

Bart J. Koet

Poglądy św. Łukasza na Żydów - odrzućenie czy polemika?

Collectanea Theologica 64/2, 53-66

1994

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BART KOET, AMSTERDAM

POGLĄDY ŚW. ŁUKASZA NA ŻYDÓW – ODRZUCENIE CZY POLEMIKA?

Nikt w tym stuleciu, o ile mi wiadomo, nie kochał książek tak bardzo, jak Jorge Luis Borges. Pracował jako bibliotekarz i wszystkie jego książki to oda ku czci literatury. W bibliotece nie tylko pracował, ale dosłownie spędzał swoje życie wyobrażając sobie, że świat literatury odpowiada wieczności. W jednej ze swych ostatnich książek, uznawanej czasami za jego testament, ów lauret Nagrody Nobla w dziedzinie literatury i bibliofil nie bez racji twierdzi, że w starożytności traktowano książkę jako surogat bezpośredniego kontaktu mówcy z jego audytorium¹.

Ten klasyczny pogląd współbrzmi z żydowską koncepcją przekazu ustnego. Ponieważ Tora spisana pozostaje niezrozumiała bez interpretacji, przeto Torę ustną często uznaje się za ważniejszą od spisanej². Rabbi Jochanan twierdził nawet, że Bóg zawarł przymierze z Izraelem jedynie ze względu na to, co jest przekazywane ustnie (Talmud Babil., Git 60b i par.). Mówi się też, że gdy Bóg ma wolny czas, studiuje Misznę. Ten nacisk na tradycję ustną i ustny przekaz świadczy o istotnej roli objaśniania (spisanych) tradycji w stuleciach na przełomie ery przedchrześcijańskiej i chrześcijańskiej.

Objaśnianie nie rozpoczęło się wraz z ustaleniem kanonu Starego Testamentu. Nawet spisana tradycja Biblii Hebrajskiej stanowi adaptację, aktualizację i interpretację wcześniejszych tekstów „ustnych”; podobnie pisemne opracowanie wielu ustnych etapów rozwoju opowieści, legend, praw itd. też stanowi rezultat tego samego procesu³. Zatem w miarę ustalania i powiększania się przekazów spisanych rośnie potrzeba interpretacji i egzegezy. Z tego względu w okresie Drugiej Świątyni interpretacja stała się w Izraelu ośrodkiem wszelkiego myślenia. Nie tylko w judaizmie, lecz również – o czym mówił Borges – w otaczającej go kulturze w stuleciach poprzedzających erę chrześcijańską interpretacja była ośrodkiem wszelkiego myślenia. Jednak w judaizmie rozwinął się w sposób szczególny cały system nauczania. W tym systemie, co podkreśliła podczas obecnego sympozjum dr Chana Safrai, „kultura sporów” stanowi zjawisko specyficzne.

Dla zrozumienia tekstów Nowego Testamentu to tło jest niezwykle

¹ J.L. Borges, *Siete Noches*, Mexico 1979, rozdział 6.

² Dla rzymskokatolików nie jest to koncepcja całkowicie obca. W tej tradycji teologicznej też kładzie się nacisk na fakt, że jedynie Tradycja stanowi autorytatywny czynnik interpretacji objawienia.

³ Zob. M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985.

istotne; niezbędna jest też znajomość owego zjawiska kulturowego i miejsca, jakie przysługiwało w nim Pismom. Ma to niebagatelne znaczenie, bo, według ewangelistów, Pisma odgrywały ważną rolę dla samego Jezusa (por. Łk 4,16-30 i 24,27.44). Oprócz znajomości Starego Testamentu bardzo ważny jest wgląd w autorytet Pism oraz konieczność objaśniania i posługiwania się nimi jako narzędziem w objaśnianiu świata.

W takim kontekście umiejscawiam temat mojego wykładu: poglądy św. Łukasza na Żydów czy na Izrael. Niniejsze sympozjum jest poświęcone stosunkom chrześcijańsko-żydowskim i zostałem poproszony o przedstawienie tego, jakie były ich początki. Czasami uważa się, że podział zarysował się już w czasach Nowego Testamentu. Niektórzy sądzą, że Jezus odrzucił Izraela, inni, że dokonał tego Paweł i dlatego także Łukasz widzi przeznaczenie Izraela w ten sam sposób. Ograniczę się do jednego z autorów nowotestamentowych – właśnie Łukasza⁴ i postaram się wykazać, że w jego pismach nie trzeba się koniecznie dopatrywać „odrzućcia Izraela”.

Pytanie o poglądy Łukasza na Izrael można podzielić na kilka odrębnych zagadnień, np. czy Łukasz miał koncepcję nowego Izraela? Jakie były jego zapatrywania odnośnie do faryzeuszów? Kto według niego ponosił odpowiedzialność za śmierć Jezusa Chrystusa? Jaki, jego zdaniem, był stosunek Jezusa i Pawła do Prawa? Ograniczę się do jednego z tych zagadnień, a mianowicie: czy w Ewangelii i Dziejach Apostolskich znajduje się koncepcja odrzućcia Izraela?

Słyszysz się często opinię, że w Ewangelii Łukasza i w Dziejach Apostolskich autor, czyli św. Łukasz, opisuje rozbrat z Żydami. W literaturze egzegetycznej negatywne reakcje słuchaczy, opisane w Łk 4,16-30 (odwiedziny Jezusa w synagodze w Nazarecie), Dz 13, 42-52, szczególnie w. 47 (Paweł w Antiochii Pizydyjskiej), Dz 18, 1-17, szczególnie w. 6 (Paweł w Koryncie) i Dz 28,16-31, szczególnie ww. 26-28 (Paweł w Rzymie), traktuje się jako przyczynę zwrócenia się ku poganom: skoro Żydzi odrzucają Jezusa i Jego orędzie, sami zostają odrzućeni, zaś zbawienie staje się odąd udziałem pogan⁵.

Takie stanowisko, zakładające, że Łukasz reprezentuje postawę chrześcijanina pochodzenia pogańskiego, zakwestionował J. Jervell⁶. Jego zdaniem, kluczem do zrozumienia Ewangelii Łukasza i Dziejów Apostolskich jest fakt, że ramy dla odniesień w obydwu pismach wyznacza teologia

⁴ Tradycja upatruje w Łukaszu autora trzeciej Ewangelii kanonicznej i Dziejów Apostolskich.

⁵ Przegląd tego sposobu podejścia zob. R. M a d d o x, *The Purpose of Luke-Acts*, FRLANT 126, Göttingen 1982, 42-46.

