

Stanisław Jankowski

Judaizm poświętyanny wobec chrześcijaństwa

Collectanea Theologica 72/2, 63-83

2002

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.

STANISŁAW JANKOWSKI, WŁOCŁAWEK

JUDAIZM POŚWIĄTYNNY WOBEC CHRZEŚCIJAŃSTWA

W następstwie wojny lat 66-70 naród żydowski został pozbawiony czterech filarów, na których opierała się dotąd jego narodowa i religijna tożsamość – Jerozolimy i Sanhedrynu, świątyni z jej ofiarami i kapłaństwa. Z pism rabinackich zdaje się wyłaniać obraz przeżyć wojny lat 66-70 po Chr., porównywalny z 587/586 r. przed Chr.¹ Po takiej tragedii można było oczekiwać zmięczenia judaizmu. Tymczasem powstał jak feniks z popiołów. Znikły wprawdzie najświętsze instytucje judaizmu okresu Drugiej Świątyni, lecz w ich miejsce został wprowadzony nowy zespół wartości i norm, które w nowych warunkach miały stanowić o żywotności narodu. Był to już jednak inny judaizm – nazywany odtąd rabinackim². Przebyta po 70 r. po Chr. duchowa droga judaizmu oraz odpowiedź na pytanie, na czym polegało dzieło jego odbudowy, stanowi przedmiot tego artykułu.

Transformacja judaizmu po roku 70

W okresie Drugiej Świątyni religia Żydów opierała się na świątyni, Piśmie i kalendarzu regulującym życie i praktyki religijne. Społeczeństwo żydowskie charakteryzowało wtedy bogactwo poglądów religijnych, zwanych popularnie sektami albo stronnictwami. Po upadku powstania obraz życia Żydów uległ radykalnemu przeobrażeniu. Saduceusze, najściślej związani ze świątynią, pierwsi odczuli

¹ Tradycja żydowska z Józefem Flawiuszem na czele, na ten sam dzień (17 miesiąca Tamuz) datuje spalenie obu świątyń, uśnięcie ofiar, zob. *m.Taan* 4,6. Ustały też niektóre ceremonie związane z obchodami Paschy, zob. *M. Pesahim* 10,3.

² J. Neusner, *The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from A.D. 70 to 100*, w: W. Haase, *Principat*, 19,2, ARNW II. Berlin 1979, s. 3-42, o judaizmie sprzed 70 r., *tamże*, s. 21; W.M. Christie, *The Jamnia Period in Jewish History*, *JThS* 25/1986, s. 348n.

jej brak: utracili stanowiska i mienie; kapłani – zostali pozbawieni możliwości spełniania swoich kapłańskich funkcji i źródła utrzymania; wyznawcy i sympatycy apokaliptycznych nadziei – pozbawieni złudzeń; zeloci i sykariusze zdziesiątkowani, wreszcie esseńcyzy – rozproszeni. Utrata Sanhedrynu i urzędu arcykapłańskiego spowodowała pustkę nie tylko polityczną. Nimb arcykapłanów i sekty saducejskiej zgasł razem z tragicznym finałem³.

Świątynia i sprawowany w niej przez kapłanów kult to kolumny, na których wspierała się religijność żydowska i które miały w życiu narodu głęboko osadzone fundamenty⁴. Jej zburzenie spowodowało głęboki wstrząs⁵, zaś utrata kultu ofiarniczego dla narodu, który czuł się i nazywał ludem kapłańskim, była ciosem w serce. Sprawowanie liturgii ofiary było przecież integralną częścią judaizmu⁶. Niektóre źródła zdają się sugerować, i część autorów na nich polega, że po zburzeniu świątyni składanie ofiar zostało wznowione i trwało do powstania Bar Kochby⁷. Zagadnienie pozostaje otwarte, za to Żydzi nigdy się nie pogodzili z unicestwieniem ich świątyni, czego wyrazem było unormowanie przepisów dotyczących kultu świątynnego i ofiar w prawie na czas jej nieobecności.

³ Ustanie tego urzędu musiało być odczytane jako „one of the mainstays of Jewish national, political and religious existence. That loss could not but leave behind it a great void in the life of the nation” – G. A l o n, *The Jews in their Land in the Talmudic Age (70-640 C.E.)*, Jerusalem 1980, s. 46.

⁴ Były to „great factors which profoundly affected Jewish life”, E. Sch ü r e r, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175- B.C. – A. D. 135)*, t. I, Edinburgh 1973, s. 521; echa w Talmudzie, *Sota* 9,12; zob. J. B o n s i r v e n, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles*, Roma 1955, nr 1457.

⁵ Zburzenie Jerozolimy „resultet in a violent upheaval in the inner life of Jewish people”, E. Sch ü r e r - V e r m e s, *History*, t. I, s. 521.

⁶ Zburzenie świątyni „rendered impossible the practice of whole areas of his religion, especially in the field of communal ritual. With the altars gone, the nation was confronted by a gaping vacuum, one which the generation of survivors had to fill, and fill quickly, if the people as a people was to live on”, G. A l o n, *The Jews in Their Land*, s. 50.

⁷ Klemens Rzymski (1Klem 412-3), List do Diogneta (Diogn 3), List do Hebrajczyków? 1Bar 1,10. Podobnie zdaje się mówić Józef Flawiusz (używa czasu teraźniejszego, zob. *AJ*, III, 9-10 /224-257/). Za kontynuacją ofiar po zburzeniu świątyni opowiada się K.W. C l a r k, *Worship in the Jerusalem Temple after A.D. 70*, NTS 6/1959-60, s. 269-280; o ustaniu ofiar zob. A. G u t t m a n n, *The End of the Jewish Sacrificial Cult*, HUCA 38/1967, s. 137-148. Również M.D. G o u l d e r nie wyklucza jednak tej możliwości, *Midrash and Lecture in Matthew*, London 1974, s. 258. Schürer-Vermes, opierając się na *mTa'anit* 4, 6, uważają, że wznowienie ofiar było niemożliwe: „In an enumeration of Israel's black days it is stated simply that 17 Tammuz saw the end of the daily sacrifice” i nigdzie nie ma wzmianki o przywróceniu ofiar, E. Sch ü r e r, *History*, s. 522n.

Poza charakterem religijnym, świątynia była dla Żydów ośrodkiem centralizującym i cementującym naród i jego kulturę. Każdy Żyd czuł się związany ze świątynią. Żydzi mieszkający w *'Eretz* byli zobowiązani brać udział w liturgii świątynnej raz do roku, Żydzi z diaspory powinni nawiedzić ją przynajmniej raz w życiu⁸. Wyrazem więzi każdego Żyda ze świątynią był roczny podatek w wysokości pół szekla⁹. Świątynia była ponadto miejscem nauczania Tory i halachy. Wśród rabinów nauczających w świątyni był Jezus, później Johannan ben Zakkai, który miał zwyczaj dawać lekcje Prawa w cieniu świątynnych portyków¹⁰.

Nie wszyscy wszakże Żydzi podzielali poglądy o wyjątkowości świątyni. Na długo przed 70 rokiem istniały w społeczeństwie żydowskim nurty religijne, które jeśli nie odrzucały świątyni całkowicie, to kwestionowały przynajmniej jej centralny charakter w życiu religijnym Izraela, a nawet zapowiadano jej zniszczenie. Chodzi nie tylko o Qumran, Chrystusa (Mt 24, 2) czy diakona Szczepana (Dz 7, 13n.)¹¹. Inni znowu przeczuwali nieuchronną jej zagładę, chociaż nie można wykluczyć, że mamy w tym przypadku do czynienia z *vaticinium ex eventu*. W *Pirqa Avot* Rabbiego Nathana Johannan ben Zakkai relatywizuje ważność świątyni w oparciu o Oz 6, 6: „Raczej miłosierdzia chcę, aniżeli ofiary”¹², lecz zdaniem G. Alona nie można z tego przekazu wyciągać zbyt dalekich wniosków. Przedłużeniem „świeckich” poglądów na temat świątyni może być sentencja Szymona Sprawiedliwego: Świat opiera się na trzech podstawach: na Torze, liturgii i jałmużnie¹³. Nie ma mowy tu o świątyni, co może oznaczać, że nie jest uważana za jeden z fundamentów świata.

