

KS. MIROSLAW S. WRÓBEL

RELACJE MIĘDZY KOŚCIOŁEM JANOWYM
A JUDAIZMEM RABINICZNYM
W ŚWIETLE NAJNOWSZYCH BADAŃ

Pisma Janowe, których redakcja przypada na przełom I/II wieku po Chr. odzwierciedlają napięcie pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem rabinicznym po zburzeniu Świątyni Jerozolimskiej¹. Wiele tekstów polemicznych pomiędzy Jezusem a Jego rozmówcami wskazuje na negatywne relacje pomiędzy Synagogą i Kościołem Janowym². Rodzi to pytania: Co jest przyczyną tej konfrontacji i wzajemnych animozji? Kim są „Żydzi”³ w pismach Janowych? Czy wspólnota Janowa sama pragnie odciąć się od Synagogi, czy też powodują to sankcje prawne ze strony

¹ Zob. najnowsze opracowania tego zagadnienia w: D. Jaffé (ed.), *Studies in Rabbinic Judaism and Early Christianity. Text and Context*, Leiden: Brill 2010; P. Schäfer, *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity shaped each other*, Princeton: University Press 2012; H. Schanks (red.), *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, tłum. W. Chrostowski, Warszawa: Vocatio 2013; W. Chrostowski, *Trzecia świątynia w Jerozolimie i inne studia*, Warszawa: Vocatio 2012; P. Schäfer, *Anziehung und Abstoßung. Juden und Christen in der ersten Jahrhunderten ihrer Begegnung*, Tübingen: Mohr Siebeck 2015.

² Wielu autorów podkreśla fakt istnienia „Kościoła Janowego” lub „Szkół Janowej”, których realia historyczne przedstawiają pisma Janowe. Zob. np. R.A. Culpepper, *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*, Montana: Scholars Press 1975; O. Cullmann, *Der johanneische Kreis*, Tübingen: Mohr Siebeck 1975; R.E. Brown, *Johannine Ecclesiology – The Community’s Origins*, „Interpretation” 31 (1977), s. 379-393; tenże, *The Community of the Beloved Disciple. The Life, Loves, and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, New York: Paulist Press 1979; K. Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus: Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation*, Neukirchen-Vluzn: Neukirchener Verlag 1983; M. Hengel, *The Johannine Question*, Philadelphia: Trinity Press 1989; J. Painter, *The Quest for the Messiah. The History, Literature, and Theology of the Johannine Community*, Edinburgh: T & T. Clark 1993²; B.J. Malina, *John’s: The Maverick Christian Group. The Evidence of Sociolinguistics*, „Biblical Theology Bulletin” 24 (1994), s. 167-184; C.G. Lingard, *The Problems of Jewish Christians in the Johannine Community*, Roma: Pontifical Gregorian University 2001; S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana 1-12. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, NKB IV.1, Częstochowa: Edycja św. Pawła 2010, s. 197-208.

³ Znaczenie terminu „Żydzi” w pismach Janowych odbiega od dzisiejszego znaczenia, dlatego powinien być pisany w cudzysłowie.

wspólnoty żydowskiej? Kiedy następuje rozejście się dróg Synagogi i Kościoła? Jakie znaczenie dla wspólnoty Janowej ma postawa polemiczna wobec judaizmu? Czy fakt separacji ma wpływ na teologię pism Janowych? W celu znalezienia odpowiedzi na powyższe pytania w niniejszym artykule zostaną podjęte trzy zagadnienia: (1) Ślady polemiki między judaizmem i chrześcijaństwem w pismach Janowych; (2) *Sitz im Leben* wspólnoty Janowej; (3) Motywy rozejścia się dróg pomiędzy Synagoga a Kościołem.

1. ŚLADY POLEMIKI MIĘDZY JUDAIZMEM I CHRZEŚCIJAŃSTWEM W PISMACH JANOWYCH

Ślady polemiki pomiędzy wspólnotą Janową a Synagoga 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”⁴. Drugi człon terminu znajduje swój źródłosłów w pojęciu „synagoga” (gr. *sunagōgē*), które w tekście czwartej Ewangelii może przybierać różne znaczenia: (a) budynek, w którym odbywają się zgromadzenia liturgiczne; (b) wspólnota synagogałna o zasięgu lokalnym; (c) cała wspólnota żydowska. Większość autorów uważa, że w terminie *aposunagōgos* pojęcie to oznacza całą wspólnotę żydowską w aspekcie narodowym i religijnym⁵. Termin *aposunagōgos* może być tłumaczony jako: „wydalenie z Synagogi”, „wydalenie ze wspólnoty żydowskiej”⁶. Poza czwartą Ewangelią termin ten nie jest spotykany w żadnym innym piśmie Nowego Testamentu ani w Septuagincie⁷.

⁴ R. Strömberg, *Greek Prefix Studies on the Use of Adjective Particles*, „Göteborgs Högskolas Arsskrift” 52 (1946), s. 23.

⁵ W. Schrage, *Ἀποσυνάγωγος*, TDNT, VII, s. 849: „The Johannine statements refer [...] to exclusion from the national and religious fellowship of the Jews, *sunagōgē*, denoting here the entire community”.

⁶ Zob. H.G. Liddel, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press 1968, s. 221: „Expelled from the synagogue”; W. Bauer et al., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago: University of Chicago Press 1979, s. 100: „Expelled from the synagogue, excommunicated, put under the curse or ban”; H. Balz, G. Schneider, EWNT, Bd. 1, s. 354: „Aus der Synagoge ausgeschlossen”; M. Zerwick, M. Grosvenor, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Rome: Biblical Institute Press 1979, s. 315, 327, 334: „Put out of the synagogue, excommunicated”.

⁷ Zob. analizę odpowiedników terminologicznych w literaturze judaistycznej (Stary Testament, pisma qumrańskie, teksty rabiniczne) 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*

W J 9,22 termin ten występuje w kontekście przesłuchania rodziców niewidomego od urodzenia. Boją się oni udzielać jakichkolwiek informacji na temat cudownego uzdrowienia swojego syna w obawie przed wydalaniem z Synagogi (gr. *aposunagōgos genētai*). W J 12,42 znajdujemy stwierdzenie narratora o tym, że wielu spośród przywódców żydowskich wierzyło w Jezusa. 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*)⁸. Sankcji wydalania z Synagogi podlegali 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 dotyczyła nie 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. Ekskomunika 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 była interpretowana przez obie strony konfliktu w różny sposób. Ci, którzy uwierzyli 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”⁹.

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

Zeitalter, Göttingen: Dissertation 1954; W. Doskocil, *Der Bann in der Urkirche. Eine Rechtsgeschichtliche Untersuchung*, München: Karl Zink 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: Almqvist & Wiksell International 1972; M.S. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół*, Kielce: Verbum 2002.

⁸ Zob. szczegółowe studium egzegetyczno-teologiczne tekstów Janowych, w których ten termin występuje w: J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York: Paulist Press 1968; M.S. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół*, s. 67-150.

⁹ Zob. W. Chrostowski, *Jesus Christ in the Eyes of Jews and Judaism*, „Collectanea Theologica” 71 (2001), s. 101-113.

jących go uczniów Mojżesza. W J 9,31 użyto formy liczby mnogiej w odniesieniu do niewidomego, co może wskazywać, iż jest on reprezentantem grupy Janowych chrześcijan¹⁰. W tekście Ewangelii zauważa się także 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”¹¹.

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 pochodzenia 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»”¹². Analizując styl Janowy, w tekście tym można się dopatrywać argumentu *ad hominem*, w którym Jezus spotyka się z zarzutem narodzin z nierządu¹³. 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 zarzutami opętania przez złego ducha¹⁴ i bluźnierstwa¹⁵.