⁶ Zob. J. J e r v e l l, *Luke and the People of God*, Minneapolis, Minnesota 1972; t e n z e, *The Unknown Paul. Essays on Luke-Acts and Early Christian History*, Minneapolis 1984. Po publikacjach Jervella mnożą się wątpliwości, czy Łukasz rzeczywiście posiadał orientację pogańską, zob. np. E. F r a n k l i n, *Christ the Lord. A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts*, London 1975, 139-144; P. F. E s l e r, *Community and Gospel in Luke-Acts*, SNTSMS 57, Cambridge-New York 1987, 30-33.

judeochrześcijańska. Chociaż judeochrześcijanie stanowili mniejszość w okresie, gdy powstawały obydwie pisma, to jednak pozostawali wtedy najbardziej wpływową grupą w obrębie chrześcijaństwa. Jervell twierdzi, że nacisk, jaki Łukasz kładzie na wierność Jezusa, Pawła i Apostołów wobec Prawa świadczy, że nie jest przedstawicielem poganochrześcijan w Kościele zdominowanym przez chrześcijan pochodzenia pogańskiego. Sądzi też, że zbawienie pogan nie jest wynikiem odrzucenia Ewangelii przez Żydów, lecz przyjęcia jej przez pewną liczbę Żydów. Zanim poganie otrzymają udział w zbawieniu, muszą najpierw zostać wypełnione obietnice dane Izraelowi⁷. Swoje twierdzenie Jervell opiera na fakcie sukcesu odniesionego w głoszeniu Ewangelii wśród Żydów, powołując się na przykład Dnia Pięćdziesiątnicy, w którym ci, którzy stali się uczniami Jezusa, byli Żydami (Dz 2,5.41; por. 21,20).

Ponieważ temat ten jest bardzo ważny i aktualny nie tylko dla naszego zrozumienia Nowego Testamentu, lecz również dla stosunków chrześcijańsko-żydowskich, warto zastanowić się nad kwestią, czy hipoteza o odrzuceniu Izraela jest oparta na szczegółowej egzegezie wspomnianych fragmentów⁸. W badaniach, jakie podjąłem, skupiwszy się zwłaszcza na wzajemnych związkach wyżej wymienionych fragmentów, doszedłem do wniosku, że w Ewangelii Łukasza i w Dziejach Apostolskich nie ma koncepcji odrzucenia Izraela, natomiast ostre sformułowania stają się zrozumiałe na tle sporów wokół prawidłowej interpretacji tradycji biblijnej, szczególnie w odniesieniu do możliwości misji wśród pogan⁹.

Sądzę, że negatywne reakcje słuchaczy są często zbyt łatwo traktowane jako oparcie dla koncepcji odrzucenia Izraela, podczas gdy nie zwraca się uwagi, że stanowią część tego, co Ch. Safrai nazywa „kulturą sporów” i ocenia jako zjawisko pozytywne. Badania w tej dziedzinie są w oczywisty sposób istotne dla stosunków chrześcijańsko-żydowskich, bo korygują koncepcję „odrzucenia Izraela”, która miała tak negatywne skutki dla chrześcijańskiego nastawienia wobec Żydów. Zajmę się tylko jednym przykładem, a mianowicie tekstem Dz 13,46-47, zaś co się tyczy pozostałych fragmentów, odsyłam do swojej wcześniejszej rozprawy i artykułów, jakie nastąpiły po niej.

„Kultura sporów” w Dz 13

Tekst Dz 13,46-47 bywa często postrzegany jako pierwszy etap potrójnego odrzucenia Żydów w Dziejach Apostolskich. Powodem jest

⁷ Zob. J. Jervell, *The Divided People of God. The Restoration of Israel and Salvation for the Gentiles*, w: *Luke and the People of God*, 41-74, szczególnie 43.

⁸ Zob. J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX*, AB 28, Garden City, New York 1981, 6: „Obecne studia nad pismami Łukasza są bardziej zdominowane przez obiegowe poglądy na temat Łk i Dz aniżeli przez szczegółową analizę samych pism. Poglądy te często powstają w wyniku uogólniania świadectw jedynie częściowych”.

⁹ Zob. B. J. Koet, *Five Studies on Interpretation of Scripture in Luke-Acts*, SNTA 14, Leuven 1989; tenże, *Simeons Worte (Łk 2,29-32.34c-35) und Israels Geschick*, w: F. Van Segbroeck, et al. (eds.), *The Four Gospels. Festschr. F. Neirynek*, BETL 100, Leuven 1992.

fakt, że surowe słowa Pawła i Barnaby są traktowane jako wypowiedź programowa, osądzająca nie tylko Żydów z Antiochii Pizydyjskiej, lecz także wszystkich innych Żydów, włączając w to późniejsze pokolenia¹⁰.

Chciałbym dowieść, że w Dz 13 nie mamy do czynienia z odrzuceniem Izraela, ale – podobnie jak w innych fragmentach tej samej Księgi, np. 15,1-19 czy 22,21-22 – z ostrą polemiką dotyczącą możliwości misji wśród pogan. Tę polemikę można traktować jako dyskusję wewnątrzżydowską, jedną z tych, które miały na uwadze istotne zagadnienia halachiczne. Ten rodzaj sporów jest typologicznie podobny do sporów rabinicznych. Ostre słowa Pawła i negatywną reakcją Żydów można zrozumieć na tle podobnego języka Starego Testamentu oraz kontrowersji rabinicznych¹¹.

Dz 13,14-51 opisują, jak Paweł i Barnaba odwiedzili Antiochię Pizydyjską. W szabat weszli do tamtejszej synagogi¹². Na prośbę przełożonego synagogi Paweł wygłosił przemówienie (ww. 16b-41), które jest pełne odniesień do Pisma. Wyjaśnienia Pawła zostały przyjęte zupełnie dobrze (ww. 42-43). To pozytywne przyjęcie stanowiło jedną z okoliczności następnego spotkania (ww. 44-52). To właśnie podczas tego drugiego spotkania zaistniał konflikt, który oznaczał kres porozumienia między Pawłem i Barnabą a ich żydowskimi współbraćmi. W trakcie owego konfliktu Paweł i Barnaba powołali się na fragment z Księgi Izajasza (w. 47). Co było przyczyną tego negatywnego przyjęcia, wzmiankowanego w ww. 45 i 50? Dlaczego przemówienie Pawła wywarło taki skutek? Jaka jest funkcja cytatu z Iz 49,6 w Dz 13,47?

Po początkowym entuzjastycznym przyjęciu, opisanym w ww. 42-44 ta reakcja negatywna daje sporo do myślenia. Dlaczego do niej doszło? Na co Żydzi w ten sposób zareagowali i kim byli? Aby wyjaśnić te pytania, omówię przemówienie Pawła, a potem przyjrzymy się najpierw pozytywnej, a w dalszej kolejności negatywnej reakcji Żydów.