⁸ W tzw. Święta pielgrzymkowe: Pascha, Szawuot i Sukkot, zob. Pwt 16, 16.

⁹ Pieniądze te służyły na utrzymanie świątyni, konserwację i inwestycje, na opłatę służby, na prace o charakterze municypalnym i nakłady charytatywne.

¹⁰ Zob. M. *Pesahim*. 26a; TJ *Avodah Zarah* 3,13. 43b.

¹¹ Johanen ben Zakkai miał zapowiedzieć zburzenie świątyni 40 lat wcześniej, tj. ok. około 30 r.! zob. TJ *Yoma* 6,3,43c; TB *Yoma* 39b; Józef Flawiusz, *BJ* 6,293. R. Zadok pościł przez 40 lat, aby zażegnać zniszczenie świątyni, gdy jednak to nastąpiło, jego ciało było całkowicie wyniszczone, S.W. Baron, *Histoire d'Israël. Vie social et religieuse*, t. 2. *Les premiers siècles d'ère chrétienne*, Paris 1957, s. 739.

¹² „Even without the altar and the sacrifices, religious purification and redemption from sin are not entirely out of reach, because there are other elements of the religion still accessible for such purposes”, G. Alon, *The Jews in Their Land*, s. 51.

¹³ M. *Avot* 1,2, w: H. Danby, *The Mishnah*, Oxford 1933, s. 446.

W obliczu ruin Jerozolimy i świątyni Żydzi pytali, dlaczego Bóg dopuścił, aby bezbożni zbezczeszcili Jego świątynię. Odpowiedzi krążyły przeważnie wokół dwóch ewentualności: niewierności Prawu i niemoralności, na które składać się miały: zaniedbywanie szabatu, zaniechanie porannego i wieczornego *Shema*, opuszczanie nauki dzieci szkolnych, przed złymi nie miano wstydu, małe i wielkie mieszano razem, nie upominano się wzajemnie, lekceważono uczonych w Piśmie, wreszcie zanik wiary. *Joma* 9b jako podstawowy powód zburzenia świątyni podaje wzajemną wrogość ówczesnych Żydów, dołącza do niej trzy grzechy kardynalne: gusła, nierząd i przelew krwi. Podobnie sytuację ocenił Józef Flawiusz¹⁴.

Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o przyszłość Izraela zwracało się w stronę apokaliptyki¹⁵; lecz trwalsza i bardziej doniosła okazała się „praca u podstaw”, czyli stworzenie struktur społecznych i religijnych w oparciu o studium Prawa. Tej drugiej formy odpowiedzi miało dostarczyć centrum odrodzenia judaizmu w Jamnia.

Jamnia

T. Rajak określa judaizm jako formę religii, która pojawiła się po upadku pierwszego powstania żydowskiego przeciw Rzymowi i w wyniku zburzenia świątyni, jako w pewnej mierze odpowiedź na te wydarzenia, wszakże ta forma była już wcześniej promowana przez ruch faryzejski¹⁶. Judaizm poświętynnny zastąpił barwną mozaikę orientacji i ruchów wewnątrz żydowskich z ostatniego okresu Drugiej Świątyni¹⁷.

Po upadku powstania – jak wspomniano wyżej – trzeba było podjąć odbudowę życia religijnego i zasad etycznych, gdyż warunki ży-

¹⁴ Józef Flawiusz, *BJ*, Wstęp 4; Bóg zburzył miasto, aby je oczyścić z grzechów, *BJ* IV 318-319. 323. T.J. *Berakhot* 9,14: do ruiny Jerozolimy doprowadziła pederastia.

¹⁵ Temat ten, kluczowy dla okresu poświętynnego, wykracza poza zakres niniejszego artykułu.

¹⁶ Judaizm rabinacki „is that form of religion which took shape after the failure of the first revolt against Rome and the destruction of the Temple in AD 70, and in some measure in response to those events; its foundation, however, had been earlier laid by the Pharisees”, T. Rajak, *The Jewish Community and its Boundaries*, w: J. Lieu, J. North, T. Rajak (red.), *The Jews among Pagans and Christians*, London, 1992, s. 11.

¹⁷ Judaizm rabinacki zastąpił „the sectarianism which had marked the period between the Maccabees and the destruction, even if the ideal unity that rabbinic literature likes sometimes to depict was not achieved”, *tamże*, s. 11.

cia zmieniły się radykalnie. Odkąd Rzym pozbawił Żydów ostatnich oznak suwerenności, mogli się poruszać tylko w obszarach niedostępnych dla obcych – w sferze duchowej. Tora, modlitwa i jałmużna stały się wyznacznikami nowego stylu życia narodu zniewolonego i pozbawionego własnej ojczyzny. Na zrębach tradycji zaczęto budować Torę ustną. Chodziło o wzniesienie twierdzy, która miałaby strzec integralności judaizmu w nowej poświętyennej rzeczywistości¹⁸.

Pod koniec Drugiej Świątyni judaizm w wydaniu faryzeuszy szukał dopiero swojej drogi. Po klęsce 70 r. ich frakcja oraz uczonego w Piśmie znalazła *modus vivendi* pod rzymskim panowaniem¹⁹ i szybko zajęła miejsce bogatej palety społecznej, monopolizując autorytatywną wykładnię Pisma i Tradycji. Wypracowała normy prawne, zapewniające kontynuowanie życia *à la juive* w warunkach bez świątyni. Nie tylko dlatego przyszło to jej stosunkowo łatwo, że od dawna systematycznie wzrastała w siłę i znaczenie²⁰, ale także dlatego, że znaczna część faryzeuszy wyznawała judaizm „laicki”, bez świątyni. Faryzeusze liczyli się z ewentualnością religii bez świątyni. Od dawna dystansowali się od saduceuszy i kapłanów. Z łatwością przeto przestawili się na nową rzeczywistość, w której w miejsce świątyni – studium Tory, w miejsce kapłaństwa – uczeni w Piśmie, w miejsce ofiar – modlitwa i uczynki miłosierdzia, stało się programem w poświętyennym rozdziale historii judaizmu.

Nie bez znaczenia były i inne okoliczności, które odegrały ważną rolę w restauracji judaizmu poświętyennego. Nie można wykluczyć przychylności Wespazjana, co umożliwiło odbudowę struktur religijnych Żydów. Dzięki jego zezwoleniu miała powstać Akademia w Jamnia. To przez nią przywódcy duchowi judaizmu wytyczyli na-

¹⁸ „Some see the concern of the rabbis with purity and with establishing correct action in every particular as the construction of a fortification against fatal erosion or undermining through compromise of essentials. «The Rabbis, wrote Momigliano (1987:401), humane and alert as they were, chose or were driven to create a new Jewish culture, which touched only the fringes of Greek culture», tamże, s. 12.

¹⁹ O Jamnii i jej roli zob. B.-Z. Bokser, *Pharisaic Judaism in Transition*, London 1935; R. Meyer, *Die Bedeutung des Pharisaismus für Theologie und Geschichte des Judentums*, ThLZ 77/1952, s. 677-688; tenże, *Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum*, SBSAW 110/2/1965, s. 67nn.; G.F. Moore, *The Rise of Normative Judaism*, HThR 17/1924, s. 307-373; 18/1925, s. 1-38; J. Neusner, *Studies in the Taqqanot of Javneh*, HThR 63/1970, s. 183-198.

²⁰ „They were excellently prepared for this role, for they had been pressing for leadership during the last two centuries”, E. Schürer - Vermes, *History*, s. 524; + nota 71 s. 528.

rodowi kierunek nowego doświadczenia religijnego. Nie pominęli też sposobności, aby narzucić społeczeństwu jednorodny program, orientację duchową i kulturową²¹. W konsolidacji społeczeństwa i realizacji zamierzonych celów pomogło Jamni powstanie chrześcijaństwa. Stało się ono przeciwnikiem w zmaganiach o wierność religijnej spuściźnie Starego Testamentu i jego autentyczną interpretację. Przyjęcie *Birkat ha-minim* może świadczyć, że w obliczu chrześcijaństwa judaizm skonsolidował swoje szeregi pod wodzą przywódców z Jamni²².

