

# Stanisław Jankowski

---

## Żydzi wobec pogan w świetle J 18,23

---

Studia Włocławskie 11, 55-67

---

2009

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STANISŁAW JANKOWSKI SDB

## ŻYDZI WOBEC POGAN W ŚWIETLE J 18, 28

*Animo grato Sac. Casimiro Rulka 65. anno expleto*

Jednym z bardziej intrygujących szczegółów w opisie Męki Chrystusa w czwartej Ewangelii jest wzmianka, że Żydzi, wydając Jezusa w ręce Piłata, nie weszli do pretorium. Racją ich zachowania była troska, aby się nie skalać przed czekającą ich tego wieczoru wieczerzą paschalną. O co chodzi w tym wydarzeniu? Nie znajdujemy odpowiedzi na to pytanie w polskiej literaturze biblijnej. F. Gryglewicz w artykule *Jezus przed Piłatem* ani słowem nie wspomina o zachowaniu Żydów w trakcie przekazywania Jezusa Piłatowi<sup>1</sup>. Podobny „brak zainteresowania” tym wycinkiem procesu Jezusa uderza w komentarzu L. Stachowiaka<sup>2</sup>. Również w starszej literaturze polskiej brak omówienia tekstu J 18, 28<sup>3</sup>. Tymczasem uważniejsze przyjrzenie się początkowi procesu Jezusa przed Piłatem w Janowej Ewangelii każe traktować go jako znaczący i wymowny, tym bardziej, że wiadomo, iż jednym ze specyficznych rysów czwartej Ewangelii jest często komunikowanie ważnych treści teologicznych właśnie przy pomocy drugorzędnych, za to szczegółowo opisanych epizodów. Temat niniejszego artykułu zostanie rozwinięty w trzech etapach: 1) specyfika Janowego opisu Męki, 2) Halaka regulująca obchody Paschy, 3) stosunek Żydów do pogan.

### 1. Specyfika Janowego opisu Męki

W Janowym opisie Męki można wyróżnić pięć scen według kryterium ich lokalizacji, a więc według tego, gdzie sceny te się rozgrywają: w Ogrodzie (18, 1–11), przed Annaszem (18, 12–27), przed Piłatem (18, 28 – 19, 16a), na Kalwarii (19, 16b–37), złożenie do grobu (19, 38–42). Scena u Piłata stanowi, jak widać, centralną część opisu Męki. Na tę część składa się siedem epizodów, dla których wyznacznikiem jest przemieszczanie się Piłata: pierwsza rozmowa z Żydami (18, 29–32), pierwsza rozmowa z Je-

zusem (18, 33–38a), scena z Barabaszem (18, 38b–40), wyszydzenie Jezusa jako króla (19, 1–3), scena *Ecce Homo* (19, 4–8), druga rozmowa Piłata z Jezusem (19, 9–11) oraz scena na *Lithostrotos* – druga rozmowa Piłata z Żydami (19, 12–16a)<sup>4</sup>. Jak łatwo się zorientować, tekst J 18, 28 stanowi wprowadzenie do rozbudowanej sceny przed Piłatem. Wprowadzenie to zawiera uwagę redaktora, będącą swoistą charakterystyką postawy Żydów wobec pogan.

Zanim jednak temat ten rozwinie, dla jasności wypadu ukazać jeszcze inne elementy wykazujące specyfikę opisu Męki Jezusa w czwartej Ewangelii, dzięki czemu okaże się ona jeszcze bardziej czytelna na tle pozostałych ewangelijnych opisów Męki.

Specyfikę tę odkrywa już pierwszy rzut oka na układ tekstów czterech Ewangelii poświęconych Męce Chrystusa, poczynając od sceny w Ogródzie Oliwnym (Mt 26, 36–; Mk 14, 32–; Łk 22, 39–; J 18, 1–)<sup>5</sup>. Materiał ten można pogrupować w trzy bloki: elementy wspólne tylko Synoptykom, elementy własne Ewangelii Janowej, wreszcie elementy wspólne Janowi i Synoptykom, ale posiadające zgoła różne znaczenia.

Gdy chodzi o pierwszą z omawianych grup, nie występują u Jana a są u Synoptyków: Getsemani albo Góra Oliwna, ucieczka uczniów po pojmaniu Jezusa (u Jana jest „Pozwólcie tym odejść” – J 18, 8), rozmowa ze zdrajcą (pocałunek), uroczyste przesłuchanie Sanhedrynu, Szymon Cyrenejczyk, żona Piłata (Mt), uwolnienie Barabasa, płaczące niewiasty na drodze krzyżowej Jezusa (Łk), bluźnierstwa tłumy pod krzyżem, rozmowa współkazańców z Jezusem, nastanie ciemności w chwili śmierci Jezusa, słowa Jezusa na krzyżu (zwrócone do Ojca i nawróconego łotra), wyznanie wiary setnika; nadzwyczajne wydarzenia: trzęsienie ziemi, rozdarcie zasłony Przybytku, uzdrowienie ucha zranionego sługi, zmartwychwstanie sprawiedliwych (Mt).

Do drugiej grupy tekstów zaliczamy tzw. materiał własny Jana. Czwarta Ewangelia przytacza epizody i szczegóły nieznanne Synoptykom. Wymieńmy tylko bardziej znaczące: potok Cedron, udział kohorty w pojmaniu Jezusa, wzmianka o trybunie i o straży żydowskiej, o Piotrze i Malchusie, przesłuchanie u Annasza, odźwierna w pałacu arcykapłana, dłuższe rozmowy z Piotrem, nazwa *Lithostrotos* (*Gabbata*), przedstawienie Jezusa jako Króla, szósta godzina, podkreślenie znaczenia napisu z „winą” Jezusa, podział Jego szat i płaszcza, testament z krzyża (słowa do Matki i umiłowanego ucznia), słowa „Pragnę” i „Wykonało się”, przebicie włócznią boku oraz wzmianka o krwi i wodzie. Znamienne dla Męki w wydaniu Janowym są uwagi o charakterze topograficznym, biograficznym i chronologicznym inne niż u Synoptyków, co zdaje się potwierdzać hipotezę o niezależności Jana od Ewangelii synoptycznych. Dodajmy do tego, że u Jana Jezus umiera w dzień Przygotowania Paschy, która przypadała w piątek, co stanowi poważną trudność uzgodnienia daty śmierci między tradycją synoptyczną i Janową.

