

Ks. Zbigniew Sapiejewski

GRECY W JEROZOLIMIE?

Autor Czwartej Ewangelii w przełomowym momencie swego dzieła¹, jakim jest J 12, umieścił osoby nie zidentyfikowane z imienia i liczby: Greków ("Ἕλληνές τινες, por. J 12, 20). Dla zrozumienia funkcji motywu przybycia Greków oraz m.in. natury tego przełomu i jego teologicznych implikacji, należy zbadać tożsamość tychże postaci.

W niniejszym artykule zostanie przedstawiony historyczny kontekst w jakim poruszały się osoby i grupy występujące w Czwartej Ewangelii oraz sami autorzy tego natchnionego tekstu. Na szczególną uwagę zasługuje kwestia mentalności, kategorii myślowych i kluczy hermeneutycznych w jakich funkcjonowali wówczas Żydzi w rozmaitych swoich relacjach z innymi kręgami kulturowymi i etnicznymi.

Niniejsze opracowanie stanowi zatem fundament historyczno-krytyczny dla badań nad teologicznym znaczeniem faktu przyścia Greków do Jezusa i obejmuje argumenty przemawiające za uznaniem przybycia Greków za motyw biblijny, a także odpowiedź na pytanie, czy obecność Greków w Świętym Mieście jest historyczna, kim oni byli i jak pojmował ich tożsamość Ewangelista.

¹ Por. R. E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, New York 1997, s. 334–335.

1. Pojęcia stosowane do określenia różnych grup nie-Żydów w Starym Testamencie

Podstawowe pytanie, jakie należy zadać brzmi: kim byli ci wspomniani w J 12, 20 „Grecy”? Na pierwszy rzut oka jest to po prostu rozróżnienie między Żydami a poganami. Nowy Testament zna jednak więcej pojęć charakteryzujących przynależność socjo-religijną, gdyż pejzaż kulturowy był wówczas więcej niż dwuwartościowy. Rozróżniamy więc: Żydów wiernych religii, tradycji i Prawu, Żydów zhellenizowanych (gdziekolwiek można spotkać się z określeniem „judaizm hellenistyczny”, które jest mniej precyzyjne²), Żydów bezbożnych, ludzi „bojących się Boga”, „czczących Boga” jako subtelną odmianę tych poprzednich, prozelitów, pogan w literalnym sensie tego słowa, barbarzyńców, oraz chrześcijan, których dzieli się klasycznie na: pogano-chrześcijan (pochodzących z pogan), judeo-chrześcijan (pochodzących z Żydów) i tzw. chrześcijan „żydujących” (łac. *iudaizantes*), tj. sympatyzujących z judaizmem i powracających do przestrzegania Prawa po przyjęciu chrztu.

Można tu zatem wyszczególnić dziesięć pojęć religijno-socjologicznych w interesującym nas zakresie poszukiwań. Niektóre z tych określeń są zakresowo przynajmniej częściowo zbieżne z innymi, co da się zauważyć przy szczegółowej ich analizie. Należy rozstrzygnąć, o ile to możliwe, czy owi „Grecy” z J 12 należeli do którejś z wymienionych kategorii, czy raczej byli kategorią z jakichś względów odrębną od nich; czy należeli do jednej z nich, czy do kilku jednocześnie w różnych aspektach.

Literatura przedmiotu najczęściej chyba opowiada się za przyznaniem „Grekom” z J 12, 20 statusu prozelitów. Aby to potwierdzić lub odrzucić, należy wpięćw przyjrzeć się wymienionym na początku rozdziału grupom socjo-religijnym.

Istotne przy tym jest ujęcie Ewangelisty: to nie sami „Grecy” przybyli, aby oddać pokłon Bogu, ale „byli oni wśród tych, którzy przybyli do Jerozolimy”, aby to uczynić. W ten sposób wpisują się raczej w jakąś

² Por. C. PERROT, *Judaizm hellenistyczny*, [w:] M. QUESNEL, P. GRUSON (red.), *Biblia i jej kultura. Jezus i Nowy Testament*, Ząbki 2008, s. 141.

grupę społeczną o określonym, dość standardowym statusie. Taką grupą na pewno byli pielgrzymi rokrocznie zdążający do Jerozolimy.

Najmniej prawdopodobnym wydaje się, żeby ci „Grecy” byli chrześcijanami. Chcą bowiem zobaczyć Jezusa najwyraźniej po raz pierwszy w życiu. Nawet jeśli by przyjąć hipotezę, iż przybyli oni na święto Paschy przede wszystkim ze względu na Jezusa, tzn. usłyszawszy o Nim wcześniej, oraz że to Jezusowi jako Bogu chcą oni „oddać pokłon w czasie święta”³, to nie możemy nazwać ich chrześcijanami, gdyż samo to pojęcie i ścisła jego konotacja jest późniejsza niż czas narracji. Na poziomie historycznym, a ten właśnie jest przedmiotem pierwszego rozdziału niniejszej pracy, nie można uznać tychże „Greków” za chrześcijan⁴.

Grek jest definiowany początkowo jako mieszkaniec Grecji, później zaś jako mieszkaniec całego hellenistycznego obszaru geograficznego i kulturowego⁵.

Samo słowo „Grecy” ma kilka znaczeń u różnych autorów staro- i nowotestamentowych; niekiedy staje się ono *terminus technicus*. Septuaginta używa słowa „Grecy” zamiast nazw własnych ludów – tłumaczy te nazwy własne zawsze tym samym rzeczownikiem “Ελλην. Dzieje się tak zawsze z wyjątkiem ksiąg Machabejskich, które powstały w języku greckim. Przykładem jest księga Izajasza: „Συρίαν ἀφ’ ἡλίου ἀνατολῶν καὶ τοὺς Ἑλληνας ἀφ’ ἡλίου δυσμῶν”, co w przekładzie Biblii Tysiąclecia brzmi: „... Aramejczyków od wschodu i Filistynów z zachodu” (Iz 9, 11), chociaż w tekście hebrajskim występuje rzeczownik םתשלפּ oznaczający Filistynów. Godne uwagi jest, że Za 9, 13; Jl 4, 6; Dn 8, 21 i inne teksty podają rzeczownik ין⁶, podczas gdy Septuaginta tłumaczy przy użyciu “Ελλην. Jest prawdopodobne, iż rzeczywistość oznaczana przez takie nazwy własne jak Jawan, Tubal, Meszek, Gog, Magog, Tyr (por. Ez 26,

³ Ta dwuznaczność w tekście jest prawdopodobnie zamierzona ze względów teologicznych.

⁴ Poziom teologiczny J 12,20–36 dopuszcza uznanie Greków za chrześcijan *in spe*, tych, którzy potem należeć będą do wspólnoty pogano-chrześcijan w całej swojej specyfice.

⁵ Zob. A. GRABNER-HAIDER, *Grek*, [w:] A. GRABNER-HAIDER (red.), *Praktyczny Słownik Biblijny*, Warszawa 1994, 396–397.

⁶ Biblia Tysiąclecia tłumaczy rzeczownik ין jako „Jawan” Por. też: H. MOHRDIEK, *Grecja*, [w:] A. GRABNER-HAIDER (red.), *Praktyczny Słownik Biblijny*, dz. cyt., s. 396.

15n.) była określana pojęciem zbiorczym: „narody” – *gojim* (גוים), i była rozumiana, przynajmniej w pewnych aspektach, jak rzeczywistość pogańska. Te pierwsze nazwy podkreślały jakieś aspekty pogaństwa (sens wyabstrahowany) lub też po prostu wskazywały na konkretne pogańskie ludy i ich władców (sens dosłowny). Do tej opisowej definicji można dodać, że „Grecja jest nazywana w Starym Testamencie Jawan (Jonia) i jest nazwą ludu, którą w Septuagincie tłumaczy się także jako Grecy. Przez Grecję, względnie Greków, rozumie się w dawniejszych czasach Greków zamieszkujących Azję Mniejszą (Rdz 10, 2.4; Iz 66, 19; Ez 27, 13), natomiast w epoce hellenistycznej zarówno Grecję europejską (1 Mch 1, 1; 6, 2), jak i Greków w państwie Aleksandra Wielkiego i jego następców (Dn 8, 21n.; 1 Mch 1, 10). W Nowym Testamencie tylko Dz 20, 2 wymieniają istniejącą od 146 roku przed Chrystusem i obejmującą Attykę, Beocję i Peloponez, rzymską prowincję Grecję, która oficjalnie (i poza tym w Nowym Testamencie) nazywana była Achają”⁷.

Inna, lakoniczna definicja słowa Ἕλληνας to „Grek, Hellenista, ktoś, kto mówi po grecku (Rz 1, 14). Poganin, nie-Żyd (Dz 11, 20; 20, 21; 1 Kor 1, 24; Gal 3, 28). O prozelitach: J 12, 20. O „bojących się Boga” lub ludziach sympatyzujących z dziedzictwem kulturowym Izraela: Dz 17, 4”⁸. Autor precyzuje zatem, że w omawianym tekście J 12, 20 chodzi o prozelitów, co do czego nie można mieć jednak dostatecznej pewności. *Thyer Lexicon* podaje obszerniejsze tłumaczenie tego słowa. Twierdzi się w nim, iż typowy Grek jest ukonstytuowany przez narodowość, względnie przez zamieszkanie w greckiej macierzy, na wyspach lub w koloniach (por. Dz 18, 17). W szerszym znaczeniu chodzi o wszystkie nie-żydowskie narody z ich językiem, zwyczajami, samoświadomością i odrębnością religijną doktrynalną i kultyczną⁹. Joseph Thayer twierdzi również, że w J 12,

⁷ Por. H. MOHRDIEK, *Grecja*, dz. cyt., s. 396.

⁸ W. BAUER, W. F. ARNDT, F. W. GINGRICH, F. W. DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature (electronic edition)*, Chicago 1979, nr 2131.

⁹ Por. J 7, 35; Dz 11, 20; 16, 1.3 oraz Dz 21, 28; 1 Kor 1, 22–23; Ga 2, 3; JÓZEF FLAWIUSZ, *Dawne dzieje Izraela*, 20, 11, 2. Jako fraza: Ἰουδαῖοι τε καὶ Ἕλληνες występują „Grecy” w relacji do „Żydów” np. w Dz 14, 1; 18, 4; 19, 10.17; 20, 21; Rz 1, 16; 2, 9–10; 3, 9; 10, 12; 1 Kor 1, 24; 10, 32; 12, 13; Ga 3, 28; Kol 3, 11. Jak pisze dalej J. Thayer: „W równie

20 i Dz 17, 4 jest mowa o prozelitach, a więc ludziach pochodzenia pogańskiego¹⁰.

Friberg Lexicon dodaje, że w znaczeniu kulturowym grekiem jest osoba władająca językiem greckim i związana z greckim kręgiem cywilizacyjnym (aspekt lingwistyczny wysuwa się przed cywilizacyjny)¹¹. Istotna jest dla autora opozycja nie tyle w stosunku do Żydów, ile do „barbarzyńców”, „obcych” – βάρβαρος. Starożytni pisarze (np. Herodot) używali tego rzeczownika w odniesieniu do Greków w przeciwieństwie do barbarzyńców. Dlatego też istotna w ustalaniu zakresu słowa „Grecy” jest definicja owych βάρβαροι. Tym bardziej, że również Nowy Testament (np. Rz 1, 14) używa obu słów w zestawieniu ze sobą.

βάρβαρος oznacza dosłownie kogoś, kto się jąka, zacina, wydaje nieracjonalne, niezrozumiałe, nieprzyjemne i nieokrzese dźwięki; odgłosy te przypominają powtarzanie sylab βαβαρ. Barbarzyńca to ktoś, kto posługuje się dziwną mową w obcym języku, jak w 1 Kor 14, 11, kto sam, jako człowiek, posiada przymiot obcości, inności nie tylko lingwistycznej, ale i kulturowej; jest to ktoś niecywilizowany, nie-Grek¹². Rzymianie, począwszy od okresu augustiańskiego, nazywali tak wszystkie ludy, które nie miały ani greckich, ani rzymskich zwyczajów, manier, umiejętności, wiedzy. Po wojnie perskiej słowo to nabrało nowego znaczenia i zaczęło oznaczać nie tylko obcokrajowca, ale i dziwaka, ekscentryka, oraz kogoś zacofanego i odizolowanego od postępowego świata¹³. Zaczęto podkreślać nieokrzese, i brutalność¹⁴.

Homer w *Iliadzie* widzi etymologię rzeczownika βάρβαροι w pojęciu βάρβαρόφωνος, i szczególnie konotuje tak Medów i Persów jako tych,

szerokim sensie używają tego słowa Ojcowie Greccy”, por. J. H. THAYER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament (electronic edition)*, [b.m.w.] 1889, nr 1772.

¹⁰ Por. J. H. THAYER, *A Greek-English Lexicon*, nr 1772.

¹¹ Por. B. FRIBERG, T. FRIBERG, *Analytical Greek New Testament (electronic edition)*, Baker 1981, nr 9107.

¹² Por. tamże, nr 4530.

¹³ Por. H. G. LIDDELL., R. SCOTT, H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon (electronic edition)*, New York 1940, nr 7669.

¹⁴ Por. J. H. THAYER, *A Greek-English Lexicon*, dz. cyt., nr 957.

którzy nie są Grekami. Herodot wspomina, że Hebrajczycy nazywają tak pogan¹⁵. „Ἕλληνες τέ καί βάρβαροι” jako parafraza „wszystkich ludów” (por. Rz 1,14), nie otoczona już tak pejoratywnym nimbem obcości jak samo βάρβαρος, występuje między innymi u Platona w *Teajecie* (175)¹⁶, czy w *Antiquitates Judaicae* Józefa Flawiusza (4, 2, 1).

