

# Antoni Tronina

---

## Judaizm a chrześcijaństwo w I wieku : koegzystencja czy konfrontacja?

---

Collectanea Theologica 73/1, 117-137

---

2003

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANTONI TRONINA, LUBLIN

## JUDAIZM A CHRZEŚCIJAŃSTWO W I WIEKU. KOEgzYSTENCJA CZY KONFRONTACJA?

Nowy dokument PKB wyprowadza dialog żydowsko-chrześcijański z impasu „poprawności politycznej” na solidny grunt refleksji historycznej i teologicznej. Celem niniejszego artykułu jest uporządkowanie dokumentacji dotyczącej pierwszego stulecia wspólnej egzystencji judaizmu i chrześcijaństwa oraz przyczyn konfrontacji. Nie będziemy powtarzać faktów znanych z podręczników historii<sup>1</sup> czy opracowań encyklopedycznych<sup>2</sup>. Chcemy jedynie do sugestii historycznych, zarysowanych w dokumencie PKB, dorzucić inne, oparte bardziej na schemacie geograficznym (Judea – Samaria – Galilea).

### Judaizm w momencie narodzin chrześcijaństwa

Zacznijmy od naszkicowania różnych nurtów judaizmu w I w<sup>3</sup>. Jest to ważne z tego względu, że pozwala zrozumieć różnice wśród chrześcijan pierwotnych. Samo pojęcie judaizmu pojawia się w Septuagincie w II w. przed Chr. (2Mch 2,21; 8,1; 14,38; 4Mch 4,26); podobnie czasownik *ioudaizein*, „żyć po żydowsku, według zwyczajów żydowskich” (Est 8,17). Słowa te pochodzą od nazwy własnej Juda, która w czasach perskich nabiera specyficznego znaczenia ideologicznego. U progu naszej ery judaizm rozkwitał w różnych nurtach duchowych; nabrały one cech monolitu dopiero

<sup>1</sup> Zob. M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1979; J. Daniélou, *Od początków do końca trzeciego wieku*, tłum. M. Tarnowska, w: J.L. Rogier i in. (red.) *Historia Kościoła*, t. I. Warszawa 1984, s. 17-176.

<sup>2</sup> Np. R. Rubinkiewicz, *Judaizm*, EK 8, kol. 198-207; W. Chrostowski, *Judeo-chrześcijaństwo*, tamże, kol. 214-217.

<sup>3</sup> O dziejach judaizmu zob. np. E. Schürer, *The History of Jewish People*, t. I-IV, Edinburgh 1973-1987.

w II w. Po dwukrotnym zburzeniu Jerozolimy (70 i 135 r.) judaizm „rabinacki” zjednoczy się wokół Miszny pod wpływem zwłaszcza Judy Księcia (koniec II w.), a potem wokół dwu Talmudów, jerozolimskiego (IV w.) i babilońskiego (V w.). Po zburzeniu Świątyni, Żydzi wygnani z ziemi Izraela skupiają się wokół Prawa i jego interpretacji (Tora ustna).

W I w. daleko było jeszcze do takiej jedności. W samej ziemi Izraela różne grupy spierały się o miejsce Prawa i Świątyni w świecie pogańskim. Judeochrześcijaństwo w chwili narodzin było jedną z tych form judaizmu. Można je było nazwać „odrzuconą sektą żydowską” (H. Cazelles)<sup>4</sup>.

Zwróćmy najpierw uwagę na znaczenie judaizmu w I w., od Hiszpanii po Mezopotamię. O ile w samym Izraelu mieszkało ok. 500-600 tys. Żydów, to w diasporze hellenistycznej i w Mezopotamii żyło ich 10 razy więcej. Strabon, historyk i geograf cesarza Augusta, pisał, że Żydzi „dotarli już do każdego miasta i trudno znaleźć takie miejsce na świecie, które by nie otwarło podwoi przed tym narodem i nie ulegało jego przewadze” (14,7.2; cyt. przez Józefa Flawiusza, *Ant.* XIV, 115). Zakończenie tego zdania wskazuje na źródła „antysemityzmu”, który miał się odbić wkrótce także na chrześcijanach<sup>5</sup>. Zgromadzenia czy wspólnoty żydowskie (Synagogi) różniły się między sobą, zwłaszcza te największe: w Aleksandrii, Antiochii czy Rzymie<sup>6</sup>. Łączyła je z pewnością pewna ortopraksja, tj. działanie zgodne z Prawem Mojżesza. Obrzezanie było szczególnym znakiem przynależności do ludu Przymierza. Kolekta na Świątynię i liczne przepisy żywnościowe pozwalały łatwo odróżnić Żydów autentycznie pobożnych od reszty świata. Wstręt do świniny i spożywanie mięsa koszerne (bez krwi) powodowało względną izolację Żydów skupionych wokół domu modlitwy (*proseuche*), zwanego później synagogą. Żydzi ci byli jednak otwarci na pogan (*ethne*), czasem nawet zbyt szybko asymilowali się do świata. Świadomość wybraństwa Izraela łączyła się z przekonaniem, że Bóg Abra-

<sup>4</sup> Taki tytuł nadał on swej książce; zob. H. Cazelles, *Naissance de l'Eglise, secte juive rejetée?* Paris 1968. Słowo „seкта” (gr. *hairesis*) oznacza w Dz 24,14 wspólnotę Kościoła w sensie szerszym, podobnie jak u J. Flawiusza.

<sup>5</sup> Zob. M. Stern, *Greek and Roman Authors on Jews and Judaism*, t. I-II, Jerusalem 1976-1980.

<sup>6</sup> Zob. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, t. I-II, London 1974; P. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, Cambridge 1991.

hama jest Bogiem wszystkich ludzi, Stwórcą i Panem dziejów<sup>7</sup>. Ządaniem Izraela wobec pogan było dawanie przykładu życia moralnego i przyjmowanie tych spośród pogan, którzy akceptowali monoteizm, żyli Dekalogiem i stosowali się do reguł czystości pokarmów<sup>8</sup>. Zwłaszcza w diasporze ci bogobojni skupiali się wokół synagog, zanim zdecydowali się na obrzezanie. Spotykamy ich często wśród gmin chrześcijańskich.

W Palestynie sytuacja była bardziej złożona z racji żarliwości religijnej, która wybuchła w epoce machabejskiej i trwała aż do zburzenia Świątyni. Judaizm I w. cechuje gorliwość. Wyjaśnia to postawy wrogości wobec Jezusa i apostołów. Oczywiście, nie zawsze ówczesni Żydzi spełniali doskonale wymogi Prawa Mojżeszowego. Większość ludu ziemi, wśród którego żył Jezus, nie zachowywała ideału czystości rytualnej i świętości, jaki ożywiały ówczesne elity intelektualne i duchowe.

Józef Flawiusz wyróżnia cztery ważniejsze nurty judaizmu: saduceuszy, faryzeuszy, eseneńczyków i zwolenników akcji zbrojnej przeciw Rzymowi<sup>9</sup>. Saduceusze rekrutowali się głównie z elit kapłańskich i starszyny Jerozolimy. Faryzeusze łączyli skrybów, kupców i rzemieślników w bractwach ścisłej obserwacji religijnej. Eseneńczycy izolowali się raczej na obrzeżach miasta i miejscach odosobnionych (Qumran), aby zachowywać rygorystycznie Prawo. Czwarty ruch, zarazem religijny i polityczny, nazywano różnie, zależnie od epoki i grupy: rozbójnikami, sykaryjczykami, a po 66 r. zelotami. Chcieli oni najpierw reformy Świątyni i czystości ziemi Izraela, bez skazy bałwochwalstwa. W Egipcie znano także inne ruchy typu monastycznego, jak tzw. terapeuci (czciciele Boga), o których mówi Filon z Aleksandrii<sup>10</sup>. Poza tym niektórzy skrybowie, zwani rabbi, skupiali wokół siebie uczniów, aby ich uczyć Prawa. Hillel np. miał 80 uczniów. Wreszcie nad Jordanem Jan gromadził i chrzczył uczniów. Jezus należał do nich, zanim sam nie utworzył własnej

<sup>7</sup> Pseudo-Filon, LAB 31,5: „Czyż nie wybrałeś tylko Izraela, czyż nie odłączyłeś go od bestii (pogan), stawiając go jak barana na czele stada (świata)?”