Wreszcie punkty zbieżne wszystkim czterem Ewangeliom, ale którym Jan nadaje inne znaczenie. Skupimy się na dwóch scenach: na pojmaniu Jezusa i na Jego śmierci. Obie sceny posiadają u Jana inne niż u Synoptyków założenia teologiczne. Autorowi czwartej Ewangelii leży na sercu przesłanie chrystologiczne, któremu przyporządkował elementy składające się na obie sceny. W scenie pojmania Jezusa chrystologii służy podkreślenie miejsca zdarzenia, osoby uczestniczące oraz przebieg pojmania.

Scena pojmania Jezusa została zlokalizowana w miejscu, które z racji określenia użytego w czwartej Ewangelii nabiera szczególnej wymowy. Synoptycy określają je jako „posiadłość” (gr. *chorion*, Mt 26, 36; Mk 14, 32; „ogród” BT), natomiast Ewangelia Janowa nazywa je „ogród/sad” (gr. *kepos*, J 18, 1.26; 19, 41; por. Łk 13, 19). W ogrodzie Jezus zostanie też złożony w grobie, w którym jeszcze nikt nie był pochowany (J 19, 41). Intencja powiązania początku Męki z jej zakończeniem (pogrzeb) jest u Jana bardzo czytelna. Mamy tu do czynienia ze znamioną inkluzją. Jezus od wejścia na teren „ogrodu” znajduje się na ścieżce wiodącej do śmierci, ale i do zmartwychwstania.

Ewangelie synoptyczne przedstawiają Ogród Oliwny jako miejsce agonii i dramatycznej modlitwy Jezusa. W czwartej Ewangelii Jezus nie przychodzi do ogrodu się modlić, lecz aby wypowiedzieć porażające przybyłych Go arestzować „Ja jestem”. Według Janowego rozumienia Męki, właśnie w ogrodzie rozpoczyna się definitywny pojedynek pomiędzy Życiem i Śmiercią. W opisie arestowania Jan podkreśla Jezusową świadomość chwili, która właśnie dla Niego nadeszła (por. J 13, 1); następnie podkreśla z naciskiem, że to Jezus jest reżyserem sceny pojmania i że wszystko dzieje się za Jego przyzwoleniem. Cała scena służy „odślonięciu” Boskości Jezusa („Jam jest”)<sup>6</sup>. Jezus przybył do Ogrodu, aby objawić swoją Boskość dokładnie w miejscu symbolicznym, tam, gdzie Bóg w swoim przymocie prawdomówności i miłości został zakwestionowany przez kłamstwo Węża. Dlatego Jezus „wyrasta” ponad doraźną sytuację arestowania. Tym zasadniczo różni się Janowa scena w Ogrodzie Oliwnym w zestawieniu z Synoptykami, u których chodzi o pierwszy etap Męki w podstawowym słowa znaczeniu, to znaczy jako etap cierpienia Syna, za pomocą którego Ojciec postanowił odkupić ludzi. W oczach Jana Męka Jezusa to konfrontacja Dobra, Prawdy i Światła ze Złem, Kłamstwem i Ciemnością.

Drugim punktem stycznym, a zarazem zbiorem rozbieżności między Janem i Synoptykami w opisie Męki Jezusa, jest Jego ukrzyżowanie i śmierć. Jan pomija wiele szczegółów, które mają znaczenie dla Synoptyków: urągania i kpiny tłumu, zamienienie słońca, rozdarcie zasłony, które zresztą wpisują się doskonale w teologię Janową (zob. 9, 3–4; 2, 19–22), ale Jan ich nie uwzględnia; brak w ustach Jezusa „skarżi” z Ps 22 (Mt i Mk) i najwyższego aktu ufności: „Ojcze, w ręce Twoje powierzam ducha mego” (Łk). Jan natomiast po raz trzeci podkreśla świadomość Jezusa, tym razem, że się wszystko dopełniło i że Jezus „oddaje ducha skłoniwszy głowę”. Uwaga autora opisu jest skoncentrowana na śmierci Jezusa tak dalece, iż można by powiedzieć, że „nie widzi” trzęsienia ziemi i zapadających ciemności (Mt), tłumów „bijących się w piersi” (Łk); „nie słyszy” wyznania setnika (Mt, Mk, Łk). Dla Jana śmierć Jezusa oznacza Jego przejście ze świata do Ojca i jednocześnie wylanie Ducha. Jezus nie umarł, lecz „wydał Ducha”. Do takiego zrozumienia śmierci Jezusa Ewangelista przygotowywał czytelnika systematycznie od dłuższego czasu (zob. 7, 39; 14, 16n. 26; 15, 26n; 16, 7–11. 13–15).

Czwarta Ewangelia zawiera jeszcze inne epizody i rozbieżności w zestawieniu z Synoptykami. Jeden z nich stanowi temat niniejszego artykułu. Chodzi o szczegół występujący u Jana, a mianowicie do opisu przekazania Jezusa Piłatowi dołączona jest uwaga, że „oni sami [Żydzi] nie weszli do pretorium, aby się nie skalać, lecz aby móc spożyć Paschę” (18, 28).

Okolicznością, którą można uznać za zbieżną z Synoptykami jest określenie wczesnej pory dnia (*proías* – Mt 27, 1; *proí* – Mk 15, 1; *hos egeneto hemera* – Łk 22, 66; *proí* – J 18, 28)<sup>7</sup>. Dla pełnej wymowy wydarzenia wypełniającego ów „dzień, w którym umarł Chrystus”, należy podkreślić porę dnia, kiedy Żydzi przyprowadzają Jezusa do Piłata. Scena procesu przed Piłatem dzięki temu szczegółowi również nabiera w redakcji Janowej doniosłego znaczenia. L. Stachowiak twierdzi, powołując się na R. Bultmana, że „Janowi nie chodzi o proces polityczny przed dygnitarzem rzymskim, lecz o proces między Żydami a Jezusem, odbywający się wobec Piłata, a nawet między niewierzącym światem a Jezusem”<sup>8</sup>.