Działalność Akademii skoncentrowała się na odbudowie życia religijnego i duchowego narodu w oparciu o tradycję szkoły Hillela. Rabini z Jamni w jednomyślności upatrywali rękomię powodzenia podjętych reform jak i siłę narodu. By osiągnąć ten cel podjęto kroki w kierunku integracji szkół Hillela i Szammaja²³. Istniały frakcje wśród rabinów, tak że niektórych musiano wykluczyć z tego grona²⁴. Sam Gamaliel II na jakiś czas został odsunięty od władzy²⁵. Gdy chodzi o diasporę, nie bez oporów poddawała się pod jurysdykcję przywódców z Jamni. Spośród pierwszej generacji rabinów z Jamnia należy wymienić Johanana ben Zakkai i Gamaliela II.

Postać rabiego Johannana ben Zakkai²⁶ należy do najważniejszych postaci przełomu lat 70-80 po Chr. Wykreowany na zbawcę judaizmu, żyje nadal prawem mitu²⁷. Z przekazów tradycji rabinackiej wyrasta postać podobna do reformatora życia żydowskie-

²¹ Zob. S.J.D. Cohen, *Panowanie rzymskie*, w: H. Shanks (wyd.) *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia Jerozolimy przez Rzymian*, Warszawa 1994, s. 324.

²² Tenże, *From the Maccabees to the Mishnah*, Philadelphia 1987, s.115.

²³ „Primarily his thoughts and deeds were devoted to his reconstructive activity...” w odniesieniu do życia narodu oraz w odniesieniu do uczonych „His main aim was to restore unity to the association of the Sages and to heal the breaches”, E. E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Cambridge, Ma, 1994, s. 597.

²⁴ Taki właśnie był przypadek ucznia Johanana ben Zakkai, rabiego Eliezera ben Hirkana, którego Gamaliel II ekskomunikował za nieprzejednane zachowawcze stanowisko, zob. *TB Baba Mezia' 59a-b*.

²⁵ Dzielił ją razem z Eleazarem ben Azaria, który był *'Ab Bet Din*; zob. J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, Berlin 1972, s. 93n.

²⁶ O Johannanie ben Zakkai zob. J. Neusner, *In Quest of the Historical Rabbah Yochanan ben Zakkai*, HThR 59/1966, s. 391-413; tenże, *The Development of a Legend*, 1970; Editorial Staff, *Johanan ben Zakkai*, w: EJ CD.-ROM Edition; S. Sandmel, *Judaism and Christian Beginnings*, New York 1978, s. 242; G. Alon, *Postwar Leadership: Rabban Johanan Ben Zakkai*, w: *The Jews*, t. I, s. 86-118.

²⁷ *Abot R. Nathan*, IV,6. Pojawiają się wszakże również głosy krytyczne.

go okresu po niewoli babilońskiej – Ezdrasza. Podobieństw między nimi jest wiele. Do istotnych należą niewątpliwie zabiegi Johanaana o uratowanie substancji etnicznej i kulturowo-religijnej narodu. Położenie Żydów po 70 roku przypomina czasy Ezdrasza i Nehemiasza: zdziesiątkowanie palestyńskiej części narodu, utrata suwerenności, zniewolenie i pauperyzacja ocalałej ludności, zapasć duchowa.

Po Johanaana ben Zakkai na czele centrum judaizmu w Jamni stanął Gamaliel II²⁸. Jego słynnym przodkiem był Hillel, a dziadkiem – Gamaliel I (Dz 5, 33n.). Energia, z jaką realizował założone cele, przyniosła w rezultacie uznanie autorytetu Jamni oraz akceptację jej decyzji²⁹. Dał początek hillelickiej dynastii rabbanów. Za priorytet swej działalności przyjął skupienie całego narodu wokół Tory. Położył nacisk na uporządkowanie strony legislacyjnej, celem unormowania życia Żydów, oraz rozciągnął jurysdykcję na gminy diaspory³⁰. Wydał wojnę herezjom i idolatrii. Sukcesem Gamaliela II było uzyskanie od władz rzymskich tytułu patriarchy, na mocy którego reprezentował – chociaż nieoficjalnie – Żydów wobec Rzymu³¹. Rządy Gamaliela II przypadły na czasy cesarza Domicjana (81-96), który manifestował wobec Żydów swoją niechęć, a nawet wrogość, co się wyrażało m.in. w bezwzględnym ściąganiu podatków³². Gamaliel II potrafił prowadzić umiejętną politykę wobec pogan³³. W tym celu podejmował też rozliczne podróże do Syrii, do wspólnot diaspory i do Rzymu³⁴.

²⁸ O Gamalielu II, zob. J. Bornstein, *Gamaliel II*, EJ 7/1931, kol. 82-89; Editorial Staff, EJ CD.-ROM Edition; C.H. Hunzinger, *Gamaliel*, RGG 2/1958, kol. 1197; S. Sandmel, *Judaism and Christian Beginnings*, New York 1978, s. 245n.; G. Alon, *Postwar Leadership: Rabban Gamaliel of Yavneh*, w: tenże, *The Jews in Their Land*, t. I, s. 119-131.

²⁹ Dzięki Gamalielowi Jamnia stała się tym, czym był swego czasu Sanhedryn w Jerozolimie – siedzibą ostatecznych rozstrzygnięć w sprawach prawa i *halakhy*, tak G. Alon, *Postwar Leadership: Rabban Gamaliel of Yavneh*, s. 119.

³⁰ Gamaliel zacieśnił więzi z diasporą. Żydzi z niej odbywali pielgrzymki do Jamni, celem zasięgnięcia rady i pouczenia co do teorii i praktykowania judaizmu. „This too was the period when the great taqanot affecting the religious life of Jewry were transmitted to the Jews of the Diaspora. It was also the first time since the Destruction that the disciplinary power of the authorities in the homeland was re-asserted over the scattered Jewish communities abroad”, *tamże*, 119n.

³¹ M. Eduyot V,6; Zob. E. E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, s. 599.

³² M. Berakhot. II,5n.

³³ M. Aboda Zara. III,4.

³⁴ G. Alon, *Postwar Leadership: Rabban Gamaliel of Yavneh*, s. 124-130.

Halacha

Od czasu powrotu z niewoli babilońskiej, a zwłaszcza od reformy Ezdrasza-Nehemiasza Tora zyskiwała coraz większe znaczenie i poczesne miejsce w judaizmie. Myśl i troska koncentrowały się coraz wydatniej wokół rozumienia i stosowania jej przepisów³⁵. Po roku 70 studium Tory stało się kryterium ortodoksji żydowskiej. Społeczeństwo zostało podzielone na tych, którzy studiowali i znali Torę, i na jej ignorantów³⁶.

Oprócz Tory – jak wspomniano – życie religijne Żydów opierało się na świątyni³⁷. Gdyby świątynia nie została odbudowana, oznaczałoby to ustanie ofiar i co za tym idzie perspektywę życia w trwałym stanie grzechu³⁸. Nic dziwnego, że mnożyły się wyznania grzechów i samooskarżenia, wskazywano na konkretne winy, które ściągnęły karę Bożą. Aby wzmocnić ducha żałoby po świątyni, przyjęto wiele decyzji praktycznych i symbolicznych, zarazem będących wyrazem bólu za straconą chwałą Izraela³⁹. Wielu Żydów podejmowało nadzwyczajne pokuty i praktyki ascetyczne. Ustanowiono post na dzień 9 Av, ale jednocześnie uczono, że duch żałoby powinien trwać cały rok⁴⁰. Z innych oznak żałoby po świątyni wymieńmy, tytułem przykładu choćby, że w nowo budowanym domu należy zostawić fragment ściany nie otynkowany; kobiety mają zakładać o jeden klejnot czy część biżuterii mniej⁴¹; pan młody podczas zaślubin

³⁵ Sh. Ben-Ami, *Paestina en el primero siglo de la era comun*, w: A. Piñero (red.), *Origenes del Cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Cordoba-Madrid 1995, s. 15-34; Ożywione dyskusje między Beth Hillel a Beth Shammaj na temat Tory były znane. „Pero no había dudas de que la Torah era siempre el único fundamento de la vida judía”, s. 26.