¹⁰ Dobitny i aktualny przykład takiego podejścia stanowi książka, której autorem jest J.T. Sanders, *The Jews in Luke-Acts*, London 1987; zob. np. jego uwagi dotyczące Dz 13,50, zamieszczone na s. 263: „Żydzi w Antiochii zachowywali się typowo, potwierdzając ogólną regułę, że Żydzi prześladowają chrześcijan”. Odnośnie do pozytywnych wzmianek o Żydach w Dz 13,42-43 autor ów twierdzi, że Łukasz improwizuje, bo jego opis pozytywnej reakcji jest nieco przesadzony (sic!). Innymi słowy, pozytywna reakcja to wyłącznie przesada ze strony Łukasza!

¹¹ Istnieje być może organiczny związek między obydwojema sposobami mówienia. Nie mogę tu szczegółowo zająć się tą kwestią, lecz zob. B. Gerhardsson, *Tradition and Transmission in Early Christianity*, CN XX, Lund 1964.

¹² Dwie niedawno wydane publikacje – każda z odmiennej perspektywy – świadczą, że przemówienie Pawła w Antiochii (Dz 13,16-41) stanowi w zasadzie kompozycję Łukasza: M. Dumais, *Le langage de l'évangélisation. L'annonce missionnaire en milieu juif (Actes 13,16-41)*, Recherches 16, Tournai-Montréal 1976, 67-130 sugeruje, że w Dz 13,16-41 mamy do czynienia z literacką formą midrasz-peszer; M.F.-J. Buss, *Die Missionspredigt des Apostels Paulus im Pisidischen Antiochien. Analyse von Apg 13,16-41 im Hinblick auf die literarische und thematische Einheit der Paulusrede*, FzB 38, Stuttgart 1980, dowodzi w swoim „historycznoredakcyjnym” studium, że przemówienie w Antiochii stanowi zwartą literacko i tematycznie jedność.

Przemówienie Pawła (Dz 13,16b-41)

Nawiązania do adresatów wskazują, że przemówienie Pawła składa się z trzech części: ww. 16b-25, ww. 26-37 i ww. 38-41. W części pierwszej (ww. 16b-25) Paweł przedstawia zarys dziejów Izraela. W przeciwieństwie do mowy Szczepana (Dz 7,2-53; zob. zwłaszcza w 7,39-41. 51-53) nawiązania do tych dziejów są pozytywne. Chociaż pierwsza część ma przede wszystkim charakter narracyjny, istnieje dość przejrzysta wskazówka, że wspomniane wydarzenia stanowią część dziejów słuchaczy i dlatego są dla nich ważne: „Bóg wybrał ojców n a s z y c h” (w. 17). Druga część mowy (ww. 26-37) też ma charakter narracyjny. Paweł tłumaczy znaczenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa (ww. 27-31)¹³. Dodaje nawiązania do Starego Testamentu, które stanowią biblijne tło dla zmartwychwstania (ww. 32-37)¹⁴. Tak pierwsza, jak i druga narracyjna część przemówienia mają na względzie określonych słuchaczy. Paweł łączy tę opowieść z własnym życiem i z życiem swoich słuchaczy (np. w. 26). Odwołuje się do wspólnego żydowskiego zaplecza, co widać w ww. 32-33: „My właśnie głosimy wam Dobrą Nowinę o obietnicy danej ojcom: że Bóg spełnił ją w o b e c n a s, jako ich dzieci, wskrzesiwszy Jezusa” (por. 13,15.17.31)¹⁵.

W 13,38 Paweł całkowicie skupia uwagę na praktycznych skutkach, jakie wynikają dla jego słuchaczy. Naucza: „zwiastuje się wam odpuszczenie grzechów przez Niego (por. Łk 24,46) i każdy, kto uwierzy, jest przez Niego usprawiedliwiony ze wszystkich grzechów, z których nie mogliście zostać usprawiedliwieni w Prawie Mojżeszowym”. Paweł kończy przemówienie surowym ostrzeżeniem (w. 41), które stanowi cytat z Księgi Habakuka 1,5 (LXX). Kwestie, o jakie chodzi, to sprawa przebaczenia i pozycja Prawa, zwłaszcza jako konsekwencja losów Jezusa. Z uwagi na pozytywny charakter reszty przemówienia jest to jeden z najbardziej znaczących elementów: rezultat wypowiedzi Pawła w ww.38-41, gdzie ocenia się funkcję Prawa, mógł wywołać dość silną kontrowersję pomiędzy Żydami. I rzeczywiście, taki właśnie obrót przyjmują sprawy w opisie drugiej reakcji. Żydzi odpowiadają negatywnie na napływ pogan, będący rezultatem przepowiadania Pawła. Podobnie jak w innych fragmentach Dziejów Apostolskich jest to najprawdopodobniej związane z pozycją Prawa (zob. np. 6,11.13; 11,2-3; 18,13-15; 21,21). Jednak musimy zauważyć, że najpierw było przyjęcie pozytywne.

¹³ Podobna synteza pojawia się we wszystkich przemówieniach w Dziejach Apostolskich, zob. 2,22b-24; 3,13b-15; 4,10b; 5,30-31; 10,37b-43.

¹⁴ Zob. J. D u p o n t, *Ta osia David ta pista (Actes 13,34 = Issaie 55,3)*, RB 68/1961, 91-114; przedruk. w: *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Lectio Divina 45, Paris 1967, 337-359, tutaj 337, nr 1; M.F.-J. B u s s, *Die Missionspredigt des Apostles Paulus im Pisidischen Antiochien*, 89-90: „Der Ausdruck 'Schriftbeweis' aber ist, wie schon die Zitationsformel zu Ps 2,7 zeigt, unangemessen und sogar irreführend”.

¹⁵ Odnośnie do problemów tekstualnych zob. J. D u p o n t, *Ta osia*, 351, nr 62.

Początkowa reakcja pozytywna (13,42-43)

W Dz 13,38-41 Paweł skupia uwagę wyłącznie na słuchaczach. Przekazuje orędzie, że przez Jezusa zwiastuje się im odpuszczenie grzechów oraz że każdy, kto uwierzy, zostanie przez Niego usprawiedliwiony ze wszystkich win, z których „nie mógł być usprawiedliwiony w Prawie Mojżeszowym”. Paweł kończy wystąpienie ostrzeżeniem, cytując Ha 1,5 (LXX). Musimy przyznać, że treść tego ostrzeżenia na pierwszy rzut oka nie brzmi zbyt przyjaźnie. Ale Żydzi reagują na to surowe stwierdzenie całkiem pozytywnie: proszą o więcej. Pozytywna reakcja wyraża się też w fakcie, że wielu Żydów poszło za Pawłem i Barnabą (w. 43). Podkreśla się również to, że przyłączyli się do nich także prozelici.