W tekstach Janowych przeciwników Jezusa i Jego wyznawców określono: „Żydami”, „dziećmi diabła”, „Synagogą szatana”.

Termin „Żydzi” w Ewangelii Janowej występuje aż 72 razy¹⁶, natomiast w Mt – tylko 5 razy¹⁷, Mk – 6 razy¹⁸, Łk – 5 razy, co świadczy o wyraźnej dysproporcji między Ewangelią Janową i ewangeliami synoptycznymi w kwestii użycia tego terminu¹⁹. Na szczególną uwagę zasługuje polemiczne użycie tego terminu, gdyż

¹⁰ Zob. szczegółową analizę w J.L. Martyn, *History and Theology*, 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.

¹¹ Zob. szersze omówienie tego problemu w: S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel. The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity According to John*, Leiden: Brill 1975.

¹² Zob. M.S. Wróbel, *Who are the Father and His Children in Jn 8:44?*, Paris: Gabalda 2005, s. 47-54, w której zostaje także rozwinięta hipoteza o obecnym implicite ojcostwie Kaina.

¹³ Zob. D.W. Wead, *The Literary Devices in John's Gospel*, Basel: Theologische Dissertationen 1970, s. 61-63; R. Brown, *The Birth of Messiah*, New York: Doubleday 1993, s. 541-542; M.S. Wróbel, *Who are the Father*, s. 47-54, 133.

¹⁴ J 7,20; 8,48.49.52; 10,20.

¹⁵ J 10,33.36.

¹⁶ Termin ten jest użyty 3 razy w liczbie pojedynczej (J 3,25; 4,9; 18,35). Choć w J 3,25 niektóre rękopisy zawierają liczbę mnogą (zobacz aparat krytyczny *The Greek New Testament*, s. 323), to jednak wariant w liczbie pojedynczej jest trudniejszy do wy tłumaczenia i prezentuje się jako *lectio difficilior*. Niektórzy egzegeci nie wliczają w statystykę pojęcia „Żydzi” z J 4,9b, uważając ten tekst za późniejszą gloseę.

¹⁷ Mt 2,2; 27,11.29.37; 28,15.

¹⁸ Mk 7,3; 15,2.9.12.18.16.

¹⁹ Łk 7,3; 23,3.37.38.51.

występuje ono najczęściej (38 razy) na kartach Ewangelii Janowej oraz wskazuje na wrogość pomiędzy Jezusem a „Żydami”²⁰. Najczęściej termin „Żydzi” w znaczeniu negatywnym pojawia się w dialogach polemicznych w pierwszej części Ewangelii Janowej²¹. „Żydzi” występują zawsze jako grupa (liczba mnoga), która w sposób autorytatywny krytykuje Jezusa i wszystkich pragnących przyjąć Jego naukę. Prześladowają oni wszystkich, którzy z wiarą przyjmują orędzie Jezusa i uznają w Nim prawdziwego Mesjasza i Syna Bożego (J 9,22), dlatego wielokrotnie w Ewangelii mowa jest o „strachu przed Żydami” (J 7,13; 19,38; 20,19). W sposób szczególnie polemiczny i napięcie są widoczne w tekstach podkreślających zabójcze zamiary „Żydów” wobec Jezusa. W pierwszej części Ewangelii intencje te zostają wielokrotnie wyrażone²². Nie pozostają one tylko w sferze myśli i słów, lecz także zamieniają się w czyny. W J 8,59 rozmówcy Jezusa biorą kamienie, aby Go ukamienować. W J 10,31 „Żydzi” reagują gwałtownie na naukę Jezusa o jedności z Ojcem – biorą kamienie, aby zabić bałwochwalcę. W J 11,8 uczniowie Jezusa, pragnąc powstrzymać Go przed pójściem do Betanii, przypominają mu o niedawnej próbie ukamienowania Go przez „Żydów”. Oficjalny dekret zabicia Jezusa wydają także arcykapłani i faryzeusze wchodzący w skład Sanhedrynu (J 11,53). Zabójcze zamiary „Żydów” finalizują się w doprowadzeniu do męki i ukrzyżowania Jezusa (J 18-19). Strażnicy „Żydów” biorą czynny udział w pojmaniu Jezusa (J 18,12), a w J 19,7 „Żydzi” stwierdzają stanowczo, powołując się na Prawo, że Jezus powinien umrzeć. Sylwetka prześladowanego Jezusa²³, który zostaje skazany na śmierć krzyżową²⁴, staje się wzorem dla wspólnoty Jego naśladowców doświadczającej prześladowań ze strony „Żydów”²⁵.

Z zabójczymi zamiarami „Żydów” wiąże się termin *antrōpoktonos*, który zostaje odniesiony do ich ojca w J 8,44. Termin ten, złożony z dwóch słów: *antrōpos*

²⁰ Zob. szczegółowe omówienie „Żydów” Janowych w: 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 Gospel of John and the Presentation of Jews and Judaism*, w: D.P. Efraymson et. al. (eds.), *Within Context Essays on Jews and Judaism in the New Testament*, Collefeville: Liturgical Press 1993, s. 67-84; M.-É. Boismard, A. Lamouille, *Un évangile pré-johannique*, Vol. 1-2, Paris: Gabalda 1993-1996; P. Grelot, *Les Juifs dans l'évangile selon Jean. Enquête historique et réflexion théologique*, Paris: Gabalda 1995; J.C. O'Neil, *The Jews in the Fourth Gospel*, „Irish Biblical Studies” 18 (1996), s. 58-74; G. Caron, *Qui sont les 'Juifs' de l'évangile de Jean?*, Ottawa: Bellarmin 1997; S. Motyer, *Your Father the Devil? A New Approach to John and 'the Jews'*, London: Paternoster Press 1997; M.S. Wróbel, *Antyjudyzm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2005, s. 93-145.

²¹ Zob. J 2,13-22; 6,22-59; 7,14-44; 8,12-30; 8,31-59; 10,22-39.

²² Zob. J 5,18; 7,1.19.25; 8,37.40.

²³ Ewangelia św. Jana wielokrotnie podkreśla fakt bezpośredniego prześladowania Jezusa: J 5,18; 7,1.20.30.32.44; 8,6.48.52.59; 10,24.31.33; 11,8.50.53; 18,12.14.22.40; 19,1-3.6.15.17.18.24.34.

²⁴ W korpusie czwartej Ewangelii przed opisem męki Jezusa występuje bardzo wiele aluzji do Jego śmierci: J 2,4.19; 3,14; 6,51-58; 7,5-8.33; 8,21.28; 10,17-18; 12,7.23.32.35; 14,28; 16,5; 17,1.

²⁵ Zob. J 15,18-16,4, gdzie Jezus zapowiada prześladowania dla swoich naśladowców.

(człowiek) i *kteinō* (zabić), jest tłumaczony jako „zabójca”, „morderca”²⁶. W Nowym Testamencie termin ten występuje tylko trzy razy i pojawia się wyłącznie w pismach Janowych (J 8,44 i 1 J 3,15 – dwa razy). W 1 J 3,15 termin ten zostaje odniesiony do osoby, która nienawidzi swego brata. Taka postawa powoduje, że *antrōpoktonos* zostaje pozbawiony życia wiecznego. Występująca w tym kontekście wzmianka o zabójstwie Kaina (1 J 3,12) może wskazywać na identyfikację terminu *antrōpoktonos* z Kainem – pierwszym zabójcą realizującym zamysły szatana²⁷.

