

HISTORIA I TEOLOGIA CZWARTEJ EWANGELII W ŚWIETLE „ŻYDÓW” JANOWYCH

Mirosław S. Wróbel*

Wydział Teologii

Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Przy uważnej lekturze czterech Ewangelii można zauważyć wyraźną dysproporcję w użyciu terminu „Żydzi”¹. Podczas gdy w Ewangeliach synoptycznych pojęcie to występuje rzadko (Mt – 5 razy²; Mk – 6 razy³; Łk – 5 razy⁴), to w Ewangelii Janowej aż 72 razy⁵. Tak częste występowanie tego terminu na kartach czwartej Ewangelii rodzi pytanie o jego sens i znaczenie zarówno w narracji, jak i w historii oraz teologii czwartej Ewangelii. W niniejszym artykule „Żydzi” Janowi będą ukazani jako swoisty klucz interpretacyjny czwartej Ewangelii, dzięki któremu możliwe staje się głębsze rozumienie jej historii i teologii. Problematyka ta zo-

* Ks. prof. dr hab. Mirosław Stanisław Wróbel – doktor nauk biblijnych École Biblique w Jerozolimie; profesor teologii biblijnej KUL; kierownik Katedry Filologii Biblijnej i Literatury Międzytestamentalnej w Instytucie Nauk Biblijnych Wydziału Teologii KUL; dyrektor Instytutu Nauk Biblijnych KUL. E-mail: miwrobel@kul.lublin.pl.

1 W treści artykułu termin „Żydzi” ze względu na jego złożony charakter i bogactwo znaczeniowe zostanie użyty w cudzysłowie. W wielu miejscach w niniejszym artykule na określenie „Żydów” Janowych stosuje się także transkrypcję grecką: „Ioudaioi”.

2 Mt 2,2; 27,11.29.37; 28,15.

3 Mk 7,3; 15,2.9.12.18. 16.

4 Łk 7,3; 23,3.37.38.51.

5 Termin ten jest użyty 3 razy w liczbie pojedynczej (*Ioudaios* – w J 3,25; 4,9; 18,35). Sześciokrotnie pojęcie to pojawia się w wyrażeniu „król Żydów” – J 18,33.39; 19,3.19.21 (2 razy). Choć w J 3,25 niektóre rękopisy zawierają liczbę mnogą (zob. aparat krytyczny *The Greek New Testament*, s. 323), to jednak wariant w liczbie pojedynczej jest trudniejszy do wytłumaczenia i jawi się jako *lectio difficilior*. Niektórzy egzegeci nie wliczają pojęcia *Ioudaioi* z J 4,9b, uważając ten tekst za późniejszą glose.

stanie przedstawiona w pięciu punktach: (1) Analiza terminu „Żydzi” w starożytnych źródłach judaistycznych i chrześcijańskich; (2) Specyfika terminu „Żydzi” w czwartej Ewangelii; (3) Interpretacja „Żydów” Janowych; (4) „Żydzi” Janowi a historyczne uwarunkowania czwartej Ewangelii; (5) „Żydzi Janowi” a teologia Janowa

1. Analiza terminu „Żydzi” w starożytnych źródłach judaistycznych i chrześcijańskich

Aby odpowiedzieć na pytanie, kim są „Żydzi” Janowi, trzeba dokonać analizy tego pojęcia w szerszym kontekście starożytnej literatury judaistycznej i chrześcijańskiej.

Analiza terminu „Żydzi” w tekstach literatury judaistycznej (Stary Testament, teksty qumrańskie, literatura rabiniczna, Józef Flawiusz, Filon z Aleksandrii) pozwala dostrzec jego szerokie pole semantyczne.

W Starym Testamencie termin „Jehuda” występuje ok. 810 razy i jest odniesiony ok. 40 razy do osób indywidualnych, ok. 290 razy do plemienia (grupy osób), i ok. 480 do określonego terytorium⁶. Tradycja starotestamentalna wiąże ten termin z czasownikiem „chwalić, wysławiać” (hebr. *hdy*). W scenie opisującej narodziny Judy Lea wypowiada słowa: „będę *sławić* Pana” (Rdz 29,35), a w błogosławieństwie Jakuba skierowanym do Judy mowa jest, że będzie on *wysławiany* przez swoich braci (Rdz 49,8)⁷. Wśród uczonych badających etymologię terminu „Jehuda” jedni zwracają uwagę na jego związek z imieniem boskim JHWH⁸, inni zaś bardziej podkreślają jego znaczenie geograficzne⁹. W tekstach starotestamentalnych można znaleźć osoby indywidualne, które noszą imię Juda. Najwięcej tekstów odnosi się do Judy, czwartego syna Jakuba i Lei¹⁰. Poza nim

6 H.-J. Zobel, *Jehuda*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, t. 5, Grand Rapids 1986, s. 486.

7 Zob. szczegółową analizę w: W.F. Albright, *The Names 'Israel' and 'Judah' with an Excursus on the Etymology of Todah and Torah*, „Journal of Biblical Literature” 46 (1927), s. 169–172; A.R. Millard, *The Meaning of the Name Judah*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 86 (1974), s. 216–218.

8 O. Procksch, *Die Genesis*, Leipzig 1924, s. 178; W.F. Albright, *The Names 'Israel' and Judah...*, s. 151–185; A.R. Millard, *The Meaning of the Name Judah...*, s. 216–218.

9 A. Alt, *Essays on Old Testament History and Religion*, Oxford 1966, s. 6; M. Noth, *The Old Testament World*, London 1966; E. Lipiński, *L'étymologie de 'Juda'*, „Vetus Testamentum” 23 (1973), s. 380.

10 Zob. Rdz 29,35; 35,23; 37,26; 38,1.2.6.7.8.11.12.15.20.22.23.24.26; 43,3.8; 44,14.16.18; 46,12.28; 49,8.9.10; Wj 1,2; Lb 26,19 1 Krn 2,1.3.4; 4,1.21; 5,2; 9,4; Rt 4,12; Ne 11,24.

imię to posiadają: lewita wymieniony wśród tych, którzy poślubili obce kobiety (Ezd 10,23); syn Beniamina, który po niewoli babilońskiej sprawuje kierowniczą funkcję w Jerozolimie (Neh 11,9); dwaj lewici wymienieni w księdze Nehemiasza (Ne 12,8.34.36)¹¹.

Na 9 tabliczkach znalezionych na Masadzie widnieje imię Jehuda, co może świadczyć, że imię to było dość rozpowszechnione w czasach rzymskich.

W wielu tekstach Starego Testamentu termin „Jehuda” przybiera znaczenie kolektywne, oznaczając lud, plemię, pokolenie. Często termin „Jehuda” jest używany w liczbie mnogiej – „Jehudim” – na oznaczenie grupy. Przez pryzmat imienia indywidualnego można zobaczyć odniesienie do szerszej społeczności¹². Na kolektywne znaczenie tego terminu mogą też wskazywać wyrażenia spotykane na kartach Starego Testamentu: starsi Judy¹³, pokolenie Judy¹⁴, plemię Judy¹⁵, lud Judy¹⁶, mężowie Judy¹⁷, zgromadzenie Judy¹⁸, zastępy Judy¹⁹, rody Judy²⁰.

Największa liczba tekstów Starego Testamentu zawierających pojęcie „Jehuda” odnosi się do terytorium i posiada znaczenie geograficzne. Fakt ten sprawia, że niektórzy uczeni uważają to znaczenie za pierwotne²¹. Znaczenie to zostaje mocno podkreślone przez ścisły związek terminu „Jehuda” z określonymi pojęciami geograficznymi: miasta Judy²², ziemia (ziemie) Judy²³, wzgórze Judy²⁴, pustynia Judy²⁵. Istnienie wyrażen „królestwo Judy”²⁶ i król Judy²⁷ wskazuje na

11 W niektórych tekstach starotestamentalnych można znaleźć odmiany imienia Jehuda. Należą do nich: Jehudit, żona Ezawa (Rdz 26,34); Judi, oficer Jojakima (Jr 36,14.21.23). Do greckich odpowiedników tego imienia należą: Judyta – z księgi Judyty i Juda Machabeusz z 1–2 Mch.

12 H.-J. Zobel, *Jehuda...*, s. 485: „[...] the personal name is transparent, revealing behind it the tribe of the same name”.

13 1 Sm 30,26; 2 Sm 19,12; 2 Krl 23,1; 2 Krn 34,29; Ezd 8,1.

14 Joz 7,16; 1 Krl 12,20; 2 Krl 17,18; Ps 78,68.

15 Wj 31,2; 35,30; 38,22; Lb 1,27; 7,27; 13,6; 34,19; Joz 7,1.18; 21,4.

16 2 Sm 19,41; 2 Krl 14,21; 2 Krn 26,1; Ezd 4,4; Jr 25,1.2; 26,18.

17 1 Sm 17,52; 2 Sm 2,4; 1 Krl 1,9; Ezd 10,9.

18 2 Krn 20,5; 30,25.

19 1 Krl 2,32.

20 Joz 7,17; Sdz 17,7.

21 H.-J. Zobel, *Jehuda*, s. 486–489.

22 Występuje w Starym Testamencie ok. 50 razy.

23 Występuje w Starym Testamencie ok. 25 razy.

24 Zob. Joz 11,21; 20,17; 21,11; 2 Krn 27,4.

25 Sdz 1,16; Ps 63,1.

26 2 Krn 11,17.

27 Zob. Est 2,6. W Starym Testamencie wyrażenie królowie Judy występuje ok. 150 razy.

jednostkę polityczną, która ma już ukształtowaną hierarchię. Widać tu powiązanie z określonym terytorium. To geopolityczne rozumienie terminu „Jehuda” wskazuje na konkretne terytorium królestwa południowego, które nosi nazwę Juda i jest rządzone przez królów judzkich.

W tekstach z Qumran, choć podobnie jak w Starym Testamencie termin „Jehuda” jest odniesiony do osób indywidualnych, do plemienia oraz do terytorium, to w kontekście wspólnoty qumrańskiej przybiera specyficzne znaczenie determinowane separatystycznym charakterem Eseeńczyków. W wielu tekstach termin ten występuje w opozycji do pojęć określających inne pokolenia lub obce narody. Qumrańczycy identyfikują się jako synowie Lewiego, synowie Judy i synowie Beniamina, którzy wyruszyli na pustynię, aby jako „synowie światłości” walczyć przeciw „synom ciemności”²⁸. W niektórych tekstach qumrańskich możemy znaleźć polemikę i negatywny stosunek do osób pochodzących z Judy. W Dokumencie Damasceńskim VIII.3 książęta Judy są przedstawieni w negatywnym świetle jako ci, którzy przeciwstawiają się wspólnocie, wskutek czego zostają potępieni. W Dokumencie Damasceńskim XX.25–27 mowa jest o „wszystkich złoczyńcach z Judy”, którzy zostają wyłączeni ze wspólnoty z powodu zbezczeszczenia sanktuarium i sprzeniewierzenia się Przymierz. Także w Peszerze do Psalmów 4Q171 mowa jest o napięciu w łonie wspólnoty nazywanej „domem Judy”. Dochodzi tu do konfrontacji pomiędzy tymi, którzy łamią Prawo, a tymi, którzy stoją na jego straży. W literaturze qumrańskiej występuje więc specyficzne rozumienie terminu „Jehuda”, który może być odniesiony zarówno do osób dobrych, jak i złych. Widać tu zarówno pozytywne, jak i negatywne rozumienie pojęcia „Żydzi”.

W literaturze rabinicznej termin „Jehuda” stosuje się często jako imię mędrców, rabinów, których słowa są przytaczane²⁹. Fakt ten może wskazywać, że imię to cieszyło się autorytetem i posiadało pozytywne konotacje. Imię indywidualne jest łączone ze znaczeniem społecznym. W Misznie wyrażenie „synowie Judy” występuje 6 razy w odniesieniu do wygnańców powracających z niewoli babilońskiej³⁰. Nie brakuje też w Misznie tekstów, w których termin „Jehuda” jest użyty w znaczeniu geograficznym w odniesieniu do określonego terytorium (17 razy). Region ten jest wyraźnie oddzielony od innych jednostek terytorialnych (Galilea, Zajordania)³¹. W centrum Judy znajduje się Jerozolima (M *Hagigah* III,4–5),

28 Zob. 1QM, I.1–3.

29 Np. rabbi Juda, Juda ben Temai, Juda kapłan; Juda patriarcha.

30 Zob. M *Taanit* IV,5.

31 Zob. M *Szebi*. IX,2–3; M *Ketubbot* XIII,10; M *Baba Batra* III,2; M *Baba Qamma* X,9; M *Terumot* X,8; M *Pesahim* IV,5; M *Ketubbot* V,9; *Med.*2:4; M *Hullin* I,2; M *Maaserot* II,3; M *Gittin* VII,7.

której znaczenie jest mocno podkreślane w literaturze rabinicznej ze względu na Świątynię, zburzoną co prawda w 70 roku po Chr., lecz funkcjonującą jako symbol pełnych nadziei, eschatologicznych oczekiwań³². W literaturze rabinicznej termin „Żyd” („Żydzi”) występuje znacznie rzadziej niż pojęcie „Izrael”.

W dziełach Józefa Flawiusza termin „Żyd” (VIoudai/oj) występuje 1122 razy. W odniesieniu do osób indywidualnych Józef Flawiusz używa terminu Juda (VIou,daj). Imię to noszą znane postaci z ksiąg biblijnych: Juda syn Jakuba (8 razy)³³ oraz Juda Machabeusz (77 razy)³⁴. Józef Flawiusz, analizując termin „Ioudaioi”, stwierdza, że pochodzi ono od plemienia Judy³⁵. Jego zdaniem plemię Judy było pierwszym spośród plemion, które powróciło z wygnania. Stąd nazwa ziemi (*Ioudaia*) i ludności jej zamieszkującej (*Ioudaioi*). Jego zdaniem pierwotnym określeniem ludu żydowskiego do czasu powrotu z niewoli babilońskiej był termin „Hebrajczycy”³⁶. Teren zamieszkały przez Żydów (*Ioudaioi*) jest nazywany przez niego Judeą (*Ioudaia*)³⁷. Termin ten w dziełach Józefa Flawiusza pojawia się 164 razy. Ważną cechą Judei jest to, że w jej obszarze znajduje się Jerozolima wraz ze świątynią³⁸. W niektórych tekstach terminy „Ioudaioi” oraz „Ioudaia” występują w bezpośredniej bliskości, co precyzuje jednoznacznie, że „Ioudaioi” (Żydzi) są mieszkańcami Judei³⁹.

W dziełach Filona z Aleksandrii termin „Żydzi” występuje 107 razy⁴⁰. Termin ten często jest odniesiony zarówno do ważnych postaci z historii narodu – do Abrahama (*Virt.* 212), do Mojżesza (*Mos.* 1.1) – jak i do całego narodu wybranego, uwolnionego z niewoli egipskiej i kroczącego do Ziemi Obiecanej (*Mos.* 1.34; 2.193). Pisząc o zachowywaniu prawa i przestrzeganiu zwyczajów żydowskich, Filon utożsamia się ze współczesnymi sobie *Ioudaioi* (*Mos.* 2.17). Prawa i zwyczaje żydowskie porównuje on ze zwyczajami innych narodów (*Decal.* 96;

32 Zob. G. Harvey, *The true Israel: uses of the names Jew, Hebrew, and Israel in ancient Jewish and early Christian Literature*, Leiden 1996, s. 100: „The Mishnah presents a (near) perfect timeless realm in which Judah is a sacred State whose inhabitants can properly observe the Law given for them to observe in that Land”.