Reakcja negatywna (13,45)

W następny szabat pozytywna reakcja była nawet jeszcze większa: „zebrało się niemal całe miasto”. Zgodnie z tekstem, dopiero gdy Żydzi „zobaczyli tłumy”, zareagowali na to, co Paweł powiedział tydzień wcześniej. Prześlędzę cztery aspekty tej sprawy: 1. co znaczy zdanie „gdy zobaczyli tłumy”? 2. jakie jest znaczenie greckiego słowa *dzēlos*? 3. czemu i z jakiego powodu Żydzi się sprzeciwiają? 4. jakie są konsekwencje tej reakcji?

ad 1. Bezpośrednim powodem reakcji Żydów jest fakt „zobaczenia tłumów” (por. „zebrało się niemal całe miasto” z w. 44). Co mogło tak Żydów poruszyć wtedy, gdy zobaczyli tłumy? Klucz do odpowiedzi znajdziemy może wówczas, gdy zapytamy, z kogo składała się ta grupa. Nigdzie nie jest powiedziane wyraźnie, kim byli słuchacze, lecz możemy w kontekście jednak znaleźć pewne wskazówki. W swoim przemówieniu Paweł zwraca się nie tylko do Żydów, lecz także do „bojących się Boga” (ww. 16.26)¹⁶. W w. 43 mówi się wyraźnie, że Pawłowi i Barnabie towarzyszyli pobożni prozelici¹⁷, natomiast nieco dalej (w. 50) czytamy, że Żydzi usiłowali podburzyć pobożne a wpływowe niewiasty. Mając na względzie nacisk położony na wymienione grupy można wnosić, że w tłumie, o którym mowa w Dz 13,45, znajdowali się również „bojący się Boga”. Jednak zdanie „zebrało się niemal całe miasto” pozwala przypuszczać, że przybyli nawet poganie. Należy sądzić, że niektórzy Żydzi, widząc te tłumy, stawiali pytanie: czy możliwe jest dla Żyda wspólne życie z tymi poganami? Ów domniemany napływ pogan był spowodowany wypowie-

¹⁶ Trwa dyskusja na temat statusu owych „bojących się Boga” – czy była to jakaś specjalna grupa? Zob. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 3,1 (Rev. and ed. by G. Vermes – F. Millar – M. Goodman, Edinburgh 1986, rozdz. V: *Gentiles and Judaism: „God-Fearers” and Proselytes*, 150-176; „Istnieją wszak dowody, jakkolwiek rozproszone, wystarczające by zasadnie wykazać, że byli poganie, którzy się zjudaizowali bez stawiania się konwertytami i że przynajmniej w niektórych miejscach ‘bojący się Boga’ tworzyli odrębne grupy” (s. 169).

¹⁷ Takie zestawienie pojawia się w Nowym Testamencie jedynie w tym miejscu.

dzią Pawła na temat Prawa w ww. 38-41 i ta wypowiedź miała szczególne znaczenie dla określenia ich pozycji. Postawa, jaką dostrzegamy w w. 45, może być skutkiem uświadomienia sobie przez Żydów, jak wypowiedź Pawła na temat Prawa mogła wpłynąć na przyciągnięcie pogan¹⁸.

ad 2. Gdy Żydzi spostrzegli, że w tłumie znajdują się ci, którzy są zainteresowani oddawaniem czci ich Bogu (Dz 13,45), zareagowali na ten fakt postawą, która została określona greckim słowem *dzēlos*. Jakie jest tutaj jego znaczenie? Często dowodzi się, że znaczy ono „zazdrość”. Jeden z autorów twierdzi, że Żydzi byli zazdrośni, bo wiara chrześcijańska okazała się bardziej atrakcyjna¹⁹. Inny autor uważa podobnie, lecz dodaje, że nie było żadnych powodów do tego rodzaju zazdrości. Żydzi powinni się raczej cieszyć z zainteresowania okazywanego przez pogan ich wierze²⁰. Należy podkreślić, że drugi z autorów sądzi, iż przedmiotem zainteresowania pogan stała się religia żydowska. I taka jest prawda. W *Dziejach Apostolskich* określenie „chrześcijanie” nie jest samookreśleniem chrześcijan, lecz zostało im nadane przez innych (11,26; 26,28). Według Łukasza, Paweł przedstawia siebie jako Żyda. Zatem reakcja opisana w w.45 stanowi reakcję względem siebie dwóch odmiennych ugrupowań żydowskich. Objąśnianie reakcji w w. 45 w sensie zazdrości może być odbiciem późniejszych stosunków między Żydami a chrześcijanami, ale nie liczy się z faktem, że dla Łukasza taki podział nie istniał. Próbuje on w tym miejscu (jak i gdzie indziej) ukazać Pawła jako Żyda pośród Żydów.

Sądzę, że przez greckie słowo *dzēlos* Łukasz określa reakcję Żydów jako postawę gorliwości o właściwą interpretację Prawa, możliwą do zrozumienia jedynie w kontekście żydowskim. Muszę przytoczyć dowody, potwierdzające słuszność takiej wykładni. Najpierw zajmę się wszystkimi możliwymi znaczeniami słowa *dzēlos* i jego zastosowaniem w Nowym Testamencie.

Słownik podaje następujące znaczenie *dzēlos*: „gorliwość”, „żarliwość” (w sensie pozytywnym) bądź „zazdrość”, „zawiść” (w sensie negatywnym)²¹. Zanim rozstrzygniemy, jakie znaczenie ma ten rzeczownik w naszym przypadku, postaram się prześledzić pozostałe przypadki występowania go i jego pochodnych w LXX i w Nowym Testamencie, szczególnie w Listach Pawłowych i w *Dziejach Apostolskich*.

W LXX *dzēlos* i jego pochodne (prawie zawsze jest to przekład hebr. *qana* i jego pochodnych) są używane do określania ludzkiej i Boskiej gorliwości. Boża gorliwość bywa niekiedy kierowana przeciw Izraelowi, za słuźenie „innym bogom”, dlatego można ją pojmować jako „zazdrość”

¹⁸ E. Schürer, *The History of the Jewish People*, 3,1, 165: „(Bojący się Boga) uczęszczali do żydowskich synagog, ale co się tyczy przestrzegania Prawa, ograniczali się tylko do pewnych aspektów”.

¹⁹ M.F.-J. Buss, *Die Missionspredigt des Apostels Paulus*, 135

²⁰ G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, 2, HTKNT V/2, Freiburg 1982, 145.

²¹ W.F. Arndt – F.W. Gingrich, *A Greek Lexicon of the New Testament* (transl. and adapt. of W. Bauer, *Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*), Cambridge 1957, 338; por. A. Stumppf, *dzēlos*, TWNT II, 879-890, szczeg. 879.