<sup>8</sup> Prozelityzm żydowski polegał głównie na dopuszczaniu bałwochwalców do siebie, bez nacisku na nich; E. Will, C. Orrieux, *Prosélytisme juif? Histoire d'une erreur*, Paris 1992, negują sam termin, uważając go za dwuznaczny, wbrew Mt 23,15.

<sup>9</sup> Zob. J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jesus*, Paris 1967; A. J. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, Edinburgh 1989.

<sup>10</sup> Filon z Aleksandrii, *Vita contemplativa* 1,18-25.

grupy 12 na wzór pokoleń Izraela; a nawet – wg Łukasza – grupy 72 uczniów, zgodnie z liczbą znanych wówczas narodów (Mk 1,16n.; 3,13n.; Łk 10,1).

Każda z tych grup żydowskich miała własny stosunek do Prawa, do Świątyni i tradycji ojców, a zwłaszcza do pogan. Oto kilka przykładów, które pozwolą później lepiej rozróżnić wśród nich grupy chrześcijańskie. Saduceusze byli ludźmi Świątyni, podczas gdy eseneńczycy uważali, że ofiary składane w Świątyni są nieczyste, a kapłaństwo jerozolimskie nieważne wobec Prawa. Faryzeusze uznawali Świątynię, lecz akcentowali wagę Prawa czytanego w synagogach. Jan Chrzciciel i jego uczniowie nie interesowali się Świątynią i jej ofiarami czy też rytuałem przebłagania za grzechy. W ich miejsce Jan stawiał rytuał wody złączony z odpuszczeniem grzechów jako substytut obrzędów świątynnych. Różnice postaw względem Świątyni są też widoczne w stosunku do Prawa Mojżeszowego. Saduceusze uznawali tylko Torę, czyli Pięcioksiąg; resztę traktowali jako zbiór opinii. Faryzeusze opierali się na Torze i Prorokach Izraela, idąc za tradycją dawnych skrybów. Eseneńczycy czytali Pismo w odniesieniu do Mistrza Sprawiedliwości i nie wahali się uznawać innych Pism za normatywne. Różną też rolę przypisywano tradycji. Eseneńczycy uznawali tylko tradycję własną swej wspólnoty. Podobnie saduceusze odrzucali tradycję Starszych, podczas gdy faryzeusze nadawali jej wielkie znaczenie. Wreszcie postawa wobec pogan była istotna dla wszystkich. Faryzeusze starali się pozyskać ich przykładem życia, bez prozelityzmu w dzisiejszym rozumieniu, podczas gdy eseneńczycy przeklinali wszystkich pogan.

Różnorodność nurtów judaizmu w dziesięcioleciach poprzedzających klęskę 70 r. charakteryzuje nie tylko Judeę. Ma ona paralelę w Galilei, dzielącej się na trzy krainy (m*Szebiit* IX, 2). Mimo „zapory” samarytańskiej istniała bowiem prawdziwa łączność między obydwojma regionami żydowskimi. Istniał oczywiście regionalizm galilejski, lecz i wierność Torze była niezłomna.

Geografia stanowi ważny czynnik do zrozumienia historii ludu i regionu. Trudny dostęp od północy sprawił, że Galilea Górna była słabo zaludniona w porównaniu z okolicami południowymi (dolina Ezdrelonu i ziemie wokół jeziora Genezaret). Gdy Izraelici przybyli do Palestyny w XII w. przed Chr., zastali w Galilei ludność kanańską w nielicznych, ale dobrze umocnionych miastach. Ziemie, które przypadły pokoleniom Zabulona i Neftalego, były stopniowo

zasiedlane w procesie infiltracji pokojowej bardziej niż na skutek podboju. Proces ten zakończył się dopiero w czasach monarchii Dawida. Podział królestwa po śmierci Salomona spowodował liczne inwazje na państwo północne, a wreszcie jego upadek w 722 r. Asyryjczycy osiedlili na tych terenach ludność sprowadzoną z Mezopotamii w miejsce uprowadzonych do niewoli. Z tego właśnie czasu pochodzi sławna wyrocznia Izajasza, cytowana w Mt 4,15: „W przyszłości [Pan] okryje chwałą drogę do morza wiodącą przez Jordan, krainę pogańską” (Iz 8,23). Ten ostatni zwrot zawiera hebrajski termin *galil*, „okręg”, „region”, który za pośrednictwem aramejskiego *gelila* stanie się nazwą geograficzną Galilei. W języku greckim nazwa ta (Galilaia) pojawia się w jednym z tzw. papirusów Zenona, datowanym na 259 r. przed Chr. Wkrótce potem grecki przekład Biblii (Septuaginta) upowszechni tę transkrypcję. W czasach machabejskich pojęcie Galilea obejmuje nie tylko dawny region pogański w okolicach Kedesz (1Mch 11,63), ale też tereny południowe aż po dolinę Ezdrelonu (1Mch 12,47-49). Na początku epoki machabejskiej Galilea nie przedstawiała jeszcze wielkiego znaczenia dla przywódców powstania, toteż Juda Machabeusz przesiedlił mieszkających tam Żydów do Judei (1Mch 5,14-23). Z czasem jednak stała się ponownie częścią królestwa hasmonejskiego, które z kolei przeszło w ręce Heroda Wielkiego i jego dynastii<sup>11</sup>.

Hellenizacja była wówczas widoczna w niektórych miastach, lecz słaba na wsi. Miasta takie jak Ptolemaida czy Scytopolis leżały na peryferiach, co wyjaśnia częściowo brak osmozy z Galileą. Tyberia-da była miastem nowym (założonym w latach 17-20 po Chr.), z trudem zaludnionym przez Heroda Antypasa. Możliwe, że kupcy i ludzie administracji królewskiej tworzyli tu nowy typ Żydów; nie mając jednak wpływu na rodaków. Sefforis, leżące 7 km od miasteczka Nazaret, stanowiło centrum kraju, a jego ludność była żydowska. Warrus zburzył to miasto w 4 r. przed Chr., a ludność zabrał do niewoli. Przed zniszczeniem jak i po powrocie dominowała tu klasa za-można, w przeciwieństwie do drobnych właścicieli ziemskich z okolicy i najemników rolnych. Ten antagonizm i pamięć na lekcję daną przez Warrusa mogą wyjaśniać, czemu miasto nie przyłączyło się do powstania w 66 r. Żywe były napięcia społeczne między wielkimi

<sup>11</sup> Por. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, t. II, Edinburgh 1979, s. 7-10.

posiadaczami i zarządcami majątków a często wykorzystywaną ludnością wsi i miasteczek. Ta właśnie ludność, mało podatna na hellenizację i czujna wobec pogan, tworzy wielką masę Galilejczyków.