33 *Ant.* I.304; II.32,116,139,159,178,184; VII.372.

34 W dziełach Józefa Flawiusza można spotkać także inne osoby, które noszą to imię: Juda Galilejczyk (*BJ* II.118,433; *Ant.*, XVIII.4,9,23; XX.102); Juda Esseńczyk (*BJ* I.78; *Ant.*, XIII.311); Juda z Seforis (*BJ* I.648; *Ant.*, XVII.149,151,157,214).

35 *Ant.* XI.173.

36 *Ant.* I.146.

37 *BJ* I.371.

38 *Ant.* XI.4.

39 *Ant.* XVIII.2.

40 Zob. G. Mayer, *Index Philoneus*, Berlin 1974, s. 149.

Virt. 65). W wielu dziełach Filon opisuje sytuację *Ioudaioi* wśród obcych narodów: w Egipcie (*Flac.* 47.55), w Imperium Rzymskim (*Flac.* 49), w rozproszeniu między Libią a Etiopią (*Flac.* 43).

W źródłach chrześcijańskich – w tekstach Nowego Testamentu – termin „Żyd/Żydzi” (*Ioudaios/Ioudaioi*) jest ściśle związany z terminami Judea i Juda. M. Lowe wyróżnia trzy główne znaczenia terminu „Żydzi” (*Ioudaioi*) w Nowym Testamencie: 1. członkowie plemienia Judy, w odróżnieniu od innych plemion izraelskich; 2. mieszkańcy Judei (terytorium na zachód od rzeki Jordan pomiędzy Samarią i Idumeą, w odróżnieniu od mieszkańców innych rejonów (Samarytan, Galilejczyków); 3. Żydzi, w odróżnieniu od członków innych religii (Samarytanie, Rzymianie, Grecy)⁴¹.

Z terminem „*Ioudaioi*” wiąże się termin Juda, który występuje 44 razy w NT – w odniesieniu do pokolenia⁴² i osób indywidualnych (Juda, syn Jakuba patriarchy⁴³; Juda Iskariota [Judasz]⁴⁴; Juda, syn Józefa z genealogii św. Łukasza⁴⁵; Juda, brat Jezusa⁴⁶; Juda, syn Jakuba⁴⁷; Juda zwany Barsaba⁴⁸; Juda Galilejczyk⁴⁹). W odniesieniu do terytorium w tekstach Nowego Testamentu termin Judea⁵⁰ występuje 44 razy.

Termin „Żydzi” w Ewangeliach synoptycznych pojawia się 16 razy (Mt – 5 razy; Mk – 6 razy; Łk – 5 razy), z czego 12 razy występuje on w wyrażeniu „król Żydów”. W 4 pozostałych tekstach przyjmuje następujące znaczenie: w Mt 28,15 mowa jest o wieści, jaka rozniosła się wśród „Żydów” na temat losu ciała zmarłego Jezusa. Arcykapłani i starsi przekupili żołnierzy, aby rozpowszechnili wieść, że ciało Jezusa zostało ukradzione z grobu w nocy, podczas ich snu, przez Jego uczniów. Wyrażenie, że pogłoska ta trwa „aż do dnia dzisiejszego”, wskazuje na dystans czasowy pomiędzy redakcją tekstu a opisywanym wydarzeniem. Można tu zobaczyć także dystans pomiędzy Mateuszową wspólnotą

41 M. Lowe, *Who were the IOUDAIOI?*, „*Novum Testamentum*” 18 (1975), s. 102–103.

42 Zob. Mt 2,6; Łk 1,39; Heb 7,14; 8,8; Ap 5,5; 7,5.

43 Mt 1,2.3; Łk 3,33.

44 Mt 10,4; 26,14.25.27; Mk 3,19; 14,10.43; Łk 6,16; 22,34.7.48; J 6,71; 12,4; 13,2.26.29; 18,2.3.5; Dz 1,16.25.

45 Łk 3,30.

46 Mt 13,55; Mk 6,3; Jud 1.

47 Łk 6,16; J 14,22; Dz 1,13.

48 Dz 15,22.27.32.

49 Dz 5,37.

50 Mt 2,1.5.22; 3,1.5; 4,25; 19,1; 24,16; Mk 1,5; 3,7; 10,1; Łk 1,5.65; 2,4; 3,1; 4,44; 5,17; 6,17; 7,17; 21,21; 23,5; J 4,3.47.54; 7,1.3; 11,7; Dz 1,8; 2,9; 8,1; 9,31; 10,37; 11,1.29; 12,19; 15,1; 21,10; 26,20; 28,21; Rz 15,31; 2 Kor 1,16; Gal 1,22; 1 Tes 2,14.

identyfikującą się jako uczniowie Jezusa a Żydami. W Mk 7,3 narrator wyjaśnia reakcję oburzenia faryzeuszy i uczonych w Piśmie wywołaną tym, że uczniowie Jezusa spożywali posiłek nieumytymi rękoma. Mówi on, że faryzeusze i wszyscy „Żydzi” nie spożywają posiłku, zanim sobie nie umyją rąk. Wyrażenie „faryzeusze i wszyscy Żydzi” może być tu różnie interpretowane. Jedną z możliwości jest potraktowanie faryzeuszy jako grupy wchodzącej w skład większej całości, którą stanowią Żydzi. W tłumaczeniu można to oddać: „faryzeusze i w ogóle Żydzi”⁵¹. W Łk 7,3 setnik z Kafarnaum wysłał do Jezusa „starszyznę Żydów” w celu przybycia i uzdrowienia chorego sługi setnika. Przybyli do Jezusa „Żydzi” wstawiają się u Jezusa za setnikiem, podkreślając jego zalety (umiłowanie narodu i zbudowanie synagogi – Łk 7,5). Starszyzna „Żydów” wykazuje respekt i pokorę wobec Jezusa. Wart zauważenia jest fakt, że termin „Żydzi” jest w naszym tekście użyty w kontekście Galilei i relacji do pogan, wskazując na szersze znaczenie niż tylko Judejczycy. W Łk 23,51 mamy wzmiankę, że Józef, który prosi Piłata o martwe ciało Jezusa, aby złożyć je w grobie, pochodzi z Arymatei, miasta Żydów. Jako lokalizacja Arymatei wskazywany jest teren, który w czasach machabejskich został przyłączony z Samarii do Judei. Określenie jej więc mianem „miasto Żydów” może służyć podkreśleniu, że była zamieszкана przez ludność żydowską, a nie samarytańską czy grecką.

W Dziejach Apostolskich termin „Żydzi” często jest używany przez ludność nieżydowskiego pochodzenia⁵² lub używana jest przez ludność żydowską w relacji do ludności pogańskiej⁵³.

W pismach Pawłowych termin „Żydzi”, poza 1 Tes 2,14–16, ma znaczenie neutralne lub pozytywne. Częste użycie tego terminu w liczbie pojedynczej i bez rodzajnika może wskazywać, że Paweł pragnie nadać mu specyficzne – abstrakcyjne znaczenie.

W Apokalipsie termin „Żydzi” występuje dwukrotnie w podobnym kontekście. W Ap 2,9 w przesłaniu do Kościoła w Smyrnie autor wspomina o prześladowaniach pierwotnego Kościoła przez tych, którzy podają się za „Żydów”, lecz w rzeczywistości są „synagogą szatana”. W Ap 3,9 w liście do Kościoła w Filadelfii mowa jest ponownie o „synagodze szatana”, którą tworzą osoby nazywające siebie Żydami. Termin „Żydzi” jest w tym kontekście użyty w sposób pozytywny, gdyż bycie prawdziwie Żydem wskazuje na związek z Bogiem. Bycie pseudo-Żydem wskazuje na związek z szatanem.

51 Zob. szczegółowe studium na temat judaizmu w Ewangelii Markowej: M. Rosik, *Jezus a judaizm w świetle Ewangelii według św. Marka*, Warszawa 2004.

52 Dz 18,14; 22,30; 23,27.

53 Dz 21,39; 23,20; 24,5.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że w świetle źródeł judaistycznych termin „Żydzi” (hebr. *Jehudim*/ gr. *Ioudaioi*) związany jest z imieniem (Juda) lub z terytorium Juda/Judea. Termin ten nie zawiera żadnych negatywnych konotacji. Teksty nowotestamentalne używają terminu „Żydzi” w znaczeniu ogólnym, wskazującym na przynależność etniczną, oraz w znaczeniu bardziej specyficznym, odnosząc go do imienia lub terytorium

2. Specyfika terminu „Żydzi” w czwartej Ewangelii

Termin „Żydzi” występuje w Ewangelii św. Jana 72 razy. Analizując ten termin w Ewangelii Janowej, możemy zaproponować następującą klasyfikację: A. znaczenie regionalne w odniesieniu do Judei; B. znaczenie ogólne w odniesieniu do mieszkańców Judei; C. znaczenie etniczne i religijne w odniesieniu do osób, świąt i zwyczajów; D. znaczenie negatywne/polemiczne w odniesieniu do władz jerozolimskich.

A. Znaczenie regionalne w odniesieniu do Judei

W Ewangelii Janowej termin „Judea” ściśle wiąże się z terminem „Ioudaioi” (Żydzi), gdyż jest tą samą formą o innym rodzaju (żeński) i liczbie (pojedyncza). W obrębie Ewangelii możemy znaleźć teksty, w których termin „Ioudaioi” występuje w kontekście Judei i w ten sposób *explicite* jest odnoszony do ludności (Judejczyków) zamieszkujących terytorium Judei. W J 7,1 i J 11,7–8 terminy „Ioudaioi” (Żydzi) i „Ioudaia” (Judea) stoją w bezpośrednim sąsiedztwie. Widać tu wyraźne odniesienie „Ioudaioi” do regionu geograficznego – Judei. W J 11,54 termin „Ioudaioi” występuje w kontekście wzmianki o regionie pustyni i miasta Efraim. Choć w tekście nie jest użyty termin „Judea”, to jasne jest, że „Ioudaioi” są tu związani z regionem Judei. We wszystkich tych tekstach tłumaczenie „Ioudaioi” jako „Judejczycy” wydaje się najbardziej adekwatne.

Poza powyższymi tekstami termin „Judea” występuje jeszcze w 5 innych tekstach czwartej Ewangelii: W J 3,22 termin „Judea” w użyciu przymiotnikowym jest odniesiony do rzeczownika „ziemia”. Analiza terminu „Judea” w całej narracji Janowej pozwala na stwierdzenie, że w 4 tekstach obok niego w tym samym wierszu (J 4,3.47.54; 7,1) znajduje się termin „Galilea” (J 4,3.47.54; 7,1). W bliskim kontekście J 4,3.47.54 występuje także termin „Samaria”⁵⁴. Wskazuje to na dynamizm działalności Jezusa i topograficzną relację pomiędzy Judeą, Galileą i Samarią w kontekście czwartej Ewangelii. Analizując termin „Judea”

54 Akcja 4,4–42 rozgrywa się w Samarii.

w Ewangelii Janowej, można stwierdzić, że jest on użyty w sensie ścisłym w odniesieniu do określonego terytorium, odróżniającego się od innych rejonów geograficznych. W J 3,22 mamy wzmiankę, że Jezus wraz z uczniami udał się do ziemi Judei. W kontekście poprzednim notujemy usytuowanie akcji w Jerozolimie (J 2,23), a w kontekście następnym mowa jest o miejscowości Ainon w pobliżu Salim⁵⁵. Ruch Jezusa w J 3,22 może oznaczać w tym kontekście przejście z Jerozolimy na tereny wiejskie w obrębie Judei, gdyż dopiero w J 4,3 mowa jest o opuszczeniu Judei. W J 4,3–4 występuje jasny opis ruchu Jezusa z Judei do Galilei przez Samarię. Termin „Judea” wskazuje tu więc obszar odrębny od Galilei i Samarii. W podobnym sensie termin ten występuje w tekstach J 4,47.54, które pozostają w relacji do akcji opuszczenia Judei wzmiankowanej w J 4,3. Na znaczenie Judei jako odrębnej jednostki terytorialnej wskazują też teksty J 7,1.3; 11,7, gdyż w ich bezpośrednim kontekście występuje termin *Ioudaioi* (J 7,1.2; 11,8) oraz są wzmiankowane inne terytoria – Galilea (J 7,1) i teren poza Judeą (J 11,7). Przyjmując geograficzne znaczenie „Judei” jako określonego terytorium, nie można jednak zapomnieć o teologicznych konotacjach w odniesieniu do Judei, Galilei czy Samarii na kartach czwartej Ewangelii. Dobrze wyraża to teza H. Thyen, podkreślająca, że o Janowej Judei nie powinniśmy mówić tylko jako o „prowincji geograficznej”, lecz także jako o „prowincji teologicznej”⁵⁶.

B. Znaczenie ogólne w odniesieniu do mieszkańców Judei

W 9 tekstach termin „Żydzi” (*Ioudaioi*) występuje w znaczeniu ogólnym w odniesieniu do mieszkańców Judei⁵⁷. W znaczeniu tym „Żydzi” pojawiają się zawsze w kontekście judejskim (Jerozolima, Betania) jako grupa i nie okazują żadnej wrogości wobec Jezusa i Jego uczniów. W narracji Janowej nie są oni przedstawiani w sposób negatywny. Niektórzy z nich wyrażają swoją wiarę w Jezusa (J 11,45; 12,9.11). W kontekście mowy Jezusa o Dobrym Pasterzu (J 10,19) występuje wzmianka o rozłamie, jaki nastąpił między „Żydami” z powodu słów Jezusa. W narracji o wskrzeszeniu Łazarza w J 11,19.31 mowa jest o wielu „Żydach”, któ-

55 Zob. dyskusję na temat lokalizacji Ainon i Salim w: C.R. Conder, *On the Identification of Aenon*, „Palestine Exploration Fund” 6 (1874), s. 191–192; E. Nestle, *Auf der Suche nach Salim*, „Zeitschrift de Deutschen Pästestina-Vereins” 30 (1907), s. 210–212.

56 H. Thyen, *Das Heil kommt von den Juden*, w: *Kirche. Festschrift für Günther Bornkamm*, red. D. Lüdemann, G. Strecker, Tübingen, s. 179. Zob. dyskusję chrystologiczną na temat pochodzenia Jezusa i znaczenia topografii dla koncepcji teologicznej w Ewangelii Janowej w: W.A. Meeks, *Galilee and Judea in the Fourth Gospel*, „Journal of Biblical Literature” 85 (1966), s. 159–169; R. Fortna, *Theological Use of Local in the Fourth Gospel*, w: *Gospel Studies in Honor of Sherman Elbridge Johnson*, red. M.H. Shepherd, E.C. Hobbs, Evanston 1974, s. 58–94.

57 J 10,19; 11,19.31.33.36.45; 12,9.11; 19,20.

rzy przybywają do Betanii, aby pocieszyć Marię i Martę po utracie brata. Można w nich widzieć znajomych i sąsiadów, którzy zamieszkiwali w pobliżu. W bezpośrednim kontekście w J 11,18 występuje wzmianka topograficzna, że Betania była położona niedaleko Jerozolimy (15 stadiów). W J 11,33 „Żydzi” okazują wzruszenie i płaczą wraz z Marią z powodu śmierci Łazarza. W J 11,36–37 „Żydzi”, widząc łzy Jezusa, podziwiają Jego miłość do Łazarza i wyrażają żal, że ten, który otworzył oczy niewidomemu, nie mógł zapobiec śmierci swojego przyjaciela. W J 19,20 termin „Żydzi” zostaje użyty w odniesieniu do ludności żydowskiej, która licznie przybywała na miejsce ukrzyżowania Jezusa i mogła przeczytać napis umieszczony na Jego krzyżu. Występująca w tym wierszu wzmianka o bliskości miasta (Jerozolimy) może świadczyć, że chodzi tu o prostych pielgrzymów, którzy ze wszystkich stron przybywali do Jerozolimy na święto paschy. „Żydzi” ci są wyraźnie skontrastowani z żydowskimi arcykapłanami w J 19,21, którzy domagają się od Piłata zmian w napisie umieszczonym na krzyżu Jezusa.