Motyw prześladowań wspólnoty Janowej zostaje także podjęty w tekście Apokalipsy²⁸. Ap 2,13 wzmiankuje o męczeństwie Antypasa zamordowanego w Pergamonie. Otwarcie piątej pieczęci pozwala ujrzeć dusze tych, którzy zostali zabici z powodu Słowa Bożego i świadectwa składanego przez wyznawców Chrystusa (Ap 6,9-10). W Ap 7,14 mowa jest o wiernych, którzy przychodzą z wielkiego ucisku i oplukują swe szaty we krwi Baranka. Ap 11 opisuje dwóch świadków Boga, którzy są prześladowani i zabici w świętym mieście Jeruzalem. W Ap 17-18 zostaje ukazana Wielka Nierządnicza, która prześladowuje Kościół i upija się krwią świętych i świadków Jezusa (Ap 17,6).

Utożsamienie przeciwników Jezusa z „dziećmi diabła” wskazuje na apogeum polemiki. Zabójcze intencje, kłamstwo i wszelki grzech są oznaką przynależności do diabła (gr. *ek tou patros tou diabolou* – J 8,44; *ek tou diabolou* – 1 J 3,8). Dzieła diabła trwającego w grzechu od początku niszczy Syn Boży, który objawił się po to, aby zwyciężyć zło (1 J 3,8). Wyrażenie „od początku” (gr. *ap arkhes*) może nawiązywać do działania szatana przy pierwszym upadku Adama i Ewy (Rdz 3). Parallele wyrażenie w odniesieniu do diabła występuje w J 8,44. Wszyscy narodzeni z Boga posiadają „Boże nasienie” pozwalające im na zwycięstwo nad grzechem (1 J 3,9). Autor podkreśla, że przebywanie w Bogu umożliwia wiernym usunięcie się ze świata, który znajduje się pod dominacją szatana. Człowiek może być dzieckiem Bogiem lub dzieckiem diabła (1 J 3,10) – nie ma drogi pośredniej. Postępowanie niesprawiedliwe i brak miłości wobec brata są oznaką przynależności do diabła (1 J 3,10)²⁹.

²⁶ Zob. różne tłumaczenia: „Murderer” (W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und frühchristlichen Literatur*, Berlin: Walter de Gruyter 1988, s. 134); „Murdering man”, „homicide” (H.G. Liddel, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, s. 141); „Man-slaying”, „murderous” (G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon Press 1972, s. 140).

²⁷ Zob. szczegółową analizę dotyczącą tożsamości terminu *antrōpoktonos* oraz relację pomiędzy J 8,44 i 1 J 3,15 w: M.S. Wróbel, *Kim jest ἀνθρωποκτόνος w J 8,44?*, „Roczniki Teologiczne” 49 (2002), s. 77-92.

²⁸ A. Collins, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*, Philadelphia: Westminster Press 1984; L. Thompson, *A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse of John*, „Semeia” 36 (1986), s. 147-174; J. Massyngbaerde, *Persecution and Martyrdom in the Book of Revelation*, „Bible Today” 28 (1990), s. 141-146; D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana*, Częstochowa: Edycja św. Pawła 2008, s. 271-308.

²⁹ Zob. M.S. Wróbel, *Who are the Father*, s. 177-188.

W kręgu tradycji Janowej – w Apokalipsie (Ap 2,9 i 3,9) – w odniesieniu do żydowskich przeciwników Kościoła występuje wyrażenie „Synagoga szatana”³⁰. Autor Apokalipsy, kierując swoje widzenie do anioła Kościoła w Smyrnie, pisze o prześladowaniach pierwotnego Kościoła przez tych, którzy sami siebie nazywają Żydami, lecz w rzeczywistości są „Synagogą szatana” (Ap 2,9). Podobnie zwracając się do anioła Kościoła w Filadelfii, pisze o upokorzeniu „Synagogi szatana”, którą stanowią Żydzi żyjący w zakłamaniu co do swej tożsamości (Ap 3,9). Wydaje się, że wyrażenie „Synagoga szatana” odnosi się nie tylko do wąskiej grupy prześladowców Kościoła w Smyrnie i Filadelfii, lecz obejmuje kategorię Żydów, którzy żyjąc w zakłamaniu³¹, nie przyjmują wiary w Jezusa Chrystusa i stają się przeciwnikami Jego wyznawców. Autor Apokalipsy w sposób kontrastowy stawia obok siebie dwie wspólnoty: „Kościół”, który tworzą wyznawcy Chrystusa, i „Synagogę szatana”, którą są prześladowcy Kościoła, pseudo-Żydzi. Wyznawcy Chrystusa przedstawiają się w tym kontekście jako „prawdziwy Izrael”³². Kryterium prawdziwej tożsamości stanowi tu fakt przyjęcia Jezusa jako Mesjasza. Chrystus jest bowiem urzeczywistnieniem obietnic danych ludowi przez Boga. „Synagoga szatana” jest tu wyraźnie przeciwstawiona „Synagodze Boga – Kościołowi Jezusa Chrystusa”³³.

³⁰ Zob. rozwinięcie tej tematyki w: C. Setzer, *Jewish Responses to Early Christians. History and Polemics, 30-150 CE*, Minneapolis: Fortress Press 1994, s. 99-104; H. Bengtsson, *Three sobriquets, their meaning and function: the wicked priest, synagogue of satan, and the woman Jezebel*, w: J.H. Charlesworth (ed.), *The Bible and the Dead Sea scrolls: The second Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins*, Vol. 1, Waco: Baylor University Press 2006, s. 183-208; P.B. Duff, *‘The synagogue of Satan’: Crisis mongering and the Apocalypse of John*, w: D.L. Barr (ed.), *The reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, Atlanta: Society of Biblical Literature 2006, s. 147-168; D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, s. 302-305; M. Wojciechowski, *Apokalipsa św. Jana. Nowy komentarz biblijny*, t. 20, Częstochowa: Edycja św. Pawła 2012.

³¹ Na postawę zakłamania przedstawicieli Żydów zwraca wyraźnie uwagę św. Paweł w Rz 2,17-24.

³² Bardzo wyraźnie pogląd ten zostaje sformułowany w Rz 2,28-29: „Bo Żydem nie jest ten, który nim jest na zewnątrz, ani obrzezanie nie jest to, które jest widoczne na ciele, ale prawdziwym Żydem jest ten, kto jest nim wewnątrz, a prawdziwym obrzezaniem jest obrzezanie serca, duchowe, a nie według litery. I taki to otrzymuje pochwałę nie od ludzi, ale od Boga”. Zob. też. Flp 3,3: „My bowiem jesteśmy prawdziwie ludem obrzezanym – my, którzy sprawujemy kult w Duchu Bożym i chlubiemy się w Chrystusie Jezusie, a nie pokładamy ufności w ciele”. Zob. M. Wojciechowski, *Kościół jako Izrael według Apokalipsy*, „Studia Theologica Varsaviensia” 26/1 (1988), s. 221-234.

³³ Por. Jk 2,2, gdzie zgromadzenie chrześcijańskie zostaje nazwane Synagogą: „Bo gdyby przyszedł na wasze zgromadzenie (*eis sunagōgēn umōn*) człowiek przystrojony w złote pierścienie i bogatą szatę...”.