Dz 28, 2.4 wspomina o mieszkańcach Malty (Μελίτη) pochodzenia fenickiego lub punickiego, nazywając ich barbarzyńcami (Biblia Tysiąclecia tłumaczy to jako „tubylcy”). W Kol 3,11 znajdujemy wyliczenie różnych kategorii ludzi, również barbarzyńców i Scytów (Σκύθης)¹⁷ Hezjod używa słowa „Hellen” w liczbie pojedynczej na określenie syna Deukaliona (potomka Prometeusza), który został uratowany z powodzi aby odnowić ludzkość. Homer nazywa Grekami tych mieszkańców Tesalii, którzy uznawali „Hellena” za swojego przywódcę, odnosząc się doń z pewną estymą. Słowa tego używali m.in. Tukidydes, Ajschylos, Eurypides, czasem w formie przymiotnikowej, lub w rzeczowniku rodzaju żeńskiego¹⁸. Już u Herodota, a więc w czasach późniejszych niż Homer, Grecy są po prostu grupą opozycyjną w stosunku do barbarzyńców. Definiowanie Greków w przeciwieństwie do Żydów, najogólniej jako „narody” lub „poganie”, jest już owocem czasów nowotestamentowych¹⁹.

Jak zauważa C. K. Barrett w Mk 7, 26 kobieta definiowana dalej w tym samym wersecie jako Syrofenicjanka (Συροφοινίκισσα) jest nazwana Greczynką (Ἕλληνίς), co może wskazywać, że Ἕλλην oznacza nie tyle członka greckiej rasy, ile człowieka o nie-żydowskim pochodzeniu. Według niego Grecy są przedstawicielami Kościoła pogano-chrześcijan do którego należał Jan i jego odbiorcy²⁰. Słowo Ἕλληνίς jest określeniem

¹⁵ Por. H. G. LIDDELL, R. SCOTT, H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, dz. cyt., nr 7669.

¹⁶ „...dziadków i przodków niezliczone tysiące ma z nas każdy, a pośród nich bogatych i ubogich, i królów, i niewolników, i barbarzyńców, i Hellenów...” Por. PLATON, *Teajet*, Warszawa 1959, s. 78.

¹⁷ Por. J. H. THAYER, *A Greek-English Lexicon*, dz. cyt., nr 957.

¹⁸ Por. Liddell-Scott Lexicon, *A Greek-English Lexicon*, nr 13546.

¹⁹ Tak przynajmniej twierdzą autorzy wyżej cytowanego leksykonu.

²⁰ Zob. C. K. BARRETT., *The Gospel According To St John. An Introduction With Commentary And Notes On The Greek Text (Second Edition)*, London [b.r.w.], s. 421.

kręgu kulturowego i mentalności wspomnianej kobiety, gdyż jej pochodzenie precyzuje słowo pierwsze: Συροφονικήσσα. W kontekście tej historii ewangelicznej Ἑλληνίς oznacza bardziej przynależność do uniwersalnego świata ducha i myśli greckiej, niż przynależność etniczną²¹. W perykopie paralelnej w Mt 15, 21–28 używa się określenia γυνή Χαναanaία, jakby zadowalając się wzmianką o tle geograficznym tego wydarzenia. Tyr i Sydon, gdzie miało ono miejsce, jest bowiem światem zewnętrznym w stosunku do „enklawy” judaizmu w morzu pogaństwa. Były to miasta pogańskie, wręcz synonimy świata nieobrzezanych, zamieszkałe przez ludność z wielu stron świata. Markowi wyraźnie zależało na podkreśleniu faktu, iż Syrofeniczanka należała do innego świata niż Jezus oraz Żydzi, do których w pierwszym rzędzie był On posłany.

Grecy uważali siebie za elitarnych monopolistów wiedzy; reszta świata nie partycypująca w ich nauce i sztuce nazywana była przez nich barbarzyńcami²². O ich hermetyczności świadczy choćby reakcja na mowę Pawła na Areopagu. W tym punkcie są zresztą zadziwiająco podobni do tworzącego kulturowo-religijne getta Narodu Wybranego, zwłaszcza po synodzie w Javne. Grecy „szukający mądrości”, otwarci na nowinki, chętnie słuchający nowych filozofii, a jednak zamknięci w ciasnym więzieniu własnych schematów myślowych, przed-rozumień i aksjomatów, przypominają Żydów „szukających znaków”, nigdy nienasyconych, ciągle wystawiających na próbę Boga Jahwe i Jego Syna Jezusa Chrystusa, ślepych, o zatwardziałym sercu, niezdolnych do poznania, nawrócenia i uzdrowienia przez Boga (por. J 12, 37–40). Ważniejsze od prawdy są dla nich przetarte szlaki religijne, instytucje, posady, zaszczyty; od prawdy pochodzącej od Boga istotniejsze dla nich są własne przekonania, tak, że nawet nie chcą rzetelnie sprawdzić autentyczności przekazu Jezusa (por. J 11, 47–48). Zadając pytania nie mają na celu dojścia do prawdy, ale do własnego hermeneutycznego celu (por. J 18, 19–23). Czasem wewnętrzna wiara tłumiona jest przez lęk wobec otoczenia, lub pragnienie wykalkulowanego zysku (por. J 12, 42–43). Możliwe, że to przeświadczenie o własnej mądrości,

²¹ Biblia Tysiąclecia tłumaczy to słowo jako „poganka”, co wydaje się zawężać jego zakres znaczeniowy.

²² Por. M. HENRY, *Matthew Henry Commentary (electronic edition)*, [b.m.r.w.] ad J 12, 20.

wyjątkowości było blokadą uniemożliwiającą pełne poznanie Jezusa. Kontekst kulturowy każe zatem przyznać, iż pod tym względem pogaanie nie byli wcale uprzywilejowaną grupą. Grecy z J 12 postąpili krok naprzód, dalej niż Żydzi z relacji Janowej, dlatego, iż „chcieli” zobaczyć Jezusa. Pragnienie wydaje się tu bardziej kluczowe niż roztrząsanie prawd wiary i przekonań bez otwarcia na światło.

Grecy, którzy przybyli na święto, zwłaszcza jeśli rozumieć ich jako pogan, hellenistów, kosmopolitów, szukają zatem mądrości (1 Kor 1, 22), którą znajdą w głupstwie i zwycięstwie wywyższenia Jezusa. Teolog Wcielenia, Jan, niczym autor literatury mądrościowej Starego Testamentu nawołuje cicho do pójścia ku Logosowi, który jest Mądrością²³.

Rozróżnienie między Grekami nie znającymi prawdziwego Boga, a Żydami należącymi do narodu obietnicy Bożej, jest widoczne w przepowiadaniu Pawła. Przez Ewangelię, w wydarzeniu Chrystusa każdy człowiek jest powołany do wiary i zbawienia, ale pierwszeństwo mają Żydzi jako spadkobiercy Obietnicy (Rz 1, 16). Zarówno jedni jak i drudzy żyją jednak pod władzą grzechu, w samowyobcowaniu właściwym stworzeniu, zdani na przebaczającą miłość Boga (Rz 2, 9.10; 3, 9; 10, 12). Żydów i Greków zrównuje chrzest przez włączenie w jedno ciało (1 Kor 12, 13); wszyscy mają jednakowe szanse przed Bogiem (Ga 3, 28). Podobieństwo między nimi istnieje też wobec krzyża Chrystusowego, niepojętego dla obu. Żydzi szukają znaków, Grecy zaś mądrości (1 Kor 1, 22), a Chrystus Ukrzyżowany jest dla jednych zgorszeniem, a dla drugich głupstwem²⁴.

To napięcie pomiędzy światem pogan i Żydów, barbarzyńców i Greków wyraża często święty Paweł. Jako spadkobierca wszystkich tych grup (nawet barbarzyńców, czyli „niewykształconych”, jak można wnioskować z Rz 1, 14) na swój sposób czuł się zobligowany do czynienia dobrze ludziom każdej z tych kategorii. W swoim przepowiadaniu i pismach dopasowywał styl, słownictwo, frazeologię, porównania itp. do ich możliwości percepcji. Był w tym prawdziwym mistrzem.

²³ Na temat Logosu, również w aspekcie Mądrości Bożej pisze T. H. TOBIN, por. T. H. TOBIN, *Logos*, [w:] J. COLLINS-D. HARLOW (red.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids, Cambridge, U.K. 2010, s. 894–895.

²⁴ Por. A. GRABNER-HAIDER, *Greki*, dz. cyt., s. 396–397.

Opozycja między Żydami i poganami w Rz 2, 9–10 jest o tyle charakterystyczna dla św. Pawła, o ile mówi on o pierwszeństwie Żydów w porządku zbawczym. Głosiciel uniwersalizmu zbawienia przyznaje, że „dary i obietnice Boże są nieodwołalne” i dlatego Żyd „pierwszy” otrzyma nagrodę za nieskazitelną życie; podobnie sprawiedliwa kara spadnie „najpierw” na Żyda. Wpisuje się w ten sposób w myślenie eschatologiczne, którego świadectwa znajdujemy w Qumran. Podobne rozumienie można znaleźć także u autora biblijnego 2 Mch 2, 21.

Określenie „Grecy i barbarzyńcy” z Rz 1, 14 oznacza według A. Grabner-Haidera wszystkich ludzi z kultury hellenistycznej i niehellenistycznej; stanowi ono rozróżnienie nie tyle między światem Prawa Mojżeszowego a bałwochwalczym politeizmem, lecz między ekspansywną kulturą zachodnią tego czasu i bezwzględną resztą świata²⁵.

Słownik stwierdza jednak, że Żydzi są przykładem ludzi religijnych, Grecy natomiast niereligijnych, której to tezie przeczy choćby J 12, 20 przez fakt przyjścia Greków w celu oddania czci Bogu. Dopiero w kontekście uniwersalizmu zbawienia podział na ludzi religijnych i niereligijnych nabiera sensu: orędzie Jezusa Chrystusa skierowane jest zarówno do jednych, jak i drugich. Według *Słownika* jest ono intelligibilne i możliwe do wypełnienia przez każdego, nawet niereligijnego człowieka. Jednak zarówno poznanie głębokiej istoty orędzia i jej realizacja jest możliwa tylko dzięki wierze i łasce. Jezus bowiem przyciągnie wszystkich do Siebie (J 12, 32), a Ojciec jest Tym, który do Niego prowadzi (J 6, 44–45).

Obie części ludzkości połączył w jedno Chrystus, w jednym Ciele przez Krzyż, w Sobie zadawszy śmierć wrogości.

Rysuje się tu dualistyczna, czy wręcz antytetyczna rzeczywistość. Taka kosmologia idzie w parze z elitarnością religii judaistycznej, z jej koniecznościowym podłożem etnicznym, postawą obronną wobec politeizmu zewnętrznego świata, mentalnością Przymierza Wybrania, wobec prześladowań ze strony licznych pogańskich okupantów w historii. Widać także, iż świat Greków był konotowany w relacji do świata Żydów lub

²⁵ Por. tamże.

świata barbarzyńców: na zasadzie przeciwstawienia, wytyczenia ścisłej, przynajmniej teoretycznej granicy.

Kontekst 12 rozdziału Ewangelii według św. Jana każe zestawić z omawianym werselem wypowiedź faryzeuszów z J 12, 19: „Faryzeusze zaś mówili jeden do drugiego: «Widzicie, że nic nie zyskujecie? Oto świat poszedł za Nim»” Istnieje alternatywa: albo Greków definiujemy za pomocą zdania faryzeuszów, albo zdanie faryzeuszów odczytujemy w pełniejszym świetle słów o przyjściu Greków. To znaczy albo poszerzamy zakres słowa „Grecy” o sens wyrażony zdaniem wcześniej, albo konkretyzujemy „świat” w osobach „Greków” Pierwsza możliwość wydaje się trafniejsza, gdyż w przypadku jej alternatywy wymagane byłoby dalsze dookreślenie przez autora znaczenia słowa *Ἕλληνας*²⁶. Pewne jest, że oba zdania są powiązane kontekstualnie, co narzuca się z mocą oczywistości przez ich bliskość, względną przystawalność zakresową słów – podmiotów i czasowniki ruchu skierowane ku Jezusowi. Można nawet uznać, że słowo „Grecy” zyskuje szerszy zakres znaczeniowy przez samo to zestawienie.

Pozostaje jeszcze omówić krótko dwa kluczowe pojęcia takie jak „prozelici” i „bojący się Boga” Prozelici, lub współwyznawcy (Mt 23, 15; Dz 2, 11; 6, 5; 13, 43), to cudzoziemcy, którzy przez obrzezanie i chrzest prozelitów byli przyjmowani do Kościoła Izraela. Późniejsze piśmiectwo żydowskie rozróżniało dwie grupy prozelitów. „Prozelici Tory” przestrzegali tylko tzw. siedmiu przykazań Noego, „prozelici sprawiedliwości” trzymali się całego Prawa mojżeszowego. Byli to ci, którzy przybliżają się do wiary Izraela, nie zrywając jednak więzi z rodzimą społecznością grecką. Obrzezani mężczyźni i rytualnie obmyte kobiety pozostają etnicznie odrębni, mimo otrzymania Abrahamowego synostwa²⁷. Termin ten, zasadniczo religijny, powinien być stosowany przede wszystkim w stosunku do czasów po niewoli babilońskiej, gdy tożsamość żydowską kształtowała przynależność do wspólnoty religijnej, a nie państwowej. Septuaginta przetłumaczyła hebr. słowo *gēr* („przybysz; obcy, mający stały pobyt”) właśnie na gr. *prosēlytos*. Występuje ono cztery razy w Nowym Testamencie (Mt 23,

²⁶ Teza powyższa jest o tyle trafna, o ile można założyć, że w środowisku palestyńskim to słowo *Ἕλληνας* nie było jednoznaczne.

²⁷ Por. C. PERROT, *Judaizm hellenistyczny*, dz. cyt., s. 147.