(zob. Wj 20,5; 34,14; Pwt 4,24; 5,9; 6,15; por. gorliwość Bożą w Pwt 32,19; Ez 5,13; 16,38,42). Jednak tę Bożą gorliwość trzeba zawsze postrzegać jako oznakę Bożej wierności przymierzu z Izraelem. Tak więc, kiedy Izrael powraca do Pana i Jego nakazów, Boża gorliwość zwraca się przeciw wrogom Izraela (zob. Iz 26,9-11; 37,32; Ez 36,6; 38,18-19). Bóg „jak zbroję przywdzieje swą zapalczywość i uzbroi stworzenie ku odparciu wrogów” (Mdr 5,17).

Gdy tego rodzaju postępowanie zachodzi wśród ludzi, jest to zazwyczaj „gorliwość o honor Boga” w odniesieniu do żydowskiej tożsamości i wierności jednemu Bogu. Prawdziwy przykład ludzkiej gorliwości to Pinchas (Lb 25,6-13, zwłaszcza w. 13; por. Syr 45,23; 1Mch 2,26.54; 4Mch 18,12). Gorliwość Pinchasa jest skierowana przeciw odstępstwu od wiary związanemu z cudzołóstwem z poganą. Inne osoby oddane duszą i sercem Bogu oraz jego Torze to Eliasz (zob. jego walkę z prorokami Baala w 1Krl 19.10,14; por. Syr 48,2; 1Mch 2,58), Jehu (2Krl 10,16; por. jego konflikt z prorokami Baala w 2Krl 10,1-28), Matatiasz (1Mch 2,24.26; znów przedmiotem gorliwości jest sprawa żydowskiej tożsamości) oraz Oniasz III, ostatni prawowity arcykapłan (2Mch 4,2). Szczególnie w ostatnich księgach (Syracha i Machabejskiej) przedmiotem gorliwości jest Prawo (1Mch 2,58; 2Mch 4,2).

W Dz 21,20; 22,3; Ga 1,14 oraz być może w Łk 6,15 i Dz 1,13 (por. 1Kor 14,1; Tt 2,14; 1P 3,13) „zeloci” są przedstawiani jako ludzie gorliwi o Boga i Jego Prawo²². Jednakże, podobnie jak w Starym Testamencie, ta gorliwość może obejmować pewną gwałtowną opozycję (zob. Ga 1,13-14; Flp 3,6). Kilka przykładów znajdujemy w Dz 21,18-22.29. Paweł zostaje oskarżony o współuczestnictwo w kontrowersyjnych praktykach dotyczących Prawa, zwłaszcza jeśli chodzi o tożsamość Żydów i sprawę określenia granic obowiązków pogan (Dz 21,21.27-28; 22,22-23; por. 22,30; 23,3.29; 24,5-6; 25,6-8.17-20; 26,2-3; 28,17). Podczas wizyty u Jakuba Paweł opowiada o swoich sukcesach wśród pogan (21,29). Jakub i starsi opowiadają z kolei „ile tysięcy Żydów uwierzyło, a wszyscy trzymają się gorliwie Prawa” (21,20). Powstaje jednak niepokój wśród gorliwych Żydów, spowodowany nauczaniem Pawła, który mieszkającym wśród pogan Żydom mówi, aby nie obrzezali swoich synów, co stanowi odstępstwo od Prawa Mojżesza. Aby uspokoić zelotów i pokazać, że sam przestrzega Prawa, Paweł pomaga czterem nazirejczykom płacąc za nich należne ofiary. Dzięki temu aktowi pobożności odnosi się wrażenie, że rozwiązał zaistniały problem (21,22-26). Ale wkrótce pojawił się następny: Żydzi z Azji oskarżyli Pawła o nauczanie sprzeczne z Prawem i wprowadzenie Greków do świątyni (21,28). Następuje sprzeciw i wzburzenie, a nawet próba zabicia Apostoła (21,30-31). W swojej apologii (22,1-21) Paweł odpiera ich zarzuty, otwarcie deklarując gorliwość o sprawy Boże (w. 3). Powiada słuchaczom, że cechuje ich ta sama gorliwość o Prawo. Ale gdy

²² Odnośnie do *dzélos* zob. J 2,17 (= Ps 69,10 LXX); Rz 10,2; Flp 3,6.

wspomniął o swojej misji do pogan (w. 21), słuchacze ostro zaprotestowali (w. 22). To właśnie była kwestia, która ich poróżniła. Żydzi z Azji, wzmiankowani w Dz 22, znali skutki misji wobec pogan, jakich początkowo nie znali jeszcze Żydzi z Antiochii.

Nauczanie, o którym mowa w Dz 13,44, zaowocowało znacznym wzrostem liczby potencjalnych wyznawców, i to nawet wywodzących się spośród pogan. Gdy Żydzi ujrzeni owe tłumy, wtedy ogarnęła ich *dzełos*. Jaka jest przyczyna takiej postawy? Opierając się na dotychczasowych rozważaniach sądzę, że w Dz 13,45 właściwszy jest przykład tego rzeczownika jako „gorliwość”. Kontekst uzasadnia to rozwiązanie. Żydzi nie byli zazdrośni, lecz głęboko zatroskani o Prawo, obawiając się, że ich żydowski sposób życia będzie zagrożony przez napływ tak wielu pogan. I dlatego sprzeciwiają się Pawłowej interpretacji Tory, tak jak została przedstawiona w Dz 13,38-41. Ponad Prawo Paweł przedkłada wiarę, aczkolwiek gdzie indziej w Dziejach Apostolskich wielokrotnie podkreśla rolę i wartość Prawa. To właśnie ta interpretacja miała ogromne znaczenie dla „bojących się Boga”. Po przemówieniu Pawła powstał problem: czy jest możliwe, aby ci spośród pogan, którzy chcą czcić Boga, mogli mieć udział w obietnicach, a jeśli tak, to w jaki sposób (por. 18,13)? Dokładnie tego dotyczy tekst Dz 14,27: skutkiem podróży apostołskiej, opisanej w Dz 13-14, jest otwarcie przez Boga „podwojów wiary”, poganom. Sprawą „bojących się Boga” zajmuje się też tekst Dz 15,1-29 (zob. również 21,21).