³⁶ T. Rajak, *The Jewish Community*, s. 11.

³⁷ Służba świątynna to jeden z trzech filarów, na których wspiera się świat, zob. *Avot* 1,2.

³⁸ S. Zeitlin, *The Rise and Fall of the Judean State. A Political, Social and Religious History of the Second Commonwealth*, t. III. 66- C.E.-120 C.E., Philadelphia 1978, s. 155. Johanan ben Zakkai ripostował innym twierdzeniem: miejsce ofiar świątyni zajmują dzieła miłosierdzia w myśl Oz 6,6.

³⁹ G. Alon, *The Jews in Their Land*, s. 55.

⁴⁰ „Tout au long de l'année qu'ils devaient se rappeler, au milieu même de la plus grande joie personnelle, la profonde affliction nationale”, S.W. Baron, *Histoire*, t. II, s. 740. Wprowadzono m.in. specjalne wezwanie-błogostawieństwo do Amidy na intencję odbudowy świątyni.

⁴¹ BB 60b. „From the day the Temple was destroyed it would have been proper for us to refrain from eating meat and drinking wine; but we have not so ordained, because the Beth Din ought not issue decrees that the people cannot abide by”, cyt. za G. Alon, *The Jews in Their Land*, s. 52, n. 12.

(*qiddushin*), po wypiciu kielicha i rozbiciu, depcze go na pamiątkę zburzenia miasta świętego.

Rabini podjęli się przekonywania narodu, że zburzenie świątyni nie jest ostateczne, a Jerozolima nie na zawsze stracona. Świątynia zostanie wzniesiona na nowo, Jerozolima podźwignięta. W oparciu o to przeświadczenie rabini podjęli dzieło odbudowy życia żydowskiego. Do najważniejszych gałęzi należały: narzucenie halachy w wydaniu szkoły Hillela; ustalenie wykazu ksiąg Biblii, ustalenie modlitwy *Szmona Ezre* i okoliczności jej odmawiania⁴². Z innych ważnych postanowień Jamni wymieńmy chociażby: reaktywowanie Sanhedrynu złożonego z 72 rabinów, ustanowienie urzędu Księcia (*Nasi'*), wprowadzenie przywilejów dla *Nasi'*, uchwalenie podatku na Akademię, potwierdzenie prawa czystości mimo braku świątyni oraz należności dla kapłanów. Dla każdej sytuacji życiowej znaleziono rozwiązanie oraz uzasadnienie tego w tekście Pisma tak, aby w nowych warunkach zachować je możliwie w postaci poprzedniej⁴³.

Zależność od Akademii w Jamni wyrażał wprowadzony podatek, w miejsce dawnego świątynnego, aktualnie zaś cesarskiego, tzw. *dwudrachma*⁴⁴.

Dzięki transformacji, jaką podjęło kierownictwo rabinów z Jamni, życie religijne Żydów po 70 roku nabrało nowego wyrazu. Polegało odtąd na wypełnianiu wielu szczegółowych przepisów, czy to etycznych, czy o charakterze kultowym. Wszystkie odcinki życia były odtąd postrzegane jako święte i uświęcone. Świątynię zastąpiła rodzina i synagoga, studium Prawa stało się czynnością świętą *par excellence*,

⁴² O *Szmona Ezre'* zob. J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, s. 144-146 z przypisami; B. Reicke, *Neutestamentliche Zeitgeschichte. Die biblische Welt von 500 v. Chr. bis 100 n. Chr.*, Berlin 1982³, s. 288, 126n.; J. Heinemann, *Amida*, w: EJ CD-ROM Edition.

⁴³ „The attention which the Sages paid to the Passover Eve after the Destruction, and their efforts to retain, in the atmosphere of the shared meal, the character of the «family offering», speak volumes about their determination not to allow the Destruction to sweep away the foundations of Jewish religious life, even if it sometimes meant acting as though the Temple still stood”, G. Alon, *Measures Adopted, w: The Jews in Their Land*, s. 265.

⁴⁴ Po roku 70 ustaly świadczenia na świątynię. W to miejsce Rada z Jamni wprowadziła *dwudrachmę* na powstałe właśnie centrum studiów Tory i kierownictwa duchowego narodem, zob. E. Schürer *History*, t. I, s. 524. Przypuszczalnie impuls do tego dała następująca okoliczność: zebrane pieniądze w Mezopotamii na świątynię, nie miały gdzie pójść, więc przekazano je do Jamni, por. Józef Flawiusz, *AJ*, XVIII, 311-313; Filon, *Legatio ad Gaium* 216.

rabini – kapłanami⁴⁵. Podjęte w Jamni decyzje konsolidowały naród, wzmacniając pozycję rabinów w relacjach wewnątrzżydowskich. Te zadania wiążą się także z powstaniem chrześcijaństwa.

Kanon Starego Testamentu

Teza o podjęciu tematu kanoniczności ksiąg Starego Testamentu przez synod w Jamni opiera się na tekście z traktatu *Yadayim*: „Wszystkie pisma święte brudzą ręce, również Pnp i Koh brudzą ręce (...). Rabbi Szymon ben Azzai powiedział: Otrzymałem przekaz z ust 72 Starszych w dniu, gdy wprowadzali rabiego Joszue ben Azaria, że Pnp i Koh brudzą ręce”⁴⁶. Jednym z głównych problemów absorbujących rabinów z Jamni było, czy dany zwój zawiera Słowo Boże, czy też nie, było to więc pytanie o jego natchnienie. W wyniku dyskusji posiadane przez rabinów teksty zostały podzielone na cztery grupy⁴⁷: 1) natchnione księgi biblijne, 2) nie natchnione, jak *Ben Syrach*⁴⁸, 3) teksty do czytania, ale nie do studium, np. Homer, wreszcie 4) księgi heretyckie, tzw. *sefarim hizonim*⁴⁹.

Proces kanonizacji tekstów trwa na ogół długo⁵⁰. W trakcie tego procesu jedne księgi się pojawiają, inne znikają. Zjawisko to zostało odnotowane również w Biblii. Stary Testament wspomina o księgach,

⁴⁵ „Jewish piety, as understood by the rabbis, rested on the fulfillment of a very large number of approval acts, *mitzwoth*, of either a ritual or an ethical character; it was indispensable that these be performed in a spirit of love. They could account, in their totality, for all areas of an individual's life. All activities were seen as sanctified, but study was strongly promoted as a value in itself; one may detect an element of professional interest in the latter”, T. R a j a k, *The Jewish Community*, s. 13.

⁴⁶ *mettame et ha-Yadayim*. Niezależnie od pochodzenia i sensu wyrażenia „brudzący ręce” (zob. *M. Yadayim* 3,3-5; *Tosefta* 2,19; *Shabbat* 13b-14a; *TJ Shabbat* 1,6,3c) jest ono synonimem kanoniczności. W dyskusjach nad kanonicznością Koh i Pnp (*M. Eduyot*. 5,3; *Yadayim* 3,5; *Tosefta Yadayim* 2,14) Ester (*Meg. 7a*); Syr i innych (*Tosefta. Yadayim* 2,13) „brudzący ręce” jest używane.

⁴⁷ G. S t e m b e r g e r, *Die sogenannte „Synode von Jabne” und das frühe Christentum*, Kairos 19/1977, s. 19, nota 18.

⁴⁸ *Tosefta Yadayim*. XI, 13 cytuje Ben Syrachę jako księgę biblijną, ale nie brudzącą rąk.

⁴⁹ Lekturę „ksiąg zewnętrznych” rabini z Jamni obłożyli sankcjami karnymi: według R. Aqiva kto je czyta, nie ma udziału w przyszłym świecie (*Sanh* 100b). Czy „księgi zewnętrzne” to pisma chrześcijańskie – nie wydaje się to możliwe, G. S t e m b e r g e r, *Die sogenannte „Synode von Jabne”*, s. 20.

