

Historia i teologia wspólnoty Janowej wykluczonej z Synagogi

Księdzu prof. dr hab. Henrykowi Witczykowi,
za ducha gorliwości i dzielenie się mądrością płynącą ze słowa Bożego,
z wdzięcznością poniższy artykuł dedykuję

Ewangelia Janowa stanowi tekst głęboko osadzony w tradycji żydowskiej (Stary Testament, pisma apokryficzne, literatura targumiczna, manuskrypty z Qumran). Mimo tego w tekście tym widać wyraźną polemikę pomiędzy Jezusem a jego żydowskimi oponentami. Rodzi to pytania: Jakie jest *Sitz im Leben* Kościoła Janowego¹? Czy wspólnota Janowa nosi znamiona wspólnoty prześladowanej i wykluczonej z Synagogi? Na ile tekst czwartej Ewangelii odzwierciedla sytuację konfliktu i polemiki pomiędzy wspólnotą Janową a judaizmem rabinicznym pod koniec I wieku w okresie ostatecznej redakcji czwartej Ewangelii? Czy sytuacja polemiki wpływa na teologiczne sformułowania w tym piśmie?

¹ H. WITCZYK, *Kościół Syna Bożego. Studium Eklezjologii czwartej Ewangelii*, Kielce 2012.

Na pytania te poszukujemy odpowiedzi w niniejszym artykule rozwijając trzy punkty:

- 1) sankcja ekskomuniki z Synagogi;
- 2) prześladowania wyznawców Jezusa ze strony judaizmu rabinicznego;
- 3) teologia wykluczonej wspólnoty.

1. Sankcja ekskomuniki z Synagogi

Polemiczny język Ewangelii Janowej wobec „Żydów”² może być bardziej zrozumiała w świetle terminu ἀποσυνάγωγος, który występuje w niej trzykrotnie (J 9,22; 12,42; 16,4). Przyimek ἀπο, posiada tu znaczenie separatywne i może być tłumaczony jako: „oddalić, przenieść, odsunąć od siebie”³. Drugi człon terminu ἀποσυνάγωγος znajduje swój źródłosłów w pojęciu „synagoga” (συναγωγή), które w tekście czwartej Ewangelii może przybierać różne znaczenia:

- a. budynek, w którym odbywają się zgromadzenia liturgiczne;
- b. wspólnota synagogałna o zasięgu lokalnym;
- c. cała wspólnota żydowska.

Wielu autorów podkreśla, że w słowie ἀποσυνάγωγος pojęcie to oznacza całą wspólnotę żydowską w aspekcie narodowym i religijnym⁴. Termin ἀποσυνάγωγος może więc być tłumaczony jako: „ekskomunika z Synagogi”, „wydalenie ze wspólnoty żydowskiej”⁵. Poza czwartą Ewangelią termin ten

² Grecki termin Ἰουδαῖοι (Żydzi) występujący w Ewangelii Janowej aż 73 razy jest tak złożony i wieloznaczny, że przyjmujemy jego pisownię w cudzysłowie; zob. M.S. WRÓBEL, *Antyjudajizm a Ewangelia według św. Jana*, Lublin 2005.

³ R. STRÖMBERG, *Greek Prefix Studies on the Use of Adjective Particles*, Göteborgs Högskolas Arsskrift 52 (1946), s. 23, podaje jego znaczenie: „away from”, „an exterior removal from proximity to an object”, „to greater distance from it”.

⁴ W. SCHRAGE, Ἀποσυνάγωγος, TDNT VII, s. 849: „The Johannine statements refer... to exclusion from the national and religious fellowship of the Jews, συναγωγή, denoting here the entire community”; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, t. II, Freiburg im Breisgau 1965, s. 317: „Es handelt sich um eine Ausstoßung aus der jüdischen Religionsgemeinschaft mit schwerwiegenden persönlichen und gesellschaftlichen Folgen”.

⁵ H.G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, s. 221: „Expelled from the synagogue”; W. BAUER, F.W. GINGRICH, F.W. DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, London 1979, s. 100: „Expelled from the synagogue, excommunicated, put under the curse or ban”; H. BALZ, G. SCHNEIDER, EWNT, t. I,

nie jest spotykany w żadnym innym piśmie Nowego Testamentu ani w Septuagincie⁶.

W J 9,22 sankcja ta stanowi zagrożenie dla rodziców niewidomego od urodzenia. Boją się oni udzielać jakichkolwiek informacji na temat cudownego uzdrowienia ich syna, aby nie być wydalonymi z Synagogi (ἀποσυνάγωγος γένηται). W J 12,42 znajdujemy stwierdzenie narratora o wierze w Jezusa wielu spośród przywódców. Jednak z obawy przed ekskomuniką z Synagogi (ἀποσυνάγωγοι γέωνται) nie przyznawali się oni do tego publicznie. W J 16,2 w mowie Jezusa skierowanej do swoich uczniów występuje zapowiedź ich prześladowania poprzez wykluczenie z Synagogi (ἀποσυναγωγους ποιήσουσι)⁷. Przedmiotem sankcji aposynagogalnej byli judeochrześcijanie, którzy uwierzyli w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego. W ten sposób stawali się oni dla ortodoksyjnego nurtu judaizmu odstępcami od prawdziwej wiary. Fundamenty judaizmu – pojęcie Jedyne Boga, Tora jako autorytet Bożego objawienia, świątynia jako miejsce najświętsze, zachowywanie szabatu – zdawały się być zagrożone pod wpływem nowej nauki Jezusa z Nazaretu⁸. Teksty Ewangelii Janowej wskazują, że wykonawcami sankcji wykluczenia z Synagogi byli „Żydzi” lub faryzeusze. *Sitz im Leben* tych tekstów zostało ściśle osadzone w środowisku Judei. Sankcja ekskomunikacji z Synagogi nie dotyczyła tylko osób prostych (niewidomy od urodzenia – J 9), lecz była także wymierzona przeciw przywódcom ludu, którzy uwierzyli (J 12,42). Wydalenie z Synagogi stanowiło dla wierzących tak drastyczne doświadczenie, że wielu bało się przyznać publicznie do wiary w Jezusa (J 9,22; 12,42). Użycie w J 9,22 greckiego ter-

s. 354: „Aus der Synagoge ausgeschlossen”; M. ZERWICK, M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Rome 1993, s. 315, 327, 334: „Put out of the synagogue, excommunicated”.

⁶ Zob. analizę odpowiedników terminologicznych w literaturze judaistycznej (Stary Testament, pisma qumrańskie, teksty rabiniczne) i chrześcijańskiej (Nowy Testament, literatura patrystyczna) w: J. DÖLLER, *Der Bann (Herem) im Alten Testament und im späteren Judentum*, Zeitschrift für Katholische Theologie 37 (1913), s. 1–24; C.H. HUNZINGER, *Die jüdische Bannpraxis im neutestamentlichen Zeitalter*, Göttingen 1954; W. DOSKOCIL, *Der Bann in der Urkirche. Eine Rechtsgeschichtliche Untersuchung*, München 1958; J.E. MIGNARD, *Jewish and Christian Cultic Discipline to the Middle of the Second Century*, Boston 1966; G. FORKMAN, *The Limits of the Religious Community*, Lund 1972; M.S. WRÓBEL, *Synagoga a rodzący się Kościół*, Kielce 2002.

⁷ Zob. szczegółowe studium egzegetyczno-teologiczne tekstów Janowych, w których ten termin występuje w: M.S. WRÓBEL, *Synagoga a rodzący się Kościół*, s. 67–150.