15; Dz 2, 11; 5, 5; 13, 43). Prozelitą zostawał mężczyzna, który poddał się obrzezaniu (choć w niektórych zhellenizowanych kręgach rezygnowano nawet z tego kluczowego obrzędu) i został ochrzczony. Kobiety przyjmowały jedynie chrzest prozelicki, czego archetypem jest córka kapłana egipskiego w utworze *Józef i Asenet*. Większość prozelitów wywodziła się z diaspory, pociągnięta stylem życia i przykładem Żydów. Pierwszy kontakt z judaizmem dokonywał się zapewne w synagogach.

„Bojacy się Boga”, to w Nowym Testamencie „pobożni”, lub tacy, których pociągały święta żydowskie, przychodzili na nie, ale nie przyłączali się całkowicie do Ludu Bożego, jak prozelici. Nie poddawali się bowiem obrzezaniu. Byli to monoteiści przestrzegający Dekalogu i niektórych rytualnych przepisów dotyczących czystości (np. niespożywających wieprzowiny)²⁸.

2. Stosunek Żydów wobec Greków w literaturze biblijnej i pozabiblijnej

O stosunku Greków i Rzymian do Żydów mówi dużo Satyra XIV autorstwa Juwenalisa, poety i satyryka rzymskiego (zm. w 140 roku po Chrystusie). Odrębność i niezrozumienie praktyk żydowskich skutkowały dystansem, ironią, a nawet otwartą wrogością. Juwenalis kpi m.in. z kultu niewidzialnego Boga, świętowania szabatów, studiowania prawa żydowskiego zamiast rzymskiego, zakazu spożywania wieprzowiny, akcentowania znaczenia tradycji przodków. „Jeżeli ktoś wyznaje jakieś inne bogi, to mu do źródła z wodą nie pokażą drogi”²⁹, czytamy o mentalności żydowskiej widzianej oczami poganina. W świetle tego zdania może być zaskakujący fakt zapisany w Czwartej Ewangelii, że Grecy w ogóle podeszli do Filipa, a on pokazał im dalszą drogę do Jezusa. Chociaż nie od każdego Żyda uzyskaliby taką pomoc, nawet jako monoteiści.

Wobec reakcji uczniów na wołanie kobiety kananejskiej (por. Mt 15, 23), na odrzucenie ze strony miasta samarytańskiego (por. Łk 9, 54), wobec stosunku Piotra do pogano-chrześcijan (por. Ga 2, 12–13.

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Cyt. za: tamże, s. 145.

Co prawda epizod ów jest raczej niereprezentatywny dla światopoglądu Piotra, ale dobrze rysuje mentalność wyniesioną z kultury żydowskiej), należy raczej odrzucić możliwość, iż uczniowie Jezusa byli na tym etapie bardziej tolerancyjni wobec innowierców niż ich rodacy; a co za tym idzie, zdanie Juwenalisa potwierdza niejako, że Grecy, którzy przybyli na święto nie byli przypadkowymi turystami.

Uwzględniając faktografię przedstawioną w punkcie pierwszym tego rozdziału, a więc mając na względzie wiedzę dotyczącą zwłaszcza prozelitów i bojących się Boga, przytoczyć można kilka kolejnych świadectw o wartości historycznej.

Datowana zwykle na czas między końcem I wieku przed Chrystusem, a końcem I wieku po Chrystusie opowieść „Józef i Asenet”, w której patriarcha biblijny zapragnął poślubić córkę pogańskiego kapłana, jest jednym z dowodów otwarcia judaizmu egipskiego na uniwersalizm; podobnie twierdzi się o judaizmie antiocheńskim³⁰. Być może więc gorzkie stwierdzenie Arcykapłanów, że „świat poszedł za Jezusem” (J 12, 19) jest przejawem zamknięcia wąskiej grupy (stronnictwa), a nie judaizmu jako takiego. „Józef i Asenet” jest w tym sensie przykładem „starej ewangelizacji”³¹.

Dużo światła na omawianą kwestię rzuca Józef Flawiusz. W „Wojnie żydowskiej” pisze m.in. o Żydach mieszkających w Antiochii: „Nieustannie przyciągali do swoich obrzędów religijnych ogromną liczbę Greków, którzy w pewnej mierze uczynili je częścią własnych”³². Nie można jednak zapominać o apologetycznym nastawieniu Flawiusza. Niekiedy deformuje

³⁰ Por. tamże, s. 147.

³¹ Niekiedy twierdzi się, iż dzieło to pochodzi z północy, tj. z Izraela, a nie z Judy, na co wskazuje akcent położony na Patriarchę północy. Z drugiej strony może to właśnie mentalność zamknięcia, świętej odrębności, wymusiła tak obszerne wytłumaczenie faktu pogańskiego małżeństwa Józefa. Ostatecznie w utworze to monoteizm synajski święci tryumfy.

³² J. FLAWIUSZ, *Wojna żydowska*, 7,45. Por. A. T. LINCOLN, *The Gospel According to Saint John (Black's New Testament Commentaries)*, Peabody, MA 2006, s. 348. Jak podaje Strabon, którego cytuje J. Flawiusz: „Ci ostatni [Żydzi] dotarli już do każdego miasta i trudno znaleźć takie miejsce na świecie, które by nie otwarło podwoi przed tym narodem i nie ulegało jego przewadze”. Zob. J. FLAWIUSZ, *Dawne dzieje Izraela*, 14, 115.

on opisywaną rzeczywistość na korzyść swoich rodaków, co obniża wartość historyczną jego tekstów.

Jeden z dokumentów znalezionych w czwartej grocie qumrańskiej rzuca pewne światło na tę historyczną analizę i postawione pytanie: czy Grecy równoprawnie wstępowali na teren Jerozolimy i świątyni? Grocie czwartą zalicza się do najważniejszych obok 1Q i 11Q³³; być może była głównym księgozbiorem społeczności Qumran³⁴.

Interesujący nas manuskrypt otrzymał nazwę 4QMMT, który to skrót pochodzi od hebrajskiego „Miḡṣat ma'asê ha-Torah” – „Niektóre z nakazów (uczynków)³⁵ Prawa” Nazwa ta pochodzi z epilogu tekstu. Zalicza się on do blisko trzystu niebiblijnych manuskryptów z 4Q³⁶. Klasyfikuje się go jako tzw. tekst sekciarski³⁷ i halachiczny³⁸.

Sekta „Nowego Przymierza”, czy „Synów Sadoka” lub „Synów Światłości”³⁹ była odłączona od nurtu judaizmu świątynnego. Ich stosunek nie tylko do pogan, ale i do Żydów spoza ich wspólnoty wyraża antyteza światła i ciemności. W stosunku do synów ciemności czuli się elitą, wybranymi, wiedzącymi, spełniającymi sprawiedliwość. Innego zdania jest H. von Weissenberg⁴⁰, która uważa, że rozumienie przymierza w MMT nie jest tak ekskluzywne jak np. w Regule Zrzeszenia. Przepisy dotyczące czystości są dość surowe i ukonkretnione, ale nie spotyka się tu, jak w innych dokumentach z Qumran, równości między nieczystością rytualną i grzechem. Rozstrzygnięcie tego sporu jest istotne, gdyż dokument ten był znaczący

³³ Por. J. T. MILIK, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, The Enigma Press, Kraków 1999, s. 16.

³⁴ Por. tamże, s. 18.

³⁵ „Miḡṣat ma'asê ha-Torah” w ang. tłumaczy się jako „Works of the Law” Por. H. VON WEISSENBERG, *Miḡṣat ma'asê ha-Torah (MMT)*, [w:] J. COLLINS, D. HARLOW (red.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, dz. cyt., s. 952.

³⁶ Por. P. MUCHOWSKI, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 1996, s. XIV.

³⁷ Por. tamże, s. XIX.

³⁸ Por. H. VON WEISSENBERG, *Miḡṣat ma'asê ha-Torah (MMT)*, [w:] J. COLLINS, D. HARLOW (red.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, dz. cyt., s. 952.

³⁹ P. MUCHOWSKI, *Rękopisy*, dz. cyt., s. XIX-XX.

⁴⁰ Por. H. VON WEISSENBERG, *Miḡṣat ma'asê ha-Torah (MMT)*, dz. cyt., s. 953–954.

dla wspólnoty qumrańskiej, czego dowodem jest duża liczba jego odpisów z pierwszego wieku przed Chrystusem, znalezionych w czwartej grocie⁴¹.

Teksty z Qumran przychodzą z pomocą w odpowiedzi na pytanie czy poganie mieli prawo wchodzić do Świętego Miasta. Dowiadujemy się m.in. o stronnictwach uważających, że nie. Istniały kategorie ludzi nieczystych ze swej istoty, np. niewidomi, którzy nie mogli odróżnić tego, co czyste, od tego, co nieczyste⁴². Jerozolima miała być strzeżona nawet przed psami, które mogłyby zbeczczyć święte miasto i ofiary mięsne składane w świątyni.

4QMMT wyklucza możliwość składania ofiar w Świątyni przez pogan. Nie jest oczywiste, czy potępia w ten sposób istniejące praktyki, czy raczej pisze zupełnie profilaktycznie, lub dla podkreślenia w ten sposób świętej odrębności Izraela; czy zalecenia autora były możliwe do spełnienia, czy skonstruował on tylko idealistyczny postulat.

Pismo Święte Starego Testamentu zawiera liczne przesłanki pozwalające stwierdzić pewne otwarcie judaizmu na świat pogański. Stosunek Żydów do pogan opisał Gary Gilbert w artykule *Jewish attitudes toward Gentiles*.⁴³ Podzielił on zagadnienie na sześć części, które kolejno omawia: praktykowanie przez Żydów pogańskich zwyczajów, pogańskie praktyki religijne, interakcje między Żydami i poganami, obecność pogan w ziemi Izraela, poganie a czystość, i status pogan w czasie przyszłego sądu⁴⁴. Wszystkie te kategorie same w sobie dają wyobrażenie na jakich płaszczyznach kształtowały się relacje między Żydami i nie-Żydami⁴⁵.

⁴¹ Celem chodzenia za Jezusem, jako Jego „sługa” (J 12, 26) jest bycie „synem światłości” (J 12, 36).

⁴² Por. uzdrowienie niewidomego od urodzenia w J 9, 1–41.

⁴³ G. GILBERT, *Jewish attitudes toward Gentiles*, [w:] J. COLLINS, D. HARLOW (red.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, dz. cyt., s. 670–673.

⁴⁴ Tłumaczenie słowa „gentiles” na „poganie” wydaje się bardziej zręczne w języku polskim niż tłumaczenie na „narody”

⁴⁵ Kategorie wymienione przez G. Gilberta przynajmniej teoretycznie pozwalają wniknąć w proces kształtowania się relacji między Żydami i nie-Żydami. Należy bowiem przyjąć jako zasadę hermeneutyczną, że życie jest bogatsze niż wszelkie próby jego opisanie, a wszelkie uogólnienia wykrzywiają nieco obraz rzeczywistości; niemal zawsze należałoby zostawić margines, w którym mieściłyby się rozmaite wyjątki.

Już sam tytuł artykułu wskazuje na podstawową dychotomię biblijną między „am” – ludem i „gojim” – narodami.

W Księdze Liczb znajduję się zdanie, które może brzmieć nieco kontrowersyjnie: „Gdyby zaś człowiek obcy, który się u was zatrzymał albo pośród was na stałe mieszka, chciał złożyć ofiarę jako miłą woń dla Pana – ma uczynić tak jak i wy” (Lb 15, 14)⁴⁶. Ez 44, 5–9 jest przykładem, że niejednakowo autorzy starotestamentalni podchodzili do tej kwestii: „Dlatego tak mówi Pan Bóg: Żaden cudzoziemiec, nie obrzezany na sercu i na ciele, nie może wstępować do Mego przybytku, żaden z obcych, którzy żyją wśród Izraelitów” (Ez 44, 9). Podobne zdanie o obecności pogan profanującej sanktuarium znajduje się w 4QFlorilegium i „Wojnie żydowskiej” Flawiusza⁴⁷. Pan Bóg mówi jednakże przez usta Ezechiela o „obcych nie obrzezanych na sercu i na ciele”, co kieruje myśl ku kategoriom związanym z wnętrzem człowieka, a nie tylko z zewnętrznym rytmem; to zaś w konsekwencji subiektywizuje nieco rozróżnienie na „lud” i „narody”. W tym punkcie Ezechiel wydaje się więc mniej radykalny, niż sugeruje G. Gilbert⁴⁸. Sam zresztą Flawiusz pisze nieco dalej o niewielkim dziedzińcu pogan w południowej części góry świątynnej.

Już patriarcha Jakub, błogosławiąc swoim synom, mówi, iż „nie zostanie odjęte berło od Judy ani laska pasterska spośród kolan jego, aż przyjdzie ten, do którego ono należy, i zdobędzie posłuch u narodów” (Rdz 49, 10). Skoro nadzieję na rozciągnięcie władzy Izraela na wszystkie narody wyraża już sam Jakub-Izrael, to uniwersalistyczne idee mesjańskie były mocno obecne w mentalności żydowskiej, i o tyle istotne, o ile umiejscowiono je u korzeni historii biblijnej (abstrahując od czasu napisania księgi) i tożsamości żydowskiej (szczególnie judajskiej). „Posłuch” w tym wersecie jest rozumiany być może w kategoriach władzy państwowej, a nie

⁴⁶ Dalej czytamy jeszcze wyraźniej sformułowany postulat, by poganie składali ofiary w Świątyni w dokładnie tym samym rycie: „Jednakowa ustawa odnosi się do was i do obcych, którzy się pośród was zatrzymują; jest to ustawa wieczysta dla waszych potomków i wobec Pana obowiązująca zarówno was jak i obcych. To samo prawo i ten sam przepis obowiązują was i obcych, którzy mieszkają pośród was” (Lb 15, 15–16).

⁴⁷ Por. J. FLAWIUSZ, *Wojna żydowska*, 2, 409.

⁴⁸ G. GILBERT, *Jewish*, s. 672.

religijnej; być może też, iż nie istniało wówczas istotne rozdzielenie znaczeń obu kategorii.