Przesłuchanie Jezusa rozpoczyna się bardzo wcześnie rano<sup>9</sup>. Dzień ten jest ze wszech miar szczególny: wymienione są wyraźnie główne jego części: nie tylko wspomniany jest początek, południe (J 19, 14), ale i zakończenie (w. 42). Jest to zarazem „szósty” dzień tygodnia, dzień dookończenia dzieła stworzenia (J 12, 1; por. Rdz 2, 2). Nadto owego roku miała miejsce zbieżność Paschy z szabatem, nazwanym z tego powodu Uroczystym. W oczach Jana ten dzień to przede wszystkim „godzina” Jezusa, dla której przyszedł (J 2, 4; 5, 25.28; 7, 20; 8, 20; 12, 23.27; 19, 27). Nie można było nie podkreślić doniosłości tego dnia, w którym ostatecznie światło miało zwyciężyć ciemności, jak świt owego wiosennego piątku 30 roku ery chrześcijańskiej zwyciężał coraz bardziej zdecydowanie mroki ustępującej nocy. Aż nadto wyraźne skojarzenie zjawiska przyrody z historią zbawienia!

Dla naszego tematu istotne w tym miejscu będzie pytanie: jakiego typu przeszkodę stanowiło dla Żydów przekroczenie progu pretorium, w oparciu o jakie przesłanki i jakie było ich pochodzenie? Omawiany epizod potwierdza jeszcze raz uwrażliwienie autora czwartej Ewangelii na temat Żydów, co jest jedną ze znamiennych cech tej Ewangelii<sup>10</sup>.

## 2. Halaka regulująca obchody Paschy żydowskiej

Tekst J 18, 28 w tłumaczeniu dosłownym brzmi enigmatycznie: „Prowadzą więc Jezusa od Kajfasza do pretorium. A było wcześniej rano. Oni sami nie weszli do pretorium, żeby się nie zanieczyścić, lecz aby (móc) spożyć Paschę”. Kto prowadził Jezusa? Gdzie znajdował się dom Kajfasza? Gdzie urzędował Piłat? Co należy rozumieć przez pretorium? Dlaczego wejście do pretorium powodowało zanieczyszczenie? Jakiego typu było to zanieczyszczenie i co było jego powodem?

Na pierwsze pytanie odpowiedź wydaje się stosunkowo łatwa, chodzi o Żydów, a dokładniej o tę część narodu żydowskiego, która wcze-

śniej przesłuchiwała Jezusa u Annasza, potem u Kajfasza. Są to więc arcykapłani (J 18, 35; 19, 6), nazywani też „Żydami” (J 18, 31. 36.38b; 19, 7.17). Pod to ostatnie znaczenie podciągnięci są w J 18, 3 i 12 także faryzeusze. Arcykapłani reprezentują wszystkie kręgi władzy narodu (J 19, 21). Proces przed Kajfaszem był tylko formalnością, gdyż wyrok na Jezusa zapadł już wcześniej (zob. J 11, 49n). Zresztą faktycznie władzę arcykapłańską sprawował Annasz, teść Kajfasza<sup>11</sup>, dlatego przesłuchanie Jezusa przed nim miało dla Jana znaczenie realne i symboliczne<sup>12</sup>. Po przesłuchaniach przed władzami żydowskimi, połączonymi z maltretowaniem, Jezus wczesnym rankiem został przyprowadzony do przedstawiciela rzymskiej władzy, którym od kilku lat był Poncjusz Piłat<sup>13</sup>.

Dla R. Bultmanna ważniejszy jest szczegół, że działo się to wcześnie rano (*proi*), dlatego kładzie nacisk na wymowę symboliczną owej chwili: oto ustępują ciemności nocy, narasta światło, które zapowiada pojawienie się słońca. Z początkiem nowej fazy procesu nastaje godzina zwycięstwa Chrystusa<sup>14</sup>. U Jana, w odróżnieniu od Synoptyków, jest to piątek, dzień przygotowania wieczerzy paschalnej (*paraskeue tou pascha* J 19, 14.41), stąd rozumiała troska Żydów, by nie zaciągnąć nieczystości rytualnej, którą spowodowałyby wejście na teren zajęty przez poganina. Przepisy odnośnie do przygotowania Paschy, jej przebiegu, osób uprawnionych do jej spożycia, były rygorystyczne, o czym będzie powiedziane niżej. R. Schnackenburg zauważa, że konsekwencją formalnego przestrzegania przepisu było nie usłyszenie przez Piłata bardzo ważnych słów, które Jezus wypowiedział o sobie, dotyczących Jego tożsamości. Schnackenburg interpretuje ten fakt jako dystans Ewangelisty względem przepisów dotyczących czystości rytualnej, podyktowany nie nastawieniem antynomistycznym, ale przeświadczeniem, że wiara w Chrystusa przewyższyła religię Tory (zob. 1, 17; 2, 6–9.13–22). Jest wszak jeszcze ważniejsza racja. Żydzi, zatroskani o skrupulatne dopełnienie przepisów odnoszących się do czystości, aby móc spożyć baranka paschalnego (*to pascha fagein*, por. Mk 14, 12b.14 i par.), zamykają sobie dostęp do prawdziwego Baranka paschalnego, Chrystusa. Prawem paradoksu, właśnie Jezus, którego śmierci się domagają i do niej wreszcie doprowadzą, stanie się tego dnia zamierzoną od zawsze Paschą<sup>15</sup>. Być może również, iż wspólnota chrześcijańska, celebrując swoją Paschę, chciała zaznaczyć w ten sposób swój dystans od wspólnoty żydowskiej, która celebrowała nadal obrzęd paschalny według dawnego rytu<sup>16</sup>.