C. Znaczenie etniczne i religijne w odniesieniu do osób, świąt i zwyczajów

W Ewangelii Janowej termin „Żydzi” ma często znaczenie neutralne w odniesieniu do osób, świąt i zwyczajów, które reprezentują to, co żydowskie. „Żydzi” jawią się w tym znaczeniu jako grupa etniczna lub religijna⁵⁸. Termin może odnosić się do osób, które są reprezentantami większej narodowej społeczności. W J 3,1 Nikodem, należący do stronnictwa faryzeuszy, który przychodzi do Jezusa pod osłoną nocy, jest nazwany „zwierchnikiem, dostojnikiem Żydów”. W J 3,25 mowa jest o sporze pomiędzy uczniami Jana i pewnym „Żydem”, który jest reprezentantem społeczności żydowskiej. Brak rodzajnika określonego może wskazywać na jakąś bliżej nieokreśloną osobę, która jest częścią większej całości⁵⁹. Wzmianka w tym wierszu o sporze w sprawie praktyk rytualnych (oczyszczenie) zwraca uwagę na znaczenie religijne. W rozmowie z Samarytanką Jezus zostaje określony jako „Żyd” (J 4,9) i w tym kontekście jest rozumiany jako przedstawiciel narodu żydowskiego w relacji do Samarytan (J 4,9.22). W takim znaczeniu występuje także termin „Żydzi” w J 4,9b – w jedynym przypadku użycia tego pojęcia w liczbie mnogiej bez rodzajnika. W procesie przed Piłatem i w inskrypcji zawieszanej na krzyżu⁶⁰ Jezus zostaje nazwany „królem Żydów”. W Ewangeliach tytuł ten jest najczęściej wypowiedziany przez osoby nieżydowskiego pochodze-

58 J 2,6.13; 3,1.25; 4,9.22; 5,1; 6,4; 7,2; 11,55; 18,20.33.35.39; 19,3.19.21.40.42.

59 T. Nicklas, *Notiz zu Joh 3,25*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 76 (2000) s. 133–135.

60 J 18,33.39; 19,3.19.21.

nia⁶¹. W J 12,13 określenie to zostaje wypowiedziane przez tłum przy uroczystym wjeździe Jezusa do Jerozolimy. Wyraźnie etniczne znaczenie przybiera termin „Żydzi” na ustach Piłata, rzymskiego namiestnika, który podczas przesłuchania Jezusa stawia pytanie: „Czy ja jestem Żydem?” (J 18,35). W Ewangelii Janowej termin „Żydzi” wielokrotnie występuje w wyrażeniach określających święta żydowskie: święto „Żydów” (J 5,1), pascha „Żydów” (J 2,13; 6,4; 11,55); święto Namiotów „Żydów” (J 7,2), dzień Przygotowania „Żydów” (J 19,42). W procesie przed arcykapłanem (J 18,20) Jezus nawiązuje do świątecznych zgromadzeń „Żydów” w synagodze i świątyni. Termin „Żydzi” występuje także w odniesieniu do zwyczajów żydowskich. W J 2,6 mowa jest o żydowskim zwyczaju oczyszczeń. W J 19,40 mamy wzmiankę na temat żydowskiego zwyczaju grzebania zmarłych. W J 19,42 jest opisany zwyczaj związany z żydowskim świętem przygotowania. We wszystkich tych tekstach termin „Żydzi” nie ma żadnych konotacji polemicznych i negatywnych. W sposób neutralny określa on żydowską społeczność oraz jej święta i zwyczaje.

D. Znaczenie negatywne

Wśród tekstów Ewangelii Janowej zawierających termin „Żydzi” można wyodrębnić 37 tekstów, w których przybiera on pejoratywne znaczenie⁶². Charakteryzuje się wrogością wobec Jezusa i Jego wyznawców. Często w takim znaczeniu można spotkać ten termin w dialogach polemicznych⁶³. „Żydzi” występują w nich zawsze jako grupa (liczba mnoga), która w sposób autorytatywny krytykuje Jezusa i wszystkich, którzy pragną przyjąć Jego naukę. W J 1,19 „Żydzi” jawią się jako przedstawiciele władzy wysyłający z Jerozolimy kapłanów i lewitów do Jana Chrzciciela w celu ustalenia jego tożsamości. W J 5,10 „Żydzi” stoją na straży skrupulatnego przestrzegania szabatu. Wielokrotnie swoją wrogość wyrażają poprzez prześladowanie, chęć aresztowania i zabicia Jezusa⁶⁴. Zabójcze zamiary „Żydów” znajdują finalizację w doprowadzeniu do męki i ukrzyżowania Jezusa (J 18–19). Strażnicy „Żydów” biorą czynny udział w pojmaniu Jezusa (J 18,12),

61 Por. użycie tego terminu w opisie męki – w Ewangeliach synoptycznych: Mt 27,11.29.37; Mk 15,2.9.12.18.26; Łk 23,3.37.38. Poza opisem męki jeden raz tytuł ten występuje w Mt 2,2, gdzie jest wypowiedziany przez mędrców ze Wschodu.

62 1,19; 2,18.20; 5,10.15.16.18; 6,41.52; 7,1.11–12a.13.15.35; 8,22.31.48.52.57; 9,18.22; 10,24.31.33; 11,8; 13,33; 18,12.14.31.36.38; 19,7.12.14.31.36.38; 20,19.

63 J 2,13–20 Oczyszczenie świątyni; J 6,22–59 Dialog o Eucharystii; J 7,1–35 Dialog podczas Święta Namiotów; J 8,12–59 Dialog na temat tożsamości Jezusa; J 10,22–40 Dialog podczas święta poświęcenia Świątyni.

64 Wymieniamy tu tylko te teksty, w których *explicite* występuje termin „Żydzi”: J 5,16.18; 7,1.11; 10,31.33; 11,8.

a w J 19,7 „Żydzi” stwierdzają stanowczo, powołując się na Prawo, że Jezus powinien umrzeć. Z zabójczymi zamiarami „Żydów” wiąże się grecki termin ἀνθρωποκτόνος, który zostaje odniesiony do ich ojca w J 8,44. Termin ten jest tłumaczony jako „zabójca”, „morderca”⁶⁵. 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 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) może wskazywać na identyfikację terminu ἀνθρωποκτόνος z Kainem⁶⁶. W narracji Janowej widać wyraźne rozróżnienie na „Żydów” chcących zabić Jezusa, którzy nie są utożsamiani z prostym ludem. W J 7,25–26 mieszkańcy Jerozolimy – prosi „Żydzi” – wskazują na zwierzchników (ἄρχοντες) jako na tych, którzy pragną zabić Jezusa. Dają tym samym odpowiedź na pytanie, kim są „Żydzi”, którzy żywią zabójcze zamiary wobec Jezusa (J 5,18; 7,1.19.20). Widać tu wyraźny dystans pomiędzy prostym ludem a władzą, wrogo ustosunkowaną do Jezusa. W narracji o męce w J 19,20 mowa jest o wielu „Żydach”, przybywających z miasta i czytających napis umieszczony na krzyżu Jezusa. Różnią się oni wyraźnie od „Żydów” arcykapłanów w J 19,21, którzy pragną wpłynąć na Piłata, aby ten zmienił napis na krzyżu. W J 18,3 mowa jest o strażnikach od arcykapłanów i faryzeuszach, którzy w J 18,12 zostają utożsamieni ze „strażnikami Żydów”. W ten sposób autor dokonuje identyfikacji „Żydów” z arcykapłanami i faryzeuszami. Podobna identyfikacja daje się także zauważyć pomiędzy „Żydami w J 11,54 a arcykapłanami i faryzeuszami w J 11,47.57. W czwartej Ewangelii mowa jest wielokrotnie o strachu przed „Żydami”⁶⁷. Z wyrażeniem tym łączy się także wzmianka o strachu rodziców niewidomego od urodzenia podczas przesłuchania przed „Żydami”, którzy wydali dekret ekskomuniki z synagogi (J 9,22).

Trudność interpretacyjną sprawia egzegetom tekst J 8,31, wzmiankujący „Żydów”, którzy uwierzyli w Jezusa. Wielu autorów zauważa brak koheren-

65 Zob. różne tłumaczenia: „murdering man”, „homicide” (Liddell-Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, s. 141); „man-slaying”, „murderous” (G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1972, s. 140); „murderer” (W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Berlin 1988, s. 134).

66 Zob. szczegółowe omówienie związane z identyfikacją terminu *anthrōpoktonos* oraz relację pomiędzy J 8,44 i 1 J 3,15 w: M.S. Wróbel, *Kim jest anthrōpoktonos w J 8,44?*, „Roczniki Teologiczne KUL” 49,1 (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.

67 J 7,13; 19,38; 20,19.

cji pomiędzy tym stwierdzeniem a dalszą treścią dialogu⁶⁸. J 8,31 położony jest w polemicznym kontekście, w którym Jezus wielokrotnie kieruje ostre słowa do „Żydów”: ww. 37.40 – „Ale wy chcecie mnie zabić”, w. 37b – „Moje słowo nie znajduje miejsca w was”, w. 44a – „Wy jesteście od ojca diabła”, w. 45 – „Ponieważ ja mówię prawdę, wy nie wierzycie mi”, w. 46 – „Jeśli mówię prawdę, dlaczego nie wierzycie mi?”, w. 47 – „Nie jesteście z Boga”.

Stwierdzenie na temat wiary „Żydów” na początku sekcji wydaje się również w sprzeczności do ich słów i czynów w dalszej części tekstu: w. 48 – „Jesteś Samarytaninem i posiadasz demona”, w. 52 – „Teraz wiemy, że masz demona”, w. 59 – „Porwali więc kamienie, aby rzucić na niego”. Werset 31 łączy się wersem 30, w którym ewangelista podkreśla, że wielu rozmówców Jezusa (z kontekstu wiadomo, że chodzi o „Żydów”) uwierzyło w niego. Wyrażenie w J 8,31 o „Żydach”, którzy uwierzyli, może być lepiej zrozumiałe, gdy imiesłów „wierzyc” w *perfectum* przetłumaczymy w *plusquamperfectum*⁶⁹. W takim tłumaczeniu mowa byłaby o tych, którzy dawniej uwierzyli w Jezusa, ale wskutek różnych okoliczności ich wiara uległa osłabieniu lub wygasła. Odpowiadałoby to duchowi czwartej Ewangelii, gdzie ewolucja wiary u postaci mających kontakt z osobą Jezusa (Nikodem, Samarytanka, niewidomy od urodzenia) skontrastowana jest z niewiarą tych, którzy odrzucają jego orędzie. Ewangelista poprzez apokaliptyczny i etyczny dualizm pragnie głębiej wyrazić dynamizm wiary i jej „egzystencjalny charakter”⁷⁰.

W narracji o męce „Żydzi” są obecni w pojmaniu Jezusa (J 18,12), w przesłuchaniu przed Piłatem (J 18,31.38; 19,7.12.14). Proszą Piłata, aby połamał ukrzyżowanym golenie i usunięto ich ciała ze względu na szabat (J 18,31). W J 18,14 termin ten zostaje użyty przez narratora w informacji na temat rady Kajfasza. W J 18,36 Jezus sam w rozmowie z Piłatem stwierdza, że nie zostałyby wydane „Żydom”, gdyby Jego królestwo było z tego świata.

Negatywne znaczenie terminu „Żydzi” w wielu tekstach narracji Janowej skłania badaczy do poszukiwania odpowiedzi na następujące pytania: Jaka jest

68 R. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, t. 3, Freiburg 1971–1975, s. 258. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, Göttingen 1990, s. 287; G. Caron, *Qui sont les Juifs de l'évangile de Jean?*, Ottawa 1997, s. 201; S. Motyer, *Your Father the Devil? A New Approach to John and 'the Jews'*, London 1997, s. 162; L. Devillers, *La fête de l'Envoyé. La section johannique de la fête des Tentés (Jean 7,1–10,21) et la christologie*, Paris 2002, s. 236; M.S. Wróbel, „Żydzi”, którzy uwierzyli Jezusowi, „*Verbum Vitae*” 5 (2004), s. 117–126.

69 Zob. propozycje: E.A. Abbott, *Johannine Grammar*, London 1906, s. 365–366; J. Swetnam, *The Meaning of pepisteuko, taj in John 8:31*, „*Biblica*” 61 (1980) s. 106–109. Krytykę tej koncepcji przedstawia: G. Segalla, *Un appello alla perseveranza nella fede in Gv 8,31–32*, „*Biblica*” 62 (1981) s. 387–389.

70 M.S. Wróbel, „Żydzi”, którzy uwierzyli Jezusowi”..., s. 117–126.

przyczyna takiego użycia tego terminu w tekście czwartej Ewangelii? W jaki sposób wyjaśnić teksty polemiczne, kiedy w kontekście całej Ewangelii w wielu miejscach termin „Żydzi” przybiera znaczenie neutralne i pozytywne? Poszukiwania te prowadzą do powstawania licznych propozycji interpretacyjnych uwzględniających różne aspekty „Żydów” Janowych.

3. Interpretacja „Żydów” Janowych

Wśród współczesnych autorów można wyróżnić trzy główne linie interpretacyjne w kwestii znaczenia „Żydów” Janowych. Pierwsza opiera się na kryterium diachronicznym w podejściu do tekstu Ewangelii i pragnie identyfikować „Żydów” Janowych z jakąś określoną grupą ludzi w konkretnych uwarunkowaniach historycznych i socjologicznych. Poszukuje się tu odpowiedzi na pytanie: Kim są „Żydzi” Janowi? W badaniach historyczno-krytycznych zwraca się szczególną uwagę na prehistorię tekstu jego źródła i poszczególne etapy jego rozwoju⁷¹. Różnorodne użycie tego terminu w czwartej Ewangelii jest tłumaczone przez niektórych badaczy jako rezultat długiego procesu powstawania tekstu i złożonej pracy redakcyjnej. Ich zdaniem znaczenie i funkcja tego terminu zmienia się w zależności od różnych warstw tekstu oraz sytuacji wspólnoty Janowej. W dyskusji tej stawia się też pytanie o stosunek autora (autorów) tekstu Janowego do „Żydów” na poszczególnych etapach rozwoju tego tekstu⁷². Ważną kwestią w tych badaniach staje się poszukiwanie *Sitz im Leben* tekstu Janowego, w którym widoczne jest napięcie i polemika pomiędzy Jezusem a „Żydami”. Osoby występujące na kartach Ewangelii pod nazwą „Żydów” są najczęściej identyfikowane z przedstawicielami judaizmu z końca I wieku. Mocno podkreśla to leżące na tej linii ujęcie socjologiczne, którego zwolennicy dostrzegają wspólnotę chrześcijan Janowych jako grupę opozycyjną do społeczności żydowskiej. Wskutek wiary

71 Zob. R. Bultmann, *The Gospel of John. A Commentary*, Philadelphia 1971; R.E. Brown, *The Gospel According to John*, New York 1984; R.T. Fortna, *The Gospel of Signs*, Cambridge 1970; M.-É. Boismard, A. Lamouille, *L'évangile de Jean*, Paris 1977; R. Fortna, *The Fourth Gospel and Its Predecessor*, Philadelphia 1988; U.C. von Wahlde, *The Earliest Version of John's Gospel*, Wilmington 1989; M.-É. Boismard, *Critique textuelle ou critique littéraire*, Paris 1998.