Księga Powtórzonego Prawa stosunek do „obcych” obwarowuje szczególnym nakazem: „On [Bóg] wymierza sprawiedliwość sierotom i wdowom, miłuje cudzoziemca, udzielając mu chleba i odzienia. Wy także miłujcie cudzoziemca, boście sami byli cudzoziemcami w ziemi egipskiej” (Pwt 10, 18–19)⁴⁹

Kpł 20, 26 mówi: „Będziecie dla Mnie święci, bo Ja jestem święty, Ja Pan, i oddzieliłem was od innych narodów, abyście byli moimi” Świętość rozumiana tutaj jako oddzielenie od narodów nie poświęconych Bogu jest kategorią stawiającą wyraźnie granice między Żydami a poganami⁵⁰. Księga kapłańska ponadto mocno zaznacza nie tylko samo przykazanie miłości bliźniego jak siebie samego (Kpł 19, 18), często cytowane w Nowym Testamencie, ale i miłowania przybysza jak siebie samego, przy zachowaniu pamięci o własnym wygnaniu w kraju egipskim (Kpł 19, 33–34). Przybysz miał mieć status obywatela. Przykazanie to miało charakter obligujący moralnie, a nie tylko legalnie: dotyczyło postawy i nastawienia serca⁵¹.

Tuż przed zawarciem Przymierza na Synaju Bóg przekazuje takie słowa Izraelitom przez Mojżesza: „Teraz, jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów, gdyż do Mnie należy cała ziemia. Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym. Takie to słowa powiedz Izraelitom»” (Wj 19, 5–6). Chociaż Bóg jest Panem całej ziemi, a więc wszystkich ludzi, to na mocy Przymierza Izrael jest Jego „szczególną własnością” Bóg sam wyszczególnia Swój Lud spośród narodów świata, chociaż Jego władza nie jest niczym ograniczona. Prawa dane

⁴⁹ Nakaz ten przypomina wręcz Jezusowe przykazanie miłości nieprzyjaciół, choć jeszcze nie tak daleko posunięte. Motywacją jednego i drugiego jest upodobnienie się do Boga w Jego działaniu i wyjście od własnej, trudnej sytuacji egzystencjalnej do rozumienia problemów drugiego człowieka. Por. Mt 5, 44n. i Łk 6, 27n.

⁵⁰ Por. S. WYPYCH, *Lud Boży*, [w:] L. STACHOWIAK (red.), *Wstęp ogólny do Starego Testamentu*, Poznań 1990, s. 149–151.

⁵¹ Por. S. WYPYCH, *Księga Kapłańska*, [w:] L. STACHOWIAK (red.), *Wstęp do Starego Testamentu*, dz. cyt., s.125–126.

na Synaju zawierają m.in. powtarzany parokrotnie nakaz szacunku dla cudzoziemców, motywowany nie tak dawnym doświadczeniem niewoli egipskiej⁵². Bóg zapowiada jednocześnie, że wygładzi z Kanaanu pogan tam mieszkających (por. Wj 23, 23). Powodem tak radykalnego odcięcia się od nich ma być troska o czystość religii, wiarę i kult Jedynego Boga; jest to rodzaj profilaktyki religijnej⁵³. Gdy zestawia się jednak polecenie szacunku dla koegzystujących z Izraelitami „cudzoziemcami”, i nakaz wytępienia mieszkańców Kanaanu, skrzętnie wypełniany przez Jozuego i jego następców, można dojść do wniosku, iż „cudzoziemcy” oraz wyliczone z nazwy ludy kananejskie nie są tożsamymi ze sobą grupami ludzi. W rzeczywistości nie ma tu sprzeczności. Najprawdopodobniej chodzi autorowi o to, aby stanąć wyraźnie i mocno w pozycji gospodarza Ziemi Obiecanej, co ma wykluczyć pokusy i grzechy bałwochwalstwa. Drogą do tego stanu rzeczy są w pierwszym rzędzie wojny religijne. Bezwzględny nakaz nakładania „kłątwy” na wrogów Boga, czyli radykalne przykazanie wytępienia ludów autochtonicznych, łagodzi nieco decyzja Jozuego o pozostawieniu przy życiu Rachab i jej domu (por. Joz 6, 22–25), a także Gibeonitów (por. Joz 9) i w tym świetle przedstawia się raczej jako droga wychowania do czegoś więcej, niż sama czystość kulturowo-etniczna. Zamiarem Jozuego była dalsza spokojna, wspólna egzystencja Żydów z tymi plemionami.

Dwa podejścia, a może nawet „tradycje”, rysują się na tle tych tekstów biblijnych. Z jednej strony miłosierna troska o cudzoziemca i dopuszczenie go do pewnej części misterii religijnych, z drugiej zaś zbudowane na fundamencie rozróżnienia sacrum i profanum postawienie granicy między ścisłą przynależnością do Boga a przynależnością do „narodów”, oraz posunięta aż do wojen religijnych gorliwość o czystość etniczną i religijną⁵⁴.

⁵² Por. Wj 22, 20: „Nie będziesz gnębił i nie będziesz uciskał cudzoziemców, bo wy sami byliście cudzoziemcami w ziemi egipskiej” oraz Wj 23, 9.

⁵³ Por. Wj 23, 32–33: „Nie będziesz zawierał przymierza z nimi ani z ich bogami. Nie mogą mieszkać w twoim kraju, gdyż przywiedliby cię do grzechu przeciw Mnie. Mógłbyś oddawać cześć ich bogom, co byłoby dla ciebie zgubą”

⁵⁴ Szczególnym przykładem wojen o czystość religijną są wojny Jozuego. Owe opisy walk są być może tylko instrumentarium kapłańskim lub lewickim służącym przekazaniu idei czystości kulturowej jako „wyodrębnienia” i „poświęcenia”

W późno napisanej Księdze Mądrości (prawdopodobnie pochodzącej z II/I wieku przed Chrystusem) twierdzi się: „Ciebie znać – oto sprawiedliwość doskonała; pojąć Twą moc – oto źródło nieśmiertelności” (Mdr 15, 3). A zatem poganie są dopuszczeni do doskonałej sprawiedliwości, o ile są dopuszczeni do poznania Boga Przymierza. Poznanie odgrywa kluczową rolę w stawaniu się sprawiedliwym. Trudno byłoby utrzymywać, iż samo tylko pochodzenie według ciała z pokoleń Jakuba daje jakieś wyższe zdolności poznawcze w stosunku do Boga. Samą księgę znamionują silne wpływy hellenistyczne. Obecne są tu m.in. kategorie filozoficzne, zrozumiałe dla większości zhellenizowanych ludów⁵⁵. Według S. Potockiego autor „to pobożny i uczony Judejczyk, zamieszkały prawdopodobnie wśród diaspory egipskiej, być może w Aleksandrii, obeznany z filozofią grecką i piśmiennictwem hellenistycznym, otwarty na problemy religijne i obyczajowe ówczesnego świata i swojego narodu, którym pragnął zarządzić pisząc swe dzieło w języku greckim”⁵⁶.

Mdr 3, 1–19 podaje naukę o życiu po śmierci i sprawiedliwości Bożej w „dniu sądu” Mdr 3, 8 wskazuje na hierarchię panowania nad „narodami”: bezpośrednio nad nimi ustanowieni zostaną sprawiedliwi, wieczne zaś i najwyższe panowanie należeć będzie do Boga – Pana. Kontekst wskazuje, że obietnica władzy nad „narodami” jest tutaj ściśle eschatologiczna. „Dzień nawiedzenia” (Mdr 3, 7) można słusznie identyfikować z „dniem Jahwe”, eschatologicznym dniem sądu.

Podobnie ujęte idee panowania i „dnia Jahwe” znajdują się w Księdze Psalmów.

Koncepcja „dnia Jahwe” jest o tyle istotna, o ile znajduje ona swe miejsce w przed-rozumieniu „godziny” Jezusa, o której wspomina się wielokrotnie w Czwartej Ewangelii, a zwłaszcza w J 12, 23.

Inne, liczne perykopy precyzują, iż sprawiedliwość jest ściśle związana z wypełnianiem Prawa. Księga Syracha, należąca podobnie jak

⁵⁵ Por. M. WOJCIECHOWSKI, *Wpływy greckie w Biblii*, Kraków 2012, s. 128, 131, 133–134. Greckie kategorie są widoczne zarówno w rodzaju literackim księgi jak i jej doktrynie: por. S. POTOCKI, *Księga Mądrości*, [w:] L. STACHOWIAK (red.), *Wstęp do Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 480–481 i 483–488.

⁵⁶ Zob. S. POTOCKI, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 482.

Księga Mądrości do nurtu mądrościowego, wychodzi dalej w interpretacji prawdziwości kultu. W Syr 35, 1–3 można dostrzec rodzaj sprzężenia zwrotnego. „Kto zważa na przykazania, składa ofiary dziękczynne” (Syr 35, 1) motywowany Prawem wypełnia zobowiązania kultyczne hojnie i z wdzięcznością, nie związany literą i skąpstwem serca. Kto zaś „świadczy dobrodziejstwa” lub „daje jałmużnę”, a więc służy bliźniemu, służy tym samym Bogu, jakby przynosząc na ofiarę to co najlepsze, „ofiarę z najczystszej mąki” (Syr 35, 2). „Upodobaniem Pana” i rzeczywistą „ofiarą przebłagalną” jest wewnętrzna przemiana (Syr 35, 3). Kult Boga nie jest więc suchym legalizmem i jako taki – rozszerzając jeszcze bardziej myśl autora biblijnego – jest otwarty na ludzi nie znających Prawa.

Sama Księga Mądrości wskazuje, iż sprawiedliwość doskonała dająca nieśmiertelność polega na poznaniu Boga.⁵⁷ Mdr 13–15 prezentuje naukę, według której głupi są ci ludzie, którzy ze stworzeń nie poznali Boga. Oznacza to, iż każdy człowiek jest w stanie o naturalnych siłach dojść do poznania Boga, którego znajomością chlubią się przez Przymierze Izraelici⁵⁸. Poganie szukający prawdziwego Boga mimo wszystko narażeni są na ryzyko błędu (por. Mdr 13, 6–9). Bóg lituje się chętnie nad grzeszącymi, ponieważ „nie brzydzi się niczym, co uczynił” (por. Mdr 11, 24).

Prorocy niekiedy reprezentowali oryginalne stanowisko względem zobowiązań religijnych i szeroką interpretację przynależności do „sprawiedliwych”. Wiele miejsc w pismach prorockich wskazuje na mniej lub bardziej zaawansowaną myśl uniwersalistyczną. Przykładowo Jeremiasz wzywa narody do słuchania Słowa Pańskiego (Jr 31, 10). Szerszy kontekst wskazuje na to, że Bóg zapewnia o swej miłości do Izraela, a nie li do wszystkich ludzi. Owo wezwanie do słuchania w Jr 31, 10 może też być skierowane wyłącznie do Izraela, tyle że rozproszonego między narodami. Nie można jednak lekceważyć i tego świadectwa Pisma o tym, że Bóg

⁵⁷ Por. Mdr 15, 3. Por. też J 17, 3: „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedyne prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa”

⁵⁸ Por. Mdr 13,1: „Głupi już z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga: z dóbr widzialnych nie zdołali poznać Tego, który jest, patrząc na dzieła nie poznali Twórcy”, oraz Mdr 13, 5: „Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę”

wchodzi w dialog i jakąś bliskość z narodami – choćby tylko pośrednio, przez fakt, że Jego Lud znajduje się w rozproszeniu między poganami.

Swoistą „furtką myślową” dla promotorów chrześcijańskiego uniwersalizmu mogły stać się pewne nieprecyzyjne określenia ludzi, w których Bóg ma upodobanie. W Jdt 16, 15 stwierdza się, że Bóg „jest łaskawy dla Swych czcicieli” (δέ τοίς φοβουμένοις...) ⁵⁹. Kto może być nazwany „czcicielem” pozostawało kwestią dalszego precyzowania. Podobnie „czczący (bojący się) Boga” mogli być *expressis verbis* kojarzeni z tradycjonalistami żydowskimi, posłusznymi przepisom kultycznym. W samym określeniu nie ma aspektu pochodzenia tych ludzi, przynależności etnicznej. W przypadku księgi Judyty nawet kontekst nie każe uznać, że „czciciele Boga” to Żydzi. „Achior, najemnik Ammona i wódz wszystkich Ammonitów” (por. Jdt 6, 5; 5, 5) okazuje się przyjacielem Izraelitów, a także samego Boga. Poganin wypowiada chwalebny prawdę o Ludzie Bożym wskazując, iż to Bóg walczy w obronie Swego wiernego ludu (por. Jdt 5, 5–21) ⁶⁰ Izraelici pocieszali wydanego w ich ręce wodza i „bardzo go za to chwalili” (por. Jdt 6, 20). Godna uwagi jest troska Judyty o zachowanie Prawa, wykraczająca nawet poza literalny przepis (por. Jdt 10, 5) ⁶¹. Znamienne też, iż co do swojej istoty rada Judyty była taka sama jak rada Achiora – zachęcali oni, aby poczekać z atakiem na Betulię, aż Izraelici popełnią jakiś grzech i pozbawią się tym samym Bożego wsparcia (por. Jdt 5, 20; 11, 17). Holofernes poszedł za podpowiedzią Judyty. Jako wierna i gorliwa Izraelitka, miała ona najwyraźniej to, czego nie miał Achior – pomoc i błogosławieństwo Boże ⁶². Na naradzie wojennej Asyryjczyków nie miał on ponadto wiary (a w każdym razie mocnej wiary), którą zdobył „widząc to wszystko, co uczynił Bóg Izraela”: „uwierzył on bardzo mocno

⁵⁹ W zależności od przekładu są to „bojący się Boga” lub „czczący Go”

⁶⁰ Achior wypowiadając pouczenie w oparciu o historię zbawienia i chwając tym samym „wielkie dzieła Boże”, zachowuje się niczym mędrzec i nauczyciel żydowski. Dostrzega działanie Boga w historii i wyciąga aktualne wnioski.