Wróćmy do pytania, dlaczego Żydzi byli przekonani o niemożności spożycia paschy, gdyby przekroczyli próg siedziby rzymskiego namiest-

nika; dlaczego *eo ipso* staliby się rytualnie niezdolni do spożycia najważniejszego w ich religijnej tradycji posiłku, skoro samo zetknięcie się z poganinem nie powodowało jeszcze zaciągnięcia stanu nieczystości. P. Billerbeck wysuwa hipotezę, że powodem przekonania Żydów o zaciąganiu nieczystości rytualnej mogło być podejrzenie, iż poganie grzebali w swych domach dzieci urodzone martwo, a więc zaciągali by nieczystość z tytułu kontaktu ze zwłokami. Ku tej hipotezie skłania się też R. Schnackenburg<sup>17</sup>.

Jeżeli było tak, jak przypuszcza P. Billerbeck, a za nim R. Schnackenburg, to Żydzi wzbraniłi się wejść do pretorium w przeświadczeniu, iż jest to miejsce nieczyste z racji możliwego pochówku tam ludzkich zwłok. Wśród Żydów była bowiem rozpowszechniona opinia, że poganie grzebali ciała dzieci urodzonych martwo na terenie swoich posesji, stąd domy ich były postrzegane przez Żydów jako cmentarze. Księga Liczb stanowi, że ktokolwiek miał kontakt ze zwłokami, pozostaje nieczysty przez siedem dni. W trzecim i siódmym dniu powinien dokonać rytualnego obmycia, inaczej pozostawał trwale nieczysty i z tego powodu powinien być wyłączony ze społeczności Izraela. Nieczystość obejmowała również namiot, w którym ktoś umarł, jak i nieprzykryte naczynia tam się znajdujące (Lb 19, 11–16).

C.K. Barrett i R.E. Brown uważają, że prawdopodobnym powodem, dla którego Żydzi wzbraniłi się przekroczyć próg pretorium, mogła być miesięczna nieczystość przebywającej w pretorium pogańskiej kobiety (Mt 27, 19 żony Piłata)<sup>18</sup>. Ponieważ według Żydów kobiety pogańskie nie zachowywały odpowiednich przepisów dotyczących czystości rytualnej (zob. Kpł. 15, 19–24; 18, 19; 20, 18; por. Ez 18, 6; traktat *Niddah* 1, 7 – 2, 3; 10, 8), dlatego domy pogan były w permanentnym stanie nieczystości. Żydzi nie mogli więc przekroczyć progu rezydencji Piłata, konsekwencją byłaby niemożność spożycia Paschy tego wieczoru<sup>19</sup>. Innym tytułem, dla którego – według Browna – Żydzi wzbraniłi się wejść do pretorium, mogła być obawa przed starym kwasem (*chamec*), gdyż kontakt ze starym chlebem również czynił niemożliwym spożycie wieczerzy paschalnej (Pwt 16, 4; Wj 12, 15; zob. też Kpł 2, 11)<sup>20</sup>.

Który z powyższych powodów mógł być decydujący, nie sposób dzisiaj orzec. Czwarta Ewangelia nie dostarcza elementów rozstrzygających. Eksponuje troskę wydających Jezusa Piłatowi przywódców Izraela, aby podkreślić ich wielką pomyłkę. Troską bowiem o formalne zachowanie przepisów pozwalających spożyć wieczerzę paschalną odgradzają się od Jezusa. Wydając Jezusa Piłatowi do pretorium, tym samym uczynili nie-

czystym, niezdolnym do spożycia Paschy Jego, który jako Baranek paschalny gładzi grzech świata – przyczynę prawdziwej nieczystości przed Bogiem (J 1, 29.36). Z drugiej strony obecność Jezusa w domu poganina w oczach autora czwartej Ewangelii oznacza, że zbawienie nie jest odtąd zarezerwowane wyłącznie dla narodu wybranego, lecz zostało udostępnione również „nieczystej ziemi”, to znaczy wszystkim poganom, rozproszonym dzieciom Bożym (J 11, 52). Z powyższego wynika, że napięcie pomiędzy żydowskim i chrześcijańskim rozumieniem zbawienia ma charakter głęboko teologiczny, zaś wystrzeżenie się ze strony Żydów kontaktów z poganami – szersze podłoże. Wydaje się więc, że w tym właśnie obszarze należy szukać przesłanek do uwagi czwartej Ewangelii odnośnie do zachowania Żydów przed rezydencją Piłata.

### **3. *Havdala*<sup>21</sup> jako istota stosunku Żydów do obcych**

Tradycja synoptyczna podaje, że Jezus spotykał się z zarzutami, iż przebywa wśród grzeszników i celników, siada razem z nimi do stołu i spożywa posiłki (Mt 9, 11; Mk 2, 16; Łk 5, 30). Z podobnym zarzutem spotka się później Piotr ze strony współwyznawców. „Wszedłeś do ludzi nieobrzezanych – mówili – i jadłeś z nimi” (Dz 11, 3). Świadomy, że łamie obowiązujący Żydów zakaz przestawania z poganami i odwiedzania ich, sam nadmienia o tym w domu Korneliusza. Tekst ten potwierdza, co znajdujemy w tradycji żydowskiej, że Żydzi uważali pogan za nieczystych (Dz 10, 28). Z drugiej strony Piotr uważał, że nie mógł nie słuchać rozkazu z góry. O słuszności podjętej kontrowersyjnej decyzji utwierdziło go następnie zstąpienie Ducha Świętego na dom Korneliusza. „Jeżeli więc Bóg udzielił im tego samego daru, co nam, którzyśmy uwierzyli w Pana Jezusa Chrystusa, to jakżeż ja mogłem sprzeciwić się Bogu?” (Dz 11, 17). Dzieje Apostolskie na przykładzie Piotra u Korneliusza zilustrowały problem kluczowy dla postawy Żydów, którzy uważali, że należy unikać kontaktu ze światem pogańskim, gdyż pogrążony jest on w stałej nieczystości.

Podobnie wygląda sytuacja w czwartej Ewangelii, gdzie również podkreślona jest bardzo mocno tendencja Żydów do trzymania się z daleka od pogan (zob. wyżej J 18, 28), od Samarytan (J 4, 9) i od tej części własnej społeczności, która „nie zna Prawa” (J 7, 49)<sup>22</sup>, tak samo jak wykluczania ze społeczności wszystkich nie spełniających wymogów Prawa. Korzeni takiej postawy Żydów, zarówno w Dziejach Apostolskich jak i w czwartej Ewangelii, należy upatrywać już w Starym Testamencie oraz w realiach historycznych, społecznych, politycznych i religijnych ostatnich dziesięcioleci okresu Drugiej Świątyni<sup>23</sup>.