72 U.C. von Wahlde, *The Terms for Religious Authorities in the Fourth Gospel*, „Journal of Biblical Literature” 98 (1979), s. 231–253; J. Ashton, *The Identity and Function of the Ioudaioi in the Fourth Gospel*, „Novum Testamentum” 27 (1985) s. 40–75; U.C. von Wahlde, *The Earliest Version of John's Gospel...*; tenże, *The Gospel of John and the Presentation of Jews and Judaism*, w: *Within Context: Essays on Jews and Judaism in the New Testament*, red. D. P. Efronson i in., Collegeville 1993, s. 67–84; P. Grelot, *Les Juifs dans l'évangile selon Jean. Enquête historique et réflexion théologique*, Paris 1995; J.C. O'Neil, *The Jews in the Fourth Gospel*, „Irish Biblical Studies” 18 (1996), s. 58–74.

w Jezusa jako Mesjasza osoby wchodzące w skład tej wspólnoty zostają ekskomunikowane z Synagogi. W ten sposób mają one poczucie dystansu i izolacji wobec szerszej społeczności żydowskiej. Termin „Żydzi” w takim ujęciu odnosi się do macierzystej wspólnoty „ojców i braci w wierze”, która jest postrzegana i oceniana z zewnątrz. Najczęściej pojęcie to odnosi się do przywódców żydowskich w Jerozolimie.

A. Przywódcy żydowscy z Jerozolimy

Wielu autorów identyfikuje Janowy termin „Żydzi” z przedstawicielami władzy żydowskiej w Jerozolimie⁷³. Identyfikację „Żydów” Janowych z przywódcami żydowskimi w Jerozolimie można oprzeć na następujących argumentach:

a) Użycie terminu „Żydzi” na przemian z innymi terminami, które odnoszą się do religijnych przywódców żydowskich.

W czwartej Ewangelii można spotkać kilka pojęć, które są używane w odniesieniu do władzy żydowskiej. Należą do nich: „faryzeusze”⁷⁴, arcykapłani⁷⁵, przywódcy, zwierzchnicy⁷⁶. W wielu tekstach można stwierdzić związek tych terminów z Janowymi „Żydami” i fenomen wzajemnego zastępowania lub używania na przemian⁷⁷. W J 1,19 występuje wzmianka, że Żydzi wysyłają do Jana Chrzciciela kapłanów i lewitów z Jerozolimy. W tej samej perykopie w J 124 mowa jest o tym, że wysłannicy wywodzili się spośród faryzeuszów. W J 7,32 mowa jest o faryzeuszach i kapłanach, którzy wysyłają strażników w celu pojmania Jezusa. W J 7,35 ich miejsce zajmują „Żydzi”. W J 8,13 rozmówcami Jezusa w świątyni są faryzeusze, natomiast w J 8,22.31.48.52.57 ich miejsce zajmują „Żydzi”. W tekście o uzdrowieniu niewidomego od urodzenia (J 9), w w. 13, 15 i 16 w roli przesłuchujących występują faryzeusze. W w. 18 i 22 ich pozycję zajmują „Żydzi”. W w. 40 ponownie na scenę wracają faryzeusze. Zjawisko to możemy obserwować także w innych perykopach. W J 9,22 „Żydzi” są egzekutorami sankcji ekskomunikowania z synagogi, a w J 12,42 ich miejsce zajmują faryzeusze. W J 11,47 faryzeusze i arcykapłani zwołują Sanhedryn, podczas gdy

73 „Żydzi” Janowi mogą oznaczać władze żydowskie w następujących tekstach: J 5,10.15..16.18; 7,1.13; 8,48.52.57; 9,18.22; 10,31.33; 11,8; 18,12.14.31.36.38; 20,19.

74 Termin ten występuje 20 razy (J 1,24; 3,1; 4,1; 7,32 (2 razy). 45.47.48; 8,3.13; 9,13.15.16.40; 11,46.47.57; 12,19.42; 18,3).

75 Pojęcie to występuje 6 razy (J 7,32.45; 11,47.57; 12,10; 18,3).

76 Termin ten w znaczeniu przywódców żydowskich występuje 4 razy (J 3,1; 7,26.48; 12,42).

77 D.M. Smith, *Judaism and the Gospel of John*, w: J.H. Charlesworth i in., *Jews and Christians: Exploring the Past, Present and Future*, New York 1990, s. 80; U.C. von Wahle, *The Terms for Religious Authorities...*, s. 242–253; F. Vouga, *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean*, Paris 1977, s. 66.

w J 18,14 przy arcykapłanie zgromadzeni są „Żydzi”. W J 18,3 mowa jest o strażnikach od arcykapłanów i faryzeuszy, którzy zostają wysłani celem pojmania Jezusa. W J 18,12 zostają oni zidentyfikowani jako strażnicy „Żydów”.

b) Użycie terminu „Żydzi” w powiązaniu z terminologią strachu i lęku odczuwanego przez ludność żydowską.

W J 7,13 mowa jest o ludzie zgromadzonym na święcie Namiotów w Jerozolimie, który nie mówi nic jawnie o Jezusie z „obawy przed Żydami”. W J 9,22 rodzice niewidomego od urodzenia dają wymijającą odpowiedź, gdyż „boją się Żydów”. W 19,38 Józef z Arymatei prosi Piłata o ciało Jezusa, nie ukrywając „strachu przed Żydami”. W J 20,19 uczniowie Jezusa zbierają się przy drzwiach zamkniętych „ze strachu przed Żydami”.

c) Dystansowanie się tłumu wobec „Żydów”.

W J 7,20 znajduje się wzmianka, że tłum nie jest świadomy zabójczych intencji Żydów. Może to wskazywać, że „Żydzi” nie są identyfikowani z tłumem i sprawują wobec niego funkcję nadrzędną, jak władze.

d) Zwracanie się ludności żydowskiej do „Żydów” jako do przedstawicieli władzy.

W J 5,15 człowiek, który został uzdrowiony przez Jezusa, udaje się do „Żydów”, aby złożyć raport o swoim uzdrowicielu. Wskutek tego raportu władze żydowskie stosują sankcję prześladowania wobec Jezusa, który dokonał uzdrowienia w szabat (J 5,16). W J 9,1–41 niewidomy od urodzenia po swoim uzdrowieniu staje przed „Żydami” (J 9,18.22) celem przesłuchania.

e) „Żydzi” jako autorytatywna władza.

W J 1,19 „Żydzi” wysyłają z Jerozolimy swoich przedstawicieli w celu przesłuchania Jana Chrzciciela. W J 7,20 tłum żydowski zostaje przedstawiony jako nieświadomy zabójczych intencji „Żydów” występujących w roli autorytatywnej władzy. W J 9,22 „Żydzi” są przedstawieni jako autorzy sankcji ekskomunikacji z Synagogi. W J 18.14 „Żydzi” występują jako członkowie Sanhedrynu zgromadzeni wokół arcykapłana Kajfasza. W 18.31 „Żydzi” w dialogu z Piłatem podkreślają zakres swoich kompetencji.

f) „Zastępstwo terminologiczne” w porównaniu z synoptykami.

Porównując Ewangelię Janową z tekstami synoptyków, można stwierdzić fenomen „zastępstwa terminologicznego”. Gdy u Jana występuje termin „Żydzi”, to u synoptyków mowa jest o faryzeuszach, arcykapłanach lub starszych ludu. W J 2,18 „Żydzi” dyskutują z Jezusem w świątyni, zadając mu pytanie: Jakim znakiem wykażesz się wobec nas, skoro takie rzeczy czynisz? Podobne pytanie

w świątyni zadają u Mateusza arcykapłani i starsi ludu⁷⁸, u Marka – arcykapłani, uczeni w Piśmie i starsi⁷⁹, u Łukasza – arcykapłani, uczeni w Piśmie i starsi⁸⁰.

Wielu współczesnych autorów zawęża termin „Żydzi” w Ewangelii Janowej do przedstawicieli władzy żydowskiej w celu podkreślenia, że termin ten nie ma znaczenia etnicznego, lecz odnosi się do wąskiej grupy ludzi. Takie ujęcie pozwała osłabić antyjudajstyczny wymiar polemicznych tekstów Janowych, ale całkowicie go nie eliminuje. Słabym punktem tej interpretacji jest to, że nie może być zastosowana do wszystkich tekstów Ewangelii Janowej zawierających pojęcie „Żydzi”. Na przykład w kontekście mowy eucharystycznej wygłoszonej w Galilei (J 6,41.52) pojęcie to jest odniesione do szerszego grona ludzi (J 6,2.5.22.24)⁸¹. Choć zjawisko zastępstwa terminologicznego jest bardzo charakterystyczne dla Ewangelii Janowej, to jednak można znaleźć teksty, w których „Żydzi” są wyraźnie odróżnieni od faryzeuszy. W J 3,1 przynależność Nikodema do faryzeuszy jest mocno akcentowana, mimo że jest on dostojnikiem żydowskim. W J 11,45–46 „Żydzi” udają się do faryzeuszy, aby donieść im o cudzie wskrzeszenia Łazarza. Sprawia to, że uczeni uważają prostą identyfikację Janowych „Żydów” z faryzeuszami czy innymi grupami za zabieg nieuzasadniony⁸². Niektórzy autorzy zarzucają tej propozycji ignorowanie głęboko zakorzonego w mentalności żydowskiej tzw. *corporate personality*⁸³, który czynił niemożliwym oddzielenie przywódców od samego ludu⁸⁴. Zdaniem J. Ashtona zwolennicy interpretacji „Żydów” jako przedstawicieli władz żydowskich ignorują ważne rozróżnienie pomiędzy znaczeniem a rolą w narracji (*reference and sense*)⁸⁵. Bez odpowiedzi w tej interpretacji pozostaje także pytanie, dlaczego ewangelista w odniesieniu do władz żydowskich używałby terminu „Żydzi”, skoro dobrze znał bardziej adekwatne terminy (arcykapłani, faryzeusze, przywódcy) i używał ich w innych

78 Mt 21,23.

79 Mk 11,27–28.

80 Łk 20,1–2. Por. też J 2,18 z Mt 21,23; J 5,16 z Mt 12,2; J 7,12 z Mt 27,63; J 10,24–25 z Mk 14,61; J 11,47–53 z Mt 26,3–4; J 18,3 z Mk 14,43; J 18,28 z Mk 15,1.

81 Zob. też J 7,15. 35; 10,31.33.

82 L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Ein Aufriß zur Urgeschichte der Kirche*, Gütersloh 1954, s. 252; E. Grässer, *Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium*, „New Testament Studies” 11 (1964), s. 83; J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991, s. 136.

83 Zob. J.W. Rogerson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality: A Re-examination*, „Journal of Theological Studies” 71 (1970), s. 1–16.

84 *Wrestling with Johannine Anti-Judaism: A Hermeneutical Framework for the Analysis of the Current Debate*, red. R. Bieringer i in., Assen 2000, s. 19.

85 J. Ashton, *The Identity and Function of the *Vioudai/oi* in the Fourth Gospel...*, s. 57–59.

miejscach Ewangelii. Słabe punkty identyfikacji „Żydów” z przedstawicielami władzy żydowskiej zauważa też dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, który podkreśla, że: „[...] ma ona zastosowanie jedynie do ograniczonej liczby tekstów i nie można korzystać z tego uściślenia w przekładzie Ewangelii nie narażając się na zarzut braku wierności tekstom. Są one echem sprzeciwu wobec wspólnot chrześcijańskich nie tylko ze strony władz żydowskich, ale dużej większości «Żydów» solidaryzujących się ze swoimi władzami”⁸⁶.

W drugiej linii interpretacyjnej autorzy, wykorzystując kryterium synchroniczne, pragną określić, jaka jest funkcja terminu „Żydzi” w tekście Ewangelii Janowej. Ważne staje się tu pytanie o ich rolę w narracji Janowej. Autorów tych nie interesuje pytanie o prehistorię tekstu, o różne etapy jego redakcji, o jego uwarunkowania historyczne, lecz badają tekst jako całość w ostatecznej postaci, pytając, jakie znaczenie dla czytelnika ma tekst finalny. Uczeni stosujący podejście narratywne do tekstu czwartej Ewangelii⁸⁷ wykorzystują wyniki badań współczesnej lingwistyki i krytyki literackiej⁸⁸. Tekst Ewangelii Janowej nie stanowi dla nich okna, przez które można odczytać sytuację czasów Jezusa i wspólnoty Janowej końca I wieku po Chr., lecz jest traktowany jako lustro, którego treść i znaczenie powinny być odczytane przez samego czytelnika. W interpretacji synchronicznej można wyróżnić ujęcie symboliczne, narratywne i psychologiczne:

W ujęciu symbolicznym „Żydzi” są ukazani jako model przeciwstawiający się orędziu Jezusa poprzez swoją niewiarę i wrogość. Za prekursora symbolicznego ujęcia „Żydów” Janowych jest uważany O. Pfliegerer, który już w 1886 roku utożsamiał „Żydów” ze światem wrogo nastawionym do Boga⁸⁹. Koncepcję tę usystematyzował i rozwinął R. Bultmann w swoim komentarzu do Ewangelii Janowej. Przyjmując założenie na temat gnostyckiego mitu jako źródła dla Ewangelii Janowej oraz proponując jej lekturę egzystencjalną, autor ten odrzucił aspekt historyczny przy interpretacji jej tekstu. W takim świetle utożsamił on judaizm ze

86 Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002, s. 154.

87 R.A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphia 1983; P.D. Duke, *Irony in the Fourth Gospel*, Atlanta 1985; G.R. O'Day, *Revelation in the Fourth Gospel*, Philadelphia 1986; T. Okure, *The Johannine Approach to Mission. A Contextual Study of John 4:1–42*, Tübingen 1988; J.L. Staley, *The Print's First Kiss. A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*, Atlanta 1988; R. Kysar, *Anti-Semitism and the Gospel of John*, w: *Anti-Semitism and Early Christianity: Issues of Polemic and Faith*, red. C.A. Evans, D.A. Hanger, Minneapolis 1993, s. 113–127; G. Caron, *Qui sont les 'Juifs' de l'évangile de Jean?...*; S. Motyer, *Your Father the Devil?...*

88 W. Booth, *The Rhetoric of Fiction*, Chicago 1961; S. Chatman, *Story and Discourse*, London 1978; G. Genette, *Narrative Discourse. An Essay in Method*, Ithaca 1980.