⁶¹ W przypisie *Biblii Jerozolimskiej* do Jdt 10, 5 czytamy: „Judyta jest – jak się zdaje – bardziej skrupulatna na punkcie czystości rytualnej niż Estera, a nawet bardziej wymagająca niż samo Prawo” (por. Jdt 11, 17; 12, 6–9). Zob. *Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006, s. 565.

⁶² Trudno uznać, że jedynym atutem Judyty była jej piękna postać. Sami najeźdźcy bowiem zachwycali się jej mądrością. Por. Jdt 11, 20–23.

w niego, poddał się obrzezaniu, został przyłączony do domu Izraela aż po dzień dzisiejszy” (Jdt 14, 10) i dany jako przykład do naśladowania dla wszystkich bogobożnych pogan. Chociaż całą historię Judyta skonstatowała słowami: „biada poganom, którzy powstają przeciw memu narodowi: Pan Wszechmocny ukarze ich w dzień sądu” (Jdt 16, 17)⁶³, to ofiary i całopalenia uznaje ona za niewystarczające, a „źródło wielkości w każdym czasie” widzi w bojaźni Bożej.

„Król Dariusz napisał do wszystkich narodów, ludów i języków, zamieszkałych po całej ziemi, by na całym obszarze jego królestwa odczuwano lęk i drżenie przed Bogiem Daniela” (Dn 6, 26–27). Prorok Daniel przez objawienie mocy Bożej przekonał bowiem wielkiego władcę do kultu Jedynego, Żyjącego Boga. Był to pewnego rodzaju sukces misyjny, aczkolwiek Bóg Jahwe zaliczony został przez Dariusza jedynie do panteonu bóstw babilońskich. Wizja Syna Człowieczego, którą miał Daniel, jest klasycznym przykładem mesjańskiego proroctwa uniwersalistycznego. W czasach eschatologicznych obejmie On nieprzemijające „panowanie, chwałę i władzę królewską” nad „wszystkimi narodami, ludami i językami” (por. Dn 7, 14 i Ap 4, 11; 5, 10). Swoją władzę zaś deleguje Swoim wybranym: „panowanie i władzę, i wielkość królestw pod całym niebem otrzyma lud święty Najwyższego” (por. Dn 7, 27). Stanie się to po wszelkich perturbacjach wojennych między królestwami, m.in. Medii, Persji, Jawanu; pozornie bezbronny Naród Wybrany okaże się zwycięski mocą Boga (por. Dn 8, 19–21). Daniel jest świadkiem Boga wobec władcy pogańskiego, podobnie jak był nim patriarcha Józef Egipski (por. Ps 105, 16–21).⁶⁴

Obok wspomnianej wyżej nierządniczy Rachab (por. Joz 2; 6) również Moabitka Rut (por. Rt 1, 4.14–18) jest przykładem przyjaciółki Izraela. Chociaż wywodzące się z innych ludów darzyły one miłością Naród Wybrany, żywiły bojaźń przed Bogiem Jahwe i udzieliły znaczącej pomocy należącemu do Przymierza.

⁶³ Interwencja Boża przesunięta jest do czasów eschatologicznych, z tym że „dzień sądu” rozpoczyna się w doczesności, czego przykładem miało być oblężenia Betulii.

⁶⁴ „Władca tego świata” został we właściwej „godzinie” precz wyrzucony (por. J 12, 31), niczym bestia z proroctwa Daniela: „Także innym bestiom odebrano władzę, ale ustalono okres trwania ich życia co do czasu i godziny” (Dn 7, 12).

Koegzystencja dwóch tego typu postaw (rygoryzm w stosunku do przepisów i szacunek dla przyjacielskich pogan, prozelitów, „bojących się Boga”) świadczyła o faktycznym otwarciu judaizmu najdawniejszych czasów na nowych wyznawców. W myśleniu żydowskim istniały kategorie, które można nazwać uniwersalistycznymi, dostępnymi dla wszystkich ludzi wszystkich czasów i kultur. Dostęp do relacji z Bogiem, który objawił się przez przymierze wybrania, mają także Ci, którzy nie są w pełni włączeni w to przymierze przez fakt pochodzenia i obrzezania.

Druga Księga Machabejska opisuje dramatyczne wydarzenia z około połowy II w. przed Chrystusem, z czasu intryg i prześladowań Żydów w królestwie Seleucydów (por. 2 Mch 6,1–9). 2 Mch 4, 35 stwierdza, iż razem z „Żydami z miasta” (οἱ κατὰ πόλιν Ἰουδαῖοι) „wielu spośród innych narodów” (πολλοὶ δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἔθνῶν) oburzyło się z powodu zbrodni na Oniaszu. Ci właśnie w 2 Mch 4,36 są nazwani τῶν Ἑλλήνων⁶⁵, czyli „grekami”. Widać stąd, iż te nazwy były używane, jeśli nie synonimicznie, to przynajmniej bliskoznacznie. „Grecy” udali się solidarnie razem z Żydami do króla, aby żądać sprawiedliwości i ochrony praw. Mieli oni wycucie naturalnej sprawiedliwości i pragnęli *Logosu*, przynajmniej na swoją, pogańską miarę; tego *Logosu*, który Żydzi posiadali dzięki Prawu.

Prorok Zachariasz zapowiada, iż po czasie pokuty i próby wypełni się to, co zostało obiecane Abrahamowi – Izrael będzie błogosławieństwem wśród narodów (por. Za 8, 13). Miesiące postu zamienią się w radość, o ile Izraelici „umiąją prawdę i pokój”, tzn. zinterioryzują istotę Prawa, ujętą w kategoriach poza-prawnych (por. Za 8, 19). Prorok Zachariasz bardzo wyraźnie prezentuje idee centro-syjońskie. Kluczowe w określeniu stanowiska proroka wobec kwestii eschatologicznego uniwersalizmu są werse-ty Za 8, 20–23; wszyscy ludzie ostatecznie rozumieją, iż „z Judejczykami jest Bóg”⁶⁶. „Λαοὶ πολλοὶ καὶ κατοικούντες πόλεις πολλὰς” („mnogie ludy

⁶⁵ „τῶν Ἑλλήνων ὑπέρ” Por. 2 Mch 4, 36. Biblia Tysiąclecia tłumaczy tę frazę na „niektórzy Grecy”, czyli tak samo, jak frazę „Ἕλληνές τινες” z J 12, 20.

⁶⁶ Zob. Za 8, 20–23: „Tak mówi Pan Zastępów: «W przyszłości przyjdą ludy i mieszkańcy wielu miast. Mieszkańcy jednego miasta, idąc do drugiego, będą mówili: Pójdźmy zjednać przychylność Pana i szukać Pana Zastępów! – i ja idę także». I tak liczne ludy i mnogie narody przychodzić będą, aby szukać Pana Zastępów w Jeruzalem i zjednać sobie przychylność Pana. Tak mówi Pan Zastępów: «W owych dniach dziesięciu

i mieszkańcy wielu miast”), jak podaje Septuaginta, udadzą się do Jerozolimy, by tam znaleźć Pana Zastępów i Jego przychylność. Judejczycy będą niczym kapłani dla przybyłych narodów: każdemu zostanie przypisanych dziesięciu ludzi.

Podobnie jak Daniel, zwycięstwo Izraela (por. Za 9, 16) umiejscawia Zachariasz w schemacie „wielka wojna – eschatologiczny tryumf”; pokonany Jawan z pewnością sam lgnął będzie do Prawa powierzonego wybranym (por. Za 9, 13; a także Za 12, 9).

Nie jest jasne, czy Za 9, 6–7 można interpretować jako zapowiedź „adopcji” Filistynów przez Boga, poprzez „oczyszczenie od krwi i ofiary plugawej” Słowa te mogą odnosić się raczej do „ludu mieszanego”, a ten może być rozumiany zarówno jako sami wygnańcy żydowscy, potrzebujący oczyszczenia z grzechów, jak i jako etniczny tygiel. W tym drugim przypadku owe śmiałe wersety, następujące po swoistym katalogu unicestwionych miast, są błyskiem nadziei dla pogan, którzy mogą „stać się Resztą, która należy do Boga naszego, jak jeden z rodów Judy” (por. Za 9, 7). Wygnanie Izraelitów i ich zmieszanie się narodami może okazać się błogosławione dla tych drugich.

Wersety Za 9, 9–10, po raz kolejny eksplikujące nadzieję mesjańskiego pokoju i panowania Bożego, są ważne ze względu na kontekst J 12, kiedy to Jezus wjeżdża tryumfalnie do Jerozolimy. Ewangelisci zgodnie uznają ten fakt za wypełnienie proroctwa Zachariasza. Wjazd ów konsekwentnie jest początkiem „obwieszczenia pokoju ludom” i panowania Jezusa „po krańce ziemi” Podobnie Za 12, 10 jest tłem dla przebicia boku Jezusa (J 19, 31–37), co nadaje również temu dramatycznemu faktowi wymowę eschatologiczną; sam Ewangelista nawiązuje do tego proroctwa w J 19, 37.

Księga Micheasza także jest obfita w proroctwa mesjańskie o charakterze uniwersalistycznym (por. Mi 4, 2; Mi 5, 3–4). Bóg żąda posłuszeństwa od narodów, nie tylko od Swego ludu, gdyż zbawcze zamysły Boga sięgają dalej (por. Mi 5, 14).

Malachiasz konstruuje proroctwo wieńczące księgę wokół tego samego schematu. Wpierw „Dzień Pański” będzie dniem pomsty, „palącym jak

mężów ze wszystkich narodów i języków uchwyci się skraju płaszcza człowieka z Judy, mówiąc: Chcemy iść z wami, albowiem zrozumieliśmy, że z wami jest Bóg»”

piec” (por. Ml 3, 19), następnie Bóg ześle ocalenie „czczących imię Boga”, a wreszcie poruczy im Swą władzę i wykonanie wyroku nad grzesznikami. Niemal na sam koniec przypomina prorok o przestrzeganiu Prawa nadanego przez Mojżesza całemu Izraelowi (por. Ml 3, 19–22)⁶⁷ Wydaje się więc, że akcent legalny i etniczny jest tu dość mocny. Należałoby jednak dookreślić znaczenie sformułowania „czczący imię Boga” w kontekście tej konkretnej księgi.

Księga Psalmów jest obrazem modlitwy Izraelitów, tej oficjalnej i prywatnej. Mówi ona o tym, jak myśleli oni o Bogu i sobie w relacji z Nim; prezentuje pewną specyficzną, religijną wizję świata. W psalmach wielokrotnie przewija się motyw Boga panującego i sądzącego ludzi, Najwyższego Autorytetu dla wszystkich.

Psalm 98 w słowach, iż Bóg będzie sądził świat i ludy według słuszności i sprawiedliwie zakłada, że Jego nakazy, jako Najwyższego Suwena, dotyczą wszystkich. Musi istnieć Prawo, które obejmuje także tych, którzy formalnie nie poddali się pod Prawo Przymierza, a może nawet go nie znają; prawo, które nadał sam Bóg, czytelne nawet dla nierozumnego stworzenia, które wyraźnie cieszy się na zbliżający się sąd. Musi więc być on nie tyle surowy i beznadziejnie, nieuchronnie potępiający dla pogan, ile sprawiedliwy w odniesieniu do kategorii szanujących realny stan wiedzy i wiary – i skorelowaną z nimi odpowiedzialność moralną – wszystkich ludzi. Ze względu na miłość do Izraela Bóg okazuje łaskę innym narodom (por. Ps 98, 3). Tą łaską jest przede wszystkim zbawienie poprzez objawienie sprawiedliwości Bożej, a tą z kolei jest najwyraźniej Jego zbawcze dzieło i cuda (por. Ps 98, 1). Autor stwierdza *implicite*, iż najlepszą drogą do zbawienia pogan jest poznanie Bożych Praw objawionych w pierwszym rzędzie Izraelowi. Bóg nie szczędzi okazji do poznawania Jego zamysłów (por. Ps 98, 2).

⁶⁷ Ewangelisci rysujący postać Jana Chrzciciela mają zapewne w pamięci to proroctwo mesjańskie. Por. też Ml 3, 1. Sam Jezus nazwał Jana Eliaszem, i tym samym pośrednio oznajmił bliskie „nadejście dnia Pańskiego, dnia wielkiego i strasznego” (por. Ml 3, 23–24). Ów „dzień Pański” może być identyfikowany z zapowiadającym „Królestwem Bożym” (por. Mk 1, 15), ale też i z „godziną Syna Człowieczego” (por. J 12, 23).

Zbawienie jest bliskie tym, którzy „boją się Boga”; chociaż jest to uniwersalna kategoria ludzi, to jednak ich relacja do Boga przynosi chwałę ziemi danej na własność Izraelowi (por. Ps 85, 2.10). Prorocy Jahwe służyli radą i przepowiedniami nie tylko synom Izraela. Również władcy pogańscy korzystali z ich daru wiedzy i uzdrawiania (por. 2 Krl 5–8). Bóg uczy sprawiedliwości „mieszkańców świata (תלכ)” (por. Iz 26, 9). „Naród sprawiedliwy, dochowujący wierności”, który wchodzi do „umocnionego miasta” nie jest jedynie ludem ziemi judzkiej, w którego usta pieśń wkłada prorok Izajasz (por. Iz 26, 2). Również zatem ten fragment Księgi Izajasza ma charakter centralistyczno-syjoński⁶⁸ i eschatologiczny. Księga Izajasza zresztą, chociaż redagowana przez niejednego autora w nieskondensowanym czasie, jest jako całość ukoronowaniem i szczytem wszelkiej myśli uniwersalistycznej, zwłaszcza w prorocत्वach Iz 2, 2–3; 60; 61, 6–9; 66, 10–14.