2. *SITZ IM LEBEN* WSPÓLNOTY JANOWEJ

Teksty Janowe osadzone są w konkretnym środowisku i odzwierciedlają sytuację historyczną Palestyny przełomu I i II wieku. W tym czasie widoczna jest konfrontacja pomiędzy judaizmem rabinicznym a chrześcijaństwem. Od roku 70 po Chr. naród żydowski przeżywa katastrofę spowodowaną zburzeniem Świątyni Jerozolimskiej³⁴. Utrata miejsca świętego ma swoje głębokie reperkusje w psychice narodu i powoduje desperację mieszkańców Jerozolimy. Po zburzeniu Świątyni główny wysiłek rabinów koncentruje się na reorganizacji judaizmu wokół Prawa i na reformie liturgii. W chwili desperacji najważniejsze staje się wzbudzenie nadziei i nowego ducha. Pierwzoplanową rolę odgrywa tu R. Johanan ben Zakkaj³⁵. Walka o tożsamość judaizmu powodowała wrogość rabinów wobec wszelkich elementów heretyckich, w tym także judeochrześcijan. Ta historyczna sytuacja końca I wieku przypada na okres końcowej redakcji czwartej Ewangelii. W ten sposób redaktor zbiera wszystkie stare tradycje i umieszcza je w tekście, przenosząc także w sposób anachroniczny późniejszą sytuację wspólnoty Janowej w czasy Jezusa³⁶.

Sankcja wydalenia z Synagogi, na którą wskazuje termin *aposunagōgos*, może mieć odniesienie do żydowskiej formuły *Birkat ha-Minim*, która stanowiła dwunaste błogosławieństwo w modlitwie Osiemnastu Błogosławieństw. Głównym celem tej formuły było wykluczenie wszelkich elementów heretyckich z ortodoksyjnego

³⁴ Dramatyczne relacje o zburzeniu Świątyni można znaleźć w źródłach żydowskich: Midrasz *Pesiqta Rabbati* 26; *Abot of R. Nathan*, wersja A i B; Talmud babiloński *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: The Magnes Press 1977; F. Manns, *John and Jamnia: How the Break Occurred Between Jews and Christians c. 80-100 A.D.*, Jerusalem: Franciscan Printing Press 1988.

³⁵ Zob. *Abot of R. Natan* (A) 4 (tłumaczenie własne): „Pewnego dnia R. Johanan ben Zakkaj przechadzał się przez ruiny Jeruzalem w towarzystwie R. Jozzuy ben Hananjah. Na widok ruin Świątyni R. Jozzua wykrzyknął: «Jak jesteśmy nieszczęśliwi z powodu zniszczenia tego sanktuarium i tego miejsca, w którym dokonywała się ekspiacja naszych grzechów». Nauczyciel odpowiedział mu: «Nie bądź tak przygnębiony, mój synu, gdyż posiadamy inne środki ekspiacji, które są równie skuteczne». – «Jakie środki?». – «Uczynki miłosierdzia i dobrą wolę. Takie jest nauczanie proroka Ozeasza, który mówił: ‘Miłości pragnę, nie krwawej ofiary, poznania Boga bardziej niż całopaleń’» (Oz 6,6)”.

³⁶ Dobrze wyraża to L. Devillers, *La fête de l’Envoyé. La section johannique de la fête des Tentés (Jean 7,1–10,21) et la christologie*, Paris: Gabalda 2002, 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”. Zob. też: J. Bowman, *The Fourth Gospel and the Jews. A Study in R. Akiba, Esther and the Gospel of John*, Pittsburgh: Pickwick 1975, s. 144; M.C. De Boer, *The Depiction of ‘the Jews’ in John’s Gospel: Matters of Behaviour and Identity*, w: R. Bieringer et. al. (eds.), *Anti Judaism and the Fourth Gospel: Papers of Leuven Colloquium*, Assen: Royal Van Gorcum 2001, s. 261, 278.

judaizmu³⁷. Źródła żydowskie przekazują tradycję, że tę formułę ułożył Samuel Młodszy na polecenie Rabbiego Gamaliela II³⁸ pod koniec I wieku po Chr. w Jabne³⁹. Zdaniem niektórych badaczy *Birkat ha-Minim* mogło powstać po modyfikacji dwóch starszych formuł: jednej – skierowanej przeciw separatystom (*Perushim*) i heretykom (*Minim*), oraz drugiej – odniesionej do aroganckiej władzy rzymskiej⁴⁰. Najstarszy tekst *Birkat ha-Minim* został odnaleziony w geniezie synagogi kairskiej i jest datowany na IX–X wiek po Chr. Tekst ten został opublikowany w 1898 roku przez S. Schechtera⁴¹:

Dla odstępców niech nie będzie nadziei;
 A zuchwałę królestwo niezwłocznie wykorzeń 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, Panie, który uniżasz zuchwalców.

Ważnym elementem w rozpoznaniu znaczenia i funkcji *Birkat ha-Minim* ma niewątpliwie ustalenie znaczenia terminów *Nocrim* i *Minim*.

Termin *Nocrim* może się wywodzić od rdzenia *nacar* w znaczeniu „pilnować, strzec” lub od rzeczownika *nacer* – „gałąź”, „pęd”, „odrośl”. Wczesna tradycja chrześcijańska (Rz 15,12; Dz 13,22-23)⁴² wiąże Chrystusa z zapowiedzianym przez Izajasza prorocstwem mesjańskim na temat odrośli wyrastającej z pnia Jessego (Iz 11,1-10). Wielokrotne odwoływanie się źródeł żydowskich do tekstu prorocтва

³⁷ Choć *Birkat ha-Minim* zawiera w nazwie błogosławieństwo, to w rzeczywistości jego treść stanowi przekleństwo wobec heretyków.

³⁸ Zob. Talmud babiloński (*Berakot* 28b-29a). Tekst hebrajski: L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud*, Bd. 1, Berlin: Verlag Biblion 1897, s. 105. Zob. też potwierdzenie tej tradycji we wcześniejszych źródłach rabinicznych: Tosefta (*Berakot* III,25; Talmud jerozolimski (*Berakot* IV,8; V,4).

³⁹ Grecki odpowiednik – *Iamneia* – występuje w 1 Mch 4,15; 5,58; 10,69; 15,40.

⁴⁰ Zob. L.E. Schiffman, *Who was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish-Christian Schism*, Hoboken: Ktav Publishing House 1985, s. 54. Zob. też: J.J. Petuchowski, *The Liturgy of the Synagogue: History, Structure and Content*, w: W.S. Green (eds.), *Approaches to Ancient Judaism*, t. 4, Chico: Scholars Press 1983, s. 9; P. Alexander, 'The Parting of the Ways' from the Perspective of Rabbinic Judaism, w: J.D. Dunn (eds.), *Jews and Christians: The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*, Tübingen: Mohr Siebeck 1992, s. 7-8; L. Vana, *La birkat ha-minim è una preghiera contro i giudeo-cristiani?*, w: *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo*, Brescia: Paideia Editrice 2001, s. 186-187; J. Marcus, *Birkat ha-Minim Revisited*, „New Testament Studies” 55 (2009), s. 523-551.

⁴¹ S. Schechter, *Genizah Specimens*, „Jewish Quarterly Review” 10 (1898), s. 657, 659. Tłumaczenie własne na język polski. Zob. źródłową analizę innych wersji oraz najnowszą dyskusję na temat formuły *Birkat ha-Minim* w: M.S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013, s. 147-165.

⁴² Zob. też tę tradycję w pismach Justyna Męczennika, 1 Apologia 32:12-13, w: *Dialog z Żydem Tryfonem*, s. 86-87.