Jakie było przywiązanie Galilejczyków do Jerozolimy, do Świątyni i Tory? Sławne powiedzenie Jochanana ben Zakkaj wskazuje na pogardę dla Prawa, charakteryzującą Galilejczyków (j*Szabbat* XVI, 15d). Dzieło Józefa Flawiusza często natomiast świadczy o czymś przeciwnym. Uczestnicząc w pielgrzymkach, Galilejczycy dowodzą przywiązania do Świątyni i łączności z całym Izraelem. Słowa ben Zakkaja i Raba (b*Erubin* 53b) są więc wyrazem zastrzeżeń mistrzów wobec Galilejczyków po 70 r.: oskarżano ich wówczas, że nie interpretują Tory zgodnie z ortodoksją rabinacką. Faktycznie, teksty Miszny ukazują rozbieżność między Judeą a Galileją w pewnych punktach halachy. Fakt, że Galilea była bardziej odległa od jurysdykcji kapłańskich, sprawił, iż był to teren sprzyjający charyzmatykom. Być może odegrało tu pewną rolę wspomnienie proroka Eliasza? W każdym razie R. Chanina ben Dosa miał zwolenników w Galilei (m*Ber* V, 5). Ten charyzmatyk żył w Arab, w rejonie Sefforis, 15 km od Nazaretu. Choć autoorytet rabinacki potrzebował modlitwy takiego uzdrowiciela, czuł się on jednak znaczniejszy z racji swej znajomości Tory: ben Zakkaj jest „księciem”, podczas gdy galilejski charyzmatyk jest podobny do „niewolnika” (b*Ber* 34b)<sup>12</sup>.

O ile Galilejczycy uczestniczyli w kulcie świątynnym i zaliczali się do „Żydów” (*Ioudaioi*, tak określano wszystkich uczestników kultu jerozolimskiego, niezależnie od pochodzenia), to Samarytanie byli uważani za obcych i wrogów. Według nowszych badań, byli oni raczej czcicielami Jahwe niż grupą synkretyczną, odłączoną od kultu ortodoksyjnego. Rodzi się więc pytanie, czy uważano ich, wraz z Galilejczykami, za Izraelitów<sup>13</sup>? Odpowiedź zależy od interpretacji źródeł, których w tym przypadku nie brakuje. Pierwszym z nich jest niewątpliwie Pięcioksiąg samarytański, będący całą Biblią tego ludu. Zawiera on około 6000 różnic w stosunku do TM, z czego

<sup>12</sup> Zob. H. Cousin, J. -P. Lémonon, *Un judaïsme aux sensibilités diversers*, w: H. Cousin (red.), *Le monde où vivait Jésus*, Paris 1998, s. 722-727.

<sup>13</sup> Problem ten omawia S. Freyne, *Behind the Names: Samaritans, Ioudaioi, Galileans*, w: S. G. Wilson i in. (red.), *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity*, Waterloo 2000, s. 389-401.

1600 pokrywa się z wersją grecką LXX. Rękopisy z Qumran dowodzą, że znano tam typ tekstu „samarytański”. Jego forma jest bardziej popularna i jaśniejsza od TM. W swym aktualnym stanie jest ona dość późna. Język hebrajski tego Pentateuchu nie był spisany alfabetem tzw. klasycznym, lecz starszym, wywodzącym się z pisma fenickiego<sup>14</sup>.

Liczne są też źródła zewnętrzne, chrześcijańskie i żydowskie, dla okresu, który nas interesuje. Józef Flawiusz, a potem Euzebiusz z Cezarei, dostarczają wielu informacji historycznych. Ojcowie Kościoła często wspominają dwóch Samarytan: Szymona Maga (por. Dz 8,9n.) i jego ucznia Menandra. Teksty rabinackie są ciekawsze ze względu na wiek *Megillat Taanit*, starszej od Miszny, oraz na bogactwo talmudycznego traktatu *Masseket Kutim*.

Pierwszy problem stanowi pochodzenie Samarytan. Dla Jezusa i współczesnych Mu Żydów tekst kluczowy to 2Krl 17,24-33.41. Mówi on, że po klęsce 722 r. Asyryjczycy osiedlili w Samarii obcych osadników, którzy zastąpili Izraelitów, „przesiedlonych w niewolę do Asyrii, gdzie są do dnia dzisiejszego” (w. 23). „Nie znając rytuału boga kraju”, a bojąc się jego gniewu, prosili kapłana Jahwe, aby przybył do Betel i pouczył ich. Samarytanie byli więc uważani za potomków tych cudzoziemskich osadników, którzy do swych bóstw tradycyjnych dodali miejscowy kult Jahwe. Bibliści długo też sądzili, że Samarytanie w epoce Nowego Testamentu i rabinackiej nie byli uważani za pełnoprawnych Izraelitów, chociaż przyjęli pewne obrzędy wiary jahwistycznej. Według Józefa (AJ XI, 322-324), budowa świątyni na górze Garizim i ustanowienie tam arcykapłana Manasesa, brata arcykapłana z Jerozolimy, datuje się na 332 r., kiedy to Aleksander Wielki był w Palestynie: to on miał usankcjonować schizmę z judaizmem skupionym wokół Świątyni jerozolimskiej.

Wiele danych każe odrzucić taki pogląd. Roczniki asyryjskie dowodzą, że do Asyrii przesiedlono tylko elitę. Terytorium byłego królestwa północnego było nadal gęsto zaludnione przez Izraelitów, potomków ludzi, których Elias nazwał „chwiejnymi” (1Krl 18,21). Ponadto świątynia na Garizim nie była jedynym przypadkiem konkurencji wobec Jerozolimy. Gdy arcykapłan Oniasz II zo-

<sup>14</sup> Por. J. Warzecha, *Samarytanie – perspektywa polityczna i religijna*, w: W. Chrostowski (red.), *Słowo Twoje jest prawdą*, Warszawa 2000, s. 332-343. Nieprecyzyjne i anachroniczne jest jego końcowe stwierdzenie, iż był to „przekład wyznaniowy” (s. 342).



stał pozbawiony urzędu w pierwszej połowie II w. przed Chr., zbudował świątynię w Leontopolis w Egipcie i „znalazł sobie pewną liczbę Judejczyków, podobnego jak on pokroju, oraz kapłanów i lewitów, by odprawiali obrzędy” (AJ 13,73); sanktuarium to zburzyli dopiero Rzymianie w 73 r. Autor 2Mch nie waha się dwukrotnie porównać Jerozolimy z górą Garizim (5,22n. i 6,1n.). Porównanie Pięcioksięgu Samarytańskiego z TM i LXX potwierdza przypuszczenie, że zerwanie Żydów z Samarytanami dopełniło się później: faktycznie datuje się ono na czasy Jana Hirkana, który w ostatniej ćwierci II w. zburzył Sychem i świątynię na Garizim (BJ I, 62-66). Tradycja faryzejska świętowała to wydarzenie (*Meg. Taanit* 22).

Nazwa „Samarytanie” pochodzi od miasta i regionu Samaria – nazwanego tak od imienia Szemera, „właściciela góry” (1Krl 16,24). Ale wg Samarytan ich nazwa pochodzi od hebr. czasownika „strzec”, „zachowywać”: są oni stróżami Prawa. Ojcowie Kościoła znali tę interpretację. Na podstawie 2Krl 17,24.30 zarówno Józef jak Miszna i Talmud określają ich pogardliwie jako „Kutejczyków”, pochodzących z miasta Kuta w pobliżu Babilonu. W ten sposób wskazują na ich obce pochodzenie. Termin „Samarytanie” ma więc dwa znaczenia, które trzeba rozróżnić: pierwsze oznacza mieszkańców miasta i prowincji Samaria, drugie ma zabarwienie religijne i etniczne, związane z kultem na Garizim.

W I w. Samarytanie nie byli sektą żydowską obok innych, wyliczonych wyżej, lecz drugą gałęzią jahwizmu, skupioną wokół Garizim i składającą się z różnych grup. Samarytanie o tendencji kapłańskiej mają wiele wspólnego z saduceuszami; natomiast teksty Józefa wskazują na innych, bliskich grupom typu prorockiego (AJ 18,85-89).