ad 3. W Dz 13,45 jest przedstawiona reakcja Żydów na wystąpienie Pawła, a mianowicie opór wyrażony w tym, że „bluźniąc sprzeciwiali się temu, co mówił Paweł”. Greckie słowo, użyte tutaj na określenie bluźnierstwa, pojawia się kilkakrotnie w Nowym Testamencie w kontekście przeciwstawiania się nauczaniu. Dz 18,6 bardzo wyraźnie przypominają Dz 13,45. Po wystąpieniu w synagodze (18,4) Paweł oświadcza, że Jezus jest Chrystusem (18,5). Wywołuje to negatywną reakcję. W Dz 6,11 mówi się, że Szczepan został oskarżony o bluźnierstwo przeciw (nauczaniu) Mojżesza i Bogu. W J 10,36 znajduje się opis dyskusji Jezusa z Żydami, oskarżającymi Go o bluźnierstwo. Jezus mówi, że Jego słowa mają potwierdzenie w Piśmie (J 10,34-35). Biorąc to wszystko pod uwagę staje się oczywiste, że także w tym miejscu bluźnienie Żydów stanowi określenie ich sprzeciwu wobec nauczania Pawła (zob. 13,43), sprzeciwu zwłaszcza wobec praktycznych konsekwencji tego nauczania²³.

ad 4. Uwzględniając kontekst oraz możliwe znaczenie słowa *dzełos*, zwłaszcza w Ewangelii Łukasza i w Dziejach Apostolskich, możemy zinterpretować negatywną postawę Żydów, wzmiankowaną w Dz 13,45, jako gorliwość wywołaną widokiem tłumów. Tak dalece nie zgadzali się z pojmowaniem Prawa przedłożonym przez Pawła w jego przemówieniu oraz ze sposobem, w jaki nauczał o nim tłumy, wśród których znajdowali

²³ W literaturze rabinicznej istnieje tendencja do traktowania sprzeciwu wobec nauczania rabinów na równi z czymś w rodzaju bluźnierstwa, zob. np. *Sifra, Behuqqotai*, parashah 2. Może to być również potencjalne tło tekstu z Dziejów Apostolskich.

się „bojący się Boga”, że byli gotowi wzniecić prześladowanie Pawła i Barnaby (Dz 13,50). Gorliwość w obronie Prawa sama w sobie nie ma charakteru negatywnego (zob. np. 21,20). Jednak gdy nabiera cech sprzeciwu i bluźnierstwa, wtedy jej pierwotny sens przeobraża się w coś negatywnego.

Nie inaczej było w życiu samego Pawła (Dz 22,3), zarówno przed, jak i po wydarzeniu podczas podróży do Damaszku. W rezultacie wcześniejszej gorliwości zgadzał się na zabicie Szczepana (Dz 8,1) i brał udział w prześladowaniu mężczyzn i kobiet, „zwolenników tej drogi” (Dz 9,2). Podobnie Żydzi z Antiochii wykazywali gorliwość w wypełnianiu własnego pojmowania Pisma i dlatego sprzeciwiali się otwartości na tłumy, wśród których byli oczywiście także nie-Żydzi.

Sprzeciw na płaszczyźnie interpretacji Prawa (Dz 13,46-47)

Reakcja Pawła i Barnaby, opisana w Dz 13,46-47, jest często postrzegana jako stwierdzenie programowe, które zapoczątkowało odrzucenie Żydów. Chociaż według Łukasza owa reakcja stanowi decydujący czynnik dla rozszerzenia orędzia także na pogan, istnieją jednak wyraźne oznaki przeciw pojmowaniu jej jako odrzucenie Izraela. Chciałbym podkreślić następujące zagadnienia: 1. duży nacisk kładzie się na fakt, że cały kontekst, w jakim odbywa się spór, jest wewnątrzżydowski; 2. w środowisku żydowskim tego rodzaju surowe słowa niekoniecznie oznaczają odrzucenie; 3. cytat z Księgi Izajasza jest zapewne nawiązaniem do koncepcji głoszenia słowa Bożego „także wśród pogan”; 4. po wydarzeniu, opisanym w Dz 13, Paweł nadal pozostaje w łączności z Żydami; 5. Łukasz dostrzega różnicowanie pomiędzy Żydami.

ad 1. Skoro reakcję Żydów, wspomnianą w Dz 13,45, trzeba rzeczywiście pojmować jako gorliwość skierowaną przeciw Pawłowej interpretacji Prawa, Paweł i Barnaba odpowiedzieli surowym stosownym cytatem z Izajasza, przytaczając tekst prorocki jako autorytatywny argument na rzecz zasadności misji wobec pogan. Pozostając na płaszczyźnie nauczania i dyskusji na kanwie Pisma, Paweł i Barnaba skutecznie odpowiedzieli na sprzeciw Żydów. Jest jasne, że zasadność misji wobec pogan opiera się na tym nawiązaniu do Starego Testamentu, lecz faktyczny sposób postępowania pozostawia sporo kwestii dyskusyjnych.

Kontekst potwierdza, że chodzi o dyskusję wewnątrzżydowską. Przemawia za tym już fakt, że w swoim przemówieniu Paweł bardzo wyraźnie zwraca się do braci – Żydów. Istnieje klarowny nacisk na to, że środowisko, w jakim doszło do sporu, było wewnątrzżydowskie. Jest wyraźnie powiedziane, że pierwsze spotkanie miało miejsce w synagodze, natomiast obydwa odbyły się w szabat. Można wnosić, że i drugie spotkanie prawdopodobnie również odbyło się w synagodze.

ad 2. W kręgach żydowskich, o których mowa w Dziejach Apostolskich, surowe słowa niekoniecznie muszą być rozumiane jako odrzucenie. Nasz tekst stanowi dobry przykład. Wiemy, że cytat z Księgi

Habakuka brzmi dość negatywnie (Dz 13,41), ale reakcja nań jest pozytywna (13,42-43). Z tym samym mamy do czynienia już w tekstach prorockich. Surowe napomnienia proroków były możliwe jedynie w obrębie układów wewnątrz Izraela. Jak utrzymuje Chana Safrai, miało to kontynuację w głównym nurcie myśli rabinicznej. Skoro stwierdzamy, że tak wyglądała sytuacja w źródłach starotestamentowych, a następnie w czasach rabinów, to możemy zasadnie wnosić, że podobnie było w okresie, który łączył te dwie epoki, czyli w I w., co znalazło odbicie w tekstach Nowego Testamentu²⁴. Zatem twarde słowa uczniów nie muszą świadczyć o odrzuceniu. Jest to raczej dobitna obrona zasadności ich misji wobec pogan. Argumentują ją przez cytowanie Iz 49,6.

ad 3. Na pierwszy rzut oka cytat może sugerować, że od tego momentu Paweł jest zainteresowany wyłącznie misją wobec pogan. Jednak Izajaszowy kontekst cytatu oraz jego umieszczenie na początku Łk-Dz pozwalają sądzić, że cytat został użyty jako argument na rzecz obrony misji wśród pogan, a nie jako argument na rzecz odrzucenia Izraela²⁵. W Starym Testamencie Iz 49,6 to tekst kluczowy dla koncepcji, że po Izraelu także poganie będą mogli mieć udział w obietnicach Bożych. Unikalność Iz 49,1-6 polega na tym, że poganie stają się bezpośrednimi adresatami i są zaproszeni do słuchania Sługi Pańskiego. W słowie Pana (Iz 49,6) zawiera się wyjaśnienie misji Sługi: po wypełnieniu posłannictwa względem Izraela ma On przeprowadzić tę samą misję również wśród pogan. Poganie zapoznają się z misją z b a w i e n i a: Sługa Pański będzie dla nich „światłością”²⁶. Ten nowy element misji Sługi Pańskiego stanowi część dynamiki Deutero-Izajasza (zob. np. 48,20). Lecz bardzo ważne jest odnotowanie, że według Izajasza funkcja Sługi jako światłości dla pogan nie odbywa się w żaden sposób kosztem misji wobec Izraela, a jedynie poszerza zasięg tej misji (zob. też Iz 49,7-13)²⁷.