89 O. Pfliegerer, *Das Urchristentum*, Berlin 1902, s. 455.

światem wrogim wobec Jezusa i Jego naśladowców⁹⁰. Jego zdaniem walka między Jezusem posłanym przez Boga a światem reprezentowanym przez „Żydów” została przedstawiona przez ewangelistę jako proces sądowy, w którym „Żydzi” uważają się za sędziów, choć w rzeczywistości sami stoją jako oskarżeni przed trybunałem Boga. „Żydzi” Janowi są postrzegani z punktu widzenia chrześcijańskiej wiary i jawią się jako przedstawiciele niewierzącego świata. W ten sposób R. Bultmann odrzuca ich empiryczną przynależność do ludu żydowskiego, traktując ich jako symbol utożsamiony z niewierzącym światem⁹¹. Świat w ujęciu Ewangelii Janowej jawi się jako symbol niewiary. Znajduje się pod panowaniem szatana – władcy tego świata (J 12,31; 14,30; 16,11). Świat jest wrogo nastawiony do Jezusa i nienawidzi Go oraz Jego wyznawców (J 15,18–19; 17,14–16). Cieszy się z odejścia Jezusa (J 16,20). Na kartach czwartej Ewangelii świat jest przedstawiany jako opozycja wobec Boga. Modyfikacje „historyczne” do koncepcji R. Bultmanna wprowadził W. Trilling, wskazując na trzy wymiary w tekście Ewangelii, w których mamy do czynienia z sytuacją konfliktu: 1. konflikt „Żydów” z Jezusem; 2. konflikt „Żydów” ze wspólnotą z końca I wieku; 3. konflikt uniwersalny ze światem⁹². Spojrzenie w optyce historycznej na pierwszy wymiar konfliktu umożliwiło rozpoznanie bazy interpretacyjnej czwartej Ewangelii i chroni przed błędami doketyzmu⁹³. Drugi wymiar uwzględnia sytuację końca I wieku i pozwala dostrzec polemikę wspólnoty Janowej z judaizmem rabinicznym⁹⁴. W trzecim wymiarze sytuacja konfliktu przeradza się w głęboki kryzys przedstawiony przez pryzmat dualizmu⁹⁵. Dopiero w tym wymiarze zdaniem W. Trillinga można mówić o „Żydach” jako reprezentantach świata wrogiego wobec Boga⁹⁶.

90 R. Bultmann, *The Gospel of John...*, s. 4: „In the Gospel of John the Jews represent the unbelieving world generally [...]”; s. 86: „[...] it is a struggle between Christian faith and the world, represented by Judaism”.

91 R. Bultmann, *The Gospel of John...*, s. 87: „οἱ Ἰουδαῖοι does not relate to the empirical state of the Jewish people, but to its very nature”.

92 Zob. omówienie poszczególnych warstw konfliktu w: W. Trilling, *Gegner Jesu – Widersacher der Gemeinde – Repräsentanten der der 'Welt'. Das Johannesevangelium und die Juden*, „Theologisches Jahrbuch” 1980, s. 214–230.

93 Tamże, s. 216: „Es ist wichtig, diese Schicht in unserem Evangelium zu sehen und ernst zu nehmen, nicht nur um der grundlegenden Rückbindung an den irdischen Jesus und um der Übereinstimmung mit dem synoptischen Zeugnis willen, sondern auch, um die Interpretationsbasis und die einzelnen Ausgangspunkte des 4. Evangeliums zu erkennen und um dessen Verflüchtigung zu einem ‘symbolischen’ oder gar doketisch-gnostischen Buch zu wehren”.

94 Tamże, s. 222.

95 Tamże, s. 225.

96 Tamże, s. 226.

Choć interpretacja symboliczna znajduje w różnych wariantach odbicie w wielu pracach współczesnych autorów⁹⁷, to jednak w wydaniu R. Bultmana spotyka się z mocnym zarzutem niwelowania aspektu historycznego, który związany jest z terminem „Żydzi”. Ignorowanie uwarunkowań historycznych w redakcji Ewangelii może prowadzić do interpretacji opartych na apriorycznych przesłankach i subiektywizmie. Taka lektura narzuca na tekst własny sposób myślenia i nie pozwala w pełni dotrzeć do intencji autora natchnionego. W ujęciu symbolicznym termin „Żydzi” ulega negatywnej generalizacji i jest utożsamiany z niewierzącymi przeciwnikami Jezusa, podczas gdy Ewangelista wielokrotnie podkreśla wiarę ludu żydowskiego⁹⁸. Ujęcie symboliczne daje się dobrze zastosować do rozdz. 7 i 8, jednak gdy weźmiemy Ewangelię w całości, to łatwo skonstatujemy, że „Żydzi” nie są przedstawieni jako monolityczna grupa, lecz często widać wśród nich zróżnicowanie w relacji do Jezusa. Wyraża to dobrze termin „schizma” (J 7,43; 9,16; 10,19), który wskazuje na polaryzację stanowisk wśród ludności żydowskiej. „Żydzi” jako monolityczny symbol niewierzącego świata przeciwnego Jezusowi jawią się w takim ujęciu w sposób bezosobowy – bez twarzy i bez wyrazu. Dialogi Jezusa z „Żydami” nie są więc uważane za rzeczywiste dyskusje, lecz za zabieg literacki podkreślający symboliczne znaczenie „Żydów”. Takie ujęcie zniekształca myśl autora natchnionego i znacznie zubaża czwartą Ewangelię⁹⁹. Termin „świat”, występujący w Ewangelii Janowej aż 78 razy¹⁰⁰, ma szerokie i zróżnicowane znaczenie¹⁰¹. Można zgodzić się z G.M. Smigą, który stwierdza, że termin „świat” obejmuje nie tylko „Żydów”, lecz wszystkich niewierzących ludzi¹⁰².

W ujęciu narratywnym teksty Janowe zawierające termin „Żydzi” są analizowane w odniesieniu do ich autora rzeczywistego i założonego (ang. *real and implied author*), do narratora, do czytelnika rzeczywistego i założonego (ang. *real*

97 Zob. R. Bloch, *Israélite, Juif, Hébreu*, „Cahiers sioniens” 5 (1951), s. 33; N.A. Dahl, *The Johannine Church*, w: *Current Issues in New Testament Interpretation. Essays in honor of Otto A. Piper*, red. W. Klassen, G.F. Snyder, London 1962, s. 129; G. Harvey, *The true Israel...*, s. 90; J. Ashton, *The Identity and the Function of the Ioudaioi in the Fourth Gospel...*, s. 40–75. Nie brak też autorów, którzy łączą ujęcie symboliczne z historycznym podejściem do tekstu. Zob. z nowszych pracy np. F. Belli, *‘I Giudei’ nel Vangelo secondo Giovanni*, „Rivista Biblica” 50 (2002), s. 63–75.

98 Zob. J 2,23; 7,31; 8,30; 10,42; 11,45; 12,42.

99 F. Vouga, *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean...*, s. 61.

100 Zob. znacznie rzadsze występowanie u synoptyków: Mt – 8 razy, Mk – 3 razy i Łk – 3 razy.

101 S. Mędała, *Świat*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana...*, s. 347–368.

102 G.M. Smiga, *Pain and Polemic. Anti-Judaism in the Gospels*, New York 1992, s. 172.

and impied reader) oraz badają funkcję tego terminu w narracji Janowej¹⁰³. Przy zastosowaniu metody narratywnej aspekt identyfikacji „Żydów” z jakąś konkretną, historyczną grupą osób jest traktowany jako drugorzędny, gdyż termin ten jest ujmowany w sposób jednolity jako typowo Janowy w całej narracji¹⁰⁴.

Zdaniem T.L. Schrama problem „Żydów” Janowych powinien być rozpatrywany na płaszczyźnie językowej. Inspirując się modelem „opisu języka”, wyodrębnił dwie charakterystyczne cechy „Żydów” w narracji Janowej: 1. wierność wobec świąt i praw żydowskich; 2. niewiara objawiająca się w niemożności słuchania słów Jezusa. Cechy te stanowią ważny element strukturalny w całej narracji Janowej, w której „Żydzi” są przedstawieni w sposób kontrastowy do uczniów Jezusa, przyjmujących z wiarą Jego słowo. Na poziomie argumentacji „Żydzi” jawią się jako przykład negatywny, skontrastowany nie z Jezusem, lecz z Jego uczniami, którzy pragną w planie narracyjnym przeszkodzić w realizacji śmierci Jezusa. Właściwy konflikt w Ewangelii Janowej zdaniem T.L. Schrama rozgrywa się pomiędzy Jezusem a władcą tego świata¹⁰⁵.

Metodę narratywną w odniesieniu do Janowych „Żydów” stosuje w swoich badaniach R.A. Culpepper¹⁰⁶. Jego zdaniem termin „Żydzi” w narracji Janowej charakteryzuje się koherencją i jest odniesiony do jednej grupy osób. W narracji Janowej zauważa on zróżnicowanie w podejściu „Żydów” do Jezusa. Można zobaczyć podział na tych, którzy wierzą w Jezusa, i na tych, którzy są do niego wrogo nastawieni. Ta druga grupa przez odrzucenie orędzia objawienia przyniesionego przez Jezusa symbolizuje niewiarę świata. W tym przypadku „Żydzi” odrzucający Jezusa nie czynią tego ze względu na swe żydowskie pochodzenie, lecz wskutek przynależności do świata, który w planie narracyjnym zostaje przeciwstawiony Jezusowi. W planie tym niewierzący „Żydzi” zostają utożsamieni z negatywnymi kategoriami tego świata: z grzechem, ze ślepotą, z ciemnością,

103 Zob. badania narratywne w pracach: R.A. Culpepper, *The Anatomy of the Fourth Gospel...*; J.L. Staley, *The Print's First Kiss: A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*, Atlanta 1988; T. Okure, *The Johannine Approach to Mission...*; R.A. Culpepper, *The Gospel of John and the Jews*, „Review and Expositor” 84 (1987), s. 273–288; tenże, *The Gospel of John as a Threat to Jewish-Christian Relations*, w. *Overcoming Fear between Jews and Christians*, red. J.H. Charlesworth, New York 1993, s. 341–356; R.A. Culpepper, *Anti-Judaism in the Fourth Gospel as a Theological Problem for Christian Interpreters*, w. *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium, 2000*, red. R. Bieringer i in. (red.), Assen 2001, s. 68–91.

104 R.A. Culpepper, *The Anatomy of the Fourth Gospel...*, s. 126.

105 Omówienie niepublikowanej pracy doktorskiej T.L. Schram, *The Use of IOUDAIOS in the Fourth Gospel* można znaleźć w monografii: G. Caron, *Qui sont les Juifs de l'évangile de Jean?...*, s. 39–41.

106 R.A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel...*, s. 125–132; tenże, *The Gospel of John and the Jews...*, s. 273–288; tenże, *The Gospel of John as a Threat to Jewish-Christian Relations...*, s. 21–43; tenże, *Anti-Judaism in the Fourth Gospel...*, s. 68–91.

z diabłem, ze śmiercią. Zdaniem R.A. Culpeppera poziom wrogości wobec Jezusa wzrasta w każdym z opisywanych epizodów oraz w całej narracji¹⁰⁷.

R. Kysar w swoich badaniach zwraca uwagę na cztery wrażenia, jakie czytelnik odnosi podczas lektury Ewangelii: 1. dystans narratora i czytelnika (*implied leader*) do judaizmu; 2. zróżnicowany obraz „Żydów” w narracji; 3. ukazanie przywódców religijnych jako głównych przeciwników Jezusa; 4. przedstawienie judaizmu jako rzeczywistości zdegenerowanej i nieprawdziwej¹⁰⁸. W takim kontekście R. Kysar wysuwa konkluzję, że narracja Janowa daje czytelnikowi negatywny obraz judaizmu i zachęca go do odcięcia się od „Żydów” Janowych¹⁰⁹.

W swojej monografii na temat „Żydów” Janowych G. Caron przenosi problem ich identyfikacji z kwestii semantycznej na ich specyficzne użycie w narracji Janowej¹¹⁰. Swoje konkluzje opiera na analizie terminu „Żydzi” w rozdz. 5 i 8 Ewangelii Janowej. Jego zdaniem „Żydzi” Janowi nie mogą być odtrąceni od Bożej miłości, gdyż Bóg umiłował cały świat (J 3,16). Potwierdzać to może tekst zawarty w J 8,28, w którym Jezus zapewnia „Żydów”: „Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że Ja Jestem”. Ta wypowiedź Jezusa jest przez G. Carona interpretowana jako nadzieja dla „Żydów”, którzy po ukrzyżowaniu Jezusa będą mieć szansę rozpoznania w Nim Syna Bożego. Jego zdaniem „Żydzi” Janowi powinni być traktowani jako figura świata literackiego wytworzonego przez sam tekst¹¹¹. Proponuje on, aby ten termin był tłumaczony jako „judaizm” – charakteryzujący się oficjalnym charakterem, usytuowaniem w Jerozolimie oraz wrogością do Jezusa¹¹².

Metodę narratywną w kwestii „Żydów” Janowych stosuje także C. Cory¹¹³. Według niej „aspekt historyczny” w przypadku ich charakterystyki powinien zostać pominięty, a główny punkt zainteresowania winien skupić się na roli, jaką odgrywają oni w narracji. Dla zaznaczenia, że w wielu tekstach termin „Żydzi” nie odnosi się do całego ludu żydowskiego, proponuje ona tłumaczenie: „niektórzy z Żydów”, „pewni z Żydów”, „ktoś z Żydów”¹¹⁴.

107 R.A. Culpepper, *The Gospel of John as a Threat to Jewish-Christian relations...*, s. 34.

108 R. Kysar, *Anti-Semitism and the Gospel of John...*, s. 114–117.

109 Tamże, s. 117.

110 G. Caron, *Qui sont les Juifs de l'évangile de Jean?* ..., s. 44.

111 Tamże, s. 52–53.

112 Tamże, s. 263–267.

113 C. Cory, *Wisdom's Rescue: A New Reading of the Tabernacles Discourse (John 7:1–8:59)*, „Journal of Biblical Literature” 116 (1997), s. 95–116.

114 Tamże, s. 101, 103.

A. Reinhartz w analizie czwartej Ewangelii wyróżnia różne typy jej lektury: uległy (*compliant*); życzliwy (*sympathetic*) i przeciwny (*resistant*). Jej zdaniem lektura według typu uległego powoduje percepcję antyjudajstycznych treści Ewangelii¹¹⁵. Według niej tożsamość żydowska zostaje zakwestionowana w tekście poprzez deprecjonowanie i nadużywanie najbardziej fundamentalnych świętości judaizmu (Tora, Przymierze, święta, szabat)¹¹⁶. Dlatego proponuje ona lekturę czwartej Ewangelii według typu przeciwnego (*resistant reading*), który uwzględni pole widzenia zarówno „Żydów” Janowych, jak i współczesnych czytelników żydowskiego pochodzenia. Dopiero na bazie lektury tego typu A. Reinhartz proponuje dostrzeganie elementów życzliwych (*sympathetic reading*) występujących w czwartej Ewangelii¹¹⁷.

S. Motyer przy identyfikacji „Żydów” Janowych proponuje uwzględnienie funkcji (*sense*), znaczenia (*references*) i konotacji (*connotations*) związanych z tym pojęciem¹¹⁸. W swoich badaniach kładzie nacisk na oddziaływanie i znaczenie tekstu dla czytelnika w I wieku po Chr. Ukazanie Jezusa w perspektywie wypełnienia i zastępowania ważnych elementów życia religijnego (świątynia, Tora, święta żydowskie) ma nakłonić czytelnika do akceptacji i wiary w Jezusa. Główny sens terminu „Żydzi” odnosi on do osób, które związane są z religią Judei, niezależnie od tego, czy mieszkają w Judei, czy poza nią. Jedno ze znaczeń związane jest z osobami skrupulatnie przestrzegającymi przepisów prawnych i związanych z kultem świątynnym. W grupie tej główną rolę odgrywają faryzeusze. Drugie metaforyczne znaczenie wiąże „Żydów” ze światem¹¹⁹. Mimo że w narracji Janowej termin ten często ma negatywne konotacje, to jednak nie niweluje to jego głównego sensu. W takiej perspektywie „Żydzi” nigdy nie przyjmują znaczenia „niewierzący”.