M. Baillet<sup>15</sup> uważa, że Samarytanin to „całkowity tradycjonalista, dla którego liczy się tylko religia przodków; broni jej do końca nawet ryzykując eksterminację”. Ten konserwatyzm przejawia się zwłaszcza w uznaniu autorytetu samego Pięcioksięgu: jest to jedyny tekst normatywny, gdyż pochodzi od Mojżesza. Samarytanizm jest więc religią Księgi, czego nie można powiedzieć ani o faryzeizmie, ani o chrystianizmie. Samarytanie, wierni Prawu Mojżesza, praktykują obrzezanie w ósmym dniu, zachowują szabat w sposób absolutny, nie czyniąc go uciążliwym, jak czyni to halacha faryzejska.

<sup>15</sup> M. Baillet, *Samaritains*, DBS XI/1991, kol. 773-1047.

Obchodzą święta zgodnie z Pięcioksięgiem. Święta pielgrzymkowe odbywają się na Garizim, gdzie też zabija się baranka paschalnego. Ten obrzęd istnieje do dziś w małej (około 500 osób) wspólnocie wiary, choć Izrael zarzucił go po zburzeniu Świątyni w 70 r. Na czele wspólnoty stoi arcykapłan.

Liczne są ślady rozbieżności między dwoma formami monoteistycznej religii Izraela, jaką jest samarytanizm i judaizm. Orygenes podaje, że Samarytanie odrzucają zmartwychwstanie (przyjmą oni tę wiarę dopiero w IV w.), a pewien traktat Talmudu twierdzi, że zostaną przyjęci, „jeśli wyrzekną się góry Garizim, a uznają Jerozolimę i zmartwychwstanie” (*Masseket Kutim*). W II w. przed Chr. Jezus ben Sirach mówi o „głupim ludzie, który zamieszkuje Sychem” (Syr 50,25n.). Ewangelia Jana stwierdza, że „Żydzi nie chcą mieć nic wspólnego z Samarytanami” (4,9). W przypowieści o dobrym Samarytaninie Jezus wskazuje na fakt, że w świadomości żydowskiej byli to pariasi, których się odrzuca (Łk 10,29-37). Trzykrotnie w różnych księgach Talmudu, i to już w *Berachot* (VII, 1), mówi się, że „Samarytanie są jak poganie”. Skądinąd wiemy, że dla Żydów niebezpieczne było przechodzenie przez te terytoria (Łk 9,52n.; por. J 4,4). Pod koniec I w. zdarzały się akty wrogości po obu stronach<sup>16</sup>.

Kwestia autorytetu w sprawach religijnych była wówczas istotna, gdyż kapłaństwo w Izraelu utraciło swą dawną rolę. W kontekście tej kontestacji, judeochrześcijanie nazwą Jezusa jedynym prawdziwym autorytetem. Zarazem jednak będą podzieleni przez kilkadziesiąt lat w kwestii roli Świątyni, Prawa i Narodów. Te same napięcia, które istniały wówczas między grupami żydowskimi, będą częściowo widoczne wśród wspólnot chrześcijańskich. Przyjrzymy się im teraz bliżej.

### Początki „ruchu Jezusa”

Zamiast anachronicznego pojęcia „chrześcijanie”, które pojawi się w Antiochii Syryjskiej (Dz 11,26), proponuje się dziś socjolo-

<sup>16</sup> Zbyt radykalna wydaje się teza Hjelm: nigdy nie było zwartej grupy, od której oddzielił się Samarytanizm. Retoryka schizmy i rozłamu to jego zdaniem wymysł kapłanów jerozolimskich, potrzebny do stworzenia spójnej religii „żydowskiej” (*Jewish*), skupionej na Jerozolimie; zob. I. Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism. An Literary Analysis*, JSOT, Sheffield 2000, s. 203.

giczny termin *Jesusbewegung*, „ruch Jezusowy”, analogicznie do ruchu chrzcielnego nad Jordanem<sup>17</sup>. Określenie takie akcentuje fakt, że początkowo chodzi o Żydów wyznających Jezusa z Nazaretu jako Mesjasza. Istotną przyczyną późniejszego wyodrębnienia się tego ruchu z łona ortodoksyjnego judaizmu leży w sposobie interpretacji śmierci Jezusa. Z perspektywy żydowskiej było nie do pomyślenia, aby Meszjasz miał ponieść tak haniebną śmierć, a także być uległym wobec władzy okupacyjnej. Biblijne uzasadnienie tych poglądów było zdaniem władz żydowskich niewystarczające. W konsekwencji dokonuje się rozłam między Kościołem a Synagogą, jak o tym świadczy św. Justyn w połowie II w.<sup>18</sup>.

Przyjmujemy, dla uproszczenia, klasyczny podział na judaizm palestyński i diasporę. Rzeczywistość jest bardziej złożona, gdyż zarówno Izrael jak diaspora miały liczne kontakty w łonie judaizmu hellenistycznego. Zatrzymajmy się na razie przy judeochrześcijańskich i wyliczmy czynniki wpływające na pluralizm tych gmin: ich pierwotne środowisko, miejsce geograficzne, język (aramejski czy grecki hellenistów), przywódcy (Piotr, Jakub i Jan; potem Paweł). Wreszcie różnice między gminami zależą w dużej mierze od źródeł literackich, będących odbiciem danej grupy: np. tradycja Q na podstawie elementów wspólnych Mt i Łk; opis męki; katecheza judeochrześcijańska widoczna w potrójnej tradycji (Mk Mt i Łk); każda z Ewangelii synoptycznych; tradycja Pawłowa; środowisko Janowe ze swą złożoną historią<sup>19</sup>. Nie można też zapomnieć o innych pismach Nowego Testamentu i ich szczególnym wpływie.

Wymienione czynniki pozwalają ogólnie rozróżnić liczne grupy wspólnotowe<sup>20</sup>. Na pierwszym miejscu trzeba wymienić wspólnoty pochodzenia chrzcielnego, głównie w Galilei. Po drugie, liczni są

<sup>17</sup> Pojęcie to wprowadzili bracia E.W. Stegemann, W. Stegemann, *The Jesus Movement. A Social History of its First Century*, tłum. O.C. Dean, Minneapolis 1999 (oryg. niem. 1995).

<sup>18</sup> C. A. Evans, *Root Causes of the Jewish-Christian Rift from Jesus to Justin*, w: S.E. Porter i in. (red.), *Christian-Jewish Relations through the Centuries*, JSNT, Sheffield 2000, s. 20-35; C. H. T. Fletcher-Louis, *Wisdom Christology and the Partings of the Way Between Judaism and Christianity*, w: *tamże*, s. 52-69, stwierdza, że nie nauka o wcieleniu była główną przyczyną rozłamu, lecz specyficzna forma chrystologii.

<sup>19</sup> Zob. R. E. Brown, *La communauté du disciple bienaimé* LD 115, Paris 1983; J.D. Kastelli i in. (red.), *La communauté johannique et son histoire*, Genève 1990.

<sup>20</sup> Omawia je szczegółowo Ch. Perrot, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, Paris 1997, s. 90-105.

judeochrześcijanie skupieni w Jeruzalem wokół Jakuba, brata Pańskiego. Na trzecim miejscu plasują się judeohelleniści chrześcijańscy w Jeruzalem, a potem w Antiochii. W dalszej kolejności wymienić trzeba środowisko judeochrześcijan skupione wokół umiłowanego ucznia tradycji Janowej. Wreszcie pojawia się Paweł ze swym judeochrześcijaństwem hellenizującym<sup>21</sup>. Niewątpliwie jest to podział uproszczony; należałoby poznać bliżej te różne wspólnoty i łączące je więzy. Przyjrzyjmy się pokrótce wymienionym tu grupom chrześcijan, wyrosłym w ziemi Izraela jeszcze przed Soborem Jerozolimskim.