⁸ H. WITCZYK, *Kult starego Przymierza a Chrystusowa ofiara ekspiacji, reparacji i pojednania*, w: H. DRAWNEL (red.), *Jezus jako Syn Boży*, Lublin 2007, s. 63–79.

minu συντίθημι w plusquamperfectum na oznaczenie decyzji związanej z wydaniem dekretu wykluczenia z Synagogi wskazuje na autorytatywną procedurę ustaloną już w pewnym odstępnie czasu, w przeszłości. Spojrzenie na Ewangelię Janową przez pryzmat praktyki wykluczania ze wspólnoty synagogałnej pozwala na dostrzeżenie jej głębszej treści w świetle uwarunkowań historycznych, socjologicznych i psychologicznych. Wydalenie ze wspólnoty religijnej ojców niewątpliwie powodowało radykalizację stanowisk zarówno ze strony wydalonych, jak i wydalających. W tożsamościowej walce o to, kto jest *verus Israel*, dochodziło do konfrontacji i napięcia. Ta sama rzeczywistość wiary w Jezusa jako Mesjasza, przez obie strony konfliktu była interpretowana w różny sposób. Ci, którzy uwierzyli w Chrystusa byli postrzegani jako odstępcy od wiary w jedyne Boga (J 10,33.36). Ci zaś, którzy nie wierzyli w Chrystusa i pragnęli go zgładzić byli postrzegani jako „synowie szatana” i „synowie ciemności” (J 8,44; 13,2.27-30).

Badającym relację pomiędzy „aposynagogałną” sylwetką Chrystusa a prześladowaną wspólnotą Janową nasuwa się pytanie, czy na podstawie dostępnych nam źródeł możliwe jest ustalenie jakichś konkretnych form prześladowań chrześcijan ze strony ortodoksyjnego judaizmu pod koniec I w. (czas końcowej redakcji Ewangelii św. Jana). Badacze, poszukując odpowiedzi na to pytanie, wskazują na związek, jaki zachodzi pomiędzy Janowym terminem ἀποσυναγωγος a „błogosławieństwem heretyków” *Birkat ha-Minim* (ברכת המינים), którego głównym celem było wykluczenie z ortodoksyjnego judaizmu wszelkich elementów heretyckich⁹. Błogosławieństwo to wchodziło w skład modlitwy *Osiemnastu Błogosławieństw*. Źródła żydowskie przekazują tradycję, że formuła ta ułożona została przez Samuela Młodszeego na polecenie rabbiiego Gamaliela II¹⁰ pod koniec I w.¹¹ w Jabne (hebr. יַבְנֵי; gr. Ἰαμνεία)¹². Zdaniem niektórych uczo-

⁹ Choć *Birkat ha-Minim* zawiera w nazwie błogosławieństwo, to w rzeczywistości jego treść stanowi przekleństwo wobec heretyków.

¹⁰ Zob. BT *Berakot* 28b–29; JT *Berakot* V,4. Na temat działalności R. Gamaliela II, który był przewodniczącym zgromadzenia w Jabne w latach 85–95, zob. S. KANTER, *Rabban Gamliel II: The Legal Traditions*, Atlanta 1980, s. 9–10; G. ALON, *The Jews in their Land in the Talmudic Age*, Jerusalem 1980, s. 288.

¹¹ H.L. STRACK, P. BILLERBECK, *Das Schemone-Esre*, w: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, t. 4, München 1928, s. 218.

¹² Na temat historyczności zgromadzenia w Jabne, którego głównym celem było utrzymanie tożsamości judaistycznej poprzez skrupulatne przestrzeganie Tory – zob. dyskusję w: W. DAVIES, *Reflections on Aspects of the Jewish Background of the Gospel of John*, w: R.A. CULPEPPER, C.C. BACK (red.), *Exploring the Gospel of John*, Louisville 1996, s. 47, 61; É. NODET, J. TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme*, Paris 1998,

Historia i teologia wspólnoty Janowej wykluczonej z Synagogi

nych *Birkat ha-Minim* mogło powstać po modyfikacji dwóch starszych formuł. Jednej skierowanej wobec separatystów (*perushim*) i heretyków (*minim*) oraz drugiej odniesionej do aroganckiej władzy rzymskiej¹³. Najstarszy tekst *Birkat ha-Minim* został odnaleziony w genizie synagogi kairskiej i jest on datowany na IX–X w. po Chr. Tekst ten został opublikowany w 1898 r. przez Samuela Schechtera¹⁴:

Birkat ha-Minim	Tłumaczenie:
למשומדים אל תהי תקוה	Dla odstępców niech nie będzie nadziei;
ומלכות זדון מהרה תעקר בימינו	A zuchwałę królestwo niezwłocznie wykorzeń za naszych dni;
והנוצרים והמינים כרגע יאבדו ימחו מספר החיים	A Nocrim i Minim niech zaraz wyginą; Niech będą wymazani z Księgi Życia,
ועם צדיקים אל יכתבו	I ze sprawiedliwymi niech nie będą zapisani;
ברו אתה יי מכניע זדים	Błogosławiony bądź Ty Panie, który unizasza zuchwalców.

s. 168; C. CEBULJ, *Ich bin es: Studien zur Identitätsbildung im Johannesevangelium*, Stuttgart 2000, s. 105–110; L. DEVILLERS, *La fête de l'Envoyé*, Paris 2002, s. 138–143. Grecki termin ἁμαρτεία występuje w 1 Mch 4,15; 5,58; 10,69; 15,40.

¹³ L.E. SCHIFFMAN, *Who was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish-Christian Schism*, Hoboken 1985, s. 54. Zob. też J.J. PETUCHOWSKI, *The Liturgy of the Synagogue: History, Structure, and Contents*, w: W.S. GREEN (red.), *Approaches to Ancient Judaism*, t. 4, Chico 1983, s. 9; P. ALEXANDER, *The Parting of the Ways from the Perspective of Rabbinic Judaism*, w: J.D. DUNN (red.), *Jews and Christians: The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*, Tübingen 1992, s. 7–8; L. VANA, *La birkat ha-minim è una preghiera contro i giudeo-cristiani?*, w: *Verus Israel: Nuove prospettive sul giudeocristianesimo*, Brescia 2001, s. 186–187. Według D. Flussera błogosławieństwo to było pierwotnie skierowane przeciwko saduceuszom, esseńczykom, donosicielom Rzymian i wszelkim elementom heretyckim. Zob. D. FLUSSER, *The Word History of the Jewish People*, Jerusalem 1977, s. 23–24.

¹⁴ S. SCHECHTER, *Genizah Specimens*, *Jewish Quarterly Review* 10 (1898), s. 657, 659. Podajemy obok własne tłumaczenie na język polski. Zob. również inną recenzję palestyńską: J. MANN, *Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service*, *Hebrew Union College Annual* 2 (1925), s. 306, oraz recenzję babilońską: G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, Leipzig 1898, s. 300, 303. Wszystkie te teksty w języku hebrajskim z polskim tłumaczeniem zostały poddane analizie w: M.S. WRÓBEL, *Synagoga a rządzący się Kościół*, s. 185–188.

Ważnym elementem w rozpoznaniu znaczenia i funkcji *Birkat ha-Minim* ma niewątpliwie zidentyfikowanie treści związanej z terminami *Nocrim* (~yrwcn) i *Minim* (מינים).

Termin *Nocrim* (נוצרים) może wywodzić się od rdzenia rcn w znaczeniu „pilnować, strzec”. W pierwszych wiekach chrześcijanie byli określane tym terminem¹⁵. Potwierdza to analiza tekstów Nowego Testamentu. W Mt 2,23 znajdujemy wzmiankę, że Jezus zostaje nazwany Nazarejczykiem. W Dz 24,5 znajdujemy tekst opisujący oskarżenie Tertullosa skierowane przeciw Pawłowi, w którym zarzuca mu, iż jest „przywódcą Nazarejczyków”. Znamiennym jest fakt, iż w tekście tym terminy „herezja” (gr. αἵρεσις) i „Nazarejczycy” (gr. Ναζωραίων) występują w ścisłej relacji: „Uznaliśmy bowiem tego męża szerzącego zarazę i wzbudzającego bunt wśród wszystkich Żydów na świecie jako przywódcę herezji Nazarejczyków (τῆς τῶν Ναζωραίων αἵρέσεως)”.

