Tronina, A., Paciorek, A., & Homerski, J. (Eds.). (1998). *Księga Ezechiela*. Lublin: Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.