### Judeochrześcijanie palestyńscy

Pierwsi judeochrześcijanie pochodzą ze środowiska Jana Chrzciciela, jak Andrzej i Piotr (J 1,35-42). Uczniów wywodzących się z nurtu czystego faryzeizmu nie widać, z wyjątkiem Nikodema (J 3,1 i 19,39). Można jednak pytać, czy reakcja antyfaryzejska, zwłaszcza po zburzeniu Świątyni, nie spowodowała, że teksty kanoniczne milczą na ten temat. Około 85 r. Mateusz mocno krytykuje faryzeuszy jako głównych wrogów swego Kościoła. Ale Marek nie wymienia ich w opisie męki. Paweł chlubi się swą faryzejską przeszłością (Flp 3,5) a i Łukasz jest im przychylny (Łk 13,31-33; Dz 5,34). Sygnalizuje nawet obecność tego środowiska na Soborze Jerozolimskim (Dz 15,5)<sup>22</sup>. Nie jest jasne esseńskie pochodzenie judeochrześcijan. Nie widać żadnej więzi między Jezusem a esseńczykami; można raczej zakładać silną opozycję ze względu na sekciarski charakter grupy z Qumran. Nie da się jednak wykluczyć obecności esseńczyków w późniejszych gminach, jak sugeruje znaczny wpływ ich myśli na pewne pisma chrześcijańskie, zwłaszcza w tradycji Janowej (por. też 2Kor 6,14-7,1)<sup>23</sup>. Głównie jednak uczniowie pochodzą z prostego ludu (*am haarec*). Tym bardziej dotyczy to tych, którzy nazywani są grzesznikami w sensie społeczno-religijnym: z racji

<sup>21</sup> Por. R. E. Brown, *L'Église héritée des Apôtres*, Paris 1987; F. Vouga, *Jésus et la Loi*, Genève 1988.

<sup>22</sup> Zob. W. Rakocy, *Obraz i funkcja faryzeuszy w dziele Łukasowym (Łk-Dz)*, Lublin 2000.

<sup>23</sup> C. Grappe, *D'un Temple à l'autre. Pierre et l'église primitive de Jerusalem*, Paris 1992, dopatruje się ich wpływu także w tradycji Piotrowej; zob. syntezę tej kwestii J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls and Early Christianity*, TD 42/1995, s. 303-322.

samego zawodu byli oni w stałym konflikcie z Prawem, w stanie rytualnej nieczystości (Mk 2,13-17).

Przejdźmy z kolei do problemu wspólnoty galilejskiej<sup>24</sup>. Dane na temat tej wspólnoty (czy wspólnot) są nieliczne i niepewne. Można tylko sugerować kilka myśli. Wiadomo o różnicy pomiędzy „teologią geograficzną” Marka (i Mateusza), który akcentuje rolę Galilei, a myślą Łukasza, który kieruje uwagę bardziej ku Jerozolimie. Zakończenie Ewangelii Marka (16,8), bez opisu zmartwychwstania, przytacza słowa anioła przy otwartym grobie: „Powiedzcie Jezgo uczniom i Piotrowi, że On wyprzedza was do Galilei” (Mk 16,7 i już 14,28). Łukasz natomiast koncentruje wszystko w Jeruzalem (Łk 24). Jedna tradycja jest więc galilejska, a druga – jerozolimska. J 20 idzie za tradycją jerozolimską, ale dodatek (J 21) przypomni o spotkaniu Zmartwychwstałego z uczniami w Galilei i o roli Piotra. Jeśli nie chcemy negować istnienia wspólnoty galilejskiej (por. Dz 9,31), nie możemy zbyt łatwo przeciwstawiać jej gminie jerozolimskiej. Narracja Marka, ujmowana na płaszczyźnie *Redaktionsgeschichte*, podkreśla zwłaszcza jedno: po zmartwychwstaniu uczniowie winni powtórzyć drogę Jezusa, poczynając od Galilei. Galilea jest punktem wyjścia, archetypem Dobrej Nowiny w jej początkach (Mk 1,14.39). Tam Jezus stworzył pierwszą grupę czterech uczniów (Mk 1,14n.) z Piotrem, tak bardzo „galilejskim” (Mk 14,70). Była to ziemia cudów, szczególne miejsce dzieła zbawienia, związane z przyjściem królestwa Bożego. Miejsce pierwszych pytań chrystologicznych (Mk 8,27-30). Tam Jezus najpełniej objawił swą tożsamość: tradycja o Przemienieniu wiąże się wyraźnie z Galileą (Mk 9,2-10.30). Według Mt 28,16 uczniowie udali się do Galilei na „górze”; to góra Kazania (Mt 5-7) i Przemienienia (Mt 17,1). To miejsce symbolizujące przejście Ewangelii do pogan: „Galilea pogan” (Mt 4,15). Ale Galilea to także miejsce rozczarowań. Wyrocznie nieszczęść dotyczą miast północnej Galilei: Korozain, Betsaidy i Kafarnaum (Mt 11,20-24; Łk 10,12-15). Przypomnienie

<sup>24</sup> Zob. S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, Indiana 1980, s. 344-391; tenże, *Galilee, Jesus and the Gospels*, Dublin 1988. Na pocz. II w. znany był jeden tylko judeo-chrześcijanin z Kefar Sechania (Galilea), który dyskutował z R. Eliezerem w Sefforis; tradycja rabinacka wymienia też kilku sekciarzy (*minim*) z Kafarnaum. W liście Bar Kochby sprzed 135 r. wzywa on do siebie Galilejczyków. Czy chodzi tu o chrześcijan, jak sądzili J.L. Teicher, G. Vermes, *The Appellation Galileans in Ben Kosebha's Letter to Ben Galgolah*, JJS 6/1955, s. 26-34.

tych wyroczeni Jezusa oznacza zerwanie. To samo rozczarowanie znamionowało zapewne pierwszą misję chrześcijańską w Galilei: tak ewangelisci odczytywali przeszłość. Wreszcie tradycja Janowa wydaje się na nowo faworyzować Galileę: dwa pierwsze znaki Jezusa mają miejsce w Kanie (J 2,1.11; 4,46). Ale i Jan podkreśla, jak krucha była to wiara (J 4,48), skoro nie chwyciła prawdziwej tożsamości Jezusa (J 7,40-43)<sup>25</sup>.

Niewątpliwie w galilejskim kontekście dojrzewały stopniowo pierwsze tradycje ustne o Jezusie. Następnie połączono je w katechezę judeochrześcijańską, opartej na opisie Przemienienia. Marek i dwaj inni synoptycy opracowali tę katechezę w ramach potrójnej tradycji (Mk, Mt i Łk). Ale i paralelna, podwójna tradycja (Mt i Łk), złożona zasadniczo ze słów Jezusa, zdaje się pochodzić z Galilei<sup>26</sup>.

Intryguje też inna grupa, złożona z judeohellenistów. Mówi o niej tylko Łukasz (Dz 6,1-7), ale motywy wyrażone w jego opowiadaniu oparte są na tradycji jerozolimskiej. W Jerozolimie, gdzie mówiło się także po grecku, istniały synagogi judeohellenistyczne (Dz 6,9). Ci Żydzi języka greckiego byli szczególnie wrażliwi na sprawy religii, dotyczące Świątyni i Prawa (6,11). Natomiast judeohelleniści, uznający Jezusa za przykładem Szczepana, wyrażali swój sprzeciw wobec Prawa, Świątyni i krwawych ofiar (Dz 7)<sup>27</sup>. Mowa Szczepana świadczy o tradycji samarytańskiej. Dz 6,1-7 odróżniają „Hebrajczyków” od „hellenistów”. Ci Hebrajczycy byli jakoś związani z grupą Dwunastu. Niewątpliwie słowo „Hebrajczyk” miało wtedy wydźwięk honorowy, nawiązując do starej tradycji (2Kor 11,22; Flp 3,5). W ten sposób też Żydzi diaspory nazywali ludzi z Izraela, zwłaszcza związanych z tradycją jerozolimską, albo tych, którzy w synagodze czytali po hebrajsku (a nie po grecku, zgodnie ze zwyczajem). Natomiast terminem „helleniści” autochtoni z Jerozolimy określali Żydów mówiących po grecku. Żydzi z diaspory sami nie używali tej nazwy: Paweł nazywa siebie Hebrajczykiem ze względu na przywiązanie do tradycji jerozolimskiej. Nie był on judeohellenistą z Jerozolimy, jak Szczepan! W każdym razie problem języka rysował się ostro w Jerozolimie, nawet wśród chrześcijan.