Gdy w Dz 13,46-17 Paweł i Barnaba przytaczają zdanie z Iz 49,6 można zakładać, że idea zbawienia pogan występuje obok idei zbawienia Izraela. Potwierdza to użycie Iz 49,6 w Łk 2,29-32. Podczas ofiarowania w świątyni (Łk 2,22-39) Symeon opisuje Jezusa wyrażeniami zaczerp-

²⁴ Szerzej na temat tła metodologicznego zob. publikacje B. Gerhardssona, np. *Tradition and Transmission in Early Christianity*.

²⁵ Uczni na ogół zaniedbywali uwzględnienie kontekstu cytatu w samej Księdze Izajasza. Rozważanie tekstu w jego Izajaszowym kontekście jest jednak niezbędne dla lepszego zrozumienia znaczenia Iz 49,6 w Dz 13. Iz 49,1-6 stanowi drugą z tzw. Pieśni Sługi Pańskiego (42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12). W pierwszej Pieśni pojawia się zapowiedź, że Sługa Pański ma do wypełnienia misję również wśród pogan (42,6).

²⁶ Nie mogę szerzej podjąć rozważań o Słudze Pańskim w Księdze Izajasza i w Dziejach Apostolskich.

²⁷ Między hebrajskim tekstem Iz 49,1-6 a jego brzmieniem w LXX istnieją pewne różnice, zob. B.J. Koet, *Paul and Barnabas in Pisidian Antioch: A Disagreement over the Interpretation of the Scriptures (Acts 13,42-52)*, w: *Five Studies*, 97-118, zwłaszcza 107-110. Septuaginta wzmacnia tendencję obecną w tekście hebrajskim, do utożsamienia postaci Sługi ze wspólnotą Izraela. Zgromadzenie Izraela zostało wyróżnione; staje się przyczyną zbawienia pogan.

niętymi z pieśni Sługi z Deutero-Izajasza (Łk 2,32; por. Iz 42,6; 49,6.9). To nawiązanie podkreśla rezultat przyjscia Jezusa: „światło na oświecenie pogan i chwała Ludu Bożego Izraela”. Wypowiedzi Symeona w Łk 2,29-32 oraz 2,34c-35 stanowią klucz do zrozumienia Łukasowego sposobu postrzegania Izraela oraz jego stosunku względem pogan. Symeon objawia Rodzicom Jezusową misję niesienia zbawienia poganom i jego tożsamość jako „chwały Izraela”.

Należy zauważyć, że słowa te padły w kontekście wierności Prawu (Łk 2,22.23.24.39). Autor sugeruje w ten sposób, że misja wobec pogan jest zgodna z Prawem. Czytelnik, który przeczytał Łk 1-2 jako wstęp do Ewangelii, musi wiedzieć o podwójnej misji Jezusa: będzie On światłem na oświecenie pogan i chwałą (dla) Izraela. Lecz już w Łk 2 wspomina się o kontrowersjach. Symeon objawia Matce (a tym samym również czytelnikom), że jego misja napotyka także na sprzeciw i wywoła spory w samym Izraelu. Jednak, jak stwierdziłem gdzie indziej, ostateczny wynik tych sporów (jak np. opisanego w *Dziejach Apostolskich*) będzie dla Izraela pozytywny²⁸.

ad 4. Fakt, że według Łukasza Paweł cały czas nauczał w środowisku żydowskim, wskazuje, że reakcje negatywne, opisane w Dz 13,50 i 18,6 nie doprowadziły do odrzucenia Izraela. Podobnie nie możemy objaśniać negatywnych reakcji Rzymian w Dz 16,16-40 (szczególnie 16,21) jako przesłanek na rzecz odrzucenia Rzymu. Aczkolwiek Żydzi z Antiochii Pizydyjskiej (i Koryntu) byli między sobą podzieleni, zaś stwierdzenie Pawła było bardzo surowe, niekoniecznie jednak odnosi się ono do judaizmu *j a k o t a k i e g o*: Paweł nadal pozostawał w kontakcie z ważnymi przedstawicielami synagogi (zob. też Dz 18,6)²⁹. Co więcej, nie tylko pozostawał w kontakcie z synagogą, lecz sam siebie określał jako przestrzegającego Prawo, zaś jego postępowanie to potwierdzało (Dz 22,3; 23,1; 24,14; 26,4-5; zob. 16,3; 18,18; 21, 23-27; 26,22).

ad 5. Stąd jest też oczywiste – wbrew pozorom, iż mogłoby być inaczej (por. „Żydzi” w Dz 13,45.50) – że Łukasz dostrzega różnice pomiędzy Żydami. Gdy uczeni zakładają, że w Dz 13,48 mamy do czynienia z czymś na kształt odrzucenia Izraela (lub traktują Dz 28 jako wyraz rozstania z judaizmem), zbyt często szukają na kartach Łk-Dz ogólnego i systematycznego stanowiska w sprawie Żydów lub Izraela. Interpretują rozmaite fragmenty z własnej perspektywy, którą uznają za (jedynie) słuszną.

Chociaż można zasadnie pytać o ogólną Łukasową wizję Izraela bądź Żydów, to odpowiedź nie jest możliwa bez uprzedniego szczegółowego rozważenia fragmentów, które tej kwestii dotyczą. W gruncie rzeczy ich uważna analiza musi poprzedzać każdą próbę wypracowania globalnego poglądu. Moje zastrzeżenia wobec znacznej liczby opracowań zajmujących

²⁸ B.J. Koet, *Simeons Worte*, 1559-1566.