Podstawowym kryterium podziału ludzkości, a w następstwie tego – *havdali*, czyli separacji Żydów od świata pogańskiego, była wiara w Jedyne Boga, Jahwe<sup>24</sup>. Podczas gdy poganie czcili bóstwa, czyli bałwany (idole), Izrael uznawał istnienie i zobowiązanie kultu tylko wobec Boga niewidzialnego i niewyobrażalnego, którego czcili ich Patriarchowie, Abraham, Izaak i Jakub. Żydzi wierzą, że ten właśnie Bóg, Jahwe, wybrał Izraela, tzn. ich, na swoją szczególną własność, obdarzył Przymierzem, w Jego imieniu przemawiali wszyscy prorocy. Modlitwa *Szema Izrael*, którą odmawiają każdego dnia, jest zarazem wyznaniem ich wiary w Boga Jednego i Jedyne (Pwt 6, 5). Stąd rozróżnienie treści takich terminów jak *'am* oraz *goyim* (gr. *laos* i *ethne*), a więc „naród” = Izrael i „ludy” = poganie, na co czwarta Ewangelia jest również wyczulona<sup>25</sup>. Wszystko, co nie mogło być podciągnięte pod wiarę monoteistyczną, było nieczyste i powinno być unikane przez każdego Żyda.

Bóg objawiając się Abrahamowi złożył mu uroczystą obietnicę potomstwa, ziemi i błogosławieństwa (Rdz 22, 16–18), jego potomkom dał Prawo, którym mieli się kierować (Wj 24, 12; 31, 18; Pwt 4, 44; 9, 9n; 33, 4; Syr 45, 5). To Prawo, będące wyrazem woli i mądrości Jahwe, zawiera między innymi szereg przepisów odnoszących się do czystości rytualnej, której przestrzeganie lub nie decydowało o zdolności do pełnienia służby przed Bogiem<sup>26</sup>. Poganie z racji nieposiadania, a zatem nieprzestrzegania Prawa, znajdowali się w stanie permanentnej nieczystości. Z tego właśnie powodu należało unikać kontaktu z nimi, tak samo jak okoliczności, które mogły spowodować zaciągnięcie stanu nieczystości, zaś przedmioty posiadane czy używane przez pogan należało poddawać oczyszczeniu. Z tego samego tytułu niektórych pokarmów pochodzących od pogan nie było wolno Żydowi spożywać. Rytualne obmycie rąk obowiązywało też po powrocie do domu (zob. Mk 7, 1–5)<sup>27</sup>.

Przepisy odnoszące się do czystości rytualnej, do koszerności pokarmów i do relacji do świata pogańskiego miały jako cel wyznaczać niewidzialną lecz czytelną linię oddzielającą Żydów od pogan dla ustrzeżenia tożsamości religijnej i narodowej. Chociaż świat pogański nieuchronnie wywierał duży wpływ na Żydów na wielu odcinkach (język, kultura, pewne zwyczaje), to z drugiej strony właśnie podział na sferę czystości i nieczystości był ważną pomocą broniącą integralności judaizmu<sup>28</sup>. Zespół elementów składających się na postawę oddzielenia *sacrum* od *profanum*, separacji Żydów od świata pogańskiego określa się hebrajskim terminem *havdala* czyli oddzielenie<sup>29</sup>.

Jak problem separacji musiał być nabrzmiały w czasach Chrystusa, jak wyglądał stosunek Żydów do „ludu ziemi”, Samarytan oraz do pogan, pokazuje bardzo wyraźnie literatura międzytestamentalna, w tym teksty z Qumran. Widać to też na podstawie Ewangelii Janowej. Faryzeusze (termin ten znaczy właśnie „oddzieleni”) w polemice z Jezusem mówili o sobie: „Nie urodziliśmy się z nierządu” (J 8, 41), odcinając się w ten sposób od pogan uważanych z racji pochodzenia religijnego za dzieci nieprawego łoża<sup>30</sup>. Od pogan należy się odłączyć, gdyż – jak mówi Abraham do Jakuba w *Księdze Jubileuszów* (XXII, 16n) – „ich uczynki są nieczyste, a wszystkie ich drogi skażone, odrażające i obrzydliwe. Oni składają ofiary zmarłym przodkom, demonom oddają pokłony. Na grobach jedzą posiłki, a ich czyny są puste i bezwartościowe”<sup>31</sup>. Także literatura qumrańska głosi konieczność separacji (*bdl*) od pogan. Dokument Damasceński: „Winni oddzielić się od synów zatracenia, trzymać się z dala od nieczystego, [...] odseparować się od wszelkiej nieczystości zgodnie z prawem odnoszącym się do nich, nie brukać swego świętego ducha, odpowiednio do tego, co Bóg wydzielił dla nich” (CD-A, 6, 14n; 7, 3n)<sup>32</sup>. Również inne teksty qumrańskie zawierają odniesienia do prawa świętości i czystości, a tym samym separacji od wszystkiego, co nie uchodziło za czyste i święte<sup>33</sup>. Tradycja sekty faryzeuszy, która po zburzeniu świątyni miała dać początek tradycji tannaickiej i w końcu rabinackiej, rozbudowała prawo czystości, a także obowiązku separacji od wszystkiego, co z tym prawem się nie zgadzało<sup>34</sup>. Poganie są nieczysti *per naturam*, ponieważ pochodzą z nasienia nieczystego (*Tanhuma* NS, wyd. Buber, 16a), to znaczy kazirodztwa i z nieprawego łoża. Ponieważ są uważani za zanieczyszczonych przez kontakt z umarłym, stąd zakazany im jest wstęp na teren świątyni<sup>35</sup>.

Na takim tle staje się jasne, dlaczego Żydzi nie chcieli wejść na teren zajmowany przez pogan, tym bardziej gdy w najbliższej perspektywie był *seder* paschalny. Podobną postawę zachowywali wobec Samarytan, których uważali za pochodzących z nieprawego łoża, za nieczystych i powodujących stan nieczystości przez kontakt z nimi<sup>36</sup>. Zrozumiałe też staje się, dlaczego Żydzi nazwali Jezusa Samarytaninem: „Czyż nie słusznie mówimy, że jesteś Samarytaninem i jesteś opętany przez złego ducha?” (J 8, 48).