⁵⁰ Zjawisko to ma charakter szerszy, niż tylko religijny, może objąć także inne dziedziny ducha, jak literatura czy muzyka. Nie wiemy nawet w przybliżeniu, kiedy proces kanonizacji tekstów się rozpoczął. Wiadomo jedynie, że w poł. II tysiąclecia przed Chr. w Mezopotamii już istniały teksty, które traktowano jako wzorcowe, co można by traktować jako zapowiedź tego, co później określono kanonicznością.

które nie przetrwały: *Księga wojen Jahwe* (Lb 21, 14), *Księga Jaszara* (Joz 10, 13; 2Sm 1, 18), *Kroniki Dawida, Salomona, Królów Izraela i Judy* itd. Tak więc nie wydaje się, aby uznanie lub nie danej księgi biblijnej za kanoniczną, zostało rozstrzygnięte formalnie jednego dnia⁵¹. Kanonizacja Starego Testamentu następowała stopniowo.

Dlaczego w Jamni zajęto się kanonem? Czy na orzeczenie, które księgi „brudzą ręce” wpłynęły potrzeby wewnętrzne, czy też nastąpiło to z powodu chrześcijaństwa, jest zagadnieniem dyskutowanym⁵². Problem kanonu biblijnego wynika z samego rozumienia Pisma Świętego. Oprócz prób odpowiedzi natury historycznej, socjologicznej czy psychologicznej, nie można nie wziąć pod uwagę aspektu teologicznego. W tradycji żydowskiej i rabinackiej, podobnie jak w chrześcijaństwie, obecny jest dogmat o Boskim pochodzeniu Pism. Bóg niegdyś przemówił do ojców, nawiązał z nimi dialog, sam spisał Prawo i przykazania i przekazał Izraelowi przez Mojżesza (Wj 24, 12)⁵³. Świętość Pisma opiera się na tym artykule wiary judaizmu i chrześcijaństwa. Człowiekiem, który otrzymał zadanie „wydania” tekstów „brudzących ręce”, był – zdaniem rabinów – Ezdrasz.

Temat kanonu pism Starego Testamentu podjęty w Jamni wiązany jest przez wielu egzegetów i historyków z powstaniem chrześcijaństwa i „przywłaszczeniem” sobie przez nie greckiej wersji tych pism (Septuaginta). Czy i na ile chrześcijaństwo rzeczywiście wpłynęło na powstanie kanonu Starego Testamentu, jest sprawą otwartą. J. Jocz nie ma wątpliwości, że istniało powiązanie między ustaleniem kanonu Starego Testamentu w Jamni, a kontrowersją judaizmu z chrześcijaństwem i że zdefiniowanie ksiąg kanonicznych należy do samego procesu rozchodzenia się dróg chrześcijaństwa i judaizmu⁵⁴. E. Levine

⁵¹ „What seems probable is that one of the books came up for discussion, but that neither the discussion nor the decision were looked on as major events”, G. A. Lion, *The Jews in Their Land*, s. 274.

⁵² Ph. Segal, *The Emergence of Contemporary Judaism*, t. 1, *The Foundation of Judaism from Biblical Origins to the Sixth Century A.D.*, Pittsburgh (PEN) 1980, s. 297.

⁵³ Tradycja rabinacka podaje, że Mojżesz przekazał Torę Jozueemu, Jozue starcom, starcy prorokom, a prorocy przekazali ją członkom Wielkiego Zgromadzenia, *Avot 1,1*, za S. D. Atner, A. Kamińska (red.), *Z mądrości Talmudu*, Warszawa 1988, s. 89.

⁵⁴ „There is some connection between the fixation of the canon at Jabneh and the Jewish-Christian controversy”, G. A. Lion, *The Jewish People*, s. 50. I dalej „The reaffirmation of the already existing canon and the removal of objections to some of its books was probably designed to separate the Old Testament from the Hebrew Christian literature and provide an answer to the Christian contention that not all the books of the canon enjoy equal authority”, *tamże*, s. 51.

uważa, że zastrzeżenia R. Aqivy co do niektórych ksiąg (deuterokanonicznych) były dyktowane faktem, że chrześcijanie czerpali z nich argumenty dla swojej nauki. Ponieważ w I w. po Chr. istniały wahania co do kanoniczności niektórych ksiąg, rabini czuli się zmuszeni do zajęcia definitywnego stanowiska w tych sprawach. Rozwijające się dynamicznie chrześcijaństwo musiało stawiać przed judaizmem coraz nowe wyzwania, przede wszystkim z tytułu chrystologicznej interpretacji tekstów Starego Testamentu. Na aktualność ustalania kanonu Pism świętych wpłynęła niewątpliwie również dyskusja nad prawdziwością Izraela, czyli kto jest „prawdziwym Izraelem”⁵⁵

Z powodu chrześcijaństwa w trakcie kanonizacji Starego Testamentu zarysowała się linia podziału między Torą pisaną a ustną. Ponieważ chrześcijaństwo „przywłaszczyło” sobie Torę pisaną jak i pozostałe Pisma w wersji greckiej, rabini starali się wyeksponować to, czego im nie zabrano – Torę ustną. Bóg zawarł odpowiedź na pytanie o prawdziwy Izrael właśnie w Torze ustnej – utrzymywali. Dlatego jej nieznanomość była przeszkodą do przynależności do Izraela. Warto przypomnieć, że podobne zjawisko miało miejsce, kiedy Samarytanie zawłaszczyli Pięcioksiąg; wówczas pierwsi reformatorzy judaizmu Drugiej Świątyni nie tylko uzupełnili już istniejący zbiór ksiąg świętych (Torę) o Proroków, ale i z czasem zmienili charakter pisma na kwadratowe. To jeszcze jeden element budowanego podziału między judaizmem a poganami⁵⁶.

Co do tzw. ksiąg zewnętrznych, to w literaturze rabinackiej spotkać można wyrażenia określające ten typ ksiąg: *Giljonim* oraz *sifre minim* (*Shabbat* 116a). *Gilyonim* i księgi heretyków nie brudzą rąk⁵⁷. Czy *giljonim* to Ewangelie⁵⁸? Zdaniem L. Ginzberga chodzi o materiał do pisania, a więc o pergamin lub papirus⁵⁹. Jest istotne,

⁵⁵ Zob. *Pesikta Rabbati* 14b, w: C.G. Montefiore, H. Loewe, *A Rabbinic Anthology*, New York 1978, s. 161.

⁵⁶ *Tamże*.

⁵⁷ Tosefta *Yadayim* II, 13; TB *Shabbat* 116a; TJ *Shabbat* 16,15c. Tych ksiąg nie należy ratować w szabat z ognia, lecz pozwolić im spłonąć razem z *azkarot* *Azkarot* to Imię Boże napisane; zob. Tosefta *Shabbat* 13 (12), 5; TB *Shabbat* 116a; TJ *Shabbat* 16,15c.

⁵⁸ TB *Shabbat* 116b. mówi o *aven gilon*.

⁵⁹ L. Ginzberg, w: JBL 1922, s. 122, nota 19 jest gotów zapewnić, że chodzi o „Ewangelie”, ale że to nie ma nic wspólnego z postawą żydów wobec tych ksiąg. Chodziłoby tylko o *azkarot*. Wg R. Judy *gilayon* to początek i brzegi księgi, one „brudzą ręce”, Tosefta *Yadayim* II,11.

jak rabini rozumieeli termin *giljonim*. Tora i inne części Pisma przepisane przez heretyków są pozbawione świętości, nie brudzą więc rąk, nie są kanoniczne⁶⁰. Niektórym autorom nie wydaje się, że chodzi tu o pisma chrześcijańskie. Dla L. Goldschmidta *giljonim* to Ewangelie, ale K.G. Kuhn wykazał, że chodzi o marginesy zwojów Tory, podobnie gdy chodzi o *sifre minim*⁶¹, zaś *s^cfarim hizonim*, to literatura deuterokanoniczna i apokryficzna, która w synagodze nie powinna być używana.