Izajasza 11 może świadczyć o jego znaczeniu i popularności w judaizmie okresu Drugiej Świątyni⁴³. W pierwszych wiekach terminem tym określano chrześcijan, co potwierdza analiza tekstów Nowego Testamentu. W Mt 2,23 znajdujemy wzmiankę, że Jezus zostaje nazwany Nazarejczykiem. W Dz 24,5 występuje tekst opisujący oskarżenie Tertullosa skierowane przeciw Pawłowi, któremu zarzuca bycie „przywódcą Nazarejczyków”. Znamienny jest fakt, że w tym tekście terminy „herezja” i „Nazarejczycy” występują w ścisłym związku. Część badaczy identyfikuje *Nocrim* z chrześcijanami wywodzącymi się z pogaństwa i uważa ten termin za późniejszy dodatek do tekstu oryginalnego – po powstaniu Bar Kochby⁴⁴. Bardziej prawdopodobne jest jednak odniesienie tego terminu do judeochrześcijan, co mogłoby wskazywać na jego wczesne włączenie do formuły *Birkat ha-Minim*⁴⁵. Termin *Nocrim* we współczesnym języku hebrajskim jest używany w odniesieniu do chrześcijan. W literaturze rabinicznej termin ten jest rozumiany w sensie pejoratywnym w nawiązaniu do starotestamentalnego tekstu, gdzie *nacer* posiada negatywne konotacje⁴⁶, oraz w nawiązaniu do miejscowości Nazaret, z której pochodził Jezus⁴⁷. Na utożsamienie wyznawców Jezusa z *Nocrim* wskazują także źródła talmudyczne. W Talmudzie babilońskim (*Szabat* 116a) mowa jest o księgach domu Nazarejczyków, które zostały spalone. Z kontekstu wynika, że chodzi o księgi judeochrześcijan. Termin *Nocrapi* (נֹכְרָאִי) jest użyty w tym tekście w odniesieniu do grupy uczniów Jezusa⁴⁸. W Talmudzie babilońskim (*Awoda Zarah* 6a)⁴⁹ można spotkać tekst, który

⁴³ Zob. Ps 17; Testament Lewiego 18; Testament Judy 24; Hymny z Qumran (1 QH 6,15; 1 QH 7,19; 1 QH 8,6.8.10; 1 Henocha 26,1; Księga Jubileuszów 2,20).

⁴⁴ Zob. np. L.H. Schiffman, *At the Crossroads: Tannaitic Perspectives in the Jewish Christian Schism*, w: E.P. Sanders et al. (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, Vol. 2, Philadelphia: Fortress Press 1981, s. 151-152; S.T. Katz, *Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.: A Reconsideration*, „Journal of Biblical Literature” 103 (1984), s. 72-75; D. Flusser, *The Jewish-Christian Schism*, w: *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem: The Magnes Press 1988, s. 638; P.W. van der Horst, *The Birkat ha-Minim in recent Research*, w: *Hellenism – Judaism – Christianity. Essays on their Interaction*, Kampen: Kok Pharos Publishing House 1994, s. 109; L. Devillers, *La fête de l'Envoyé*, s. 147.

⁴⁵ Zob. J.T. Townsend, *The Gospel of John and the Jews: The Story of a Religious Divorce*, w: *Antisemitism and the Foundation of Christianity*, New York: Paulist Press 1979, s. 72-97; F. Blanchetière, *La 'secte des Nazaréens' ou les débuts du christianisme*, w: F. Blanchetière, M. David (éd.), *Aux origines juives du christianisme*, Jérusalem: CRF 1993, s. 66-72; P. Grelot, *Évangiles et histoire*, Paris: Desclée 1986, s. 274; M. De Boer, *L'Évangile de Jean et le christianisme juif (Nazoréen)*, w: D. Marguerat (éd.), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, Genève: Labor et Fides 1996, s. 190.

⁴⁶ Iz 14,19: „A tyś wyrzucony z twego grobu jak ścierwo (*nacer*) obrzydliwe, otoczony pomordowanymi, przebitymi mieczem, jak trup zbezczeszczonej!”. W Talmudzie babilońskim (*Sanhedrin* 43a) uczeń Jezusa nosi imię *Necer*.

⁴⁷ S.C. Mimouni, *Les Nazaréens. Recherche étymologique et historique*, „Revue Biblique” 105 (1998), s. 233.

⁴⁸ Zob. tamże, s. 239-241.

⁴⁹ L. Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud*, Bd. 7, s. 813.

odnosząc się do świętego dnia chrześcijan, używa wyrażenia: dzień Nazarejczyka (*jom Nocri*): „R. Tahlifah bar Addimi potwierdził, że Szmuel powiedział: Dzień Nazarejczyka (*jom Nocri*) w zgodzie z nauką rabiego Izmaela – jest zabroniony na zawsze”. Tekst ten, występujący w traktacie poświęconym bałwochwalstwu, podejmuje kwestię świętowania niedzieli przez Nazarejczyków. Głos zabierają trzej rabini żyjący w różnych epokach. Występujący w tekście Szmuel może być identyfikowany ze Szmuelem ha-Katan, który pod koniec I wieku zredagował Dwunaste Błogosławieństwo (*Birkat Ha-Minim*) na polecenie R. Gamaliela II. R. Izmael należał do drugiego pokolenia Tannaitów i żył na przełomie I/II wieku po Chr. R. Tahlifah bar Addimi należy do pokolenia Amoraitów z III wieku. Wyrażenie *Jom Nocri* odnosi się do „Dnia Pańskiego”, niedzieli – świętowanej przez wyznawców Jezusa na pamiątkę Jego zmartwychwstania i Zesłania Ducha Świętego. W tekście tym widać wyraźnie negatywną postawę wobec chrześcijańskiego święta. Z kontekstu wynika, że zdaniem rabinów praktyka ta powinna być zabroniona wraz z innymi kultami bałwochwalczymi praktykowanymi przez świat pogański. Widać tu wyraźny dystans pomiędzy wyznawcami judaizmu i wyznawcami Nazarejczyka.

Termin *Minim* w literaturze rabinicznej odnosi się do różnych grup heretyckich, które nie były zgodne z normami judaizmu rabinicznego. Wśród współczesnych badaczy występuje wiele odniesień tego terminu do różnych grup: (a) Żydzi przekraczający Prawo; (b) Żydzi o poglądach heterodoksyjnych; (c) saduceusze; (d) esseńczycy; (e) samarytanie; (f) gnostycy żydowscy; (g) kolaboranci z władzą rzymską; (h) judeochrześcijanie; (i) etnochrześcijanie; (j) wyznawcy politeizmu⁵⁰. Wielość tę zdają się potwierdzać źródła rabiniczne, w których R. Johanan, Amoraita palestyński z III wieku, wzmiankuje 24 grupy *Minim*⁵¹. W literaturze rabinicznej termin ten jest odnoszony do rodzaju wierzenia bądź praktyki religijnej, która przez wyznawców judaizmu ortodoksyjnego uznawana była za sprzeczną z Torą. Oznacza on w tym kontekście „odstępstwo”, „błądzenie”, „odejście od normy”. Analizując wczesne źródła rabiniczne, można dojść do wniosku, że termin ten wielokrotnie odnoszono do judeochrześcijan⁵². W Tosefcie (*Hullin* II:20-24) występują instrukcje dla członków żydowskiej wspólnoty zakazujące kontaktów handlowych i społecznych z *Minim*. Występuje tu także zakaz leczenia się u nich. Kontekst tego pisma ewidentnie wskazuje, że chodzi tu o żydowskich wyznawców Jezusa⁵³. Wydaje

⁵⁰ Zob. propozycje różnych odniesień do *Minim* w: S.C. Mimouni, *La 'Birkat Ha-Minim': Une priere juive contre les judéo-chrétiens*, „Recherches des Sciences Religieuses” 71 (1997), s. 290; M. Rosik, *Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku)*, w: K. Pilarczyk, A. Mrozek (red.), *Jezus i chrześcijanie w źródłach rabinicznych: Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa*, „Estetyka i Krytyka” 27 (2012), s. 97.

⁵¹ Zob. Talmud jerozolimski (*Sanhedrin* X,5).