<sup>25</sup> Por. W. A. Meeks, *Galilee and Judea in the Fourth Gospel*, JBL 85/1966, s. 159-169.

<sup>26</sup> Zob. A. Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska*, Lublin 2001.

<sup>27</sup> S. Legasse, *Stephanos*, Paris 1991, LD 147, minimalizuje rolę tradycji Łukaszej. Później Hbr 8,13 ukaże przemijanie Świątyni, a List Barnaby krytykuje krwawe ofiary.

Judeohelleniści zdają się nieco inaczej pojmować Jezusa, akcentując Jego dystans wobec Świątyni, ofiar i nawet Tory. Natomiast Jakub z Jerozolimy wiernie przestrzegał Prawa (AJ 20,200). Sprawy poszły dalej, dotykając „posługi stołów”. Wspólnotowy posiłek chrześcijan został naruszony, podobnie jak w Koryncie (1Kor 11,17-33). Trzeba więc było utworzyć nową posługę; powierzono ją siedmiu diakonom o greckich imionach, na wzór siedmiu sędziów czy notabli, ustanawianych zwykle w osadach Izraela.

### Judeochrześcijananie diaspory

Jak wiemy, Żydzi byli rozsiani po całej diasporze. Bardzo wczesnie judeohelleniści z Jerozolimy dotarli do Antiochii nad Orontesem, która stała się pierwszą placówką misyjną. Stąd też wyruszył Paweł, choć po 52 r. miał tam już nie powrócić. Judeochrześcijananie pochodzili też z innych miejsc: Barnaba z Cypru, Paweł z Tarsu, Apollos z Aleksandrii (Dz 18,24n.) itd. Pojawienie się chrześcijan w Damaszku jest zagadką (Dz 9,2); podobnie jak ich braci w Aleksandrii (Dz 18,24n.) i w Rzymie już przed 49 r.<sup>28</sup> Co więcej, ci judeochrześcijananie języka greckiego pochodzili z różnych środowisk. Niektórzy wyszli z faryzeizmu, jak Paweł i część jego przeciwników (Dz 15,5). Inni należeli do ruchu baptystów, choć znali już Drogę Pana: to joannicy z Efezu i Apollos z Aleksandrii. Znali oni tylko chrzest Janowy (Dz 18,24n.; 19,1). Wreszcie judeochrześcijananie, jak Kryspus, przełożony synagogi w Koryncie, czy Sostenes (Dz 18,8.17).

Sprecyzujmy sytuację po rozproszeniu judeohellenistów, gdy apostołowie pozostali w Jerozolimie (7,52-60 i 8,1). Wcześniej już Piotr i Jan stanęli przed Sanhedrynem, zdominowanym przez saduceuszy (4,1-22 i 5,17-42). Sprawę ucięto po udzieleniu nagany. Judeohelleniści jednak byli bardziej radykalni. Prześladowani, uciekli do Judei i Samarii (8,1). Samarytanie, wrogo nastawieni do Żydów, przyjęli ich gościnnie. Łączyło ich zarówno negowanie Świątyni jerozolimskiej jak i oczekiwanie na „proroka jak Mojżesz”. U Samarytan był to *Taheb*, różny od mesjańskiego syna Dawida<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Por. R. Penna, *Les Juifs à Rome au temps de l'apôtre Paul*, NTS 28/1982, s. 321-347.

<sup>29</sup> Wyraźna jest łączność między kazaniem Szczepana a tradycjami Samarytan. Cytaty z Pisma w Dz 7 są bliskie tekstowi Pięcioksięgu Samarytańskiego (por. Dz 7,16: grób Jakuba w Sychem, a nie w Hebronie jak mówi Rdz 50,7n.).

Antiochia nad Orontesem stanie się wkrótce punktem wyjściowym wypraw misyjnych Pawła i Piotra. Piotr będzie zresztą nazywany w późniejszej tradycji biskupem Antiochii<sup>30</sup>. Jest też obecny Jan ze swymi uczniami. Przypuszczalnie więc mogły się tu rozwijać różne wspólnoty chrześcijańskie. Wybór Antiochii był trafny. Była to stolica rzymska całej Syrii (do której należała Palestyna). Było to także jedyne miasto, gdzie zdaniem Józefa Flawiusza Żydzi byli otwarci na pogan akceptujących monoteizm; uważali ich za „część własnej wspólnoty” (BJ 7,45). Otóż właśnie w Antiochii różne grupy chrześcijan dokonują konfrontacji: jak zintegrować nowo przybyłych pogan, kiedy sama idea Kościoła zjednoczonego nie była oczywista dla wszystkich, rozproszonych dotychczas w różnych wspólnotach judeochrześcijańskich?

Taka różnorodność środowisk pierwotnych musiała mieć konsekwencje w ustaleniu stanowisk co do dwu istotnych kwestii: z jednej strony relacja do Tory, a więc do Izraela, a z drugiej – wymagania misji do pogan. Zależnie od pochodzenia każdego z tych hellenochrześcijańskich, czy to nawróconych wprost z bałwochwaltwa (1Tes 1,9), czy też należących wpierw do grona „bogobojnych” (Łk 7,5), sposób przynależenia do Chrystusa musiał się znacznie różnić. Wyłaniają się wtedy cztery główne postacie, z którymi identyfikują się nawróceni: Piotr, Jakub, Paweł i Jan. „Ludzie Jakuba” (Ga 2,12) związani byli początkowo z Piotrem, lecz wkrótce wyróżni ich praktyka pasterska i chrystologia. Piotr wyruszy po 52 r. z Jerozolimy do Antiochii. Jak świadczą już dane Ewangelii Mk i Mt, cechą Piotra i jego grupy jest pewne niezdecydowanie. Postawa Pawła jest zdecydowana, choć wkrótce jego towarzysze (zwi. Łukasz) starają się ją złagodzić. Wreszcie tradycja Janowa, nacechowana m.in. myślą pregnostyczną, reprezentuje linię odmienną.

### Sobór Jerozolimski i jego decyzje pastoralne<sup>31</sup>

Wychodząc od listów Pawła i Dz, można wyróżnić cztery główne tendencje w judeochrześcijaństwie, a potem analogicznie w łonie wspólnot hellenochrześcijańskich. Aby zrozumieć konflikt, częściowo

<sup>30</sup> Por. R. E. Brown i in., *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*, Paris 1974, LD 79.

<sup>31</sup> Tenże, *L'Église héritée des Apôtres*, Paris 1987; R. Kieffer, *Foi et justification à Antioche*, Paris 1982, LD 111.



wo zażegnany w Jerozolimie (Ga 2,1-10 i Dz 15), trzeba przypomnieć, że ryt chrztu nie był jeszcze powszechny jako alternatywa dla obrzezania. Konflikt wybuchł po wejściu ludzi z narodów do gmin judeochrześcijańskich<sup>32</sup>. Wytworzyły się cztery postawy: pozycja tradycyjna; pozycja kompromisowa; nowa postawa promowana przez Pawła; wreszcie liberalna postawa niektórych judeochrześcijan.