Żydzi nie tylko sami odseparowywali się od pogan z wyżej podanych motywów, ale również usuwali spośród swoich szeregów tych, którzy ich zdaniem nie zachowywali Prawa, albo znajdowali się w kondycji, z powodu której byli wykluczeni ze wspólnoty Izraela. Czwarta Ewangelia ukazuje tę praktykę w całym dramatyzmie. Trzy miejsca do tej myśli for-

malnie nawiązują (J 9, 22; 12, 42 i 16, 2), gdzie występuje używany tylko w tej Ewangelii termin *aposynagogos*<sup>37</sup>. M. Wróbel dochodzi w swoich badaniach nad relacją Kościół – Synagoga do słusznego wniosku, że „w odróżnieniu od Ewangelii synoptycznych, w których ostrze prześladowań skierowane jest głównie przeciw Jezusowi – sprawcy cudów i głosicielowi nowej nauki – Ewangelia Janowa wyraźnie rozszerza zakres prześladowań także na osoby przez Niego uzdrowione i Jego uczniów”<sup>38</sup>. Taki los spotyka uzdrowionego ślepcę (J 9, 34), Łazarza (J 12, 11) i uczniów Jezusa (J 15, 18 – 16, 4). Wprawdzie wymienione miejsca odnoszą się do sankcji, jakie rabinowie pierwszego okresu poświęconego nałożyli na Żydów, którzy przyznawali się do wiary w Jezusa jako Mesjasza, ale wiadomo, że obejmowały one także wszystkich innych, którzy nie czynili zadość wymogom stawianym przez rabinów z Jamnii. Dwunaste Błogosławieństwo zwane *Birkat ha-minim* wymienia odstępców, zuchwałą władzę, oszczerców, *noc<sup>e</sup>rim* i *minim*<sup>39</sup>. Przez tych ostatnich przyjęło się rozumieć wszystkich uznanych za nieortodoksyjnych Żydów<sup>40</sup>. W całokształcie ideologii *havdali* wyznawcy Jezusa, *noc<sup>e</sup>rim*, w grupie wyłączonych znaleźli się na pierwszej, uprzywilejowanej pozycji.

\* \* \*

Czwarta Ewangelia jako jedyna odnotowuje szczegół, że Żydzi wzbranieli się przestąpić próg rezydencji Piłata ze względu na czekającą ich tego wieczoru wieczerzę paschalną. W tym szczególe – jak wynika z przeprowadzonej analizy tekstu – odzwierciedla się bardzo złożona postawa Żydów wobec wszystkiego, co ich przywódcy, kapłani i uczeni w Piśmie uważali za element heterogeniczny. Wyrastająca ze Starego Testamentu świadomość wybraństwa i świętości, pod wpływem doświadczeń historycznych, społecznych i religijnych, w okresie Drugiej Świątyni rozwinęła się w postawę, którą określa się terminem *havdala*, separacja. Prawo czystości rytualnej pełniło tu rolę granicy oddzielającej judaizm od świata pogańskiego, a także od interpretacji prawa i tradycji, których radykalne centrum rabinackie z Jamnii, już po roku 70. po Chr., nie uznawało za ortodoksyjne. Prawdopodobnie w świetle tych właśnie faktów, odbieranych na świeżo, powstawała czwarta Ewangelia w swej definitywnej formie, stając się wyrazem reakcji na bezpodstawność takiej właśnie interpretacji religii ojców, której Jezus z Nazaretu przyszedł nadać status *opus consummatum*.

Wydanie Jezusa do pretorium – miejsca nieczystego – można w związku z powyższym odczytać na kilka sposobów: najpierw jako wyparcie się Go przez przywódców judaizmu; chodzi tu też może o jeszcze jedno, tak

charakterystyczne dla tej Ewangelii, „nieporozumienie” pomiędzy Jezusem i Żydami: wydając Piłatowi Baranka, który gładzi grzech świata – źródło prawdziwej nieczystości – wyrzekają się Go w imię wierności ludzkim przepisom, mającym decydować o czystości rytualnej; wreszcie Jezus, wchodząc do pretorium, znosi tym samym definitywnie symboliczną granicę pomiędzy dwoma światami. Swoją ofiarą czyni wszystko czystym, bo uwalnia świat od źródła prawdziwej nieczystości – od grzechu. Mocą ofiary Jezusa chrześcijaństwo przekracza duchowy Rubikon, przewyższa bariery, którymi obwarował się judaizm. Jedną z tych barier był próg pretorium.

### PRZYPISY

<sup>1</sup> F. Gryglewicz, *Jezus przed Piłatem*, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, s. 117–129; zob. tenże, *Chrystus Królem w „Ewangelii św. Jana”*, w: tamże, s. 138–152; L.J. Nowak, *Król Żydowski przed sądem Piłata (J 18, 28 – 19, 16a)*, w: *Prorok potężny czynem i słowem*, red. B. Szier-Kramarek [i in.], Lublin 1997, s. 215–224.

<sup>2</sup> L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład – komentarz*, Poznań 1975, s. 360n.

<sup>3</sup> Zob. E. Dąbrowski, *Proces Chrystusa w świetle historyczno-krytycznym*, Poznań 1963, s. 91–106.

<sup>4</sup> P.F. Ellis, *The Genius of John. A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel*, Collegeville, Mi. 1985, s. 258; C.H. Giblin, *John's Narration of the Hearing before Pilate (John 18, 28 – 19, 16a)*, „*Biblica*” 67(1986), s. 222; B. Silva Santos, *Aktualność „sądu” w Ewangelii Janowej*, w: *Tajemnica odkupienia*, Poznań, 1997, s. 157–175; L.J. Nowak, *Jezus Król...*, art. cyt., s. 216n.

<sup>5</sup> Zob. K. Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit*, Stuttgart 1996<sup>15</sup>, s. 455–494.