Jakie stanowisko zajęto wobec pism chrześcijańskich, Ewangelii? Chrześcijanie przypisują temu pytaniu duże znaczenie⁶². Jeśli Jamnia zajęłaby wobec tych pism formalne stanowisko, oznaczałoby, że ok. 100 r. były one już rozpowszechnione i liczone się z ich wpływem. Według Żydów tak jednak nie było. Takie pisma mogły krążyć wśród judeochrześcijan po aramejsku⁶³, nie jest jednak możliwe, aby uważano je wtedy za nową Torę: bo pisma młode, pełne wydarzeń i midraszy sięgających wstecz tylko o dwa pokolenia, zawierające polemikę z judaizmem, chyba jedynie przez judeochrześcijan mogły być propagowane.

O ile Pismo pełniło rolę fundamentu judaizmu poświętynnego, to jego duszą była modlitwa.

Modlitwa

Centrum judaizmu w Jamni uznało reformę modlitwy prywatnej i synagogałnej za równie istotną część programu przebudowy życia religijnego Żydów okresu poświętynnego, jak kanon. Potwierdzenie praktyki modlitwy indywidualnej znajdujemy zarówno w Starym jak i w Nowym Testamencie. Modlitwa osobista Izraelity była praktyką bardzo dawną⁶⁴. Modlitwa zaś synagogałna była powszechną praktyką od czasów niewoli babilońskiej⁶⁵. W czasach no-

⁶⁰ L. Ginzberg JBL 1922, s. 122, nota 19 (?).

⁶¹ K.G. Kuhn, *Giljonim und sifre minim*, ZNW 26, 1960, s. 24-61.

⁶² Zob. G.F. Moore, *Judaism. In the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim*, t. 1, Peabody, MA, 1997, s. 87.

⁶³ Mógł to być np. aramejski/hebrajski? Mt.

⁶⁴ Dn 6,11; Ps 55,18; Dz 10,9; 3,11; 10,30; PsSal 6,4-5; OrSybill 3,591-593; zob. G. Alon, *The Jews in Their Land*, s. 270n.; C.W.F. Smith, *Prayer*, w: IDB III, s. 858-862.

⁶⁵ O Synagodze jako instytucji, o jej historii i archeologii zob. E. Schürer, *History*, t. II, s. 423-447; I. Sonne, *Synagogue*, w: IBD IV, s. 476-491.

wotestamentowych Synagoga była już rozbudowaną instytucją religijno-kulturalną, nie tylko na terenach Palestyny, ale i wszędzie, gdzie Żydzi mieszkali. Liturgia synagogałna rozwijała się w ciągu wieków podobnie jak inne dziedziny życia religijnego Żydów. Ponieważ naznaczana była nieuchronnie także tradycjami lokalnymi, dlatego powstało zróżnicowanie pomiędzy synagogami poszczególnych diaspor. Jednakże synagoga, jako miejsce modlitwy, nie konkurowała ze świątynią. Liturgia synagogałna miała charakter tylko towarzyszący liturgii świątynnej, jak o tym świadczy chociażby fakt, że w samej Jerozolimie miało być wiele takich miejsc zebrań (zob. Dz 6, 9; 24, 12)⁶⁶.

Z chwilą gdy świątynia przestała istnieć, obrzędy synagogałne i pobożność osobista w sposób niejako naturalny zajęły miejsce zawieszonych czynności związanych z kultem świątynnym. Pustka po świątyni została zastąpiona liturgią synagogałną i domową⁶⁷.

Reforma liturgii podjęta przez ośrodek w Jamni poszła w dwóch kierunkach. Pierwszy kierunek miał charakter zachowawczy i odnosił się głównie do utrwalenia wszystkiego, co odnosiło się do kultu świątynnego. Z analizy decyzji powziętych przez rabinów w Jamni zdaje się wynikać, że gdy chodzi o świątynię i sprawowany w niej kult, kierowało nimi przeświadczenie, iż należy wszystko tak uporządkować i ustalić, aby w każdej chwili można było podjąć na nowo liturgię świątynną. Świątynia miała przecież być wnet odbudowana. Podobnie gdy chodzi o święta i kalendarz, decyzje szły po linii tradycji, w przekonaniu że następstwa wydarzeń 70 roku miały charakter czasowy.

Drugi kierunek reformy modlitwy objął liturgię synagogałną i miał charakter kreatywny. Reformą została objęta i ujednoczona podstawowa struktura modlitw codziennych każdego Żyda. Nabożeństwo synagogałne w czasach Drugiej Świątyni składało się z recytacji *Shema*, z *Amidy*, z czytania Tory, Proroków oraz błogosławieństwa kapłana. Czynnikiem determinującym zmiany w liturgii synagogałnej była konieczność chwili, m.in. dlatego, że *minim* włą-

⁶⁶ *Tosefta*. Meg. III,6; E. Schürer, *History*, t. II, s. 445, nota 80. W Jerozolimie miało być 480 synagog, s. 419, nota 31.

⁶⁷ „The sense of oneness as a people fostered by the sanctity of shared ceremonials would have been badly shaken if these rituals had been abruptly abandoned”, G. A. Loon, *The Jews in Their Land*, t. I, s. 253.

czali się w nabożeństwa, składali swoje świadectwa i wyznania wiary, i stawiali Żydom, uważającym się za prawowiernych, kłopotliwe pytania, zarzucali niekonsekwentność między halachą a życiem. Zmiany w liturgii dotyczyły głównie tych jej części, które zawierały dyskutowane prawdy, takie jak jedyność Boga i człowieczeństwo Mesjasza. Część wprowadzonych innowacji była wymierzona w heterodoksję, a dokładniej przeciw judeochrześcijanom. Najbardziej znaczące zmiany w zakresie modlitwy zostały wprowadzone do *Shema* i *Amidy*⁶⁸.

Shema

Nazwa *Shema* (lub *Keri'at Shema*) pochodzi od pierwszych słów recytowanego tekstu Księgi Powtórzonego Prawa: „Słuchaj, Izraelu” (Pwt 6, 4). Trudno dzisiaj odpowiedzieć na pytanie, kiedy pojawiła się praktyka recytacji *Shema*. Pod koniec Drugiej Świątyni ta praktyka już istniała, co potwierdzają – niezależnie zresztą od Nowego Testamentu (zob. Mk 12, 29n.) – wczesne źródła rabinackie⁶⁹. Józef Flawiusz twierdzi, że *Shema* sięga czasów Mojżesza⁷⁰. Nie będziemy też tu poruszać dyskusji wokół problemu, ile razy dziennie i w jakiej postawie należało odmawiać *Shema*⁷¹. Charakter i zawartość tej modlitwy ma kluczowe znaczenie dla judaizmu. *Shema* nie jest *stricto sensu* modlitwą, lecz rodzajem wyznania wiary każdego Żyda w jedyność Boga i często określane jest jako „poddanie się pod jarzmo Królestwa niebios”. *Shema* jest proklamacją podstawowej prawdy wiary judaizmu, że Bóg jest jeden i oprócz Niego nie ma innego. Powaga, z jaką judaizm poświątylny traktował *Shema*, staje się bardziej zrozumiała, jeśli powiąże ją się z reakcją na chrześcijaństwo, które według rabinów popełnia grzech idolatrii wyznając Boskość Jezusa.

⁶⁸ „On the one hand, the revived rituals of mourning and remembrance which had fallen into abeyance since the return from Babylon; on the other hand, the sought to fill the void which the Destruction of the altars had left in the daily practice of Judaism, by frankly substituting prayer for sacrifice”, G. Alon, *Measures Adopted*, s. 265

⁶⁹ Ponieważ o recytowaniu *Shema* w świątyni przez kapłana Mishna mówi, zatem zwyczaj tej recytacji istniał przed 70 r., M. *Tamid* 4,3; 5,1; zob. E. Schürer, *History*, t. II, s. 455, nota 151 i 152.

⁷⁰ Józef Flawiusz, *AJ*. IV, 8,13 (212).

⁷¹ M. *Berakot* 1, 1-4, zob. E. Schürer, *History*, t. II, s. 455; L. Jacobs, *Shema, Reading of*, w: *EJ CD.-ROM Edition*.