⁵² Zob. J. Marcus, *Birkat Ha-Minim Revisited*, s. 537: „The Jewish Christians emerge as the most prominent candidates for min status in the earliest strata of rabbinic literature”.

⁵³ Zob. analizę źródłową wczesnych pism rabinicznych zawierających termin *Minim* w: M.S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 171-180.

się, że formuła zredagowana przez rabinów w Jabne nie miała od razu charakteru uniwersalistycznego i autorytatywnego dla judaizmu całego Lewantu i obszaru śródziemnomorskiego. Bardziej uzasadniona wydaje się teza, że formuła *Birkat ha-Minim* na pierwszym etapie swego funkcjonowania była skierowana przeciw wszelkim heretykom i schizmatykom. W długim procesie funkcjonowania formuły stopniowo uzyskiwała ona coraz większy wpływ na intensyfikację praktyki ekskomunikacji, która swymi początkami może sięgać pierwszych prześladowań Jezusa i jego bezpośrednich wyznawców. W takim świetle *Birkat ha-Minim* przedstawia się jako jeden ze środków w długim i bardziej uniwersalnym procesie oczyszczania judaizmu z elementów heterodoksyjnych, którego przebieg był zróżnicowany w lokalnych wspólnotach.

Analiza źródeł rabinicznych prowadzi nas do konkluzji, że tekst Ewangelii Janowej odzwierciedla sankcje wobec judeochrześcijan, wiążące się z funkcjonowaniem formuły *Birkat ha-Minim*. Istnieje ścisły związek pomiędzy *Birkat ha-Minim* a Janowym terminem *aposunagōgos* (J 9,22; 12,42; 16,2), oznaczającym ekskomunikę z Synagogi. Anachroniczne opisy polemiki Jezusa z „Żydami” mogą odzwierciedlać napięcie pomiędzy judaizmem rabinicznym a wspólnotą Janową. Polemika ta ulega radykalizacji pod koniec I wieku, w czasie końcowej redakcji tekstu Janowego. Lektura Ewangelii św. Jana z perspektywy „wspólnoty aposynagogałnej” otwiera nową przestrzeń interpretacyjną nie tylko w zakresie historii i socjologii, lecz także chrystologii i eklezjologii czwartej Ewangelii. W tym świetle problem istnienia polemicznych tekstów oraz napięcia między Ewangelią Janową a judaizmem staje się bardziej jasny i zrozumiały.

3. MOTYWY ROZEJŚCIA SIĘ DRÓG POMIĘDZY SYNAGOGĄ A KOŚCIOŁEM

Analizując wczesne źródła rabiniczne i chrześcijańskie, można wyodrębnić istotne przyczyny wzajemnej polemiki, które doprowadziły do rozejścia się dróg Synagogi i Kościoła. Jednym z istotnych motywów konfliktu był fakt, że judaizm postrzegał chrześcijaństwo jako zagrożenie dla swego monoteizmu wyrażonego w Dekalogu (Wj 20,3-17; Pwt 5,7-22) i w modlitwie *Szema Izrael* (Pwt 6,4-9).

Spór pomiędzy wyznawcami religii Mojżeszowej a wyznawcami Jezusa koncentrował się także wokół kwestii prawnych. W doktrynie chrześcijańskiej przepis Prawa podporządkowano wierze w Jezusa Chrystusa. W Ewangelii Janowej Torę przeciwstawiono Chrystusowej łasce i prawdzie (J 1,17). Janowy Jezus wyraźnie dystansuje się od prawa żydowskiego, mówiąc do „Żydów” o „waszym Prawie” (J 8,17; 10,34) lub o „ich Prawie” (J 15,25). Ewangelista Jan podkreśla fakt, że prawdziwe Prawo prowadzi do Chrystusa (J 5,17-18; 7,19.21-24). Stosunek Jezusa

do Prawa widać szczególnie w kontrowersjach na temat przestrzegania szabatu. U synoptyków Jezus odwołuje się do Dawida, który wraz z towarzyszami wbrew Prawu spożywał w świątyni chleby pokładne, które wolno było jeść tylko kapłanom. Jezus wspomina także kapłanów, którzy bez winy mogli naruszać w świątyni spoczynek szabatu poprzez składanie ofiar (Mt 12,3-5; Mk 2,23-28; Łk 6,1-5). W czwartej Ewangelii, zredagowanej już po zburzeniu Świątyni Jerozolimskiej, jako odpowiedź na kontrowersje wokół uzdrowień dokonywanych w szabat (J 5,1-18; 9,1-41) Jezus przedstawia inną argumentację: „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 przekroczonego Prawa Mojżeszowego, to dlaczego złoście się na Mnie, że w szabat uzdrowiłem całego człowieka” (J 7,22-23). Argumentacja Jezusa bardzo przypomina dyskusję na temat szabatu, toczącą się w palestyńskich szkołach rabinicznych końca I wieku. Talmud babiloński (*Szabbat* 132a) przytacza słowa żyjącego w I wieku rabiego Eleazara ben Azariaha: „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”. W relacji do przepisów Tory postawę Jezusa cechuje interioryzacja przeciwna formalizmowi, spirytualizacja przeciwna rytualizmowi oraz odwoływanie się do pierwotnej woli Boga przeciwne skostniałej tradycji⁵⁴.

Innym ważnym motywem konfliktu pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem był stosunek do Świątyni w Jerozolimie. Dla wyznawców judaizmu Świątynia Jerozolimska jako miejsce zamieszkania Boga stanowiła centrum kultyczne, społeczne, ekonomiczne i polityczne. W nauczaniu Jezusa świątynia zostaje podporządkowana rzeczywistości królestwa niebieskiego: „Oto powiadam wam: Tu jest coś większego niż świątynia” (Mt 12,6). W czwartej Ewangelii Jezus zostaje ukazany jako nowa świątynia (J 2,19-21).

Spór pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem koncentrował się także wokół kwestii, kto jest prawdziwym Izraelem i spadkobiercą Bożych obietnic. Teksty nowotestamentalne⁵⁵, apokryficzne⁵⁶ i patrystyczne⁵⁷ wskazują na „nowy lud wybrany”, „nowy Izrael”, którym jest Kościół. Wyznawcy Chrystusa jako Izrael Boży stają się spadkobiercami obietnic (Ga 3,6-9.29; 4,21-31; Rz 9,6-8) w przeciwieństwie do Izraela według ciała (1 Kor 10,18). W osobie Jezusa Chrystusa zostaje zawarte „nowe przymierze”, które staje się wyznacznikiem tożsamości pierwotnego Kościoła (2 Kor 3,6; Mt 26,28; Mk 14,24).

Analiza pism Janowych w świetle dostępnych źródeł rabinicznych wskazuje jednoznacznie na fakt polemiki między Synagogą i Kościołem, która zaostrzyła

⁵⁴ M. Rosik, *Zarzewie konfliktu*, s. 80.

⁵⁵ Mt 21,43; 22,7; Mk 12,9; Ga 6,16.

⁵⁶ 2 Ezdrasza 1,35-40; 2,10-14.