<sup>6</sup> Zwrot *ego eimi* w IV Ewangelii stanowi formułę samoobjawienia się Chrystusa. „Stwierdzenie Jezusa zakłada jedność natury między Ojcem i Synem, ostatnim i decydującym Objawieniem skierowanym przez Boga do ludzi. Dlatego wiara, że «Jezus jest», obejmuje całość zbawczego dzieła Bożego od jego początku aż ku wypełnieniu w Chrystusie i jest nieodzowną dla chrześcijanina”. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 242. Literatura dotycząca tego zwrotu jest olbrzymia, zob. chociażby F. Gryglewicz, „*Ja jestem*” w *Janowej Ewangelii*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 2, Lublin 1977, s. 219–231; S. Rabiej, „*Ego eimi*” w *ewangelii św. Jana znakiem boskiej godności Jezusa*, „*Collectanea Theologica*” (CTh) 58(1988), nr 2, s. 19–27; tenże, *Soteriologiczne znaczenie Chrystusowego „Ego eimi”*, „*Ateneum Kapłańskie*” (AK) 120(1993), z. 503, s. 15–27; M. Rusecki, *Imię Boga „Ja Jestem”*, „*Communio*” 14(1994), nr 1, s. 3–14.

<sup>7</sup> Rzymianie mieli w zwyczaju wcześniej zaczynać pracę i kontynuować ją do godzin południowych, popołudnie było zarezerwowane dla celów prywatnych, R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, p. 3, Brescia 1981, s. 386, n. 10. Istotniejszy jest natomiast problem rozbieżności chronologii Synoptyków i Janowej. Należy on do klasycznych trudności egzegetycznych, którym poświęcono już wiele sił, zob. J.P. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*. 1. *Le radici del problema e della persona*, Brescia 2001, s. 377–402; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 299, 370n.; R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, p. 3, dz. cyt., s. 62–71; J. Jeremias, *Le parole dell'Ultima Cena*, Brescia 1973, s. 9–23.

<sup>8</sup> L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 359.

<sup>9</sup> Jan w przeciwieństwie do żydowskiego zwyczaju liczącego dzień od zachodu słońca, zdaje się podzielać system liczący dzień od wschodu słońca (por. J 20, 1 i 20, 19); o liczeniu czasu w czasach biblijnych zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2002, s. 194–209.

<sup>10</sup> Temat Żydów w Czwartej Ewangelii należy do kluczowych. Ze strony żydowskiej jest ona koronnym dowodem na antysemityzm chrześcijaństwa. P. Szeffler tak konkluduje swoją analizę terminu „Żydzi” w IV Ewangelii: „W czwartej Ewangelii zatem termin «Żydzi» ma podwójne znaczenie: dosłowne i typiczne: dosłowne – na oznaczenie ludzi, z którymi Jezus miał do czynienia podczas swojej działalności, i typiczne – na oznaczenie zła uosobionego w postaci ludzi odrzucających Syna Bożego”. P. Szeffler, *Żydzi, w: Egzegeza Ewangelii św. Jana*, poz. cyt., s. 346. Z bogatej literatury zacytujmy chociażby: C.J.A. Hickling, *Attitudes to Judaism in the Fourth Gospel*, w: M. de Jonge, *L'Évangile de Jean. Sources, redaction, théologie*, Leuven 1977, s. 347–354. Wyczuwalne napięcie pomiędzy wspólnotą wierzących w Jezusa a wyznawcami judaizmu przypisywane jest rozjęszeniu się dróg Kościoła i Synagogi po roku 70 po Chr., zob. F. Manns, *John and Jamnia. How the Break occurred between Jews and Christians c. 80-100 A.D.*, Jerusalem 1997.

<sup>11</sup> Annasz pełnił urząd arcykapłana w latach 6–15, a później jego „dynastia”, praktycznie do 62 r. Kajfasz piastował urząd najwyższego kapłana w latach 18–36; faktyczna władza spoczywała w rękach Annasza, jako patriarchy, zob. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki. Geografia – historia – kultura*, Poznań 19652, s. 377n; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 355; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175- B.C. – 135 A.D.)*, vol. 2, Edinburgh 1979, s. 216; J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio economico y social del mundo del Nuevo Testamento*, Madrid 1977, s. 177n.

<sup>12</sup> J. Mateos, J. Barreto, *El Evangelio de Juan. Analisis lingüístico y comentario exegetico*, Madrid 1979, s. 748n. Scena u Kajfasza, prawdopodobnie pochodzenia redaktora IV Ewangelii, została tylko wspomniana z tej racji, że właśnie u Kajfasza miała miejsce już wcześniej narada, na której podjęto decyzję o śmierci Jezusa (J 11, 45–53), zob. R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, p. 3, dz. cyt., s. 385.

<sup>13</sup> Piłat był prefektem Judei w latach 26–36.

<sup>14</sup> R. Bultmann, *The Gospel of John*, Philadelphia 1971, s. 651.

<sup>15</sup> R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, p. 3, dz. cyt., s. 386.

<sup>16</sup> Takich aluzji do dystansu wobec judaizmu poświęconego znajdziemy w IV Ewangelii więcej, gdy się mówi np. o „święcie Żydów” (J 2, 13; 6, 4; 11, 55). Jeżeli się pamięta, że rozdział Kościoła i Synagogi pod koniec I w. był już faktem dokonany, takie aluzje nie dziwią.

<sup>17</sup> R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, p. 3, dz. cyt., s. 387.

<sup>18</sup> C.K. Barrett, *The Gospel of John and Judaism*, London 1975, s. 444; R.E. Brown, *The Gospel According to John I–XII*, Garden City – New York 1979<sup>2</sup>, s. 846.

<sup>19</sup> Zakaz ten obejmował współżycie męża z żoną w okresie jej krwawienia pod sankcją zaciągnięcia przez niego stanu 7-dniowej nieczystości, jak również nieczystość wszystkiego, czego taka kobieta się dotknęła, na czym usiadła czy się położyła. Tradycja talmudyczna wypracowała i zebrała obowiązujące normy w traktat „Nieczystość kobiety” (*Niddah*), należący do porządku (*Seder*) „Czyste rzeczy” (*Toharot*); szczegółowe omówienie zob. M. Kaufman, *The Woman in Jewish Law and Tradition*, Northvale, NJ, London 1995, s. 143–158; H. Strack, G. Stemmerger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Minneapolis 1992; A. Walfish, *Niddah*, w: *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, ed. R.J. Zwi Werblowsky, G. Wigoder, Oxford 1997, s. 502n.