T. Nicklas bada w swej pracy „Żydów” Janowych w kontraście do uczniów Jezusa. Relację tę ujmuje w kontekście Janowej narracji i w perspektywie oddziaływania tekstu czwartej Ewangelii na „czytelnika założonego” (*auf den impliziten Leser*). W takim ujęciu „Żydzi” są przez niego traktowani jako „fotograficzny negatyw”, poprzez który można lepiej zobaczyć postaci pozytywne, utożsamiane z wierzącymi uczniami Jezusa. Celem takiego przedstawienia jest skuteczniejsze

115 A. Reinhartz, *A Nice Jewish Girl Reads the Gospel of John*, „Semeia” 77 (1997), s. 183.

116 Tamże, s. 185.

117 Tamże, s. 190.

118 S. Motyer, *Your Father the Devil? ...*, s. 48.

119 Zob. J 1,10–12; 3,16–21.

oddziaływanie na czytelnika, który jest zapraszany na drogę wiary, po której kroczą uczniowie Jezusa¹²⁰.

W interpretacji narratywnej tekst traktowany jest jako skończona całość. Funkcja „Żydów” (teologiczna lub symboliczna) badana jest w kontekście całej narracji. Brak diachronicznego podejścia do tekstu z jednej strony niweluje dyskusję na temat problematycznych fragmentów czwartej Ewangelii, z drugiej jednak strony ignoruje złożony proces redakcyjny i wielowarstwowość tekstu. Budzi to dystans wśród wielu współczesnych autorów, którzy wskazują na nieadekwatność tej interpretacji do tekstu Janowego¹²¹.

W ujęciu psychologicznym część autorów pragnie rozwiązać kwestię „Żydów” Janowych, wykorzystując narzędzia współczesnej psychologii. Zdaniem C. Lochera wroga postawa wobec „Żydów” Janowych może znaleźć uzasadnienie przy zastosowaniu tzw. psychologii uprzedzenia (*Vorurteil Psychologie*). Według niego negatywne doświadczenia, które były udziałem wspólnoty Janowej (prześladowania, cierpienia), spowodowały uprzedzenia, które z kolei przerodziły się we wrogą postawę wobec „Żydów”¹²². W. Pratscher, identyfikując „Żydów” z niewierzącym światem, stara się wytłumaczyć ich zunifikowane i negatywne znaczenie za pomocą takich psychologicznych koncepcji Freuda, jak: „projekcja” i „formacja reakcji”¹²³. Jego zdaniem „projekcja” polega na wyzbyciu się przez jednostkę negatywnych i pełnych lęku cech poprzez projektowanie ich na swoich przeciwników. Tłumaczy to przez przykład częstego wezwania w czwartej Ewangelii, aby wierni „pozostali” w Jezusie. Według niego może to wskazywać, że wiara nie była rzeczywistością daną raz na zawsze, lecz zagrożona przez różne okoliczności. Ta słabość wiernych była więc projektowana na „Żydów” Janowych¹²⁴. „Formacja reakcji”, zdaniem W. Pratschera, to proces, w którym jedna z dwóch ambiwalentnych postaw przechodzi w sposób emfatyczny w drugą. Przykładem może być miłość i nienawiść, które w różnych okolicznościach mogą przechodzić jedna w drugą. Zdaniem W. Pratschera negatywny obraz „Żydów” jako niewierzących wrogów Jezusa może być rozumiany przez pryzmat tego psychologicznego zjawiska, w którym pozytywna postawa autora do ludu Izraela przechodzi w postawę totalnie negatywną.

120 Zob. T. Nicklas, *Ablösung und Verstrickung: 'Juden' und Jünger gestalten als Charaktere der erzählten Welt des Johannesevangeliums und ihre Wirkung auf den impliziten Leser*, Bern 2001.

121 Zob. B. Malina, R.L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis 1998, s. 5.

122 C. Locher, *Die Johannes-Christen und die Juden*, „Orientierung” 48 (1984), s. 223–226.

123 W. Pratscher, *Die Juden im Johannesevangelium*, „Biblische Literatur” 59 (1986), s. 179.

124 Tamże, s. 183.

Według S. Browna, opierającego swoje badania na psychologicznych koncepcjach Junga, w Ewangelii Janowej bardzo mocno podkreślony jest problem przesadnej więzi uczniów ze swoim Mistrzem. Zjawisko to powoduje oddzielenie wiary chrześcijańskiej od osobistego doświadczenia. Taka sytuacja jest przyczyną doświadczenia nieuświadomionego kompleksu niższości, którego ofiarami poprzez projekcję stają się „Żydzi”¹²⁵. S. Brown proponuje „przeciwny typ lektury” (*resistant reading*), aby przeciwstawić się treści przedstawianej przez tekst i skoncentrować się na najważniejszych archetypowych przeciwnościach w tekście¹²⁶.

Wnioski badaczy stosujących podejście psychologiczne do tekstu powinny być analizowane z dużą ostrożnością, gdyż są one oparte na próbie patrzenia na tekst przez pryzmat psychologicznych koncepcji narzucających nieraz w sposób aprioryczny siatkę pojęciową Z. Freuda i C. Junga. Zawężenie perspektywy widzenia tekstu często może prowadzić do jego zniekształcenia. Zastrzeżenia budzi także to, że psychologiczne procesy odnoszone do jednostek są aplikowane do całej wspólnoty. Można zgodzić się z krytyczną oceną metody psychologicznej przez U.C. von Wahldego, zauważającego trudność w analizie złożonego tekstu czwartej Ewangelii, u którego źródeł i formacji miałyby stać procesy psychologiczne¹²⁷.

Trzecia linia interpretacyjna stara się łączyć dwie pozostałe, ujmując je w sposób komplementarny. Autorzy stosujący w swych badaniach tę linię interpretacji wskazują na konkretne osoby i grupy związane z judaizmem I wieku, nie deprecjonując przy tym funkcji narratywnej i teologicznej terminu „Żydzi”, który posiada bogatą treść. Naszym zdaniem ten kierunek badań otwiera nowe obszary interpretacyjne i pozwala na lepsze rozumienie tekstu Janowego i jego orędzia¹²⁸.

4. „Żydzi” Janowi a historyczne uwarunkowania czwartej Ewangelii

Na historyczny aspekt związany z pojęciem „Żydzi” w czwartej Ewangelii zwraca uwagę Komisja Stolicy Apostolskiej do spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem, która w dokumencie *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i ka-*

125 S. Brown, *The Beloved Disciple: A Jungian View*, w: *The Conversation Continues. Studies in Paul and John. In Honor of J.L. Martyn*, red. R.T. Fortna, B.R. Gaventa, Nashville 1990, s. 369–370.

126 S. Brown, *John and the Resistant Reader. The Fourth Gospel after Nicea and the Holocaust*, „Journal of Literary Studies” 5 (1989), s. 257–259.

127 U.C. von Wahlde, *‘The Jews’ in the Gospel of John: Fifteen years of Research (1983–1998)*, „Ephemerides theologicae lovenienses” 76 (2000), s. 53.

128 K. Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation*, Neukirchen–Vluyn 1981; M.S. Wróbel, *Anty-judaizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin 2005.

techezie Kościoła katolickiego. stwierdza: „[...] nie jest zatem wykluczone, że niektóre wzmianki wrogie lub mało przychylne Żydom mają jako kontekst historyczny konflikt między rodzącym się Kościołem i wspólnotą żydowską. Niektóre polemiki odzwierciedlają okoliczności stosunków między Żydami i chrześcijanami, które chronologicznie są wiele późniejsze od Jezusa”¹²⁹. Także dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* wskazuje na ważną rolę kontekstu historycznego, stwierdzając w punkcie 78, że: „Czwarta Ewangelia przypomina wydarzenia (z życia Jezusa), odczytując je w świetle doświadczenia wspólnot Janowych, napotykających sprzeciw ze strony wspólnot żydowskich”¹³⁰.

W historycznym ujęciu „Żydów” Janowych ważne staje się poszukiwanie ich tożsamości w I wieku po Chr. Wydaje się bardzo prawdopodobne, że tekst czwartej Ewangelii odzwierciedla sytuację konfrontacji pomiędzy judaizmem rabinicznym a chrześcijaństwem w końcu I wieku po Chr. W tym czasie naród żydowski przeżywał katastrofę spowodowaną zburzeniem świątyni jerozolimskiej¹³¹. Utrata miejsca świętego miała głębokie reperkusje w psychice narodu i spowodowała desperację mieszkańców Jerozolimy. Po zburzeniu świątyni główny wysiłek rabinów skoncentrował się na reorganizacji judaizmu wokół Prawa i reformie liturgii. W chwili rozpaczny najważniejsze stało się wzbudzenie nadziei i nowego ducha. Walka o tożsamość judaizmu spowodowała wrogość rabinów wobec wszelkich elementów heretyckich, w tym także judeochrześcjan. Ta historyczna sytuacja końca I wieku przypadała na okres końcowej redakcji czwartej Ewangelii. Ostatni redaktor mógł zebrać wszystkie stare tradycje i umieścić je w tekście, przenosząc także w sposób anachroniczny późniejszą sytuację wspólnoty Janowej w czasy Jezusa¹³².

129 W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz, *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1989)*, Warszawa 1990.

130 Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej...*, s. 155.

131 Dramatyczne relacje o zburzeniu świątyni można znaleźć w źródłach żydowskich: Midrasz *Pesiqta Rabbati* 26; *Abot of R. Nathan*, wersja A i B; *Gittin* 56ab. Zob. omówienie tych źródeł w: L. Gry, *The Ruin of the Temple by Titus*, „Revue Biblique” 55 (1948), s. 215–226; G. Alon, *Jews, Judaism and the Classical World*, Jerusalem 1977; F. Manns, *John and Jamnia: How the Break Occured Between Jews and Christians c. 80–100 A.D.*, Jerusalem 1988. Na temat znaczenia i roli świątyni w życiu religijnym judaizmu zob. M. Rosik, *Jezus a judaizm w świetle Ewangelii według św. Marka...*, s. 46–129.

132 Dobrze wyraża to L. Devillers w *La fête de l'Envoyé...* (s. 133): „Mais le ton polémique de l'évangile à l'égard des Ioudaïoi ne peut être justement apprécié si l'on ne tient pas compte de la situation historique des chrétiens johanniques”.

Analizując tekst Janowy, można stwierdzić, że brak w nim troski o chronologię. Wydarzenia z ziemskiego życia Jezusa są pomieszane z późniejszą sytuacją wspólnoty Janowej. Pod tym względem czwarta Ewangelia przypomina biblijne komentarze rabiniczne, w których przy zastosowaniu zasady hermeneutycznej *'ein mouqdam ume'uhar* sprawa chronologii jest drugorzędna¹³³. J.L. Martyn wyodrębnia w tekście Janowym dwa poziomy świadectwa: 1. czasu życia Jezusa; 2. końcowej redakcji czwartej Ewangelii. Oba poziomy przenikają się nawzajem¹³⁴. Używając terminologii wprowadzonej przez R. Schnackenburga, możemy mówić o świadectwie *einmalig-historisch*, które dotyczy wydarzeń ziemskiego życia Jezusa, oraz o świadectwie *gegenwärtig-zeitgeschichtlich*, odnoszącym się do aktualnej obecności Jezusa w wydarzeniach doświadczanych przez popaschalny Kościół Janowy¹³⁵.

Ślady polemiki pomiędzy wspólnotą Janową a Synagogą są widoczne w samych tekstach Janowych. Wskazuje na to grecki termin *aposunagōgos*, który na kartach czwartej Ewangelii występuje trzy razy (J 9,22; 12,42; 16,4). Przyimek *apo* ma znaczenie separatywne i może być tłumaczony jako: „oddalić, przenieść, odsunąć od siebie”¹³⁶. Drugi człon terminu znajduje swój źródłosłów w pojęciu „synagoga” (gr. *sunagōgē*), które w tekście czwartej Ewangelii może przybierać różne znaczenia: 1. budynek, w którym odbywają się zgromadzenia liturgiczne; 2. wspólnota synagogałna o zasięgu lokalnym; 3. cała wspólnota żydowska. Większość autorów uważa, że w pojęciu *aposunagōgos* oznacza całą wspólnotę żydowską w aspekcie narodowym i religijnym¹³⁷. Termin *aposunagōgos* może być tłumaczony jako: „wydalenie z Synagogi”, „wydalenie ze wspólnoty żydowskiej”¹³⁸.

133 Zob. F. Manns, *John and Jamnia...*, s. 29.

134 J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York 1968, s. 9–10.

135 R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, t. 4,2, Freiburg 1975, s. 103.

136 R. Strömberg, *Greek Prefix Studies on the Use of Adjective Particles*, „Göteborgs Hörgskolas Arsskrift” 52 (1946), s. 23.

137 W. Schrage, *Aposynagōgos*, TDNT, t. 7, s. 849: „The Johannine statements refer [...] to exclusion from the national and religious fellowship of the Jews, *sunagōgē* denoting here the entire community”.

138 Zob. H.G. Liddel, R. Scott, *A Greek-English Lexicon...*, s. 221: „Expelled from the synagogue”; W. Bauer i in., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 1979, s. 100: „Expelled from the synagogue, excommunicated, put under the curse or ban”; H. Balz, G. Schneider, EWNT, t. 1, s. 354: „Aus der Synagoge ausgeschlossen”; M. Zerwick, M. Grosvenor, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Rome 1979, s. 315, 327, 334: „Put out of the synagogue, excommunicated”.

Poza czwartą Ewangelią termin ten nie jest spotykany w żadnym innym piśmie Nowego Testamentu ani w Septuagincie¹³⁹.

W J 9,22 termin ten występuje w kontekście przesłuchania rodziców niewidomego od urodzenia. Boją się oni udzielać jakichkolwiek informacji na temat cudownego uzdrowienia ich syna, aby nie być wydalonymi z Synagogi (gr. *aposunagōgos genētai*). W J 12,42 znajdujemy stwierdzenie narratora o wierze w Jezusa wielu spośród przywódców żydowskich. Z obawy jednak przed ekskomuniką z Synagogi (gr. *aposunagōgoi genōntai*) nie przyznają się do tego publicznie. W J 16,2, w mowie Jezusa skierowanej do uczniów, występuje zapowiedź ich prześladowania poprzez ekskomunikę z Synagogi (*aposunagōgous poiēsousin*)¹⁴⁰. Przedmiotem sankcji wydalania z Synagogi byli judeochrześcijanie, którzy uwierzyli w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego. Przedstawiciele judaizmu rabinicznego uważali ich za odstępców od prawdziwej wiary. Według nich wiara w Jezusa z Nazaretu jako Mesjasza i Syna Bożego burzyła fundamenty judaizmu – pojęcie Jedyne Boga, Torę jako autorytet Bożego objawienia, przestrzeganie szabatu. Teksty Ewangelii Janowej wskazują, że wykonawcami sankcji wydalania z Synagogi byli „Żydzi” lub faryzeusze. Sankcja ta nie dotyczyła tylko osób prostych (niewidomy od urodzenia – J 9), lecz była także wymierzona przeciw przywódcom ludu, którzy uwierzyli w Jezusa (J 12,42). Wydalenie z Synagogi stanowiło dla wierzących tak drastyczną sankcję, że wielu nie przyznawało się publicznie do wiary w Jezusa (J 9,22; 12,42). Użycie w J 9,22 greckiego terminu *suntithemthai* w *plusquamperfectum* na oznaczenie decyzji związanej z wydaniem dekretu wydalania z Synagogi wskazuje na autorytatywną procedurę ustaloną już od pewnego czasu, w przeszłości. Ekskomunikacja ze wspólnoty religijnej ojców niewątpliwie powodowała radykalizację stanowisk zarówno ze strony prześladowanych, jak i prześladowców. W walce o tożsamość, o to, kto jest *verus Israel*, dochodziło do ostrej konfrontacji. Ta sama rzeczywistość wiary w Jezusa jako Mesjasza przez obie strony konfliktu była interpretowana w różny sposób. Ci, którzy uwie-

139 Zob. analizę odpowiedników terminologicznych w literaturze judaistycznej (Stary Testament, pisma qumrańskie, teksty rabinicznej) i chrześcijańskiej (Nowy Testament, literatura patrystyczna) w: J. Döllner, *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; G. Forkman, *The Limits of the Religious Community. Expulsion from the Religious Community within the Qumran Sect, within Rabbinic Judaism and within Primitive Christianity*, Lund 1972; M.S. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół*, Kielce 2002.