Termin *Minim* w literaturze rabinicznej jest odniesiony do heretyków¹⁶. Bardzo ciekawą wydaje się propozycja niektórych uczonych z końca XIX w., interpretujących termin *Min* jako akronim hebrajskiego wyrażenia: „ktoś, kto wierzy w Jezusa Nazarejczyka” (*Ma'amin be-Yeshou ha-Nosri*)¹⁷. Bardziej prawdopodobnym wydaje się odniesienie tego terminu do różnych grup heretyckich, które nie są w zgodzie z normami judaizmu rabinicznego (gnostycy, judeochrześcijanie, chrześcijanie pogańskiego pochodzenia, poganie)¹⁸. W tekście Miszny (M *Megillah* IV,8) termin ten odniesiony jest do osób nieprzestrzegających przepisów prawnych i kulturowych. W niektórych tekstach rabinicznych

¹⁵ Zob. użycie tego terminu w literaturze rabinicznej w: M.S. WRÓBEL, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*, Lublin 2013, s. 165–171.

¹⁶ C.Y. KASOVSKY, *Thesaurus Mishnae*, t. 3, Jerusalem 1960, s. 1115–1117; tenże, *Thesaurus Thosephatae*, t. 4, Jerusalem 1960, s. 402–406; H.L. STRACK, *Jesus. Die Häretiker und die Christen*, Leipzig 1910; M.S. WRÓBEL, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 171–180.

¹⁷ Zob. szczegółowy opis tej propozycji w: S.C. MIMOUNI, *Le judéo-christianisme ancien*, Paris 1998, s. 178.

¹⁸ S.T. KATZ, *Issues in the Separation of Judaism and Christianity After 70 C.E.*, *Journal of Biblical Literature* 103 (1984), s. 73. Zob. też R.T. HERFORD, *Christianity in Talmud and Midrash*, London 1903, s. 361–397; M. SIMON, *Verus Israel. Etudes sur les relations entre Chretiens et Juifs dans l'empire romain*, Paris 1948, s. 238; A.F. SEGAL, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports About Christianity and Gnosticism*, Leiden 1977; C. CEBULJ, *Ich bin es*, s. 107; L. VANA, *La birkat ha-minim*, s. 153; L. DEVILLERS, *La fête de l'Envoyé*, s. 149.

Historia i teologia wspólnoty Janowej wykluczonej z Synagogi

datowanych na czasy przed powstaniem Bar Kochby¹⁹ termin *Minim* był wyraźnie używany w stosunku do judeochrześcijan. Tekst w Tosefcie (*T. Hullin* 2,20–21) zawiera instrukcje dla członków żydowskiej wspólnoty i jest złożony z dwóch części. W pierwszej części podjęty jest temat mięsa w rękach osoby nie będącej Żydem oraz w rękach *Mina*. W drugiej części występuje zakaz wszelkich kontaktów handlowych i społecznych z *Minim*.

Tekst *T. Hullin* 2,22–24 opisuje zakaz leczenia się u *Mina* i zakaz wszelkich kontaktów z *Minim*²⁰. W tym kontekście interesujący jest fakt, że wczesna tradycja rabiniczna dostrzegła w osobie Jezusa uzdrowiciela–maga. Praktyka przekleństw stosowanych przez Żydów wobec chrześcijan oraz wykluczania z Synagogi znajduje także bogate udokumentowanie w tekstach Nowego Testamentu oraz w pismach patrystycznych²¹.

Ożywiona dyskusja i bogata literatura na temat formuły *Birkat ha-Minim* wskazuje na ważność tej tematyki dla zrozumienia relacji pomiędzy judaizmem i chrześcijaństwem pierwotnym. Tekst formuły znaleziony w synagodze kairskiej przekazuje nam tradycję okresu amoraickiego. Fakt istnienia tekstu formuły w różnych recenzjach (palestyńska i babilońska) wzbudza pytanie o jej zróżnicowane oddziaływanie w różnych rejonach świata. Nie jest wykluczone, że brzmienie formuły mogło być dostosowane do sytuacji lokalnej danego regionu. Można zgodzić się z tezą Martina Hengela, że wspólnotowa identyfikacja oraz kryteria wydalania ze wspólnoty synagogałnej kształtowały się przez długi okres czasu i uwzględniały lokalne uwarunkowania poszczególnych wspólnot żydowskich²². Zbyt wyolbrzymiona wydaje się opinia niektórych autorów uważających *Birkat ha-Minim* za kluczowe narzędzie w procesie rozdziału pomiędzy Synagogą i Kościołem. Wydaje się mało prawdopodobne, by wszystkie wspólnoty żydowskie rozpoczęły radykalne wydalanie judeochrześcijan zaraz po włączeniu *Birkat ha-Minim* do modlitwy *Osiemnastu Błogosławieństw*. Trudno sobie wyobrazić, by formuła zredagowana przez rabinów w Jabne, miała uniwersalistyczny i autorytatywny charakter dla całego Lewantu

¹⁹ L.H. SCHIFFMAN, *Who was a Jew*, s. 65–66; R.T. HERFORD, *Christianity in Talmud and Midrash*, s. 105.

²⁰ Teksty pochodzące z tych źródeł zostaną przytoczone w dalszej części artykułu.

²¹ Zob. analizę tekstów nowotestamentalnych oraz wykaz tekstów patrystycznych (Justyn Męczennik, Orygenes, Epifaniusz, Hieronim, Jan Chryzostom, Atanazy, Grzegorz z Nyssy, Bazyli) w językach greckim i łacińskim z tłumaczeniem w języku polskim w monografii: M.S. WRÓBEL, *Synagoga a rodzący się Kościół*, s. 199–218.

²² M. HENGEL, *The Johannine question*, London 1989, s. 115.

oraz obszaru śródziemnomorskiego²³. Bardziej uzasadniona wydaje się teza, że formuła *Birkat ha-Minim* w pierwszym etapie swego funkcjonowania była skierowana przeciw wszelkim heretykom i schizmatykom. Stopniowo, w długim procesie jej funkcjonowania, miała ona większy lub mniejszy wpływ na intensyfikację praktyki wydalania ze wspólnoty żydowskiej. W takim świetle *Birkat ha-Minim* jawi się jako jeden ze środków w długim i bardziej uniwersalnym procesie oczyszczania judaizmu z elementów heterodoksyjnych, którego przebieg był zróżnicowany w lokalnych wspólnotach²⁴. Nie jest wykluczone, że niektóre teksty Nowego Testamentu odnoszą się do tej formuły. W 3 J 10 mowa jest o wydalaniu z Kościoła (ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει) przez Diotrefesa tych wiernych, którzy udzielają gościny braciom. W Jk 2,7 mowa jest o bluźnierstwie wobec imienia, które zostało wypowiedziane nad wiernymi.

Niewątpliwie na kartach czwartej Ewangelii występuje napięcie i polemika pomiędzy Jezusem a „Żydami”. Janowy termin ἀποσυναγωγής może być uważany jako *terminus technicus* odzwierciedlający proces konfrontacji i walki o zachowanie własnej tożsamości. Proces ten nie rozpoczyna się pod koniec I w., lecz swymi korzeniami sięga do czasów ziemskiego życia Jezusa (Łk 4,28-29; 6,22), Apostołów (Dz 4,17) czy Pawła (Dz 9,2; 19,8-10)²⁵. W tym kontekście rodzi się pytanie o historyczny i socjologiczny kontekst żydowskich prześladowań wobec wyznawców Jezusa.