⁵⁷ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, s. 26.

się wraz ze zburzeniem Świątyni Jerozolimskiej w 70 roku po Chr. Stanowcze działanie rabinów dokonujących transformacji judaizmu znajduje swoje ślady w pismach Janowych. Wyznawcy Jezusa żydowskiego pochodzenia stanęli przed istotnym wyborem: czy pozostać w Synagodze, którą traktowali jako swój własny dom, czy też wzrastać we wspólnocie Janowej w nowej odrębnej tożsamości Kościoła? Sytuacja separacji i walki o własną tożsamość niewątpliwie wpływa na ostrość sformułowań i radykalizację stanowisk. Próba interpretacji pism Janowych w aspekcie ekskomunikowanej wspólnoty Janowej pozwala wytłumaczyć polemiczny charakter dialogów między Jezusem a „Żydami”, negatywne zabarwienie tego pojęcia oraz wiele anachronizmów dostrzeganych w tekście. Spojrzenie na Janowych „Żydów” przez pryzmat *Sitz im Leben* czwartej Ewangelii pozwala na stwierdzenie, że nie mamy tu do czynienia z pojęciem uniwersalnym odnoszącym się do Żydów wszystkich miejsc i czasów, lecz do grupy osób w konkretnym czasie (I wiek) i miejscu (Palestyna lub Azja Mniejsza). Pełne ujęcie Janowych „Żydów” nie może się jednak koncentrować tylko na poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie dotyczące ich tożsamości (znaczenie semantyczne), lecz powinno także obejmować badania nad ich funkcją w narracji (znaczenie syntaktyczne). Pytania: kim są Janowi „Żydzi” oraz jaką rolę odgrywają w tekście Janowym? – należy traktować w sposób komplementarny. Źródła żydowskie i chrześcijańskie ukazują polemikę, która jest podsycana przez wzajemne uprzedzenia, oskarżenia i ataki. W budowaniu współczesnego dialogu pomiędzy judaizmem i chrześcijaństwem źródła te powinny być poddane głębokiej analizie, aby pod szatą zewnętrznych sporów dostrzegać siostrzane więzy pomiędzy Eklezją i Synagogą.

Relacje między Kościołem Janowym a judaizmem rabinicznym w świetle najnowszych badań

Streszczenie

W niniejszym artykule podjęto problematykę relacji pomiędzy Synagogą i Kościołem w kontekście pism Janowych. Autor analizuje teksty tradycji Janowej, wskazując na ślady polemiki między judaizmem i chrześcijaństwem. Przez pryzmat terminów *aposunagōgos* i „Żydzi” oraz polemicznych wyrażań ukazano wrogość pomiędzy Synagogą i Kościołem. Autor przedstawia *Sitz im Leben* wspólnoty Janowej, badając wpływ polemiki między judaizmem rabinicznym a chrześcijaństwem po zburzeniu Świątyni Jerozolimskiej na treść tekstów Janowych. Analiza źródeł żydowskich i chrześcijańskich wskazuje na napięcie spowodowane chęcią utrwalenia własnej tożsamości. Prowadzi to do stopniowego rozchodzenia się dróg Synagogi i Kościoła. W artykule ukazano motywy rozejścia się dróg i ich znaczenie dla współczesnego dialogu pomiędzy judaizmem i chrześcijaństwem.

Słowa kluczowe: polemika, separacja, pisma Janowe, judaizm rabiniczny.

The Relations between the Johannine Church and Rabbinic Judaism in the Light of Modern Research

Summary

In the present article the author describes the issue of relation between Synagogue and Church in the context of Johannine writings. The author makes analysis of the Johannine texts in order to show the traces of polemic between Judaism and Christianity. He shows the hostility between Synagogue and Church in the light of terms like *aposunagōgos*, “Jews” and other polemical expressions which occur in the Gospel of John, in the Letters of John and the Book of Revelation. The author tries to answer the question of how *Sitz im Leben* of the Johannine writings influences their content. The analysis of Jewish and Christian sources shows the tension and hostility between Rabbinic Judaism and Johannine Community after the destruction of the Jerusalem Temple. It leads to gradual separation between Synagogue and Church. In this article there are shown the reasons for the parting of the ways between Judaism and Christianity and its meaning for the contemporary dialogue between Synagogue and Church.

Keywords: polemic, separation, Johannine writings, rabbinic judaism.

Das Verhältnis zwischen der johanneischen Kirche und dem rabbinischen Judentum im Licht der neuesten Untersuchungen

Zusammenfassung

Im folgenden Artikel wird die Problematik des Verhältnisses zwischen der Synagoge und der Kirche im Kontext der johanneischen Schriften untersucht. Der Autor analysiert die Texte der johanneischen Tradition mit der besonderen Aufmerksamkeit auf die Spuren der Polemik zwischen Judentum und Christentum. Anhand der Begriffe *aposunagōgos* und „Juden“ sowie der polemischen Wendungen wird die Feindschaft zwischen der Synagoge und der Kirche dargestellt. Der Autor zeigt *Sitz im Leben* der johanneischen Gemeinschaft, indem er den Einfluss der Polemik zwischen dem rabbinischen Judentum und dem Christentum nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem auf den Inhalt der johanneischen Texte untersucht. Die Analyse der jüdischen und christlichen Quellen zeigt eine Spannung, verursacht durch die Bemühungen, die eigene Identität zu festigen. Dies führt zum fortschreitenden Auseinanderdriften der Wege der Synagoge und der Kirche. Im Artikel werden Motive dieser Spaltung dargelegt sowie deren Bedeutung für den gegenwärtigen Dialog zwischen Judentum und Christentum.

Schlüsselworte: Polemik, Spaltung, johanneische Schriften, rabbinischer Judentum.

BIBLIOGRAFIA

- Alexander P., *'The Parting of the Ways' from the Perspective of Rabbinic Judaism*, w: J.D. Dunn (ed.), *Jews and Christians: The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*, Tübingen: Mohr Siebeck 1992, s. 1-25.
- Alon G., *Jews, Judaism and the Classical World*, Jerusalem: The Magnes Press 1977.
- Ashton J., *The Identity and Function of the Ioudaioi in the Fourth Gospel*, „Novum Testamentum” 27 (1985), s. 40-75.
- Bauer W. et al., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago: University of Chicago Press 1979.
- Bauer W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und frühchristlichen Literatur*, Berlin: Walter de Gruyter 1988.
- Bengtsson H., *Three sobriquets, their meaning and function: the wicked priest, synagogue of satan, and the woman Jezebel*, w: J.H. Charlesworth (ed.), *The Bible and the Dead Sea scrolls: The second Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins*, Vol. 1, Waco: Baylor University Press 2006, s. 183-208.
- Blanchetière F., *La 'secte des Nazaréens' ou les débuts du christianisme*, w: F. Blanchetière, M. David (ed.), *Aux origines juives du christianisme*, Jérusalem: CRF 1993, s. 66-72.
- Boismard M.-É., Lamouille A., *Un évangile pré-johannique*, Vol. 1–2, Paris: Gabalda 1993–1996.
- Bowman J., *The Fourth Gospel and the Jews. A Study in R. Akiba, Esther and the Gospel of John*, Pittsburgh: Pickwick 1975.
- Brown R.E., *Johannine Ecclesiology – The Community's Origins*, „Interpretation” 31 (1977), s. 379-393.
- Brown R.E., *The Community of the Beloved Disciple. The Life, Loves, and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, New York: Paulist Press 1979.
- Brown R., *The Birth of Messiah*, New York: Doubleday 1993.
- Caron G., *Qui sont les 'Juifs' de l'évangile de Jean?*, Ottawa: Bellarmin 1997.
- 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: Vocatio 2012.
- Collins A., *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*, Philadelphia: Westminster Press 1984.
- Cullmann O., *Der johanneische Kreis*, Tübingen: Mohr Siebeck 1975.
- Culpepper R.A., *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*, Montana: Scholars Press 1975.
- De Boer M.C., *L'Évangile de Jean et le christianisme juif (Nazoréen)*, w: D. Marguerat (ed.), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, Genève: Labor et Fides 1996, s. 179-202.
- De Boer M.C., *The Depiction of 'the Jews' in John's Gospel: Matters of Behaviour and Identity*, w: R. Bieringer et. al. (eds.), *Anti Judaism and the Fourth Gospel: Papers of Leuven Colloquium*, Assen: Royal Van Gorcum 2001, s. 260-280.
- Devillers L., *La fête de l'Envoyé. La section johannique de la fête des Tentés (Jean 7,1 –10,21) et la christologie*, Paris: Gabalda 2002