Pierwszą tendencję reprezentują ci z Judejczyków czy chrześcijańskich faryzeuszów, o których mówi Dz 15,1.5. Ich zdaniem, wierzący winni nadal należeć całkowicie do ludu wybranego. Teraz jeszcze bardziej, gdy Prorok jest obecny, zawsze żywy. Trzeba więc być najlepszymi spośród Żydów. Czemu chrześcijanie mieliby się uchylać od Prawa i odrzucać obrzezanie, które włącza wierzącego do ludu zrealizowanej już obietnicy? Właśnie teraz, gdy Prorok, nowy Mojżesz, przybył odbudować swój lud, ukoronować „Resztę” Izraela (Mi 5,6n.; So 2,7; Iz 28,5), nie wolno się odrywać od ludu wybranego. Byłoby to zniweczeniem pierwszego wymogu misji w Izraelu, gdyż sam Jezus kazał „iść najpierw do owiec, które zginęły z domu Izraela” (Mt 10,6; 15,24). Jeśli poganie wierzą w Niego, niech się dołączą przez obrzezanie do odnowionego Izraela. Nie trzeba ich odpychać, lecz przyjąć zgodnie z zapowiedzią proroka Izajasza (Iz 2,2n.; por. 49,12n.; 56,1n.). Trzeba więc, aby ci nowo przybyli dołączyli do istniejącego już ludu. Wiara w Jezusa nie jest czystą relacją typu indywidualnego: ma ona wymiar społeczny i wspólnotowy, zwłaszcza w świecie starożytnym. Ci, którzy zerwali z pogaństwem narodów, winni w pełni przyłgnąć do ludu wybranego przez znak obrzezania.

Druga opcja, z Jakubem z Jeruzalem i Piotrem według opisu Dz 15, wykazuje większą giętkość w stosunku do ludzi pochodzących „z pogan”. Najpierw, ich stosunek do Prawa był zależny od sytuacji. O ile elity faryzejskie praktykowały Prawo możliwie najwierniej, to inni Żydzi ograniczali się często do zachowania Dekalogu<sup>33</sup>, nie li-

<sup>32</sup> Przymiotniki „konserwatywni i liberalni”, powszechnie dziś używane, nie wystarczają do opisanego okoliczności sporu. Oczywiście, postawę Pawła można nazwać liberalną w stosunku do Jakuba, z racji na hasło (1Kor 10,23). Jakub w stosunku do Prawa jest wyrazicielem tradycji żydowskiej. Ale środowisk chrześcijańskich w judeochrześcijaństwie nie można nazwać konserwatywnymi, podobnie jak radykalistów typu Szczepana. Otóż, ich zdaniem Paweł kwestionował przynależność do ludu mesjańskiego; zob. P. A. Bernheim, *Jacques frère de Jésus*, Paris 1996.

<sup>33</sup> Tak wg LAB 25,13.

cząc się zbytnio z regułami rytualnymi. Następnie, zwłaszcza w diasporze Antiochii, Żydzi sąsiadowali z ludźmi pochodzącymi z pogan i akceptującymi monoteizm, choć nie jadali z nimi. Nie zmuszano ich do obrzezania, jak niegdyś w Idumei przed Herodem Wielkim. Ci tzw. bogobojni mieli więc swoje miejsce obok Żydów. Tym bardziej hellenochrześcijanie nie byli obowiązani przyjąć obrzezania. Wystarczyło, że zachowywali niektóre przepisy żywnościowe i inne, które pozwalały im kontaktować się z judeochrześcijanami (Dz 15,19). Ustalenia czterech dekretów rytualnych wyznaczają różnicę między obydwoma grupami. Choć Piotr nie chciał niczego narzucać, Jakub podejmuje decyzje prawne. Obydwa nie chcą zmuszać pogan do obrzezania. Mówiąc inaczej, uznają rozdział między chrześcijanami z Żydów i z pogan. Sprawi to, że rozwiną się nowe zasady współżycia między ludem wybranym a ludem z narodów. Te właśnie zasady konkretyzują się we wspomnianych czterech dekretach (Dz 15,20). Reguły te bowiem zaczerpnięto z Kpł 17-18, gdzie ustalały one zasady współżycia synów Izraela z obcymi mieszkańcami kraju. Obok nowego Izraela należy więc pozostawić miejsce temu nowemu ludowi powstałemu z narodów. Taka postawa wydawała się otwarta, powodowała jednak niesłuszny podział między wierzącymi. Przyczyna tego leżała ostatecznie w przyjęciu chrystologii pojmowanej zbyt mesjanistycznie. Jezus jest Mesjaszem, synem Dawida. Więż z Jezusem nie byłaby zatem jednakowa dla chrześcijan pochodzenia żydowskiego i pogańskiego. Przyłgnięcie do Jego osoby byłoby tylko pośrednie.

Trzecia opcja to nauczanie Pawła. Szeroko otwiera on bramy dla przybyłych z narodów, inspirując odmienną chrystologię. Nie wystarczy bowiem szerokość postawy wobec Prawa czy nawet otwarcie na narody, jak w greckiej Ewangelii Mateusza. Trzeba jeszcze jasno uznać istotną równość między chrześcijanami z judaizmu i z pogaństwa, na zasadzie ich wspólnej wiary w Jezusa. Jest to ten sam Jezus dla wszystkich. Chrześcijanie przybyli z pogaństwa są pełnymi chrześcijanami, jak Paweł ciągle podkreśla, zwłaszcza w Liście do Galatów i w Liście do Rzymian. Toteż hellenochrześcijanie mogą spożywać mięso ofiarowane idolom, jeśli nie czynią tego wprost w miejscu kultu (1Kor 8 i 10)<sup>34</sup>, ale Ga 2,10 ignoruje te

<sup>34</sup> Wyraźna jest sprzeczność między Pawłem a „Pawłem Łukasza”: według Dz 16,1-4 Paweł ogłasza dekrety (przeciwne idololotom) w Kościołach Pamfilii, Pizydii i Likaonii

dekrety. Stół eklezjalny hellenochrześcijan, ich tożsamość chrześcijańska i ich orędzie zbawienia mają tę samą wartość co u judeochrześcijan. Wierzący tworzą „Ciało Chrystusa”, hellenochrześcijanie nie są więc tylko doczepieni do tych, którzy należą wprost do Chrystusa. Są to autentyczne Kościoły, które nie muszą uginać się przed regułami judeochrześcijan. Mówiąc to, apostoł nigdy nie neguje judeochrześcijaństwa jako takiego: każdy winien pozostać na własnym miejscu (1Kor 7,24).

Czwarta tendencja judeochrześcijańska, tym razem poza grupą Pawła, akcentowała zbyt nową swobodę, dążąc do odrzucenia Prawa w całości, a więc do zerwania z Żydami. Niektórzy z Żydów chcieli też zatrzeć ślady swej tożsamości i wyprzeć się wiary. Przykładem był Aleksander, bratanek Filona z Aleksandrii, który miał dowodzić rzymską operacją militarną podczas oblężenia Jerozolimy w 70 r. Paweł mówi (1Kor 7,18) o jednym z tych „hellenizujących” judeochrześcijan, którzy chcieli pozbawić się znaku obrzezania (por. 1Mch 1,15). To środowisko liberalne łatwo chwyciło hasła pregnozy, śpiewając Panu na sposób grecki, bez znamion swego judaizmu i bez zgorszenia krzyża. Tak dochodzimy do Marcjona. Natomiast u Pawła wyznanie Jezusa jako Pana nie oznacza bynajmniej zacierania znamion judaizmu Jezusa-Chrystusa. Właśnie to zakorzenienie żydowskie pozostaje znamieniem Jego autentyczności. Pan paschalny nie jest panem hellenistycznym. On jest Panem wszystkich.