3. Świadczenia historiograficzne i archeologiczne odnoszące się do nie-Żydów w Jerozolimie i diasporze

W tej części artykułu zostaną zaprezentowane świadectwa historiograficzne, archeologiczne i epigraficzne rzucające światło na zagadnienie możliwości obecności Greków w Jerozolimie i w Świątyni Jerozolimskiej czasów Jezusa⁶⁹. Pomocne będą tu świadectwa dotyczące zagadnienia także pośrednio⁷⁰.

W I wieku po Chrystusie w Galilei i w Judei żyło około 500–600 tysięcy Żydów, w diasporze zaś 6–7 milionów, czyli nawet 8% całkowitej

⁶⁸ Pod terminem „centralistyczno-syjoński” rozumie się tutaj taki fragment Pisma Świętego, w którym zawarta jest kosmologia stawiająca Syjon w środku świata; za sprawą wyroku Najwyższego Boga i Jego zbawczej interwencji jest to miejsce najświętsze, najważniejsze i uznane za takie przez wszystkie byty znajdujące się w owym kosmicznym centrum i poza nim.

⁶⁹ Por. L. I. LEVINE, *Jerusalem*, [w:] J. COLLINS, D. HARLOW (red.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, dz. cyt., s. 789.

⁷⁰ Por. M. WOJCIECHOWSKI, *Wpływy greckie w Biblii*, dz. cyt., s. 80–142. W tym obszernym dziele M. Wojciechowski opisuje hellenizację starożytnego judaizmu.

populacji⁷¹. Liczby te dają pewne wyobrażenie o potędze oddziaływania świata żydowskiego na niemalże wszystkie kultury śródziemnomorskie, samym tylko potencjałem ludzkim. Na obchody Paschy, święta o wyjątkowej randze (por. Wj 12, 1–20.40–51; Kpł 22, 5–8; Lb 28, 16–25), przybywały ogromne masy ludzkie. Flawiusz podaje liczbę dwóch milionów siedmiuset tysięcy pielgrzymów⁷². Choć uważa się te dane za mocno przesadzone, to i tak przyjmuje się imponującą liczbę nawet kilkuset tysięcy ludzi przybywających na Paschę⁷³. Jerozolima jako duchowa stolica kraju i miejsce pielgrzymkowe zawsze zresztą była pełna ludzi. Potwierdza to pośrednio inskrypcja głosząca hojność Teodota, który wybudował w mieście synagogę i – dla bogatszych pielgrzymów – zajazd, których w mieście było zapewne wiele. Ubożsi mieszkali w szałasach wokół murów miejskich⁷⁴.

Aby zrozumieć klimat Jerozolimy czasów Jezusa koniecznie trzeba wziąć pod uwagę szeroką działalność społeczną, kulturową i architektoniczną Heroda Wielkiego. Zasłynął on jako hojny i pełen rozmachu architekt. O jego szerokim geście i zapale budowlanym czytamy w długich wyliczeniach u Józefa Flawiusza⁷⁵. W samej Jerozolimiełożył przede wszystkim na powstającą Świątynię, której budowa rozpoczęła się w 20/19 r. przed Chrystusem i trwała do 64 r. po Chrystusie (po dziesięciu latach budowy dokonano jej poświęcenia), twierdzę Antonia oraz pałac⁷⁶. Był mecenasem kultury helleńskiej i propagatorem idei *Pax Romana*⁷⁷. Na całym terytorium podległym swej władzy wystawiał on gmachy na cześć cesarza, budował świątynie, święte gaje, błonia, czy łaźnie (rzymskie lub

⁷¹ „Barhebraeus, kronikarz syryjski z XIII w., podaje, według spisu ludności za cesarza Klaudiusza (41–54), liczbę 6 944 000 Żydów w całym cesarstwie rzymskim”, C. PERROT, *Judaizm hellenistyczny*, dz. cyt., s. 142.

⁷² Por. E. SZYMANEK, *Środowisko Nowego Testamentu*, [w:] R. RUBINKIEWICZ (red.), *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, s. 24.

⁷³ Por. A. MILLARD, *Skarby czasów Biblii*, Warszawa 2000, s. 238.

⁷⁴ Tamże, s. 238–240.

⁷⁵ Zob. J. FLAWIUSZ, *Wojna żydowska*, dz. cyt., 1, 21, 407 i 422–425.

⁷⁶ Por. E. SZYMANEK, *Środowisko Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 15.

⁷⁷ Por. J. FLAWIUSZ, *Wojna żydowska*, dz. cyt., 1, 402–407.

rytualne)⁷⁸. W tym kontekście nie dziwi wzmianka S. Gądeckiego o typowo helleńskich budynkach w Świątym Mieście: „Herod wzniósł również teatr, amfiteatr i stadion do ćwiczeń gimnastycznych, lokalizowane przez niektórych w Dolinie Tyropeon. Hipoteza ta nie jest jednak jak dotąd potwierdzona przez odkrycia archeologiczne.”⁷⁹. Mniej ostrożny w sądach na temat zabudowy Jerozolimy był E. Dąbrowski⁸⁰. Świadectwa o istnieniu gimnazjonu w Jerozolimie znajdujemy w 1 Mch 1, 14; 2 Mch 4, 9.12; 4 Mch 4, 20. 2 Mch 4, 9 mówi o wybudowaniu efebionu. To jednak, czy te budowle istniały za ziemskiego życia Jezusa i czy służyły nadal pogańskim praktykom sportowym, pozostaje pytaniem otwartym.

Jeżeli owa infrastruktura istniała, to ktoś musiał ją użytkować. Tak kosztowne inwestycje liczą się wpięrcz z popytem na nie, przy czym żaden prawowierny Izraelita nie poszedłby do miejsc kojarzonych z pogaństwem. Gimnazjonu brzydził się ze względu na nagość ćwiczących atletów, teatru przez pogańsko-bałwochwalczy charakter repertuaru itp. Można przyjąć, iż przynajmniej zhellenizowani Żydzi, a nawet wprost poganie greccy stale byli obecni w stolicy.

W narodzie wybranym zresztą dość mocne musiały być jeszcze wspomnienia utrwalone w pisanych zgodnie z mentalnością grecką Księgach Machabejskich. Powstanie Machabeuszy było dobitnym przykładem stosunku Izraela do pogan panoszących się w Ziemi Obietnicy. Powstanie Bar Kochby również świadczy o wrogim nastawieniu do najeźdźców rzymskich. Józef Flawiusz opisuje wojnę żydowską z lat 66–70 po Chrystusie jako dość powszechną. Ów okupant był zapewne kojarzony nie tylko z tym, co na wskroś rzymskie, ale i z tym, co helleńskie, gdyż te dwa światy wzajemnie się przenikały.

Można by pytać, czy większość mieszkańców Jerozolimy stanowili Żydzi skrupulatnie przestrzegający przepisów Prawa, czy raczej była to

⁷⁸ Por. tamże, 1,422–428.

⁷⁹ S. GADECKI, *Archeologia biblijna*, t. 1, Gniezno 1994, s. 410. „Zabudowa miasta niezwykle utrudnia prace wykopaliskowe” – por. V. FRITZ, *Archeologia biblijna. Mały Słownik*, Warszawa 1995, s. 80.

⁸⁰ Por. E. DĄBROWSKI, *Nowy Testament na tle epoki*, Poznań–Warszawa–Lublin 1965, s. 160–162. E. Dąbrowski pisze jednak kilkadziesiąt lat wcześniej niż S. Gądecki.

masa zubożała na rdzenną religijność i asymilująca z łatwością wpływy obce. Ta druga grupa mogłaby być klientelą nie tylko centrów kultury, ale i religii infiltrujących z zewnątrz. W Pierwszej i Drugiej Księdze Machabejskiej czytamy wszelako o głębokim podziale społeczeństwa na karierowiczów i prawowiernych, sprzedawczyków i bojowników o prawdę, prześladowców i prześladowanych.

Gimnazjum i efebion wybudowane przez arcykapłana Jazona miały na celu wychowanie młodzieży w duchu hellenistycznym i wdrażanie świeżo utworzonych elit w nowy świat wartości, w którym oliwa nie była już symbolem czci oddawanej Bogu Jahwe, ale deklaracją nowej, bałwochwalczej kultury⁸¹. Kult cnót obywatelskich, na czele z posłuszeństwem i dyscypliną (*eutaxia*) w stosunku do organizacji polis (*kosmos politeias*) i do praw nią rządzących, nie wspominając choćby o kulcie seleudzkiego władcy Antiocha nazywającego siebie „bogiem objawionym” były poważnym zagrożeniem dla kultu Jedyne Boga⁸². Księgi Machabejskie zaznaczają wielki, niezwykle skuteczny wpływ tychże nie tylko sportowych instytucji na mentalność Judejczyków. O ile zasadne jest stawianie pytań o tzw. historie alternatywne, można by wątpić, czy gdyby nie wybuchło Powstanie Machabeuszy hellenizm nie święciłby swoich porażających tryumfów dogłębnie i skutecznie drenując umysły, dusze i ciała Ludu Wybranego.

Do znalezisk archeologicznych przydatnych dla omówienia zagadnienia należą tzw. ossuaria, czyli w tradycji żydowskiej skrzynki z kamienia, rzadziej z drewna lub gliny, w których składano kości ludzkie w ramach powtórnego pogrzebu, który odbywał się po tym, jak tkanki miękkie zwłok ulegały rozkładowi. Przeważnie odnajdywano je w grobach wczesno-rzymskiego okresu (65 rok przed Chrystusem – 35 rok po Chrystusie) w okolicy Jeruzalem. Wiele z nich nosi na sobie inskrypcje w języku hebrajskim, aramejskim lub greckim; niektóre łączą przynajmniej dwa

⁸¹ Por. D. G. KYLE, *Sport and Spectacle in the Ancient World*, Oxford 2007, s. 232–234.

⁸² Por. A. MRÓWCZYŃSKI VAN-ALLEN, *Teologia ciała jako teologia oporu*, [w:] *Fronda*, 61/2011, s. 74–80. Por. również G. SALMERI, *Empire and Collective Mentality: The Transformation of eutaxia from the Fifth Century BC to the Second Century AD*, [w:] B. FORSEN, G. SALMERI (red.), *The Province Strikes Back: Imperial Dynamics In Eastern Mediterranean*, Helsinki 2008, s. 138–140, 150.

z tych języków. Zapisywano głównie imię zmarłego, czasem jego przydomek, miejsce narodzenia czy przyczynę śmierci. Greka występuje na ponad 40% odkrytych ossuariów⁸³. Świadectwem ówczesnego zhellenizowania społeczeństwa są szczególnie imiona w języku greckim. W 1902 roku na wschodnim krańcu Góry Oliwnej odnaleziono ossuarium na którym widniał grecki napis: „Kości synów Nikanora, Aleksandryczyka, który uczynił wrota” Należy zadać pytanie: czy można twierdzić, że szczątki te należą do Greków, czy może do zhellenizowanych Żydów? Odpowiedź jest niełatwa; w podanym przykładzie tym trudniejsza, że imiona synów Nikanora, a mianowicie Nikanor i Aleksas, są napisane alfabetem hebrajskim⁸⁴. Trzeba zauważyć, iż imiona te mają proveniencję grecką.

Praktyki pogrzebowe należały do najbardziej zachowawczych, konserwatywnych w społeczeństwie okresu Drugiej Świątyni, a mimo to podlegały gwałtownym zmianom⁸⁵. Na ile był to wpływ naporu hellenizmu można ocenić jedynie z pewnym stopniem prawdopodobieństwa. Na pewno wiemy, że kompozycja i styl ornamentyki odkrytych w Jerozolimie ogromnych grobów wskazuje na wpływy helleńsko-rzymskie i orientalne. Niektórzy twierdzą, że wpływ na sposoby pochówku miały żydowska wiara w jednostkowe zmartwychwstanie ciała i wzrost znaczenia jednostki w mentalności helleńskiej⁸⁶.

Z dała od miejsca bezpośrednio opisywanego w tym rozdziale, bo Azji Mniejszej, pojawiają się pewne epigraficzne wzmianki o przyjaznym współżyciu Żydów i tzw. „bojących się Boga” Oczywiście, jakkolwiek rozumieć to pojęcie, już sama dystynkcja mówi, że bojący się Boga nie byli Żydami, a przynajmniej nie w pełni Żydami. Teatr w Milecie zachował inskrypcję wskazującą miejsce dla Żydów i bojących się Boga⁸⁷.

⁸³ Por. B. R. McCANE, *Ossuaries*, [w:] J. COLLINS, D. HARLOW (red.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, dz. cyt., s. 1009.

⁸⁴ Por. A. MILLARD, *Skarby czasów Biblii*, dz. cyt., s. 246.

⁸⁵ Por. R. HACHLILI, *Burial Practices*, [w:] J. COLLINS, D. HARLOW (red.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, dz. cyt., s. 450.

⁸⁶ Por. tamże.

⁸⁷ Inne możliwe tłumaczenie brzmi: „dla Żydów, którzy są bojącymi się Boga”, co jest znaczącą zmianą znaczenia.

Świadeństwo odkryte w Afrodyzji wspomina dar tych ostatnich na rzecz lokalnego banku żywności. Znaleźiska te, jak i starożytne napisy z synagog w Filadelfii, Sardes i Trallach, pokazują, że Żydzi nie zawsze stronili od „gojów” i nawet otaczali niektórych pewnym szacunkiem⁸⁸. Czy jednak w centrum religijnym judaizmu nastroje nie były bardziej radykalne, nawet wśród potomstwa Abrahamowego przybyłego z prowincji?

Ważnym czynnikiem w rozważaniu stopnia hellenizacji Ziemi Świętej, a więc też samego jej centrum, jest nasilenie używania języków obcych. Jeśli bowiem nawet na wspomnianych wyżej ossuariach odnajdujemy inskrypcje greckie, to ich występowanie nie musi być wynikiem przyjęcia całej kultury greckiej, a może być podyktowane względami praktycznymi. Może język używany na co dzień do prostej komunikacji w naturalny sposób przeniknął do obrzędowości.