²⁹ Tej sprawie poświęciłem artykuł *As close to the Synagogue as can be: Paul in Corinth (Acts 18, 1-18)*.

się Dziejami Apostolskimi (zwłaszcza fragmentami Łk 4,16-30 oraz Dz 13,46-47; 18,6 i 28, 26-28) wynikają stąd, że zbyt pochopnie narzuca się na poszczególne epizody tzw. systematyczny pogląd na temat Żydów, bez poważnego potraktowania rozmaitych niuansów³⁰.

Aczkolwiek opozycja przeciw Pawłowi została opisana przez Łukasza jako monolityczna (Dz 13,50), to jednak w Dziejach zawarte jest przesłanie, że istnieli różni Żydzi: dobrzy, jak ci w 13,43, a także i sam Paweł, oraz zli, jak nie znani z imienia Żydzi, którzy mu się sprzeciwiali³¹. Zatem to, co opisują Dz 13,45-50 to spór wewnątrzżydowski, w którym toczy się walka na argumenty o zabarwieniu biblijnym³².

Gdy przyjmujemy taką interpretację, teksty Łukasza stają się logiczne i zrozumiałe. W środowisku żydowskim powstała dyskusja co do konsekwencji, jakie niesło pełne nawiązań do Pisma nauczanie Pawła. Spór dotyczył skutków, jakie to nauczanie miałooby dla pogan. Nauczanie Pawłowe jest przedstawione jako zgodne z Prawem. Dla obrony swojej misji wśród pogan powołuje się on na Pismo. Sprawa pozycji pogan to w Dziejach Apostolskich temat szczególnie ważny. Zbiega się z faktem, że także w innych tekstach żydowskich jest to kwestia o wielkim znaczeniu i drażliwości³³. Mimo, iż dyskusja jest niezwykle ostra, nie musimy, a nawet nie możemy traktować epizodu jako odrzucenie Izraela.

Podsumowanie

Nie jest możliwe zaprezentowanie w jednym wykładzie całości poglądów Łukasza na Żydów. Zająłem się wybranym fragmentem, lecz – jak zaznaczyłem – wykład stanowi wersję jednego z rozdziałów mojej rozprawy, w której poddałem analizie także inne fragmenty, traktowane zazwyczaj jako programowe odrzucenie Izraela w Łk-Dz.

³⁰ Zob. przykładowo L.M. Wills, *The Depiction of the Jews in Acts*, JBL 110/1991, 631-654.

³¹ Gdyby nawet było napisane, że wszyscy Żydzi sprzeciwiali się nauce Pawła, nie usprawiedliwiałoby to jeszcze twierdzenia o odrzuceniu całego Izraela. Uogólnianie jest charakterystyczne dla stylu Łukasza, zob. G. L ü d e m a n n, *Das frühe Christentum nach der Traditionen der Apostelgeschichte*, Göttingen 1987, 205. Co do potrzeby objaśniania negatywnych uwag Łukasza na temat Żydów w powiązaniu z jego pozytywnymi opiniami zob. mój artykuł w *Five Studies*, 114-116.

³² Wbrew temu, co twierdzi M. Wills, *The Depiction of the Jews*, 645, utrzymując, że skoro Łukasz nazwał członków grupy chrześcijanami (11,26; 26,28), nadał im tym samym nową tożsamość, a zatem Dzieje Apostolskie nie są już sprawą wewnątrzżydowską. Nacisk Łukasza na pobożność Pawła świadczy o tym, że było dlań niezwykle istotne ukazanie całego sporu jako sprawy wewnątrzżydowskiej. Wills nie dostrzega, że nazwa „chrześcijanie” nie jest nazwą „wewnątrzchrześcijańską”, lecz została nadana przez ludzi z zewnątrz. Oznacza to, że określenie „chrześcijanin” miało dla Łukasza inną wartość semantyczną aniżeli współczesny termin „chrześcijanin”.

³³ Zob. np. utrwaloną przez Józefa Flawiusza opowieść o królu Adiabene, który będąc Żydem nie został obrzezany; por. też bardzo ostre spory na tle stosunków między Żydami i poganami, jakie istniały między zwolennikami Szammaja a zwolennikami Hillela, które przekazuje Miszna, *Shabbath* 1,4-8 i par.; por. Talm. Babil., *Shabbath* 31a.

Ci, którzy optują za odrzuceniem Izraela, zarówno w dyskusjach teologicznych, jak i wystąpieniach politycznych lub społecznych, nie mogą opierać swoich twierdzeń na ostrych sformułowaniach używanych przez Łukasza. Taki język jest dopuszczalny wyłącznie w kontekście uznawania Żydów za prawowitych dziedziców Bożych obietnic. Izajaszowi, Łukaszo wi (a także sporej grupie Żydów w czasach Izajasza, Łukasza oraz obecnie) to jednak nie wystarczyło: również poganie mogą mieć udział w Bożych obietnicach, o ile wypełnią przykazania zawarte w przymierzu Boga z Noem. Według Łukasza, nauczanie Jezusa, Jego śmierć i zmartwychwstanie są chwałą (dla) Izraela, a stąd i światłem dla pogan. Wiadomo od samego początku (Łk 2,34-35), że ta misja wywoła sprzeciw i opór. W ramach tego sporu Łukasz usiłuje dowieść, że misja wobec pogan jest zgodna z Prawem. Na obronę swojej działalności wśród pogan Paweł może więc cytować Pismo.

Współbrzmi to z innymi tego rodzaju przypadkami, które opisał Łukasz. Spory Jezusa, Szczepana i Pawła z ich przeciwnikami (wśród których Paweł był niegdyś postacią wiodącą) wykazują, że ich nauczanie jest zgodne z Prawem. Spory te są porównywalne z kontrowersjami rabinicznymi. Mogą odzwierciedlać wewnątrzżydowskie dyskusje z czasów Łukasza, dotyczące pogan, którzy stali się uczniami. Surowe słowa, jakie w tych dyskusjach padają, są zrozumiałe, tak jak i wtedy, gdy padają w sporach między braćmi (zob. Dz 13,15.26.38). Wśród (żydowskich) braci nie ma, rzecz jasna, miejsca na antyjudajizm.

Jednak gdy – z wielu przyczyn, m.in. politycznych – znikł z chrześcijaństwa żydowski układ odniesień, środowiska chrześcijan wywodzących się z pogan nie traktowały już tych surowych słów jako szczerych napomnień pod adresem braci Żydów. Kiedy judaizm i chrześcijaństwo stały się dwoma odrębnymi, przeciwstawnymi religiami, surowe prorockie wezwania do skruchy przeobraziły się w atak na wszystkich Żydów. Analiza tzw. programowych tekstów Łukasza dowodzi, że w Łk-Dz nie można mówić o odrzuceniu Izraela. Jest to wyraźnie widoczne od samego początku, gdy Jezus został przedstawiony przez Symeona jako „chwała (dla) Izraela” (por. Łk. 2,32).