2. Prześladowania wyznawców Jezusa ze strony judaizmu

W tekście czwartej Ewangelii status prześladowanej i wykluczonej wspólnoty potwierdzają te teksty, które zawierają wrogie sformułowania wobec Jezusa i Jego wyznawców. Różne formy prześladowania Jezusa są realizowane nie tylko w mowie (w formie oskarżeń, epitetów, gróźb i szemrania), ale także w czynie

²³ S.J.D. COHEN, *From the Maccabees to the Mishnah*, Philadelphia 1987, s. 227: „Synagogues were not beholden to any central body; every community ran its synagogue its own way”.

²⁴ S.J. JOUBERT, *A Bone of Contention in Recent Scholarship: The 'Birkat ha-Minim' and the Separation of Church and Synagogue in the First Century AD*, *Neotestamentica* 27 (1993), s. 351–363.

²⁵ Zob. analizę greckiej terminologii Nowego Testamentu (ἀνάθημα, ἀναθεματίζειν, καταθεματίζειν, καταράομαι, ἀφορίζειν, ἐκβάλλειν), która może być powiązana z Janowym ἀποσυναγωγής w: M.S. WRÓBEL, *Synagoga a rodzący się Kościół*, s. 199–207.

Historia i teologia wspólnoty Janowej wykluczonej z Synagogi

i w konsekwencji prowadzą do śmierci Jezusa. Obok „Żydów” są wymieniani także inni sprawcy prześladowania (np. arcykapłani, faryzeusze, tłumy, mieszkańcy Jerozolimy, strażnicy, faryzeusze, żołnierze, Kajfasz, Judasz). W mowie pożegnalnej (J 15,20) Jezus poucza swoich uczniów o prześladowaniach, które staną się ich udziałem na Jego wzór: „Jeżeli Mnie prześladowali, to i was będą prześladować”²⁶.

D.R.A. Hare wymienia cztery motywy, które stały u podstaw prześladowania chrześcijan w I w.:

- a. podważenie największych świętości Izraela (Tora, świątynia, miasto święte, szabat, obrzezanie);
- b. odrzucenie nacjonalizmu żydowskiego;
- c. postawa otwarcia na świat pogański;
- d. zakwestionowanie autorytatywnej władzy żydowskiej i odrzucenie wspólnoty jako całości²⁷.

Jezus zapowiada swym uczniom męczeńską śmierć, twierdząc, że prześladowcy będą to czynić w imię kultu Boga (J 16,2). Wielokrotnie na kartach czwartej Ewangelii pojawia się motyw strachu uczniów Jezusa przed „Żydami”. W J 7,13 w scenie opisującej zachowanie tłumów podczas Świąta Namiotów mamy wzmiankę, że nikt jawnie nie mówił o Jezusie, z powodu strachu przed „Żydami”. Z kontekstu wynika, że ci którzy boją się „Żydów” mogą być identyfikowani z żydowskimi pielgrzymami przybyłymi do Jerozolimy na święto. W J 9,22 rodzice niewidomego od urodzenia po jego uzdrowieniu przez Jezusa podczas procesu dają wymijające odpowiedzi, gdyż boją się „Żydów” mających moc ekskomunikowania ich z synagogi. W J 19,38 mowa jest o Józefie z Arymatei, który nie przyznaje się do tego, że jest uczniem Jezusa z obawy przed „Żydami”²⁸. W J 20,19 w scenie opisującej objawienie zmartwychwstałego Jezusa swoim uczniom mamy opis, że w miejscu, gdzie przebywali drzwi były zamknięte ze strachu przed „Żydami”. We wszystkich tych tekstach osoby, które boją się „Żydów” same są „Żydami”!

²⁶ Por. teksty mówiące o prześladowaniu w Ewangeliach synoptycznych: Mt 10,17-25; 24,9; Mk 13,12; Łk 21,16.

²⁷ D.R.A. HARE, *The Theme of Jewish Persecution of Christianity in the Gospel According to St. Matthew*, New York 1967, s. 3-15; H. WITCZYK, *Gesù – Giudice con la sua parola e la sua voce (Gv 5,19-30 e 12,44-50)*, Milano 1995.

²⁸ Por. wzmianki o Józefie z Arymatei w Ewangeliach synoptycznych: Mt 27,57; Mk 15,43; Łk 23,51. Józef z Arymatei tylko w Ewangelii Mateusza i Jana jest charakteryzowany jako uczeń Jezusa. Specyfiką Janowego opisu jest wzmianka, że jest on uczniem ukrytym z powodu strachu przed „Żydami”.

Przeciwnicy Jezusa i Jego wyznawców mają także wobec nich zabójcze intencje. Po raz pierwszy w narracji czwartej Ewangelii – w J 5,18 „Żydzi” wyrażają względem Jezusa zamiar Jego zabicia. Motywem tak ostrej reakcji jest złamanie prawa szabatu oraz słowa Jezusa, podkreślające Jego łączność z Bogiem i Jego boskie atrybuty²⁹. Widać tu kontrast pomiędzy dziełem Jezusa, które prowadzi do życia (uzdrowienie człowieka chromego) a intencjami przeciwników, których celem jest Jego śmierć. W pierwszej części Ewangelii zamiar ten zostaje wielokrotnie powtórzony. W J 7,1 występuje wzmianka narratora na temat niechęci Jezusa do działania w Judei z powodu zabójczych intencji „Żydów”. W czasie święta Namiotów w polemicznej dyskusji z „Żydami” Jezus, argumentując, że nie zachowują oni prawa Mojżeszowego, powołuje się na ich zabójcze zamiary (J 7,19). W J 7,25 mieszkańcy Jerozolimy, widząc Jezusa, pytają, czy to nie jest ten, wobec którego są powzięte zabójcze plany. W J 8,37 Jezus jako przyczynę zabójczych intencji „Żydów” podaje zamknięcie na Jego naukę. Zabójcze zamiary „Żydów” wobec tego, który oznajmia prawdę usłyszaną od Boga zaprzecza ich łączności z Abrahamem jako ojcem (J 8,40).

Zabójcze zamiary „Żydów” nie pozostają tylko w sferze myśli i słów, lecz zamieniają się w czyny. W J 8,59 rozmówcy Jezusa biorą kamienie, aby Go ukamienować. W J 10,31 wskutek nauki Jezusa na temat jedności z Ojcem „Żydzi” reagują gwałtownie, biorąc kamienie, aby wymierzyć śmierć bałwochwalcy. W J 11,8 uczniowie Jezusa, pragnąc powstrzymać Go przed pójściem do Betanii, przypominają mu o niedawnej próbie ukamienowania Go przez „Żydów”. Oficjalny dekret zabicia Jezusa wydają także arcykapłani i faryzeusze wchodzący w skład Sanhedrynu (J 11,53). Zabójcze zamiary „Żydów” znajdują swą finalizację w doprowadzeniu do męki i ukrzyżowania Jezusa (J 18–19). Strażnicy żydowscy biorą czynny udział w pojmaniu Jezusa (J 18,12) a w J 19,7 „Żydzi” stwierdzają stanowczo powołując się na Prawo, że Jezus powinien umrzeć.