Również chrześcijanie pochodzenia pogańskiego byli wewnętrznie podzieleni analogicznymi konfliktami. Źródła pozwalają wyróżnić cztery grupy, analogiczne do judeochrześcijan. Postawy pierwszych wspólnot chrześcijańskich były więc dość zróżnicowane. Dopiero działalność apostołów i spisanie Ewangelii kanonicznych przyniesie względną jedność. W epoce pism „wtórno-Pawłowych” (Kol i Ef) powszechne jest już przekonanie, że chrześcijanie z Żydów i z pogan stanowią jedno w Chrystusie (Ef 2). Że „Ciało Chrystusa” w swej całości stanowi jedyny „Kościół” (Kol 1,18.24; Ef 2,11-21). Wprawdzie już Paweł szukał jedności w samym sercu napięć między wspólnotami. Jakub, Kefas i Jan wyciągnęli wówczas do niego „prawice na znak wspólnoty” (Ga 2,9). Paweł zorganizował na znak tej jedności kolektę na rzecz Jerozolimy (1Kor 16,1-3); ale wówczas jego wysiłki okazały się nieskuteczne. Później historia zapomni o konfliktach. Najpierw Łukasz, potem 2P 3,15, a wreszcie

tradycja poapostolska (1Kl 5,2-7; Ignacy, Rz 4,3) połączą Piotra z Pawłem w tym samym zapale.

\* Napięcia, istniejące w gminach chrześcijańskich przed upadkiem Świątyni, nie ustały od razu. Judeochrześcijanie przetrwali do VI w. Jak ich traktowano w Kościele? Ok. 107 r. Ignacy z Antiochii pisał surowo: „Jest rzeczą bezsensowną mówić o Jezusie Chrystusie i zarazem żyć po żydowsku” (*Magn* 10,3). I nieco łagodniej do Filadelfian (6): „Jeśli ktoś wyjaśnia wam [Pismo] według zasad judaizmu, nie słuchajcie go. Lepiej jest bowiem słuchać obrzezanego, który głosi chrześcijaństwo, niż nie obrzezanego, który po żydowsku żyje. Jeśli ani ten ani tamten nie mówi wam o Jezusie Chrystusie, są dla mnie obaj jak kamienie i płyty grobowe, na których tylko wypisano imiona ludzi”<sup>35</sup>. Krótko mówiąc, lepszy jest judeochrześcijanin niż hellenochrześcijanin, który się judaizuje. Św. Justyn precyzuje okoliczności. W *Dialogu z Tryfonem* (47) rozróżnia on chrześcijan z judaizmu i z pogaństwa. W pierwszym przypadku wskazuje na dwie tendencje: ci, którzy zmuszają chrześcijan z pogaństwa do przyjęcia w całości Prawa, judaizują i trzeba ich zwalczać. Szanować zaś należy tych, którzy nie zmuszają do praktykowania Prawa, choć sami to czynią. Tak też była postawa Pawła. Co do hellenochrześcijan, widoczne są trzy postawy: najpierw ci, którzy odrzucają absolutnie zwolenników Prawa, Żydów czy judeochrześcijan. Odmawiają nawet rozmawiania i jedzenia z nimi. Jest to w zasadzie postawa Piotra w Antiochii, choć tym razem odwrócona. Nietolerancyjni chrześcijanie nie chcą sąsiadować z judeochrześcijanami. Następnie ci, którzy szanują judeochrześcijan nie zmuszających do „judaizowania”. Taka jest postawa Justyna, a wcześniej Pawła. Wreszcie pogańczycy, którzy się judaizują. Jeśli zwracają się oni ku Torze, porzucając Chrystusa, trzeba to napiętnować.

\* \* \*

Podział ziemi Izraela na trzy krainy historyczne (Judea, Samaria i Galilea) odbił się w świadomości religijnej ich mieszkańców. Judejczycy, skupieni wokół starożytnej Świątyni jerozolimskiej, zachowali najciślejsze poczucie odrębności narodowej. Stworzyli oni

<sup>35</sup> Obydwa cytaty wg: A. Świderkówna, *Pierwsi świadkowie*, Kraków 1988.

światopogląd, w którym religia nierozdzielnie łączy się z ideą narodu wybranego. Judaizm od czasów Ezdrasza i Nehemiasza stawał się coraz bardziej ideologią nacjonalistyczną. Z tego wyrosła niechęć Judejczyków wobec Samarytan, oferujących pomoc przy odbudowie Świątyni. Niechęć ta przeradza się stopniowo w otwartą wrogość i prowadzi do zupełnego zerwania między bratnimi niegdys narodami.

Religia Samarytan jest również silnie związana z odrębnością etniczną; mimo to trudno ją nazwać samarytanizmem. Tutaj bowiem pierwiastek religijny (wierność nakazom Tory) zdecydowanie przeważa nad etnicznym. Długi okres niewoli asyryjskiej sprawił, że na terenie Samarii zmieszaly się różne grupy etniczne, dla których wspólnym mianownikiem stał się Pięcioksiąg Mojżesza.

Wreszcie zupełnie niedopuszczalne byłoby określanie pierwotnego chrześcijaństwa jako galileizmu. Chociaż bowiem Jezus z Nazaretu i apostołowie byli Galilejczykami (a nie Judejczykami!)<sup>36</sup>, jednak uniwersalizm Ewangelii sprawił, że szybko rozprzestrzeniła się ona nie tylko w Judei i Samarii, ale „aż po krańce ziemi” (Dz 1,8). Dlatego pokojowa koegzystencja z judaizmem rychło przerodziła się w konfrontację, podobnie jak to było wcześniej w relacji między Żydami a Samarytanami. Pewne symptomy odrębnej świadomości religijnej pojawiły się już w połowie I w.; w czasach św. Ignacego zerwanie było już faktem dokonany daleko poza granicami Palestyny. Mimo to pisma św. Justyna (pochodzącego z Samarii!) stanowią piękny przykład dialogu, jaki chrześcijaństwo stara się nadal prowadzić z judaizmem.

Dialogi Janowej Ewangelii (zwłaszcza J 8,31-59) świadczą, że konfrontacja nie musi oznaczać zerwania dialogu. Prawdziwy dialog religijny polega bowiem na uznaniu wyższości prawdy Bożej nad ludzką ideologią. Pięknie wyraża to F. Manns<sup>37</sup> w podsumowaniu swej książki o judeochrześcijaństwie. Niech słowa wielkiego promotora dialogu posłużą również za konkluzję: „Nigdy gmina judeochrześcijańska nie uważała, że ma prawo poświęcać

<sup>36</sup> Dużym nadużyciem jest nazywanie Jezusa Żydem; np. Brat Efraim, *Jezus Żyd praktykujący*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1994; w: W. Doroszewski (red.), *Słownik poprawnej polszczyzny*, Warszawa 1973, s. 1047 rozróżnia między pisownią Żyd, „członek narodu żydowskiego”, a żyd, „wyznawca religii mojżeszowej”.

<sup>37</sup> F. Manns, *Essais sur le Judéo-Christianisme*, Jerusalem 1977, s. 206.

prawdę, aby uszanować wrażliwość Żydów. Dialog przestaje być dialogiem w momencie, gdy jeden z uczestników wyrzeka się własnej tożsamości lub prawdy, którą przedkłada. Autentyczny dialog nie jest nigdy demagogiczny. Skoro szacunek dla prawdy jest istotnym elementem wszelkiego dialogu, to trzeba zauważyć, że idzie on w parze z miłością i szacunkiem dla drugiego. Dwie postacie pierwotnej gminy obrazują głębię i autentyczność tej miłości w dialogu. Szczepan, prześladowany przez Żydów, modlił się za nich aż do śmierci. Jakub, brat Pański, modlił się ustawicznie w Świątyni za swój lud (...). Nie będzie przesadą stwierdzenie, że ci dwaj przedstawiciele gminy «czynili prawdę w miłości». Ich życie było cudowną ilustracją obietnicy Pana: «Jeżeli trwacie w nauce mojej, jesteście prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli»”.

*ks. Antoni TRONINA*