O realiach etniczno-religijnych na terenie samej Świątyni mamy również pewne istotne dane. „Świątynię otaczał piętnastometrowy mur (...). Dalszą część stanowiły dziedzińce otoczone krużgankami: dziedziniec pogan – mogli tu wstępować nawet poganie (...), dziedzinie kobiet – tu przebywały kobiety, oraz dziedziniec Izraelitów, dokąd mogli wchodzić tylko mężczyźni”.⁸⁹ Niezwykle cennym świadectwem archeologicznym jest wapienny blok o wysokości 85 cm i szerokości 57 cm, znaleziony w Jerozolimie w 1871 roku⁹⁰. Tablice takie wisiały wzdłuż kamiennego muru wysokiego na 1,5 m, okalającego Świątynię. Litery o wysokości około 3,8 cm były pomalowane na czerwono⁹¹, co kontrastowało z bielą ściany świątynnej. Napis, jak podaje Józef Flawiusz, wyryty był po grecku i po łacinie. Wszystko to, aby treść była widoczna z daleka i zrozumiała dla każdego, gdyż napis brzmiał: „Nie ma wstępu dla poganina za ogrodzenie i barierę dookoła świątyni. Każdy, kto się poważy, sam będzie

⁸⁸ Por. J. E. BURNS, *God-fearers*, [w:] J. COLLINS, D. HARLOW (red.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, dz. cyt., s. 681–682.

⁸⁹ Zob. E. SZYMANEK, *Środowisko Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 22.

⁹⁰ Por. A. MILLARD, *Skarby czasów Biblii*, dz. cyt., s. 165–167, 243.

⁹¹ Informacji na temat barwy liter na tej inskrypcji dostarcza fragment kolejnej tablicy, odnalezionej w 1936 roku.

odpowiedzialny za śmierć, którą poniesie”⁹². Oczywiście nie było wstępu dalej niż na tzw. dziedziniec pogan, rozbudowany przez Heroda Wielkiego, na którym kwitł handel, nauczanie i dysputy. Ów zakaz powszechnie respektowano. Rzymski dowódca, późniejszy cesarz Tytus stosował go nawet do obywateli rzymskich⁹³.

Dlatego właśnie Żydzi tak gwałtownie zareagowali, gdy wydało im się, iż Paweł wszedł do świątyni razem z poganinem (por. Dz 21, 26–36). Całe zamieszanie mogło się skończyć linczem, gdyż wykroczenie było poważne; tym bardziej, że władza rzymska posiadająca wyłączne prawo orzekania kary śmierci, pozostawiła nadzór świątynny kapłanom⁹⁴. Prawdopodobnie ten właśnie mur obwieszony tablicami ostrzegawczymi miał na myśli autor natchniony pisząc Ef 2, 14: „On bowiem jest naszym pokojem. On, który obie części ludzkości uczynił jednością, bo zburzył rozdzielający je mur – wrogość”

Urzędnicy państwowi zwyczaje żydowskie z reguły otaczali szacunkiem; do Jerozolimy nie wnoszono sztandarów z podobizną cesarza, na monetach wybijano tylko cesarskie symbole, bez tegoż wizerunku cesarza. Gdy Kaligula chciał wnieść swój posąg do świątyni Jerozolimskiej, legat Syrii, Petroniusz, skutecznie mu to wyperswadował⁹⁵. Żydzi byli również zwolnieni ze służby wojskowej⁹⁶.

Znamienne że niektóre monety bite w erze herodiańskiej nosiły jednak wizerunki żydowskich królów i ich dzieci, co było jaskrawym przekroczeniem zakazu sporządzania bałwochwalczych wizerunków. Sam Herod Wielki używał wyłącznie ogólnej symboliki. Pierwsze znane nam monety noszące obraz żydowskiego władcy bite były przez Heroda Filipa (4 rok przed Chrystusem – 34 rok po Chrystusie) w Cezarei Filipowej (Paneas); najśmielsze poczynania pamiętają jednak monety wnuka

⁹² A. MILLARD, *Skarby czasów Biblii*, dz. cyt., s. 166.

⁹³ Por. tamże, s. 165–167.

⁹⁴ Nadzór świątynny pozostawiony przez Rzymian kapłanom w Jerozolimie to jeden z przejawów przywilejów religijnych Żydów w Cesarstwie.

⁹⁵ Por. E. SZYMANEK, *Środowisko Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 17.

⁹⁶ Por. C. PERROT, *Judaizm hellenistyczny*, dz. cyt., s. 143–144.

Heroda Wielkiego: grecki napis „moneta króla Agryppy” i portret Agryppy I lub Agryppy II, jego syna⁹⁷.

Wpływ kultury grecko-rzymskiej zaznaczył się także w ubiorze i biżuterii.⁹⁸ Dokumenty znalezione w Wadi Murabba'at i Nahal Hever⁹⁹ będące zapiskami ekonomicznymi, umowami handlowymi, czy kontraktami małżeńskimi, w około jednej czwartej swojej liczby są pisane po grecku i zawierają ślady wpływów rzymskich. Niektóre wykazują się w stylu podobieństwem do greckich świadectw znalezionych w Egipcie. Te tzw. Dokumenty z Pustyni Judzkiej pisane były prawdopodobnie podczas powstania Bar Kochby, gdy narodowy język hebrajski przeżywał swój renesans. Może więc tym bardziej są dowodem na potężny wpływ helleński w świecie żydowskim.¹⁰⁰

„Już 300 lat przed Chrystusem Grecy byli w stanie wyobrazić sobie fenomen głęboko zhellenizowanego Żyda”, stwierdza P. W. van der Horst na podstawie historii spotkania Arystotelesa z wysoko wykształconym filozofem żydowskim, „człowiekiem o greckiej duszy”, zapisanej w „Przeciw Apionowi” Józefa Flawiusza¹⁰¹.

To jak długo trwał napór języka greckiego na kulturę żydowską nie jest kwestią decydującą, gdyż opór przed hellenizacją języka mógł być równie mocny. Niemniej jednak wpływy te zaznaczyły się na długo przed narodzeniem Chrystusa. Mocnych dowodów na to dostarcza przede wszystkim

⁹⁷ Por. H. GITLER, *Coins*, [w:] J. COLLINS, D. HARLOW (red.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, dz.cyt., s. 48–481.

⁹⁸ Por. J. L. SEBESTA, *Clothing and dress*, [w:] J. COLLINS, D. HARLOW (red.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, dz. cyt., s. 477–479.

⁹⁹ Por. R. KATZOFF, *Contracts from Judean Desert*, [w:] J. COLLINS, D. HARLOW (red.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, dz. cyt., s. 482–484.

¹⁰⁰ Prawie połowa podpisów złożonych pod greckimi kontraktami z Pustyni Judzkiej jest w języku aramejskim. Być może przyczyną był fakt, że Greka była językiem urzędowym wschodnich prowincji Imperium Rzymskiego i posługiwano się nią ze względów praktycznych, urzędowych, powszechniejszego zasięgu, nadania tym większej ważności zapisowi w dokumencie itp. Nie można przy tym wykluczyć głębokiego przywiązania do własnego języka aramejskiego.

¹⁰¹ J. FLAWIUSZ, *Przeciw Apionowi*, 1.176–81. Por. P. W. VAN DER HORST, *Greek*, [w:] J. COLLINS, D. HARLOW (red.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, dz. cyt., s. 690–692.

Septuaginta z Aleksandrii¹⁰². P. W. van der Horst wylicza dzieła historiograficzne Demetriusa i Eupolemosa, twórczość Artapanusa, dramaty Ezekiela, swoistą poezję Filona i Teodotusa, poezję dydaktyczną Pseudo-Fokylidesa, traktat Marii Alchemisty, dzieła „Żydowskiego Homera” – Sosatesa. Większość z nich zachowała się co najwyżej w cytatach późniejszych autorów, zazwyczaj Ojców Kościoła. Najwięcej wiedzy można obecnie czerpać z obszernych prac Filona i Flawiusza¹⁰³.

Na podstawie dowodów epigraficznych P. W. van der Horst rozważa, czy Greka była używana jedynie przez wyższe warstwy społeczeństwa, czy znana była raczej większości Żydów. Na około 3,5 tys. różnych inskrypcji, które bierze pod uwagę, około trzech czwartych jest napisanych w języku greckim; diaspora ma zdecydowanie wyższy odsetek greckich inskrypcji (85%) niż Palestyna (gdzie tylko około 60–65% z 1800 inskrypcji posiada ślady greckie). Statystycznie rzecz biorąc, wobec liczby mieszkańców Palestyny i Diaspory, liczby te nie muszą być jednakże miarodajne. Poza tym nie wiadomo jak wiele inskrypcji się nie zachowało, i czy pośród nich znalazły by się raczej te pochodzenia uboższego, czy bogatszego.

Z pomocą w rozwiązaniu powyższego problemu przychodzą epitafia, które z pewnością dają szeroki ogląd społeczeństwa: z jednej strony heksametr i luksusowe sarkofagi, z drugiej ubogi język i skromna forma napisów. Dodatkowo, greckie inskrypcje synagogalne musiały być czytelne dla niższych klas społecznych, które regularnie ją odwiedzały.

List Soumaiosa z archiwum Bar Kochby, jeden z trzech papirusów tego zbioru zapisanych językiem greckim¹⁰⁴, jest kolejnym dowodem na obecność Greki w niższych warstwach społecznych. Autor pisał list zawierający błędy językowe niewprawną ręką; ponadto musiał zakładać, że odbiorca odczyta wiadomość tak samo, jak mógłby odczytać list hebrajski czy aramejski.

¹⁰² P. W. van der Horst wzmiankuje, że również w Jerozolimie przetłumaczono część Biblii hebrajskiej. Por. tamże, s. 690.

¹⁰³ Por. tamże, s. 690–692.

¹⁰⁴ 90% z 30 dokumentów archiwum Bar Kochby jest pisanych po hebrajsku i aramejsku, najprawdopodobniej z powodu religijno-nacjonalistycznego tła Drugiego Powstania Żydowskiego.

Wziąwszy pod uwagę świadectwa epigraficzne, napisy na monetach, papirusy¹⁰⁵ i źródła literackie¹⁰⁶, w tym rabinistyczne, P. W. van der Horst wyraża przekonanie, że Greka była Żydom, nawet nieuczonym, dość powszechnie znana; zaznacza przy tym, iż największy pociąg do kosmopolityzmu musiała mieć elita. Jakkolwiek w Palestynie Greka była zapewne drugim faktycznie używanym językiem, to diaspora posługiwała się nią jak własnym.¹⁰⁷ Ponieważ większość dowodów epigraficznych pochodzi z terenów zurbanizowanych, być może również palestyńskie miasta rozbrzmiewały częściej greką niż językami semickimi.

Zdarzały się jednak napięcia rodzące się m.in. z lekceważenia żydowskich tradycji. Poncjusz Piłat, który był prokuratorem Judei¹⁰⁸ w latach 26–36 po Chrystusie, jest tego jaskrawym przykładem. Późną jesienią 26 roku, a więc niedługo po objęciu urzędu, kazał on wnieść nocą do Jerozolimy sztandary z podobiznami Cezara. Wstrząśnięci Żydzi słusznie uznali to za podeptanie ich praw, gdyż Prawo zabraniało wносить jakichkolwiek wizerunków do Świętego Miasta. Stanowcza reakcja Żydów, którzy ściągnęli nie tylko z Jerozolimy, ale i z prowincji¹⁰⁹ zmusiła Piłata do wycofania zarządzenia. Żydzi w pierwszym rzędzie podjęli wytrwałe i bezkrwawe zabiegi dyplomatyczne, zdecydowali się na rodzaj strajku (przez pięć dni i nocy leżeli dokoła rezydencji Piłata w Cezarei), a wobec gróźb przemocy ze strony Piłata, bez wahania wyrazili gotowość poniesienia najwyższej ofiary¹¹⁰.

¹⁰⁵ Prawie 55%, czyli 325 papirusów spośród 609 znalezionych w rzymskich prowincjach Bliskiego Wschodu (z wyjątkiem Egiptu) jest napisanych w języku greckim.

¹⁰⁶ W grece klasycznej lub mniej elitarnym dialekcie koine.

¹⁰⁷ Diaspora wysunięta na Zachód znajdowała się pod większym wpływem łaciny. Diaspora babilońska mówiła po aramejsku. Por. tamże, s. 690.

¹⁰⁸ „Jak wskazuje znaleziony napis w Cezarei, Piłat miał tytuł *praefectus (cum iure gladii)*, a nie *procurator*, jak zwykle podają źródła literackie”; J. RADOŻYCKI, przypis, [w:] J. FLAWIUSZ, *Wojna żydowska*, dz. cyt., s. 461.

¹⁰⁹ Epizod ze sztandarami świadczy o tym, że sprawy Świątyni i Prawa były istotne dla Żydów mieszkających równie daleko od tego religijno-narodowego centrum.

¹¹⁰ Por. J. FLAWIUSZ, *Wojna żydowska*, 2, 169–174.

Tragiczniejszy finał miało zagrabienie świętego skarbu „korban” w celu restauracji wodociągu. Aby zapobiec zamieszkom Piłat przebiegle spacyfikował oburzony tłum¹¹¹.

Jak widać z przytoczonych wydarzeń, Piłat nie liczył się z rzeczami świętymi Izraela; Izrael natomiast nie liczył się nawet ze śmiercią w obronie Prawa i tradycji Ojców. Tak wielka gorliwość Żydów budziła zdumienie u Piłata. Flawiusz maluje obraz wiernych Prawu Żydów, którzy jednocześnie dalecy są od ofensywnych rozwiązań siłowych.