Z zabójczymi zamiarami „Żydów” wiąże się termin *ἀνθρωποκτόνος* który zostaje odniesiony do ich ojca w J 8,44. Termin ten złożony z dwóch słów: *ἄνθρωπος* (człowiek) i *κτείνω* (zabić) jest tłumaczony jako: „zabójca”, „morderca”³⁰. W Nowym Testamencie termin ten występuje 3 razy i pojawia się tylko w pismach Janowych (J 8,44 i 1 J 3,15 – 2 razy). W 1 J 3,15 termin ten zostaje

²⁹ Motyw bluźnierstwa związany ze śmiercią Jezusa zostaje także wyrażony w dalszej części Ewangelii: J 10,33; 19,7. Por. też zapowiedzi śmierci Jezusa w Ewangeliach synoptycznych: Mt 16,21; 17,22; 20,18; Łk 18,31-33; 24,7.

³⁰ Zob. różne tłumaczenia: „murderer“ (W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Berlin 1988, s. 134); „murdering man”, „homicide”

Historia i teologia wspólnoty Janowej wykluczonej z Synagogi

odniesiony do osoby, która nienawidzi swego brata. Taka postawa powoduje, że ἀνθρωποκτόνος zostaje pozbawiony życia wiecznego. Występująca w tym kontekście wzmianka o zabójstwie Kaina (1 J 3,12) sugeruje na odniesienie terminu ἀνθρωποκτόνος do Kaina³¹.

W narracji Janowej widać wyraźne rozróżnienie na „Żydów zabójców”, którzy nie są utożsamiani z prostym ludem. W J 7,25-26 mieszkańcy Jerozolimy – prości „Żydzi” – wskazują na zwierzchników (οἱ ἄρχοντες) jako na tych, którzy pragną zabić Jezusa. Dają tym samym odpowiedź, kim są przeciwnicy, którzy żywią zabójcze intencje wobec Jezusa (J 5,18; 7,1.19.20). Widać tu wyraźny dystans pomiędzy prostym ludem a władzą wrogo ustosunkowaną do Mistrza z Nazaretu. W narracji o męce w J 19,20 mowa o wielu „Żydach”, przybywających z miasta i czytających napis umieszczony na krzyżu Jezusa. Różnią się oni wyraźnie od arcykapłanów w J 19,21, którzy pragną wpłynąć na Poncjusza Piłata, aby ten zmienił napis na krzyżu. W J 18,3 mowa jest o strażnikach od arcykapłanów i faryzeuszy, którzy w J 18,12 zostają utożsamieni ze strażnikami żydowskimi. W ten sposób autor czwartej Ewangelii dokonuje identyfikacji „Żydów” z arcykapłanami i faryzeuszami. Podobna identyfikacja daje się także zauważyć pomiędzy J 11,54 („Żydzi”) a J 11,47.57 (arcykapłani i faryzeusze).

Na prześladowaną i wykluczoną wspólnotę Janową rzucają światło teksty tradycji judaistycznej i chrześcijańskiej, które zawierają wzmianki o prześladowaniach wyznawców Jezusa.

Żydowski historyk – Józef Flawiusz w *Dawnych Dziejach Izraela* (Flav. Ioseph. *Ant.* 20.9).1 napisanych w latach 93–94, umieszcza relację o męczeńskiej śmierci Jakuba, brata Pańskiego spowodowanej decyzją Sanhedrynu pod wodzą arcykapłana Annasza ok. 62 r.

Wtedy Annasz... zwołał Sanhedryn i stawił przed sądem Jakuba, brata Jezusa zwanego Chrystusem, oraz kilku innych. Oskarżył ich o naruszenie Prawa i skazał na ukamienowanie³².

(H.G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, s. 141); „man-slaying”, „murderous” (G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1972, s. 140).

³¹ Zob. szczegółowe omówienie związane z identyfikacją terminu ἀνθρωποκτόνος oraz relację pomiędzy J 8,44 i 1 J 3,15 w: M.S. WRÓBEL, *Kim jest ἀνθρωποκτόνος w J 8,44?*, *Roczniki Teologiczne* 49(2002), s. 77–92; TENŻE, *Who are the Father and His Children in Jn 8:44?: The Literary, Historical and Theological Analysis of Jn 8:44 and Its Context*, Paris 2005, s. 96–98.

³² Józef Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela* 20.9.1.

Ślady wrogiej postawy judaizmu rabinicznego wobec judeochrześcijan widoczne są w tekście *Tosefty* (*T. Hullin* 2,20–21) datowanym na czas przed powstaniem Bar Kochby (lata 132–135). Mowa jest tu o zakazie kontaktów handlowych i religijnych z judeochrześcijanami określanymi terminem „Minim”³³:

Jeśli mięso znajduje się w rękach goja, wówczas jest dozwolone czerpanie z tego korzyści, jeśli zaś w rękach Mina (יִמִּין), to jest zakazane czerpanie z tego korzyści. To, co wychodzi na zewnątrz z domu bałwochwalstwa, w rzeczywistości jest mięsem ofiary dla umarłego [kult bałwochwalczy], gdyż mówi się: zabijanie ofiary przez Mina jest bałwochwalstwem; ich chleb jest chlebem Samarytanina; ich wino jest winem bałwochwalczej libacji; ich owoce są nieczyste; ich księgi są księgami magów, a ich dzieci są bękartami. Nie sprzedajemy im ani nie kupujemy od nich. Nie bierzemy od nich ani im nie dajemy. Nie uczymy ich synów rzemiosła. Nie jesteśmy leczeni przez nich; nie są leczone przez nich ani zwierzęta, ani ludzie³⁴.

W tym samym kontekście (*T. Hullin* 2,22.23) występuje opowiadanie na temat próby uzdrowienia rabiego Eleazara Ben Dama ukąszonego przez węża:

Zdarzyło się, że żmija ukąsiła rabiego Eleazara Ben Dama. Jakub z Kefar Sama przybył, aby go uleczyć w imię Jezua Ben Pantera lecz rabbi Izmael nie pozwolił mu na to. Powiedzieli do niego: ‘Ben Dama, nie wolno ci [przyjąć uzdrowienia]’. On [rabbi Eleazar Ben Dama] odpowiedział mu [rabbiemu Izmaelowi]: ‘Przyniosę ci dowód, że on może mnie uzdrowić’. Nie miał on jednak czasu przynieść dowodu, gdyż zmarł. Rabbi Izmael rzekł: ‘Szczęśliwy jesteś ty, Ben Dama, gdyż odszedłeś w pokoju i nie zburzyłeś ogrodzenia mędrców. Każdy bowiem,

³³ Z analizy kontekstu tego passusu jasno wynika, że „Minim” mają odniesienie do wyznawców Jezusa. Zob. S.T. KATZ, *The Rabbinic Response to Christianity*, w: TENŻE (red.), *The Cambridge History of Judaism*, t. 4, Cambridge 2006, s. 275–276; M.S. WRÓBEL, *Krytyka tekstologiczna i historyczna passusów Talmudu o Jezusie i chrześcijaństwie*, w: K. PILARCZYK, A. MROZEK (red.), *Jezus i chrześcijanie w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa*, Kraków 2012, s. 15–50.

³⁴ Zob. tekst hebrajski w: M.S. ZUCKERMANDEL, *Tosefta*, Pasewalk 1880, s. 503. Tekst angielski w: J. NEUSNER, *The Tosefta translated from the Hebrew*, t. 2, Peabody 2002, s. 1379–1380.

Historia i teologia wspólnoty Janowej wykluczonej z Synagogi

кто бурзы огродzenie мѣдрѣв, достѣпуе нещчѣстїа у свего кресу, якъ jest то powiedziane: 'А кто бурзы огродzenie, tego укѣси ѓмїа'³⁵.