Amida – Osiemnaście błogosławieństw

Nazwa *Amida*⁷² pochodzi od sposobu odmawiania tej modlitwy, a mianowicie powinna ona być odmawiana w postawie stojącej. W rycie aszkenazyckim jest rozpowszechniona nazwa „Osiemnaście Błogosławieństw” (*Sh'mone 'ezre*) od liczby 18 (faktycznie 19) wezwań. *Amida* stała się modlitwą judaizmu *par excellence* (*Ha-Tefillah*). Za prawersję *Amidy* niektórzy uważają tekst Syr 51, 1-12⁷³. Pod koniec Drugiej Świątyni można już mówić o modlitwie „Osiemnastu Błogosławieństw” i że była w powszechnym użyciu, chociaż treść i kolejność poszczególnych błogosławieństw były wtedy jeszcze płynne. Za czasów Gamaliela II pojawiło się „wydanie urzędowe” *Amidy*⁷⁴. W Jamni ustalono treść, formę i liczbę błogosławieństw, a także sposób i częstotliwość ich odmawiania. Przez długi czas współistniały obok siebie różne wersje: babilońska, palestyńska, egipska.

W obecnej postaci *Amidy* trzy pierwsze błogosławieństwa wychwalają wszechmoc i łaskę Boga, dwa ostatnie (18 i 19) dziękują Mu za Jego dobroć i za wszelkie błogosławieństwo. Wezwania od 4 do 9 są to prośby o wiedzę, pokutę, przebaczenie, uwolnienie od zła, zdrowie i plony ziemi, zaś wezwania od 10 do 17 – to modlitwy o zgromadzenie rozproszonych, odbudowę wielkości narodu, unicestwienie bezbożnych, odpłatę dla sprawiedliwych, odbudowę Jerozolimy, zesłanie Mesjasza, o wysłuchanie modlitw i przywrócenie kultu ofiary. Opuszczono „Błogosławione Jego Imię, którego chwalebne Królestwo jest na zawsze”, występujące po „Słuchaj, o Panie”... Miało ono odtąd być recytowane po cichu ze względu na *minim*⁷⁵. Kto się mylił przy recytacji dwunastego błogosławieństwa był zobowiązany powtórzyć je poprawnie.

Prawdopodobnie taki właśnie kierunek rozwoju judaizmu rabinackiego był, w jakiejś mierze, odpowiedzią na pojawienie się chrześcijaństwa, jako forma samookreślenia się judaizmu w stosun-

⁷² O *Sh'moneh 'Esreh* zob. E. Schürer, *History*, t. II, s. 455-463; J. Heinemann, *Amida*, w *EJ* CD.-ROM Edition. W recenzji babilońskiej jest dziewiętnaście błogosławieństw.

⁷³ Zob. E. Schürer, *History*, t. II, s. 459, nota 159.

⁷⁴ M. Berakot 28b-29a. „It must have been given the form of eighteen benedictions in around A.D. 70-100; but the underlying foundation of the Prayer is certainly much older”, E. Schürer - Vermes, *History*, t. II, s. 459.

⁷⁵ W Babilonii, gdzie nie było *minim*, tekst „Błogosławione Jego Imię, którego Królestwo jest na zawsze” pozostał, H.L. Strack, O. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, München 1928, t. IV, 2, s. 194n.

ku do chrześcijaństwa. Szczególną treść dla chrześcijan ma dwunaste błogosławieństwo, znane jako *Birkat ha-minim*.

Birkat ha-minim

Nazwą *Birkat ha-minim* określa się dwunaste błogosławieństwo w modlitwie *Sh'mone 'ezre*⁷⁶. Tradycja rabinacka utrzymuje, że zostało ono wprowadzone za Gamaliela II. Trwa dyskusja⁷⁷, kogo należy w tej prośbie rozumieć przez *minim*: czy heretyków w ogóle, czy przede wszystkim chrześcijan. Analiza terminologii *Birkat ha-minim* wskazuje, że obejmowało ono Żydów-heretyków wszelkiej denominacji z jednej strony, a także władze rzymskie. I. Abrahams uważa, że chodzi o antynomistów, którzy odrzucali lub przeinaczali Prawo oraz przeciw różnym heretykom i sekciarzom w Synagodze. Odrzuca on twierdzenie Justyna, że *Birkat ha-minim* to imprekacja przeciw chrześcijanom. Natomiast J. Jocz i wielu innych z nim, uważa, że owszem, ta modlitwa nie odnosiła się do chrześcijan pochodzenia pogańskiego, ale do judeochrześcijan. Ci bowiem byli bezpośrednim zagrożeniem dla Synagogi⁷⁸. W niektórych wersjach, np. w tekście znalezionym w genizie w Kairze, występuje termin *nosrim*. A. Oppenheimer utożsamia *minim* z judeochrześcijanami, choć nie wyklucza też innych heretyków żydowskich. Przeciw im wszystkim wprowadzono *Birkat ha-minim*⁷⁹.

⁷⁶ Tekst polski „A potwarcy niech nie mają nadziei, a wszyscy sprawcy niegodziwości w okamgnieniu niech zginą i wszyscy niech rychło będą wytraceni, a zbrodniarzy rychło wykorzeń i skrusz i zniszcz i upokórz rychło za dni naszych. Pochwalonyś Ty, Wiekuiści, który kruszysz wrogów i upokarzasz zbrodniarzy, cyt. za: S. Spitzer (tłum.), *Modły Izraelitów na dni powszednie i święta, uroczystości i posty, oraz obrządki i ceremonie religijne*, Kraków 1926 (przedruk Warszawa 1991), s. 109.111.

⁷⁷ Na temat *Birkat ha-minim* istnieje obszerna literatura, zob. W. Horbury, *The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy*, JThS. 33/1982, s. 19-61; R. Kimmelman, *Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity*, w: E.P. Sanders, A.I. Baumgarten, A. Mendelson (red.), *Jewish and Christian Self-Definition*, t. II, *Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*, London 1981, s. 226-244; S.C. Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris 1998, s. 168-177.

⁷⁸ „There can be little doubt who are meant by the *minim*. There was no other sect or heresy which could compare in importance with Hebrew Christianity”, J. Jocz, *Jesus and the Law*, Judaica 26/1970, s. 52.

⁷⁹ A. Oppenheimer, *Sectas judias en tiempos de Jesus: fariseos, saduceos, los „'amme ha-'aretz”*, w: Piñero A., (red.), *Origenes del cristianismo*, s. 132; M. Simon, *Réflexions sur le Judéo-christianisme*, w: J. Neusner (red.), *Christianity, Judaism and Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty*, t. 2, Leiden 1975, s. 53-76.

Trudno wskazać datę wprowadzenia dwunastego błogosławieństwa. *Birkat ha-minim* w jakiejś postaci istniało pewnie już przed Gamalielewem II. T.H. Herford uważa, że *Birkat* powstało w latach 80-90 po Chr.⁸⁰ Zdaniem S.W. Barona, można dyskutować, czy nastąpiło to pod koniec I w. i czy było wymierzone przeciw judeo-chrześcijanom (wymienionym formalnie tylko w jednym ze starych tekstów), można też dyskutować nad charakterem aktu proklamującego zerwanie między obu religiami; można też rozważać, czy dwunaste błogosławieństwo stanowiło formalne uznanie za fakt zaistniały zerwania wszystkich więzów między judaizmem z jednej strony, a chrześcijanami i innymi schizmatykami z drugiej⁸¹. *Birkat ha-minim*, według opinii podzielanej przez szeroki krąg uczonych, byłby formalnym aktem ostatecznego rozłam między Kościołem i Synagogą około 90-100 r.⁸² Jest to czas, jak łatwo zauważyć, kiedy zostaje ostatecznie ukształtowany tekst Ewangelii, z wyjątkiem tekstu Marka, który najprawdopodobniej powstał jeszcze przed 70 r.