Flawiusz opisuje misję Petroniusza, który wysłany przez cezara Gajusza Kaligulę z licznym wojskiem, bezskutecznie próbuje zmusić Żydów, aby przyjęli wolę władcy Imperium i pogodzili się z koniecznością umieszczenia podobizn Gajusza w Jerozolimie. Zniszczenie Prawa oznaczało dosłowne zniszczenie całego narodu gotowego złożyć ofiarę z siebie.¹¹² Nawet próby wprowadzenia posągów do synagog ostatecznie spełzały na niczym wobec nieugiętej woli ludu¹¹³.

Oczywiście może to być obraz nieco wyidealizowany. Nie można jednak zaprzeczyć wielkiej determinacji Żydów; w tej kwestii najdobitniej przemawia fakt, że w całym, dość jednolitym pod względem prawno-kultycznym Imperium rzymskim, Żydzi mieli wyjątkowe religijne przywileje. Władcy najczęściej liczyli się z ich gorliwą pobożnością ceniąc sobie „pokój rzymski” i nie znajdując skutecznego środka przymuszenia Żydów do np. składania ofiar cesarzowi jako bogu. Cesarz Kaligula miał w pogardzie ich tradycje. Jego następcą, Klaudiusz, był natomiast zdecydowanie przychylniejszy Prawu.

Nie ma dostatecznej pewności, czy epizod jerozolimski z Piłatem w roli głównej jest tym samym wydarzeniem u Filona i u Flawiusza. Prawdopodobnie jednak Józef Flawiusz, żyjący pół wieku później od Filona, przetworzył historyczne wydarzenie opisane przez Aleksandryjczyka w *Legatio ad Gaium*, dotyczące wniesienia do Jerozolimy „złoconych tarcz” Żydowski historyk umieszcza ten epizod na początku panowania

¹¹¹ Por. tamże, 2, 175–177.

¹¹² Por. tamże, 2, 184–203.

¹¹³ Por. tenże, *Dawne dzieje Izraela*, 18, 8, w. 1–9.

Piłata w Judei, aby nastawić czytelnika przeciw prokuratorowi i wykazać, iż jest on wrogiem Żydów od samego początku i do rdzenia swoich poglądów i czynów.¹¹⁴ Tarcze zastępuje sztandarami¹¹⁵, inskrypcje na tarczach wzmacnia wizerunkiem cesarza, a sposób rozwiązywania konfliktu maluje w wyrazistych barwach na korzyść Żydów i ku potępieniu Piłata. Flawiusz z całą pewnością znał dzieła Filona, gdyż sam szczyli się swoim czytaniem, a o poselstwie do cesarza wspomina wprost w *Antiquitates*.

Twierdzenie, iż w sprawie podobizn i bałwochwalczego kultu władców Żydzi nie chcieli poddać się pod posłuszeństwo Rzymowi wyklucza fakt, że dwa razy dziennie w Świątyni składano ofiarę za pomyślność cesarza i całego ludu rzymskiego¹¹⁶.

Wymowna jest krótka wzmianka w *Wojnie żydowskiej*: „Ponieważ obaj (Kuspiusz Fadus i Tyberiusz Aleksander) nie naruszali praw krajowych, mogli rządzić narodem w spokoju”¹¹⁷.

Historia królowej Adiabeny, Heleny, i jej syna Izatesa, którą to historię przekazał Józef Flawiusz w *Starożytnościach*, tworzy archetyp władcy (rodu królewskiego), który przyjmuje religię żydowską olśniony samą mocą jej prawdy. Historia ta nadaje prestiżu religii żydowskiej jako uniwersalistycznej i nieskończenie przewyższającej pogańskie religie politeistyczne. Jest jednocześnie panegirycznym na cześć wysoko postawionych „bojących się Boga” / „prozelitów”, służących Izraelitom konkretną, materialną pomocą. Królowa odznaczająca się mądrością w sprawach dotyczących królestwa i dziedziczenia tronu¹¹⁸, przyjęła prawa żydowskie za pośrednictwem Żyda nie wymienionego z imienia. Ośmielony

¹¹⁴ Filon posługuje się sylwetką Piłata wyraźnie w celach retorycznych. Ostatecznie winą za pomysł ustawienia bałwochwalczego posągu w Świątyni chce obarczyć jego, a nie wprost Kaligulę. Piłat jako współczesny Filonowi i działający na niekorzyść Izraelitów żyjących zaledwie ok. 200 km od Aleksandrii, był z pewnością jemu znany, być może zniechęcony. Z kolei w rozpisywanych inwektywach Flawiusz więcej miejsca poświęca raczej Florusowi, który wprost przyczynił się do wybuchu wojny żydowskiej (Flawiusz był jej przeciwny).

¹¹⁵ Zarówno tarcze, jak i sztandary są atrybutami wojskowymi.

¹¹⁶ Por. J. FLAWIUSZ, *Wojna żydowska*, 2, 195–198.

¹¹⁷ Tamże, 2, 220–221.

¹¹⁸ Por. tenże, *Dawne dzieje Izraela*, 20, 24–33.

jej przykładem przyjął wiarę także jej syn, król Izates, który wcześniej już sympatyzował z judaizmem. Izates jeszcze przed przyjęciem religii żydowskiej potępiał otwarcie czyny bezbożne, jak na przykład bratobójstwo w walce o tron, w czym wpisuje się w kanon sprawiedliwego władcy, przyjmującego najwyższą sprawiedliwość Prawa Mojżeszowego¹¹⁹

Ananiasz¹²⁰, który był swoistym „ewangelizatorem” dla Izatesa, mówił, że „może [Izates] Bogu cześć oddawać nawet nie będąc obrzezanym, jeśli tylko będzie starał się sumiennie przestrzegać praw żydowskich – a to ważniejsze niż obrzezanie”¹²¹. Ananiasz twierdził jednak, iż „Bóg mu przebaczy niedopełnienie tego obrzędu”¹²², a więc przyznawał, iż brak tego zewnętrznego znaku jest pewnym realnym, moralnym brakiem, do którego zmusza konieczność. Inne stanowisko prezentował Eleazar, który przekonał króla do obrzezania, jako do wypełnienia nakazu Prawa, w którym rozczytywał się Izates¹²³. Wśród Żydów zatem istniały wówczas rozbieżne stanowiska interpretacji nakazu obrzezania; tendencje „liberalizujące”, rozumiane jako rodzaj okazjonalistycznego dostosowania Prawa do aktualnych warunków miejsca, czasu i osoby, współistniały z poglądami konserwatywnymi, i naciskiem na przestrzeganie litery Prawa.

Pochwała prozelickiego „stanu” dopełniona została przez wzmiankę o pokoju i szczęściu królestwa, ratunku z niebezpieczeństw dla króla i matki, o podziwiew zamiast pogardy i wzburzenia, którego się obawiali w związku z przyjęciem obrzezania. W czasie epidemii i głodu w Jerozolimie zarówno ona sama, osobiście obecna jako pielgrzym w Mieście Świętym, jak też i jej syn przez wysłanników, obdarowali potrzebujących Żydów obfitą jałmużną¹²⁴.

Filon z Aleksandrii w kwiecistych słowach *Poselstwa do Gajusza* mówi z emfazą o czystości świątynnej w aspekcie jej nienaruszalności przez

¹¹⁹ Por. tamże, 20, 34–37.

¹²⁰ Warto zauważyć, iż Ananiasz, który był duchowym przewodnikiem Izatesa, nosił to samo imię, co judeochrześcijanin, który ochrzcił świętego Pawła w Damaszku.

¹²¹ J. FLAWIUSZ, *Dawne dzieje Izraela*, 20, 41.

¹²² Tamże, 20, 42.

¹²³ Por. tamże, 20, 43–46.

¹²⁴ Por. tamże, 20, 49–53; 20, 100–101.

żaden posąg, obraz, wizerunek, podobiznę, malowidło, czy cokolwiek uczynionego ludzkimi rękoma, co miałyby przedstawiać Niewidzialnego Boga, imitować bożki, lub jakiegokolwiek stworzenie¹²⁵. Wykazuje, iż nawet dotychczasowi najeźdźcy Ziemi Świętej respektowali Prawo i cześć należną „Stwórcy i Ojca wszystkiego”¹²⁶. Powołuje się na pobożność członków cesarskiego rodu i ich szacunek wobec judaizmu i Świątyni¹²⁷. Na tym tle idealnej pobożności rysuje kontrastującą sylwetkę Piłata; przypisuje mu niskie motywacje, chęć prowokowania tłumu, brak litości i umiejętności pójścia na kompromis. Ten prokurator Judei, który rezydował zwykle w Cezarei nad Morzem Śródziemnym, ofiarował złocone tarcze na stan pałacu Heroda w Świętym Mieście. Choć nie zawierały one żadnych podobizn, a jedynie pewne inskrypcje odnoszące się do ich pochodzenia, stały się zarzewiem konfliktu, który z powodu nierozumnej nieugiętości oraz innych negatywnych przymiotów osobowych Piłata, został zażegnany dopiero po interwencji Tyberiusza. Wniosek Filona jest jasny: naruszenie Prawa grozi nieuchronnie rozbiciem jedności i pokoju w kraju, natomiast poszanowanie ich przynosi chwałę nie tylko Bogu, ale i pobożnemu i rozumnemu władcy ziemskiemu¹²⁸. W relacji Filona Żydzi jerozolimscy mieli świadomość, że „uhonorowanie władcy Imperium nie jest tożsame z brakiem czci dla starożytnych praw”¹²⁹. Najprawdopodobniej historia ze sztandarami opisana przez Flawiusza i historia złoconych tarcz jest jedną i tą samą historią przetworzoną przez żyjącego później Filona.

Filon opisuje obrazowo absolutną wyjątkowość Miejsca Świętego Świętych¹³⁰. Same plany umieszczenia w nim „posągu kolosalnej wielkości”¹³¹ budziły sprzeciw aleksandryjskiego apologety, a mogłyby ponieść za sobą ofiary w społeczeństwie gotowym na całopalenie z siebie samego w obronie Praw świątynnych. Wzmianka Filona o tychże „planach”

¹²⁵ Por. FILON z ALEKSANDRII, *Poselstwo do Gajusza*, dz. cyt., 290–293.

¹²⁶ Por. tamże, 292.

¹²⁷ Por. tamże, 290–298.

¹²⁸ Por. tamże, 305.

¹²⁹ Por. tamże, 301.

¹³⁰ Por. tamże, 307–308.

¹³¹ Por. tamże, 306.

odnosi się do zamiaru cesarza Kaliguli, który, na szczęście dla Żydów i dla *Pax Romana*, zmarł przed wprowadzeniem go w życie¹³².

Ofiary w Świątyni składane były również z prośbą o pokój dla całej ludzkości, stając się rzeczywiście modlitewnym centrum uniwersalistycznej wiary we Wszechstworcę¹³³.

4. Konkluzje

Świat grecki i hebrajski pomimo wyraźnie ustalonych granic, dystansu, i nieraz niechęci, przenikały się wzajemnie i oddziaływały na siebie tworząc w pewnym stopniu nową jakość. Aby lepiej zrozumieć oba kręgi kulturowe należy badać ów obustronny wpływ zgodnie z zasadami hermeneutycznymi.

Z całą pewnością przybycie Greków na Syjon jest motywem biblijnym; teksty starotestamentowe bowiem często posługują się owym obrazem, zwłaszcza w kontekście eschatologicznym i mesjańskim.

W warstwie historycznej Grecy z J 12, 20 mogą być identyfikowani z „bojącymi się Boga”, „czczącymi Boga”, prozelitami; mniej prawdopodobne jest, by autorowi chodziło o zhellenizowanych Żydów.

Wydaje się, iż dla zrozumienia wymowy J 12 nie trzeba dokonywać ostrych rozgraniczeń między tymi trzema najbardziej prawdopodobnymi możliwościami. Najistotniejsze jest, iż chodzi w tej perykopie o symboliczną reprezentację nie-Żydów.

¹³² *Legatio ad Gaium* jest tekstem poselstwa, na którego czele stanął Filon po antyżydowskich zamieszkach sprowokowanych przez Flakkusa w Aleksandrii w 38 roku. Żydzi protestowali przeciw umieszczaniu w synagogach posągów cezara. Zdjęcie Flakkusa z urzędu nie zadowoliło poszkodowanych i udali się oni do Rzymu, gdzie chcieli odwieść Kaligulę od planów umieszczenia wielkiego posągu w samej Świątyni Jerozolimskiej. Wspomniany wyżej Petroniusz, wysłany z wojskiem, uległ jednak powszechnemu, biernemu oporowi Żydów i nie wypełnił woli przełożonego, który zresztą wkrótce zmarł. Por. FILON Z ALEKSANDRII, *Poselstwo do Gajusza*, 370 oraz J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, 18,257, który to werset rozpoczyna długi opis sytuacji.

¹³³ Por. FILON Z ALEKSANDRII, *Poselstwo do Gajusza*, 306.

Summary

THE GREEK IN JERUSALEM?

Author of the *Fourth Gospel*, in the turning point of his work – which is J 12 – evoked some persons who are not identified either by number or individually by name, but whom he called generally as “some Greeks”. To understand the motive of the arrival of the Greeks, it is necessary to examine the identity of these mysterious figures. The study above constitutes a historical-critical approach for the study of the theological significance of the coming of the Greeks to Jesus, and includes arguments in favor of recognizing the arrival of the Greeks as an important biblical theme. The author also tries to answer the question of whether the presence of the Greeks in the Holy City is a historic fact, who they were, and how the Evangelist comprehended their identity. The worlds of the Greeks and the Hebrews, despite the clearly defined boundaries, cultural distance, and sometimes even hostility, intermingled and interacted with each other, creating to some extent a new social and cultural quality. In the historical perspective, the Greeks from J 12, 20 can be identified with the so-called “God-fearing” or “worshiping God” proselytes; it is less likely that the author thought about the Hellenized Jews. However, it seems that, in order to understand J 12, 20, it is not necessary to make sharp distinctions between these most likely possibilities. The most important is that the pericope J 12, 20 is related to the symbolic representation of all non-Jews.