Rabbi Eleazar ben Dama i rabbi Iszmael należą do drugiego pokolenia tannaitów żyjących na przełomie I/II wieku. Eleazar Ben Dama w tradycji Talmudu babilońskiego jest przedstawiany jako siostrzeniec rabbiiego Iszmaela³⁶. Był to słynny tannaite, który cechował się bezkompromisową postawą wobec heretyków³⁷. W tekście tym rabbi Iszmael wyraża mocne przekonanie, że lepsza jest śmierć jego siostrzeńca niż uzdrowienie dokonane przez heretyka (*Mina*) Jakuba z Kefar Sama w imię Jezua Ben Pantera. Tekst ten wskazuje, że w tym okresie Żydzi i judeochrześcijanie żyją obok siebie, ale pomiędzy nimi wyrasta mur wrogości. Szczęście rabbiiego Eleazara ben Dama polega na tym, że nie zburzył on ogrodzenia mędrców (rabinów). Występuje tu aluzja do „ogrodzenia wokół Tory”, odniesionego do przepisów, które nie wchodziły w skład pisanego Prawa Mojżeszowego. Zostały one jednak wprowadzone przez rabinów w postaci Tory ustnej w celu uniknięcia przekraczania przykazań zawartych w Torze. Rabbi Iszmael w swojej argumentacji odwołuje się do autorytetu mędrców, stwierdzając, że konsekwencją zburzenia ich ogrodzenia zbudowanego wokół Tory jest śmierć. Na potwierdzenie swoich słów przytacza tekst biblijny: „A kto ogrodzenie burzy, tego ukąsi żmija” (Koh 10,8).

W tekście Tosefty (*T. Szabbat* 13,5) widoczna jest wroga postawa rabinów wobec ksiąg używanych przez judeochrześcijan. Są one nazywane pismami heretyków bądź ewangeliami. Rabini podważają ich świętość i autorytet:

Nie ratujemy przed ogniem [w szabat] ewangelii (הגיליונים) i ksiąg heretyków (סיפרי מינין). Raczej niech spłoną one i ich tetragramy. Rabbi Jose ha-Gelili mówi: 'Podczas tygodnia powinno się usunąć ich tetragramy, aby je ukryć, a wszystko pozostałe powinno się spalić'. Rabbi Trafon rzekł: 'Niech pogrzebię własnych synów! Jeśli [te księgi] dostałyby się w moje ręce, wówczas spaliłbym je razem z ich tetragramami. Nawet jeśli ścigający biegłby za mną, wówczas wołałbym wejść raczej do domu bałwochwalstwa, niż do ich [judeochrześcijan] domów. Bowiem bał-

³⁵ Zob. tekst hebrajski w: M.S. ZUCKERMANDEL, *Tosefta*, s. 503; J. NEUSNER, *The Tosefta*, t. 2, s. 1380.

³⁶ Zob. BT *Berakot* 56b; BT *Menahot* 99b.

³⁷ Zob. BT *Berakot* 56b; BT *Szabbat* 116a.

wochwalcy nie znają Go i przeczą Mu, zaś ci [judeochrześcijanie] znają Go i przeczą Mu. Rzekł Rabbi Iszmael: ‘Jeśli Wszzechmocny nakazał, aby pismo zapisane w świętości zostało zmyte przy użyciu wody w celu zachowania pokoju pomiędzy mężem i żoną, to tym bardziej powinny być wymazane pisma Minim, które wprowadzają wrogość pomiędzy Izraelem a ich Ojcem, który jest w niebie, także oni i ich tetragramy. Podobnie jak nie ocalamy ich [pism] od ognia, nie ocalamy ich także od zmiżdżenia, od wody i od tego wszystkiego, co mogłoby je zniszczyć³⁸.

Teksty nowotestamentalne przekazują świadectwo o konkretnych formach prześladowań wyznawców Chrystusa: stawianie przed sądem³⁹, biczowanie⁴⁰, uwięzienie⁴¹, kamienowanie⁴², zabijanie⁴³. Prześladowanie pierwotnego Kościoła przez żydowskich adwersarzy poświadczane jest także przez źródła patrystyczne. Justyn Męczennik w swym pismach z II wieku: *Pierwsza Apologia* i *Dialog z Żydem Tryfonem* pisze o wrogim nastawieniu judaizmu wobec nauki Jezusa i Jego wyznawców⁴⁴. W niektórych tekstach mowa jest *explicite* o prześladowaniu i zabijaniu naśladowców Chrystusa⁴⁵. Echa wrogiej postawy Żydów wobec wyznawców Chrystusa są widoczne także u Orygenesa (*Hom.* II,8 do Ps 37), Epifaniusza (*Anacephalaisis* 29,9,1), Hieronima (*Komentarz do Amosa* 1,11–12; *Komentarz do Izajasza* 5,18–19; 49,7; 52,4–6), Jana Chryzostoma (*Expositiones in Psalmos* – Psalm IV; *Homilie do Ewangelii Janowej* – Homilia 61, 77, 78).

Powyższe źródła należące do tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej potwierdzają, że napięcie oraz różne formy prześladowania Jezusa i Jego wyznawców towarzyszyły kształtowaniu się tożsamości pierwotnego Kościoła.

³⁸ Zob. tekst hebrajski: M.S. ZUCKERMANDEL, *Tosefta*, s. 129 ; J. NEUSNER, *The Tosefta*, t. 1, s. 405–406.

³⁹ Zob. np. Mk 13,9; Mt 10,17; Łk 12,11; 21,12.

⁴⁰ Zob. np. Mk 13,9; Mt 10,17; 23,34; Dz 16,37; 22,19,25; Hbr 11,36.

⁴¹ Łk 21,12; Dz 4,3; 5,18n; 8,3; 9,2; 16,23; Hbr 11,36.

⁴² J 10,31; Dz 5,26; 14,2-5.19; 2 Kor 11,25.

⁴³ Mt 23,34; J 12,9-11; 16,2-3; Dz 9,23-25; 21,27-32; 23,12-27; 26,21.

⁴⁴ *Pierwsza Apologia* 36,3; 49,6; *Dialog z Żydem Tryfonem* 10,3; 16,4; 32,1; 38,1; 47,5; 71,2; 73,6; 89,1; 90,1; 93,4 96,2; 137,2.

⁴⁵ *Pierwsza Apologia* 31,6; *Dialog z Żydem Tryfonem* 35,7; 95,4; 96,2; 110,5; 122,2; 133,6.

3. Teologia wykluczonej wspólnoty

Polemika pomiędzy judaizmem i chrześcijaństwem wywarła niewątpliwy wpływ na idee teologiczne czwartej Ewangelii. Centrum tej polemiki stanowiła osoba Jezusa Chrystusa, który przez wspólnotę wierzących był postrzegany jako Syn Boży (J 1,34), Mesjasz (J 4,29), Pan Szabatu (J 7,23), Nowa Świątynia (J 2,19-21), Nowy Baranek Paschalny (J 1,29). Ewangelista pragnął zachęcić wspólnotę Janową do odpowiedzi wiary na pytanie, kto jest prawdziwym Bogiem (aspekt teologiczny) i kto jest prawdziwym Synem Bożym (aspekt chrystologiczny)⁴⁶. Odpowiedź ta stanowi kryterium podziału na uczniów Jezusa i na Jego przeciwników. Sylwetka prześladowanego Jezusa⁴⁷, który zostaje skazany na śmierć krzyżową⁴⁸ staje się wzorem dla wykluczonej wspólnoty Jego naśladowców⁴⁹.