- Döllner J., *Der Bann (Herem) im Alten Testament und im späteren Judentum*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 37 (1913), s. 1-24.
- Doskocil W., *Der Bann in der Urkirche. Eine Rechtsgeschichtliche Untersuchung*, München: Karl Zink 1958.
- Duff P.B., *‘The synagogue of Satan’: Crisis mongering and the Apocalypse of John*, w: D.L. Barr (ed.), *The reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, Atlanta: Society of Biblical Literature 2006, s. 147-168.
- Flusser D., *The Jewish-Christian Schism*, w: *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem: The Magnes Press 1988, s. 617-644.
- Forkman G., *The Limits of the Religious Community. Expulsion from the Religious Community within the Qumran Sect, within Rabbinic Judaism and within Primitive Christianity*, Lund: Almqvist & Wiksell International 1972.
- Grelot P., *Évangiles et histoire*, Paris: Desclée 1986.
- Grelot P., *Les Juifs dans l'évangile selon Jean. Enquête historique et réflexion théologique*, Paris: Gabalda 1995.
- Gry L., *The Ruin of the Temple by Titus*, „Revue Biblique” 55 (1948), s. 215-226.
- Hengel M., *The Johannine Question*, Philadelphia: Trinity Press 1989.
- Hunzinger C.H., *Die jüdische Bannpraxis im neutestamentlichen Zeitalter*, Göttingen: Dissertation 1954.
- Jaffé D. (ed.), *Studies in Rabbinic Judaism and Early Christianity. Text and Context*, Leiden: Brill 2010.
- Katz S.T., *Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.: A Reconsideration*, „Journal of Biblical Literature” 103 (1984), s. 43-76.
- Kotecki D., *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana*, Częstochowa: Edycja św. Pawła 2008.
- Lampe G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon Press 1972.
- Liddell H.G., Scott R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press 1968.
- Lingard C.G., *The Problems of Jewish Christians in the Johannine Community*, Roma: Pontifical Gregorian University 2001.
- Malina B.J., *John's: The Maverick Christian Group. The Evidence of Sociolinguistics*, „Biblical Theology Bulletin” 24 (1994), s. 167-184.
- Manns F., *John and Jamnia: How the Break Occurred Between Jews and Christians c. 80-100 A.D.*, Jerusalem: Franciscan Printing Press 1988.
- Marcus J., *Birkat ha-Minim Revisited*, „New Testament Studies” 55 (2009), s. 523-551.
- Martyn J.L., *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York: Paulist Press 1968.
- Massyngbaerde J., *Persecution and Martyrdom in the Book of Revelation*, „Bible Today” 28 (1990), s. 141-146.
- Mędała S., *Ewangelia według św. Jana 1-12. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, NKB IV.1, Częstochowa: Edycja św. Pawła 2010.
- Mędała S., *Ewangelia według św. Jana 13-21. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, NKB IV.2, Częstochowa: Edycja św. Pawła 2010.
- Mimouni S.C., *La ‘Birkat Ha-Minim’: Une priere juive contre les judéo-chrétiens*, „Recherches des Sciences Religieuses” 71 (1997), s. 275-298.
- Mimouni S.C., *Les nazoréens: Recherche étymologique et historique*, „Revue Biblique” 105 (1998), s. 208-262.

- Motyer S., *Your Father the Devil? A New Approach to John and 'the Jews'*, London: Paternoster Press 1997.
- O'Neil J.C., *The Jews in the Fourth Gospel*, „Irish Biblical Studies” 18 (1996), s. 58-74.
- Painter J., *The Quest for the Messiah. The History, Literature, and Theology of the Johannine Community*, Edinburgh: T & T. Clark 1993².
- Pancaro S., *The Law in the Fourth Gospel. The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity According to John*, Leiden: Brill 1975.
- Petuchowski J.J., *The Liturgy of the Synagogue: History, Structure and Content*, w: W.S. Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism*, Vol. 4, Chico: Scholars Press 1983, s. 1-66.
- Rosik M., *Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku)*, w: K. Pilarczyk, A. Mrozek (red.), *Jezus i chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych: Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa, Estetyka i Krytyka* nr 27 (3/2012), Kraków: Uniwersytet Jagielloński 2012, s. 69-103.
- Schäfer P., *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity shaped each other*, Princeton: University Press 2012.
- Schäfer P., *Anziehung und Abstoßung. Juden und Christen in der ersten Jahrhunderten ihrer Begegnung*, Tübingen: Mohr Siebeck 2015.
- Schanks H. (red.), *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, tłum. W. Chrostowski, Warszawa: Vocatio 2013.
- Schiffman L.H., *At the Crossroads: Tannaitic Perspectives in the Jewish Christian Schism*, w: E.P. Sanders et al. (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, Vol. 2, Philadelphia: Fortress Press 1981, s. 115-156.
- Schiffman L.E., *Who was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish-Christian Schism*, Hoboken: Ktav Publishing House 1985.
- Schechter S., *Genizah Specimens*, „Jewish Quarterly Review” 10 (1898), s. 654-659.
- Setzer C., *Jewish Responses to Early Christians. History and Polemics*, 30-150 CE, Minneapolis: Fortress Press 1994.
- Strömberg R., *Greek Prefix Studies on the Use of Adjective Particles*, „Göteborgs Högskolas Arsskrift” 52 (1946), s. 23-48.
- Thompson L., *A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse of John*, „Semeia” 36 (1986), s. 147-174.
- Townsend J.T., *The Gospel of John and the Jews: The Story of a Religious Divorce, w: Antisemitism and the Foundation of Christianity*, New York: Paulist Press 1979, s. 72-97.
- Vana L., *La birkat ha-minim è una preghiera contro i giudeo-cristiani?*, w: *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo*, Brescia: Paideia Editrice 2001, s. 147-189.
- Van der Horst P.W., *The Birkat ha-Minim in recent Research*, w: *Hellenism – Judaism – Christianity. Essays on their Interaction*, Kampen: Kok Pharos Publishing House 1994.
- Von Wahlde U.C., *The Gospel of John and the Presentation of Jews and Judaism*, w: D.P. Efraymson et al. (eds.), *Within Context Essays on Jews and Judaism in the New Testament*, Collefeville: Liturgical Press 1993, s. 67-84.
- Wead D.W., *The Literary Devices in John's Gospel*, Basel: Theologische Dissertationen 1970.

- Wengst K., *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus: Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation*, Neukirchen-Vluzn: Neukirchener Verlag 1983.
- Wojciechowski M., *Kościół jako Izrael według Apokalipsy*, „Studia Theologica Varsaviensia” 26/1 (1988), s. 221-234.
- Wojciechowski M., *Apokalipsa św. Jana. Nowy komentarz biblijny*, t. 20, Częstochowa: Edycja św. Pawła 2012.
- Wróbel M.S., *Kim jest ἀνθρωποκτόνος w J 8,44?*, „Roczniki Teologiczne” 49 (2002), s. 77-92.
- Wróbel M.S., *Synagoga a rodzący się Kościół*, Kielce: Verbum 2002.
- Wróbel M.S., *Who are the Father and His Children in Jn 8:44?*, Paris: Gabalda 2005.
- Wróbel M.S., *Antyjudaizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2005.
- Wróbel M.S., *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013.
- Zerwick M., Grosvenor M., *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Rome: Biblical Institute Press 1993.