140 Zob. szczegółowe studium egzegetyczno-teologiczne tekstów Janowych, w których ten termin występuje w: J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel...*; M. S. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół...*, s. 67–150.

rzyli w Chrystusa, byli postrzegani jako odstępcy od wiary w jedyne Boga. Ci zaś, którzy nie wierzyli w Chrystusa i pragnęli go zgładzić, byli postrzegani jako „dzieci diabła”¹⁴¹.

Wielu autorów zauważa związek praktyki aposynagoidalnej z żydowską formułą *Birkat ha-Minim* (błogosławieństwo heretyków), która według tradycji judaistycznej została napisana między rokiem 85 a 95 przez Samuela Młodszego na polecenie rabiego Gamaliela II, przewodniczącego zgromadzenia w Jabne¹⁴². Formuła ta jako dwunaste błogosławieństwo weszła w skład regularnie i powszechnie odmawianej przez Żydów modlitwy *Osiemnastu błogosławieństw*. Ze względu na swą treść formuła ta powinna nosić nazwę „przekleństwo heretyków”, gdyż jej celem było zdemaskowanie i wykluczenie z normatywnego judaizmu wszelkich elementów niezgodnych z nurtem ortodoksyjnym – w tym także judeochrześcijan. Tekst formuły w recenzji palestyńskiej został odnaleziony przez S. Schechtera w genizie kairskiej. Brzmi on następująco¹⁴³:

Dla odstępców niech nie będzie nadziei.
A zuchwałą władzę niezwłocznie wyrwij z korzeniami za naszych dni;
A Nocrim i Minim niech zaraz wyginą.
Niech będą wymazani z Księgi Życia.
I ze sprawiedliwymi niech nie będą zapisani.
Błogosławiony bądź Ty, Jahwe, który zuchwalców unizasza.

Chrześcijanie żydowskiego pochodzenia, gromadząc się we wspólnocie synagoidalnej, stawali przed dylematem: albo modlić się słowami modlitwy *Osiemnastu błogosławieństw* i pozostawać w wewnętrznym rozdarciu przy wymawianiu formuły *Birkat ha-Minim*, albo opuścić miejsce modlitwy, manifestując swą chrześcijańską tożsamość. Wielu wybrało tę drugą możliwość, a inni zostali do tego wyboru przymuszeni. Do takich chrześcijan m.in. mogła być kierowana Ewangelia Janowa, mając ich umocnić w wierze i obdarzyć nowym życiem. Cel Ewangelii został jasno określony w J 20,31: „Te [znaki] zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc, mieli życie w imię Jego”.

Konfrontację pomiędzy judaizmem rabinicznym i chrześcijaństwem pod koniec I wieku po Chr. można zauważyć przy analizie niektórych wyrażen Janowych. W J 9,28 niewidomy od urodzenia jako uczeń Jezusa staje w opozycji

141 Zob. W. Chrostowski, *Jesus Christ in the Eyes of Jews and Judaism*, „Collectanea Theologica” 71 (2001), s. 101–113.

142 *Talmud babiloński* (Ber 28b.29a); *Tosefta Berakhot* 3,25.

143 S. Schechter, *Genizah Specimens*, „Jewish Quarterly Review” 10 (1898), s. 657–659.

do przesłuchujących go uczniów Mojżesza. W J 9,31 zostaje użyta forma liczby mnogiej w odniesieniu do niewidomego, co może wskazywać, że jest on reprezentantem grupy Janowych chrześcijan¹⁴⁴. W tekście Ewangelii można także zauważyć dystans Jezusa Janowego do Prawa żydowskiego, podkreślony przez użycie zaimków osobowych. W tekstach J 7,19; 8,17; 10,34 mowa jest o „waszym Prawie”, a w J 15,25 Jezus mówi o „ich Prawie”¹⁴⁵.

W pismach Janowych wobec Jezusa i Jego wyznawców kierowane są ostre zarzuty. W kontekście debaty (J 8,31–59) pomiędzy Jezusem a „Żydami” na temat pochodzenie od Boga, Abrahama i diabła padają słowa: „Wy pełnicie czyny ojca waszego». Rzekli do Niego: «Myśmy się nie urodzili z nierządu, jednego mamy Ojca – Boga»”¹⁴⁶. Analizując styl Janowy, w tekście tym można dopatrywać się argumentu *ad hominem*, w którym Jezus spotyka się z zarzutem narodzin z nierządu¹⁴⁷. Potwierdzeniem tego może być pytanie skierowane przez „Żydów” do Jezusa we wcześniejszym kontekście: „«Gdzie jest Twój Ojciec?»». Jezus odpowiedział: «Nie znacie ani Mnie, ani Ojca mego. Gdybyście Mnie poznali, poznalibyście i Ojca mego»” (J 8,19). Jezus spotyka się także z zarzutem opętania przez złego ducha¹⁴⁸ i bluźnierstwa¹⁴⁹.

Dla „Żydów” czwartej Ewangelii Prawo stanowiło legalną normę i jego litera winna być skrupulatnie przestrzegana. W swoim formalizmie występowali oni przeciwko Jezusowi, wykorzystując do tego celu przepisy Prawa. Dla wspólnoty Janowej prawdziwe Prawo polegało na wypełnianiu woli Boga, trwaniu w Słowie i pełnieniu dobrych uczynków. W polemice z „Żydami”, którzy podkreślali wagę Prawa Mojżeszowego, Jezus odwoływał 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). Ukonkretnieniem sporu o stosunek do Prawa była polemika między Jezusem a „Żydami” w kwestii zachowania szabatu i czystości rytualnej. Kontro-

144 Zob. J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel...*, s. 41. Przejście od liczby pojedynczej do mnogiej w odniesieniu do Jezusa, który staje się reprezentantem Janowej wspólnoty chrześcijan, jest także widoczne w J 3,11; 9,4a.

145 Zob. S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel. The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity According to John*, Leiden 1975.

146 Zob. M.S. Wróbel, *Who are the Father and His Children in Jn 8:44...*, s. 47–54 – zostaje tu także rozwinięta hipoteza o obecnym *implicite* ojcostwie Kaina.

147 Zob. D.W. Wead, *The Literary Devices in John's Gospel*, Basel 1970, s. 61–63; R. Brown, *The Birth of Messiah*, New York 1993, s. 541–542; M.S. Wróbel, *Who are the Father and His Children in Jn 8:44?...*, s. 47–54.133.

148 J 7,20; 8,48.49.52; 10,20.

149 J 10,33.36.

wersja na temat łamania szabatu jest często obecna u synoptyków, jednak u Jana zauważamy różnicę w argumentacji usprawiedliwiającej działanie Jezusa w szabat (uzdrowienie paralityka – J 5,1–18; uzdrowienie niewidomego od urodzenia – J 9,1–41). 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)¹⁵⁰. Skoro Ewangelia Janowa została zredagowana po zburzeniu świątyni jerozolimskiej – po 70 roku 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 m.in. 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 uzdrowilem całego człowieka*”. Argumentacja Jezusa przypomina bardzo dyskusję na temat szabatu, jaka toczyła się w szkołach rabinackich końca I wieku. Talmud babiloński przytacza słowa rabiego Eleazara ben Azariaha, który żył w I wieku 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 ciała”¹⁵¹.

Sytuacja napięcia i konfliktu pomiędzy judaizmem rabinackim a chrześcijaństwem pod koniec I wieku mogła niewątpliwie znaleźć swoje odzwierciedlenie w teologii czwartej Ewangelii.

5. „Żydzi Janowi” a teologia Janowa

W tekście czwartej Ewangelii można dostrzec tematy teologiczne odzwierciedlające konflikt pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem z perspektywy ekskomunikowanej wspólnoty. W swoich badaniach teologię tę określam mianem „teologii aposynagoidalnej” bądź „teologii ekskomunikowanej wspólnoty”. Rozważając problem konfliktu pomiędzy judeochrześcijanami i „Żydami”, wyraźnie daje się zauważyć, że w centrum tego konfliktu znajduje się osoba Jezusa. Po uzdrowie-

150 Zob. też: Mk 2,23–28; Łk 6,1–5.

151 BT *Shabbat* 132a.

niu chromego nad sadzawką Betesda Jezus uzasadnia swe uzdrowicielskie działanie w szabat ze względu na swą ścisłą więź z Ojcem (J 5,17: „Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam”; J 5,19: „Syn nie mógłby niczego czynić sam od siebie, gdyby nie widział Ojca czyniącego. Albowiem to samo, co On czyni, podobnie i Syn czyni”). Jezus *implicite* wydaje się tu używać argumentu, że Bóg jako Pan życia i śmierci sprawuje swój sąd nad człowiekiem także w szabat, gdyż narodziny i śmierć człowieka mają miejsce także w dniu szabatu. Jezus jako Syn Boży dokonuje więc uzdrowienia w szabat¹⁵². Tak rozumieją to rozmówcy Jezusa, gdyż ich głównym zarzutem nie jest złamanie szabatu, lecz chęć uzurpowania sobie synostwa Bożego. Powoduje to ich oburzenie i chęć zabicia Jezusa (J 5,18: „Dlatego więc usiłowali Żydzi tym bardziej Go zabić, bo nie tylko nie zachowywał szabatu, ale nadto Boga nazywał swoim Ojcem, czyniąc się równym Bogu”). Jezus w odpowiedzi na zarzuty potwierdza swą boskość, akcentując atrybuty odnoszone jedynie do Boga: Dawca życia (J 5,21: „Albowiem jak Ojciec wskrzesza umarłych i ożywia, tak również i Syn ożywia tych, których chce”) Sędzia (J 5,22: „Ojciec bowiem nie sądzi nikogo, lecz cały sąd przekazał Synowi”), Ten, któremu należy się cześć (J 5,23: „Aby wszyscy oddawali cześć Synowi, tak jak oddają cześć Ojcu. Kto nie oddaje czci Synowi, nie oddaje czci Ojcu, który Go posłał”).

Podczas święta poświęcenia Świątyni (J 10,22–39), kiedy Jezus głosi naukę o swej jedności z Ojcem (J 10,30: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy”), wówczas Jego interlokutorzy reagują z oburzeniem na te słowa, pragnąc go ukamienować za bluźnierstwo (J 10,31: „I znowu Żydzi porwali kamienie, aby Go ukamienować”; J 10,33: „Nie chcemy Cię kamienować za dobry czyn, ale za bluźnierstwo, za to, że Ty będąc człowiekiem uważasz siebie za Boga”). Gwałtowna reakcja rozmówców Jezusa następuje także w dalszej części dialogu, gdy Jezus wyraźnie podkreśla, że jest Synem Bożym (J 10,36: „Jestem Synem Bożym”) oraz że Ojciec jest w nim, a on jest w Ojcu (J 10,38: „Ojciec jest we Mnie, a Ja w Ojcu”). Kością niezgody pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem mogło być także stwierdzenie zawarte w J 14,6 o tym, że Jezus jest jedyną drogą do Ojca („Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie”)¹⁵³. Także w narracji o męce Jezus spotyka się z zarzutem uzurpowania sobie synostwa Bożego (J 19,7: „My mamy Prawo, a według Prawa powinien On umrzeć, bo sam siebie uczynił Synem Bożym”). Teksty te wyraźnie wskazują na tożsamość Jezusa jako Syna Bożego. Tożsamość

152 R. Bauckham, *Monotheism and Christology in the Gospel of John*, w: *Contours of Christology in the New Testament*, red. R.N. Longenecker, Cambridge 2005, s. 152.

153 Zob. szczegółową dyskusję na ten temat w: J.H. Charlesworth, *The Gospel of John: Exclusivism Caused by a Social Setting Different from that of Jesus*, w: *Anti-Judaism and the Fourth Gospel: Papers of the Leuven Colloquium*, red. R. Bieringer i in., Assen 2001, s. 479–513.

ta z jednej strony jest przyjmowana w wierze przez uczniów Jezusa, z drugiej zaś odrzucana przez Jego przeciwników. Uznanie Jezusa za Syna Bożego bądź odrzucenie tego staje się w czwartej Ewangelii kryterium podziału na wierzących i zatwardziałych w wierze.

Dla judeochrześcijan Jezus jest osobą, w której spełniają się wszystkie starotestamentalne zapowiedzi mesjańskie. Jest On Synem Bożym¹⁵⁴, sprawiającym cudowne znaki. W osobie Jezusa koncentruje się reinterpretacja dotychczasowej symboliki żydowskiej. On staje się Nową Świątynią (J 2,19–21), Nowym Barankiem Paschalnym¹⁵⁵, Panem Szabatu, rozróżniającym między tym, co czyste, a tym, co nieczyste¹⁵⁶. W osobie Jezusa dokonuje się transformacja judaizmu¹⁵⁷. Budzi to lęk i przerażenie przedstawicieli judaizmu konserwatywnego, pragnącego zachować swą tożsamość. Godne potępienia są kontakty Jezusa z Samarytanami (J 4,4–5) z poganami (Mk 7,24–30), z celnikami, z trędowatymi. Opozycja wobec chrześcijan ma swoje źródło w opozycji wobec samego Jezusa¹⁵⁸. Jako Mesjasz Jezus dokonuje rozdziału na tych, którzy wierzą w Jego posłannictwo, i na tych, którzy odrzucając całkowicie Jego naukę, starają się go zgładzić. Ta druga grupa uważa za bluźnierstwo słowa Jezusa o Jego mesjańskim posłannictwie i Jego bliskim stosunku do Ojca (J 10,36). Redaktor czwartej Ewangelii przedstawia idee teologiczne z perspektywy krzyża, który jest znakiem odrzucenia Jezusa przez przedstawicieli ortodoksyjnego judaizmu. Ewangelista w wielu miejscach wzmiankuje, że odrzucenie Jezusa przez Żydów ma swój głęboki wymiar teologiczny¹⁵⁹. Jednym z ważnych tematów teologicznych Ewangelii Janowej jest ukazanie Jezusa jako objawienie Boga. Jezus prawdziwy Mesjasz ukazuje coraz wyraźniej swoje oblicze w polemice z „Żydami”. Wątek tej polemiki przewija się przez całą Ewangelię. Teologię posłania Jezusa przez Ojca, który uobecnia się w Jego działalności, redaktor czwartej Ewangelii rozwija w duchu polemiki między judaizmem i chrześcijaństwem. Sytuacja zjednoczenia Jezusa z posyłającym Go Ojcem daje mu przywilej do głoszenia nowej nauki, z mocą do przekształcania skostniałych struktur judaizmu, do reinterpretacji formuł teologicznych w nowym świetle. W Ewangelii Janowej można wyróżnić kilka linii tematycznych charak-

154 J 10,30; 36,38.

155 J 1,29 – „Baranek Boży, który gładzi grzechy świata”.

156 P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, Cambridge 1969, s. 52 i n.: „Sabbath, Temple, Law, sacrifices are christologically reinterpreted by the One who is greater than them all”.