W tekście czwartej Ewangelii dostrzegamy tematy chrystologiczne, które mogą odzwierciedlać konflikt pomiędzy judaizmem i chrześcijaństwem z perspektywy wykluczonej wspólnoty. Jezus przychodzi do swej własności, lecz swoi Go nie przyjmują (J 1,11; 5,43). Świadczy o Ojcu, ale świadectwo Jego spotyka się z odrzuceniem przez ortodoksyjny judaizm (J 3,11.32). Jezus nie doznaje czci we własnej ojczyźnie (J 4,44) i jest prześladowany przez „Żydów” za swoją działalność (J 5,16.18; 7,1.19.25.30.32.44; 8,40.59; 10,31-32.39; 11,8; 11,57). Jezus zostaje zdradzony przez Judasza (J 18,2-3), którego nazywa diabłem (J 6,70-71; 13,2.21). „Żydzi” stosują wobec Mistrza z Nazaretu epitetę Samarytanin, grzesznik, opętany przez złego ducha (J 8,48; 9,24; 10,20). Jezus zostaje postawiony przed Sanhedrynem, który skazuje Go na śmierć

⁴⁶ H. WITCZYK, *Kościół Syna Bożego. Studium eklezjologii czwartej Ewangelii*; TENŻE, *Błogosławieństwo wiary. Od posłuszeństwa Abrahama do wiary Piotra i Kościoła*, Kielce 2015.

⁴⁷ Ewangelia św. Jana wielokrotnie podkreśla fakt bezpośredniego prześladowania Jezusa: J 5,18; 7,1.20.30.32.44; 8,6.48.52.59; 10,24.31.33; 11,8.50.53; 18,12.14.22.40; 19,1-3.6.15.17.18.24.34.

⁴⁸ W korpusie czwartej Ewangelii przed opisem męki Jezusa występuje bardzo wiele aluzji do Jego śmierci: J 2,4.19; 3,14; 6,51-58; 7,5-8.33; 8,21.28; 10,17-18; 12,7.23.32.35; 14,28; 16,5; 17,1.

⁴⁹ H. WITCZYK, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzechy świata: Eschatologiczna Ofiara Ekspiacji i nowego Przymierza*, Lublin 2003. Zob. J 15,18-16,4 – gdzie Jezus zapowiada prześladowania dla swoich naśladowców.

i wydaje Piłatowi (J 11,47-53; 18,28–19,16), a w konsekwencji tego zostaje ukrzyżowany poza murami miasta (J 19,18-19).

Sylwetka Jezusa – odrzuconego Pośłańca Bożego staje się matrycą dla wykluczonej wspólnoty Janowej. W Mowie Pożegnalnej Jezus wielokrotnie przygotowuje swych wyznawców do przyszłych prześladowań, które mają stać się ich udziałem (J 15,18.20.21; 16,2-4). Jezus przygotowuje swoich wyznawców do „Godziny”, która w wymiarze paschalnym stanie się także ich „Godziną”⁵⁰. Na kartach czwartej Ewangelii widać silną kontrowersję z judaizmem odzwierciedlającą dyskusję teologiczną z końca I w. Janowy Jezus wyraźnie dystansuje się od Prawa żydowskiego mówiąc do „Żydów” o „waszym prawie” (J 8,17; 10,34) lub o „ich prawie” (J 15,25). Prawo zostaje przeciwstawione Chrystusowej łasce i prawdzie: „Podczas gdy Prawo (gr. no,moj) zostało nadane przez Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa” (J 1,17). Sytuacja dystansu Jezusa do żydowskiego Prawa w czwartej Ewangelii może być motywowana niechętnym stosunkiem wspólnoty Janowej do prawa ustnego. Tekst Ewangelii Janowej zdaje się rozróżniać pomiędzy Prawem ustnym a Prawem spisanim, uznając szczególny autorytet tego drugiego (J 10,35). Przedstawiając sceny polemiki Jezusa z „Żydami”, Ewangelista wielokrotnie podkreśla fakt, że prawdziwe Prawo wiedzie do Chrystusa (J 5,17-18; 7,21-24). Potępiając Jezusa, „Żydzi” łamią to Prawo: „Czyż Mojżesz nie dał wam Prawa? A przecież nikt z was nie zachowuje Prawa, bo czemuż usiłujecie Mnie zabić?” (J 7,19). Dla „Żydów” Prawo stanowi legalną normę i jego litera winna być skrupulatnie przestrzegana. W swoim formalizmie występują oni przeciwko Jezusowi, wykorzystując do tego celu przepisy Prawa. Dla wspólnoty Janowej prawdziwe Prawo polega na wypełnianiu woli Boga, trwaniu w słowie Jezusa i pełnieniu dobrych uczynków. W polemice z „Żydami”, którzy podkreślają wagę Prawa Mojżeszowego, Jezus odwołuje się do tradycji przed-Mojżeszowej, stwierdzając, że Abraham „rozradował się, gdy ujrzał Jego dzień” (J 8,56) a patriarcha Jakub widział aniołów zstępujących i wstępujących na Syna Człowieczego (J 1,51). Jezus, którego nauka jest Duchem i Życiem (J 6,63) transcenduje i wypełnia Prawo Mojżeszowe pojmowane przez przedstawicieli judaizmu jako legalny przepis. W takim ujęciu Jezus Janowy podkreśla, że „Żydzi” spotykają się z oskarżeniem samego Mojżesza:

Waszym oskarżycielem jest Mojżesz, w którym wy pokładacie nadzieję.
Gdybyście jednak uwierzyli Mojżeszowi, to byście i Mnie uwierzyli.

⁵⁰ TENŻE, „Godzina Jezusa” – *Ofiara zbawczej męki, śmierci i zmartwychwstania*, Verbum Vitae 8 (2005), s. 117–136.

Historia i teologia wspólnoty Janowej wykluczonej z Synagogi

O Mnie bowiem on pisał. Jeżeli jednak jego pismom nie wierzycie, jakżeż moim słowom będziecie wierzyli? (J 5,45b-47).

Kontrowersja na temat łamania szabatu jest często obecna u Synoptyków jednak u Jana zauważamy różnicę w argumentacji usprawiedliwiającej działanie Jezusa w szabat. Jezus Synoptyków odwołuje się do Dawida, który wraz z towarzyszami wbrew prawu spożywał chleb w świątyni, a także do kapłanów, którzy w szabat dokonywali w Świątyni czynności kultycznych:

Nie czytaliście, co uczynił Dawid, gdy był głodny, on i jego towarzysze? Jak wszedł do domu Bożego i jadł chleby pokładne, których nie było wolno jeść jemu ani jego towarzyszom, tylko samym kapłanom? Albo nie czytaliście w Prawie, że w dzień szabatu kapłani naruszają w świątyni spoczynek szabatu, a są bez winy? (Mt 12,3-5)⁵¹.

Skoro Ewangelia Janowa została zredagowana po zburzeniu świątyni jerozolimskiej – po 70 r. po Chr., to jest rzeczą zrozumiałą, że Janowy Jezus nie mógł odwoływać się do kapłanów pracujących w świątyni, lecz stosował inną argumentację. Możemy ją odnaleźć w J 7,22-23:

Oto Mojżesz dał wam obrzezanie – ale nie pochodzi ono od Mojżesza, lecz od przodków – i wy w szabat obrzezujecie człowieka. Jeżeli człowiek może przyjmować obrzezanie nawet w szabat, aby nie przekroczono Prawa Mojżeszowego, to dlaczego złościcie się na Mnie, że w szabat uzdrowiłem całego człowieka.

Argumentacja Jezusa przypomina bardzo dyskusję na temat szabatu, jaka toczyła się w szkołach rabinicznych końca I w. Talmud babiloński przytacza słowa rabiego Eleazara ben Azariaha, który żył w I w. po Chr.:

Jeśli jest dozwolone łamanie szabatu w celu obrzezania, gdy dotyczy to tylko jednej części ciała, to tym bardziej zasadne jest łamanie szabatu, gdy chodzi o życie całego ciała⁵².

⁵¹ Zob. też: Mk 2,23-28; Łk 6,1-5.