Minim

Termin spotykamy w Starym Testamencie łącznie 31 razy⁸³, począwszy od Rdz 1, 11, gdzie oznacza rodzaj, gatunek, a więc i lud, naród, zaś w sensie przenośnym sektę. Z czasem w odniesieniu do ludzi zaczęło oznaczać ród, lud, wreszcie w sensie figuratywnym sektę, inność. Faryzeusze mówili o saduceuszach *min ha-Sadukim*⁸⁴. Z czasem sens słowa „sektę” też się zatracił, a *min* oznaczało here-

⁸⁰ H.T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, New York 1975, s.135; J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, New York 1981, s. 77n.

⁸¹ „Ce qui n'est pas douteux, c'est que celle douzième bénédiction représentait la reconnaissance formelle par le judaïsme officiel de la rupture de tous les liens entre les chrétiens et les autres schismatiques d'une part, et d'autre part, le corps national du Judaïsme”, S.W. Baron, *Histoire*, t. II, s. 771-772.

⁸² „Even if the rabbis did incorporate such an anti-christian prayer, a point which is by no means clear, they would have had no way to ensure its acceptance in any synagogue outside of their direct control”, S.D.J. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, s. 115.

⁸³ Występuje w tekstach kapłańskich: Rdz 17 razy, Kpl 9 razy, Pwt 4 razy, Ez 47,10.

⁸⁴ Józef Flawiusz, *AJ* XIII, 10,6 to Σαδδουκαίων γένος (= αἰρεσις).⁸⁵ z czasem zaczęło oznaczać herezję, tak jak termin *goy/goyim* oznaczał narody pogańskie, ich wielość; zob. S.C. Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien*, s. 177-185.

tyka, odszczepieńca od religii ojców, i znaczenie to zostało przerwane na oznaczenie głównie chrześcijan pochodzenia żydowskiego, chociaż innych heretyków też. Z czasem pojawiło się pojęcie abstrakcyjne *minut*, tj. „herezja”, ściślej – chrześcijaństwo.

Judaizm poświętynnny traktował *minim* surowiej niż pogan. Nawet tylko podejrzani o herezję lub sprzyjanie jej byli wykluczani ze społeczności żydowskiej. Konsekwencje praktyczne dla dotkniętych ekskomuniką musiały być dotkliwie: nikt nie powinien ani sprzedawać *minowi*, ani od niego kupować; synów takiego człowieka nie powinno się uczyć zawodu, jeśli był lekarzem, nie powinno się korzystać z jego usług; miał być uważany za renegata i wyrzutka, któremu nie wolno pomagać, a jego życie należało wystawiać na niebezpieczeństwo⁸⁵. Księgi należące do *minim* należało uważać za księgi czarownic, nie należało ich ratować z ognia, nawet jeżeli zawierały imię Boże. Mięso od *mina* winno się uważać za ofiarowane bóstwom (ιδολοθύτα), a ich chleb traktować jak chleb Samarytan⁸⁶, wino – jako przeznaczone dla idoli⁸⁷. Dzieci *minim* były bękartami (*mamzerim*)⁸⁸.

W.D. Davies i C.D. Allison ukazują wachlarz postaw przywódców judaizmu względem judeochrześcijan⁸⁹. Rabini z Jamnia oraz ich następcy byli przeświadczeni, że judeochrześcijan najłatwiej rozpoznać podczas liturgii po zachowaniu przy recytacji „Osiemnastu Błogosławieństw”⁹⁰. Kontrowersje rabinów z judeochrześcijanami koncentrowały się głównie wokół interpretacji tekstów Starego Testamentu, a dotyczyły Jezusa z Nazaretu⁹¹.

Podjęto wysiłki, aby zlikwidować ruchy polityczne i religijne uznane za niezgodne z oficjalną linią Jamni. Przemysłana i energicznie stosowana przez przywódców duchowych judaizmu poświętynnnego metoda sprawiła, że grupy heterodoksyjne zostały

⁸⁵ H.L. Strack, O. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. IV, s. 332n.

⁸⁶ *Tamże*, t. III, 11.

⁸⁷ Tosefta *Shabbat* 13,5; 116a.

⁸⁸ TJ *Chulin* 2,20n.

⁸⁹ W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, (ICC), t. I, Edinburgh, 1988, s. 133-138. 147, n. 127; W.C. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1966, s. 294-296.

⁹⁰ M. *Megilla* IV, 8

⁹¹ „The controversy between Judaism and Christianity was, to a large extent, of an exegetical nature”, J. Jocz, *The Jewish People*, s. 46.

usunięte⁹². Odcięto się też od haseł radykalnych i rewolucyjnych. Podjęto taki wysiłek, gdyż w następstwie klęski 70 roku judaizm, aby zachować swoją tożsamość, był zmuszony dostosować do nowych warunków. Jak za czasów Ezdrasza i Nehemiasza musiał zbudować *geder* – „plot”, wyznaczający granice tożsamości i kryterium bycia Żydem.

* * *

Dzieło restauracji życia religijnego Żydów podjęte przez Jamnię zmierzało w kierunku zachowania dziedzictwa judaizmu Drugiej Świątyni z jednoczesną akomodacją do nowych warunków: rozproszenie w środowisku w pogańskim oraz chrześcijaństwo odbierane jako herezja najbardziej zagrażająca tożsamości i integralności judaizmu. Przystosowanie do tych warunków polegało na konsolidacji więzi wewnątrz wspólnoty żydowskiej, czemu miało służyć jasno i precyzyjnie określone stanowisko wobec kluczowych elementów judaizmu, takich jak kanon i modlitwa oraz wskazówki, co do postępowania ze światem zewnętrznym. W tej ostatniej kwestii zauważamy poniekąd dwojaką praktykę: inną wobec pogan i inną wobec judeochrześcijań. Dyscyplina jamnejska dążyła do izolacji elementu chrześcijańskiego i stworzenia czegoś w rodzaju systemu immunologicznego przed wpływami uczniów Jezusa. Wymienione działania można odczytać jako dążenie do separacji od chrześcijaństwa.

Mimo wstrząsowych dla judaizmu wydarzeń, jak zburzenie świątyni i powstanie chrześcijaństwa, okazało się, że stawił on czoło wyzwaniom, jakie te fakty z sobą niosły. Wprowadził nowe sposoby zachowywania istniejących *mizwot*, ale wprowadził też nowe prawa w celu zastąpienia tych, które czasowo nie mogły być wypełniane. W ten sposób judaizm wznosił wokół siebie coś w rodzaju nowego muru, który miał chronić jego tożsamość. Transformacja judaizmu w postać poświęconą jawi się jako godny podziwu dowód żywotności narodu żydowskiego, jego zdolności adaptacji do nowych warunków.

⁹² „True, there were Judaeo-Christians, atheists, and others who did not accept the rule of *halakhah* for their lives, but they represented only a very small segment of the population and were promptly isolated by the Sages.”, S. Zeitlin, *The Rise*, s. 382.

W momentach przełomowych historii mają miejsce wysiłki samookreślenia, wytyczenia granic własnej autonomii etnicznej, kulturalnej i duchowej. Zjawisko takie, obecne w Izraelu już w okresie restauracji, po ustaniu wojny 66-70 nastąpiło niemal nazajutrz. Przywódcy judaizmu, by ocalić naród, jego jedność i religię, wykluczili ze wspólnoty m.in. tych, którzy przyjęli chrześcijaństwo. Można przyjąć, choć nie wszyscy podzielają ten pogląd, że *Birkat ha-minim* wyrażało tę decyzję, chociaż nigdzie wyraźnie ten cel nie został sformułowany⁹³. Należałoby teraz spytać, jak na wszystkie te posunięcia oficjalnego judaizmu zareagowało chrześcijaństwo, ale to już temat na osobny artykuł.

Stanisław JANKOWSKI SDB

⁹³ „It is probably right to see the development of rabbinic Judaism, and perhaps its beginnings, as in some way a response to the Christian challenge, a sharpening of self-definition (a fashionable term in this field)”; cel ten wprawdzie nie został formalnie wyrażony, ale „everything in the system is explained in its own terms, with ultimate recourse to divine requirements”, T. R a j a k, *The Jewish Community*, s. 12.