157 J. Riches, *Jesus and the Transformation of Judaism*, San Francisco 1982, s. 185.

158 Por. J. Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ*, Grand Rapids 1979, s. 34–43.

159 C.A. Evans, *To See and not Perceive. Isaiah 6:9–10 in Early Jewish and Christian Interpretation*, Sheffield 1989, s. 134.

terystycznych dla „teologii aposynagoidalnej”: Jezus Chrystus posłany przez Ojca przychodzi do swej własności, lecz swoi Go nie przyjmują¹⁶⁰; świadczy o Ojcu, ale świadectwo Jego nie zostaje przyjęte przez ortodoksyjny judaizm¹⁶¹; jako Światłość Świata nie zostaje rozpoznany przez ludzi, którzy umiłowali ciemność i nieprawość¹⁶²; nie doznaje czci we własnej ojczyźnie¹⁶³; jest prześladowany przez „Żydów” za swoją działalność¹⁶⁴. Ewangelista wielokrotnie wzmiankuje, że Żydzi usiłują Go zabić, kiedy dawał znaki pośród nich i nazywał Boga swoim Ojcem¹⁶⁵. Jezus kieruje do swoich rodaków gorzkie słowa o ich niewierze¹⁶⁶; zostaje nazwany przez „Żydów” Samarytaninem, grzesznikiem i jest posądzony o opętanie przez złego ducha¹⁶⁷; zostaje postawiony przed faryzeuszami i arcykapłanami, którzy zwołują Wysoką Radę, aby skazać Go na śmierć i wydać Piłatowi¹⁶⁸; zostaje ukrzyżowany poza murami miasta¹⁶⁹.

W osobie Jezusa Chrystusa dokonuje się rozdział pomiędzy Synagogą a Kościołem. W Chrystusie dokonuje się sąd nad światem. Kluczowymi greckimi terminami są tu: „krinein” i „krisis”¹⁷⁰. Pojęcia te nawiązują do starotestamentalnego „miszpat”¹⁷¹ i oznaczają „sądzić”, „sąd”. W Ewangelii Janowej można wyraźnie wyróżnić w tym pojęciu aspekt „oddzielenia”, „rozłączenia”. Jezus – posłany przez Ojca – jest tym, który dokonuje sądu¹⁷². Przedmiotem sądu są niewierzący¹⁷³ i świat¹⁷⁴. Sąd nad światem „dokonuje się w godzinie Jezusa, gdy ofiaruje On siebie ku chwale Boga Ojca (12,27–31). Czas ziemskiej działalności Jezusa jest szansą dla świata, aby nie być potępionym, lecz osiągnąć zbawienie”¹⁷⁵. Fakt niewiary w Jezusa jako Mesjasza powoduje sąd. Redaktor czwartej Ewangelii,

160 J 1,11; 5,43.

161 J 3,11.32.

162 J 3,19 i n.

163 J 4,44.

164 J 5,16; 7,30.32.44; 8,59; 10,31 i n., 39; 11,8; 11,57.

165 J 5,18; 7,1.19.25; 8,40.

166 J 5,38; 10,26.

167 J 8,48 i n.; 9,24; 10,20.

168 J 11,47 i n.; 18,28 i n.

169 J 19,18 i n.

170 Termin „kri,nein” występuje u Jana 19 razy a „kri,sij” 11 razy.

171 Zob. V. Hertrich, TDNT, t. 3, s. 923–941.

172 J 5,22.27; 8,16.

173 J 3,18–19.

174 J 12,31; 16,11.

175 J 3,17; 8,15; 12,47.

przedstawiając problem sądu nad niewierzącymi i nad światem, wprowadza napięcie między teraźniejszością¹⁷⁶ i przyszłością¹⁷⁷. Odrzucenie Jezusa jako Mesjasza przez Jego rodaków powoduje „rozdzielenie”, „separację” pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi; pomiędzy Nową Synagogą Ducha i Starą Synagogą Litery Prawa. W takim aspekcie pojęcie ἀποσυνάγωγος wyraża teologiczne znaczenie separacji pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem. Separacja ta w perspektywie „sądu nad światem” uzyskuje nowy wymiar. Ci spośród przedstawicieli ortodoksyjnego judaizmu, którzy wydawali się dokonywać „sądu”, są sami w rzeczywistości jego przedmiotem. W aspekcie teologicznym następuje odwrócenie pozycji. Sądzący podlegają osądzeniu. Wykluczający zostają wykluczeni¹⁷⁸. Krzyż, który jest znakiem odrzucenia Jezusa, staje się jednocześnie narzędziem odrzucającym władcę tego świata. Odrzucony Chrystus poprzez chwalebny śmierć staje się Sędzią, który wydaje wyrok na niewierzący świat i jego władcę skazującego ich na wydalenie z Kościoła. Wspólnota aposynagogałna w świetle wydarzenia krzyża znajduje swą tożsamość i pełniejsze samozrozumienie.

W świetle „teologii aposynagogałnej” Jezus, odrzucony i zabity przez swoich, którzy Go nie poznali, żyje życiem odrzuconych, tych, którzy w niego uwierzyli i uznali Go za Mesjasza. Aposynagogałny Jezus staje się matrycą dla Kościoła odrzuconych i prześladowanych, Nowego Izraela¹⁷⁹. Chrystus obiecuje takiej wspólnotcie dar Parakleta. Jest to bardzo ważny teologiczny motyw w kształtowaniu nowej tożsamości odseparowanej wspólnoty Janowej¹⁸⁰. Paraklet nie tylko przebywa w wierzących¹⁸¹, doprowadza ich do całej prawdy¹⁸², otacza chwałą Chrystusa¹⁸³, lecz także jest tym, który przychodzi, aby przekonać świat o grzechu, sprawiedliwości i sądzie. Paraklet jest darem dla wspólnoty, który zapewnia jej więź z Bogiem i umacnia w konfrontacji z judaizmem. Ewangelista podkreśla, że Paraklet kontynuuje dzieło sądu nad światem (16,8–11). Ducha Parakleta nie może przyjąć świat, bo go nie widzi ani nie zna (14,17). Przeciwnieństwem świata są uczniowie, którzy przyjmą Parakleta i będzie On w nich na stałe przebywał (14,16). W kontekście prześladowań uczniów mowa jest o świadectwie Parakleta.

176 J 3,18–21; 5,24 i n., 30; 12,31; 16,11.

177 J 5,28–30.

178 Podobną sytuację mamy w rozdz. 9, w którym proces niewidomego od urodzenia zamienia się w sąd Jezusa nad „ślepyimi sędziami”.

179 R.A. Whitacre, *Johannine Polemic: The Role of Tradition and Theology*, Chico 1982, s. 6.

180 Logia o Paraklecie znajdują się w J 14,16.17.26; 15,26–27; 16,7b.11.13–15.

181 J 14,17.

182 J 16,13.

183 J 16,14.

W ujęciu św. Jana świadectwo to jest skierowane do samych uczniów Jezusa. Specyficznym miejscem dawania tego świadectwa jest sumienie uczniów, gdzie żyje i rozwija się wiara w prawdę Jezusa. To świadectwo Parakleta jest wcześniejsze od świadectwa zewnętrznego uczniów i należy do innego porządku. Głównym celem tego świadectwa nie jest bezpośrednie natchnienie lub wzmocnienie ich, by przetrzymali prześladowców, lecz zachowanie od zagrożenia zewnętrznego, w którym ich wiara zostanie poddana próbie. Mamy tu więc wewnętrzny aspekt działania Ducha Parakleta, który związany jest nierozdzielnie z Jego funkcją nauczycielską. Paraklet daje świadectwo Jezusowi tym samym aktem, który będzie prowadził uczniów do całej prawdy – interioryzując prawdę Jezusa, oświecając umysły, potwierdzając ich wiarę.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że termin „Żydzi” występujący wielokrotnie na kartach czwartej Ewangelii stanowi swoisty klucz interpretacyjny do głębszego rozumienia jej historii i teologii. Termin „Żydzi” w polemicznych fragmentach Ewangelii św. Jana nie jest używany w sensie etnicznym lub rasowym i nie oznacza całego ludu żydowskiego, lecz odnosi się do przywódców żydowskich lub przeciwników Jezusa. Im bardziej potrafimy dotrzeć do historycznych uwarunkowań Ewangelii Janowej, tym lepiej możemy zrozumieć polemiczne wyrażenia i dialogi oraz intencje autora (autorów). Słuszny 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 sobie konflikty i napięcia. Wiele scen przedstawiających polemikę Jezusa z „Żydami” ma charakter anachroniczny i dotyczy konfliktu pomiędzy judaizmem rabinackim a chrześcijaństwem końca I wieku 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. Naszym zdaniem w chrystologii Janowej znajdują się korzenie polemicznego nastawienia do judaizmu. W dyskusji tej centralną rolę odgrywa postać Jezusa Chrystusa, którego mesjańskie i Boskie prerogatywy są kwestionowane przez judaizm rabinacki. Chrystologia Janowa wyraźnie jest przedstawiana w perspektywie prześladowanej i ekskomunikowanej 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 Posłańca – nie polega jednak na zniszczeniu dawnej tradycji, lecz na jej wypełnieniu i wprowadzeniu na tory zgodne z zamysłem Bożej woli. Powiązanie historii

i teologii pozwala lepiej zrozumieć intencje autora natchnionego oraz umożliwia głębsze spojrzenie na orędzie zawarte w czwartej Ewangelii.

Bibliografia

- Ashton J., *The Identity and Function of the Ioudaioi in the Fourth Gospel*, „Novum Testamentum” 27 (1985), s. 40–75.
- Caron G., *Qui sont les ‘Juifs’ de l’évangile de Jean?*, Ottawa 1997.
- Cebulj C., *Ich bin es. Studien zur Identitätsbildung im Johannesevangelium*, Stuttgart 2000.
- Charlesworth J.H., *The Priority of John? Reflections on the Essens and the First Edition of John*, w: *Für und wider die Priorität des Johannesevangelium*, red. P.L. Hofrichter, Hildesheim–New York 2002, s. 73–114.
- Chrostowski W., *Jesus Christ in the Eyes of Jews and Judaism*, „Collectanea Theologica” 71 (2001), s. 101–113.
- Chrostowski W., *Trzecia świątynia w Jerozolimie i inne studia*, Warszawa 2012.
- Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, red. H. Schanks, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 2013.
- Devillers L., *La fête de l’Envoyé. La section johannique de la fête des Tentés (Jean 7,1–10, 21) et la christologie*, Paris 2002.
- Katz S.T., *Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.*, „Journal of Biblical Literature” 103 (1984), s. 43–76.
- Kuśmirek A., *Żydzi w Ewangelii Jana*, „Studia Theologica Varsaviensia” 30 (1992), nr 2, s. 121–135.
- Langkammer H., *Żydzi w Nowym Testamencie*, „Ateneum Kapłańskie” 486 (1990), s. 183–191.
- Marcus J., *Birkat ha-Minim Revisited*, „New Testament Studies” 55 (2009), s. 523–555.
- Martyn J.L., *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York 1968.
- Mędała S., *Funkcja chrystologiczno-eklezjologiczna dialogów Jezusa z Żydami w czwartej Ewangelii*, Warszawa 1984.
- Mędała S., *Funkcja „Żydów” w Ewangelii św. Jana*, „Collectanea Theologica” 64 (1994), nr 2, s. 79–101.
- Mędała S., *Ewangelia według św. Jana 1–12. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, (Nowy Komentarz Biblijny, t. 4.1), Częstochowa 2010.
- Mędała S., *Ewangelia według św. Jana 13–21. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, (Nowy Komentarz Biblijny, t. 4.2), Częstochowa 2010.
- Nodet É., Taylor J., *Essai sur les origines du christianisme*, Paris 1998.

- Rosik M., *Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku)*, w: *Jezus i chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych: Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa*, red. K. Pilarczyk, A. Mrozek, „Estetyka i Krytyka” 3 (2012), nr 27, s. 69–103.
- Rosik M., *Kościół a Synagoga (30–313 po Chr.)*. Na rozdrożu, Wrocław 2016.
- Studies in Rabbinic Judaism and Early Christianity. Text and Context*, red. D. Jaffé, Leiden 2010.
- Szefer P., *Żydzi*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992.
- Tepler Y.Y., *Birkat ha-Minim*, Tübingen 2007.
- Vana L., *La birkat ha-minim è una preghiera contro i giudeo-cristiani?*, w: *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo*, red. N. Belayche, Brescia 2001, s. 147–189.
- Wróbel M.S., *Synagoga a rodzący się Kościół*, Kielce 2002.
- Wróbel M.S., *Kim jest avnqrwpokto,noj w J 8,44?*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL” 49 (2002), s. 77–92.
- Wróbel M.S., *Antyjudaizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin 2005.
- Wróbel M.S., *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.
- Wróbel M.S., *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*, Lublin 2013.
- Wróbel M.S., *Motywy i formy żydowskich prześladowań pierwotnego Kościoła (I–II w. po Chr.)*, „The Biblical Annals” 3 (2013), z. 2, s. 421–438.

HISTORIA I TEOLOGIA CZWARTEJ EWANGELII W ŚWIETLE „ŻYDÓW” JANOWYCH

Streszczenie

W niniejszym artykule termin „Żydzi” zostaje ukazany jako klucz interpretacyjny do głębszego zrozumienia historii i teologii Ewangelii Janowej. Najpierw autor dokonuje analizy terminu „Żydzi” w szerszym kontekście źródeł żydowskich (Stary Testament, teksty qumrańskie, literatura rabiniczna, Józef Flawiusz, Filon z Aleksandrii) i chrześcijańskich (Nowy Testament, literatura patrystyczna). Następnie zostaje ukazana specyfika terminu „Żydzi”, występującego 72 razy na kartach czwartej Ewangelii. Autor wyodrębnia różne znaczenia tego terminu (regionalne, ogólne, etniczne i religijne), a szczególnie zainteresowany jest negatywnym użyciem terminu „Żydzi” w 37 tekstach Janowych. Łącząc metody

diachroniczne i synchroniczne w podejściu do tego terminu, autor stara się odpowiedzieć na pytania, kim są „Żydzi” Janowi oraz jaką funkcję spełniają oni w narracji Janowej. Analizowany termin jest interpretowany w aspekcie historycznym, socjologicznym, symbolicznym, narratywnym i psychologicznym. Na podstawie przeprowadzonej analizy tego terminu autor ukazuje jego znaczenie dla lepszego zrozumienia kontekstu historycznego i teologicznego Ewangelii Janowej.

Słowa kluczowe: Żydzi, Ewangelia Janowa, historia, teologia, polemika

HISTORY AND THEOLOGY OF THE FOURTH GOSPEL IN THE LIGHT OF JOHANNINE “JEWS”

Summary

In the present article the term “Jews” is shown as the interpretative key for the better understanding of history and theology of the Gospel of John. First the author makes analysis of the term “Jews” in the wider context of Jewish sources (Old Testament, Qumran texts, rabbinic literature, Josephus Flavius and Philon of Alexandria) and Christian sources (New Testament, patristic literature). Then the author describes the specific meaning of the term “Jews” which occurs 72 times in the Fourth Gospel. He distinguishes various meanings if this term (regional, general, ethnic and religious). He is especially interested in the negative use of this term in 37 texts of the Gospel of John. Connecting diachronical and synchronical methods in the interpretation of the term “Jews” he tries to answer on the questions: who are the Johannine “Jews”? and how is the function of the term “Jews” in the narrative of John? He makes analysis in historical, sociological, symbolical, narrative and psychological interpretation. On the basis of wide analysis of the Johannine “Jews” the author shows its important meaning for better understanding of historical and theological context of the Fourth Gospel.

Keywords: Jews, Gospel of John, History, Theology, Polemic