⁵² BT *Szabbat* 132a. Zob. szczegółową dyskusję na temat sporu w kwestii przestrzegania szabatu w czwartej Ewangelii w: M. ASIEDU-PEPRAH, *Johannine Sabbath Conflicts*

Na kartach czwartej Ewangelii Jezus spotyka się z zarzutem żydowskich oponentów, że jest fałszywym nauczycielem. Według ich naucza On na temat Pisma wcześniej go nie studiując: „Żydzi zdumiewali się mówiąc: «W jaki sposób zna On Pisma, skoro się nie uczył?»” (J 7,15). W mentalności żydowskiej nauczanie związane jest z przekazem tradycji w imieniu nauczyciela. Jezus jednak łamie tę zasadę, bo naucza mimo, że wcześniej żaden z rabinów nie był jego mistrzem. Według tradycji żydowskiej zawartej w Misznie Tora sięgała wstecz aż do Mojżesza, który otrzymał ją od Boga i przekazał dalej:

Mojesz otrzymał Torę na Synaju i przekazał ją Jozuemu, a Jozue przekazał ją starszym, a starsi przekazali ją prorokom. A prorocy przekazali je ludziom Wielkiego Zgromadzenia (M *Awot* I,1)⁵³.

Jeśli ktoś był poza łańcuchem tej tradycji, nie mógł autorytatywnie nauczać i głosić prawdy przekazanej przez Boga. Stąd nauczanie Jezusa według Jego przeciwników nie mieściło się w tradycji żydowskiej, a sam Jezus był posądzony o oszukiwanie i zwodzenie ludu: „Wśród tłumów zaś wiele mówiono o Nim pokątnie. Jedni mówili: «Jest dobry». Inni zaś mówili: «Nie, przeciwnie – zwodzi tłum»” (J 7,12). Polemika ta może dobrze odzwierciedlać konflikt pomiędzy judaizmem rabinicznym a wczesnym chrześcijaństwem o depozyt prawdy i tradycji sięgającej samego Boga.

W Ewangelii Janowej zredagowanej po zburzeniu świątyni jerozolimskiej często pojawia się tematyka związana z nową Świątynią, którą jest sam Jezus: „Jezus dał im taką odpowiedź: «Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzy dni wzniosę ją na nowo». Powiedzieli do Niego Żydzi: «Czterdzieści sześć lat budowano tę świątynię, a Ty ją wzniesiesz w przeciągu trzech dni?» On zaś mówił o świątyni swego ciała” (J 2,19-21). Tradycja żydowska wiązała zburzenie świątyni z wprowadzeniem przez Rzymian nieczystości w obręb jej murów. Odpowiedzią Jana jest stwierdzenie faktu, że nieczystość świątyni spowodowana była handlową aktywnością kupców i bankierów żydowskich (J 2,13-17). Świątynia, która według tradycji żydowskiej miała funkcję oczyszczania Izraela z grzechów sama wymaga oczyszczenia, którego dokonuje Jezus – nowa Świątynia. Pisząc o święcie poświęcenia świątyni Ewangelista używa terminu greckiego *ta. evgkai,nia*,

As Juridical Controversy, Tübingen 2001; R.A. KRAFT, *Some Notes on Sabbath Observance in Early Christianity*, Andrews University Seminary Studies 3 (1965), s. 18–33.

⁵³ Zob. tekst w: J. NEUSNER, *The Mishnah: A New Translation*, London 1988, s. 672.

który oznacza „odnowienie”, „poświęcenie”. Znaczące jest, że Septuaginta używa tego terminu w odniesieniu do poświęcenia ołtarza Namiotu spotkania (Lb 7,10-11), a później do poświęcenia świątyni Salomona (1 Krl 8,63) oraz świątyni odbudowanej po niewoli babilońskiej (Ezd 6,16). W tekście Ewangelii to Jezus jako nowa świątynia zostaje konsekrowany przez Ojca: „Jakżeż wy o Tym, którego Ojciec poświęcił i posłał na świat, mówicie: ‘Błuznisz’” (J 10,36). Ostateczna konsekracja Jezusa jako nowej Świątyni dokonuje się w paschalnej „Godzinie”, gdy wypowiada słowa: „A za nich Ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie” (J 17,19). Dla Żydów świątynia związana była z ziemią i konkretnym budynkiem. W tekście Ewangelii Janowej nowa Świątynia nie posiada odniesień materialnych:

Nadchodzi godzina, kiedy ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie czcili Ojca... Nadchodzi godzina, owszem już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich to czcicieli chce mieć Ojciec (J 4,21.23).

Polemika o funkcję i rolę nowej Świątyni dobrze więc odzwierciedla teologiczną dyskusję pomiędzy judaizmem rabinicznym a chrześcijaństwem po klęsce zburzenia przez Rzymian świątyni jerozolimskiej w 70r. po Chr.

Podsumowanie

Ujęcie czwartej Ewangelii w kluczu „aposynagogalnym” może stanowić przyczynek do lepszego zrozumienia jej treści oraz enigmatycznej rzeczywistości „Żydów” Janowych. Anachroniczne opisy polemiki Jezusa z żydowskimi przeciwnikami mogą odzwierciedlać napięcie pomiędzy judaizmem rabinicznym i wspólnotą Janową. Polemika ta ulega radykalizacji pod koniec I w. w czasie końcowej redakcji tekstu Janowego. Lektura Ewangelii Janowej z perspektywy wykluczonej wspólnoty otwiera nową przestrzeń interpretacyjną, nie tylko w zakresie jej historii i socjologii, lecz także jej chrystologii i eklezjologii.

Istotnym zadaniem w wyjaśnieniu relacji czwartej Ewangelii do judaizmu jest ujęcie historyczne. Im bardziej potrafimy dotrzeć do konkretnych uwarunkowań Ewangelii Janowej, tym lepiej możemy zrozumieć polemiczne wyrażenia i dialogi oraz intencje autora (autorów). Słusznym w tym kontekście wydaje się postulat dwupoziomowej lektury Ewangelii Janowej, w której świadectwa z czasów historycznego Jezusa i z czasów redakcji Ewangelii przenikają

się wzajemnie, odzwierciedlając właściwe dla siebie konflikty i napięcia. Wiele scen przedstawiających polemikę Jezusa z „Żydami” ma charakter anachroniczny i dotyczy konfliktu pomiędzy judaizmem rabinicznym a chrześcijaństwem końca I w. po Chr. Sytuacja separacji i walki o własną tożsamość niewątpliwie wpływa na ostrość sformułowań i radykalizację stanowisk. Rzetelna lektura Ewangelii Janowej domaga się rozróżnienia pomiędzy tradycją a redakcją Ewangelii.

W chrystologii Janowej znajdują się korzenie polemicznego nastawienia do judaizmu. W dyskusji tej centralną rolę odgrywa postać Jezusa z Nazaretu, którego mesjańskie i boskie prerogatywy są kwestionowane przez judaizm rabiniczny. Chrystologia Janowa wyraźnie jest przedstawiana w perspektywie prześladowanej i wykluczonej wspólnoty. Postać Jezusa Chrystusa jest ukazywana jako nowa rzeczywistość wypełniająca stare tradycje. Jego osoba stanowi swoisty klucz interpretacyjny tradycji starotestamentalnych. W ten sposób Jezus Janowy staje się „nowym Mojżeszem” (J 1,17), „Barankiem Bożym” (J 1,29), „nową Świątynią” (J 2,21) „nowym Prawodawcą” (J 13,34). Misja Jezusa – Bożego Pośłańca – nie polega jednak na zniszczeniu dawnej tradycji, lecz na jej wypełnieniu i wprowadzeniu na tory zgodne z zamysłem Ojca. Powiązanie historii i teologii w kluczu „aposynagogałnym” pozwala lepiej zrozumieć intencje autora natchnionego oraz umożliwia głębsze wniknięcie w przesłanie czwartej Ewangelii.

ks. Mirosław S. Wróbel