<sup>20</sup> *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, dz. cyt., s. 297; S.Ph. De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów*, Kraków 1999, s. 172–176.

<sup>21</sup> E. Testa, *Habdalah e 'azkarah nella restaurazione del resto d'Israele*, „Liber Annuus” 10(1959–1960), s. 5–35.

<sup>22</sup> P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und Die Apostelgeschichte erläutert aus Talmud und Midrasch*, w: P. Strack, P. Billerbeck, *Kom-*

mentar zum Neuen Testamen aud Talmud und Midrasch, Bd. 2, München 1924, s. 494–519; R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, p. 2, Brescia 1977, s. 299n.

<sup>23</sup> M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii* (J 9, 22; 12, 42; 16, 2), Kielce 2002, s. 153–171.

<sup>24</sup> E. Schürer, *The History of the Jewish People...*, dz. cyt., s. 81–83.

<sup>25</sup> Zob. S. Pancaro, 'People of God' in *St John Gospel*, „New Testament Studies” 16(1969–1970), s. 114–129.

<sup>26</sup> Zbiór tych przepisów zawiera tzw. Kodeks czystości (Kpł 11–15), ale różne szczegółowe przepisy rozproszone są w wielu miejscach Starego Testamentu np. 1Krl 8, 53; Ezdr 6, 21; 9, 1; 10, 11; Neh 9, 2; 10, 29.

<sup>27</sup> H. Cazelles, *Pureté et impureté. Ancien Testament*, w: *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. 9, Paris 1979, kol. 491–508; E. Cothenet, *Pureté et impureté. Nouveau Testament*, w: tamże, kol. 508–554; P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes...*, dz. cyt., s. 13n.

<sup>28</sup> E. Schürer, *The History of the Jewish People...*, dz. cyt., s. 83n.

<sup>29</sup> Wyrażenie *havdala* występuje w Talmudzie (traktat *Hullin* 20b), jest derywatem od rdzenia *bdl* i oznacza czynność oddzielania (Rdz 1, 4) i rozróżniania (Kpł 10, 10n). Oznacza też modlitwę na zakończenie (*motsa'ei*) szabatu i dni świątecznych. Wyraża ideę rozdzielenia sfery *sacrum* od *profanum*, wymienia zresztą wśród stanów tego porządku również Izrael i pogan. Zob. *Havdalah*, w: *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, dz. cyt., s. 308n; M. Nulman, *The Encyclopedia of Jewish Prayer*, Northvale, NJ, London 1996, s. 169–171.

<sup>30</sup> Temat ten w literaturze jest szeroko traktowany, szczególnie obecnie na gruncie dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, ale i w egzeziezie – zob. S. Mędala, *Funkcja chrystologiczno-eklezjologiczna dialogów Jezusa z Żydami w czwartej Ewangelii*, w: *Studia z biblistyki*, Warszawa 1984, s. 9–187; A. Kuśmirek, *Żydzi w Ewangelii Jana*, „Studia Theologica Varsoviensia” 30, 2(1992), nr 2, s. 121–135; H. Langkammer, *Żydzi w Nowym Testamencie*, AK 114(1990), s. 183–191; P. Szefler, *Żydzi w IV Ewangelii*, „Studia Płockie” 2(1974), s. 17–41; A. Sikora, *Antycypacja dualizmu eschatologicznego czasu Jezusa i Kościoła w święte tekstów J 8, 44 i 1J 3, 8*, w: *Z zagadnień dobra i zła według Biblii*, red. J. Flis, Lublin 1990, s. 123–131; H. Witczyk, *Co znaczy „Mieć diabła za ojca”?*, „Znaki Czasu” 1988, nr 11, s. 73–87; nr 12, s. 58–71; C.J.A. Hickling, *Attitudes to Judaism in the Fourth Gospel*, art. cyt.; R.E. Brown, *The Gospel According to John I–XII*, dz. cyt., s. 363–366.

<sup>31</sup> *Księga Jubileuszów*, tł. A. Kondracki, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, oprac. R. Rubinkiewicz, wyd. 2, Warszawa 2000, s. 300; zob. E. Cothenet, *Pureté et impureté. Nouveau Testament*, poz. cyt., kol. 509n.

<sup>32</sup> *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Muraba'at – Masada – Nachal Cherwer*, tł. P. Muchowski, Kraków 2000, s. 204–205.

<sup>33</sup> E. Cothenet, *Pureté et impureté. Nouveau Testament*, poz. cyt., kol. 513–518.

<sup>34</sup> R. Meyer, *Katharos*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testaments*, hrsg. G. Kittel, Bd. 3, Stuttgart 1967, s. 421–427; E. Cothenet, *Pureté et impureté. Nouveau Testament*, poz. cyt., kol. 523n.

<sup>35</sup> Traktat *Kelim* I, 7; J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Roma 1955, nr 2344.

<sup>36</sup> J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio economico y social del mundo del Nuevo Testamento*, dz. cyt., s. 368, nota 43.

<sup>37</sup> Zob. M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół*, dz. cyt.

<sup>38</sup> Tamże, s. 102.

<sup>39</sup> Znane są dwie recenzje tego błogosławieństwa: palestyńska i babilońska. Pierwsza wymienia *Noc<sup>erim</sup>* = chrześcijan, druga w miejsce chrześcijan wstawia donosicieli, w jeszcze późniejszych redakcjach pojawiają się w tym miejscu oszczercy. Szczegółowo omawia tę kwestię: M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół*, dz. cyt., s. 181–196; zob. też S. Jankowski, *Judaizm poświęcony wobec chrześcijaństwa*, CTh 72(2002), nr 2, s. 63–83.

<sup>40</sup> S.C. Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historique*, Paris 1998, s. 177–185; S. Jankowski, *Judaizm poświęcony wobec chrześcijaństwa*, art. cyt., s. 80–82.