

Dariusz Kotecki

Kościół a Synagoga w tradycji Janowej

Collectanea Theologica 78/2, 11-30

2008

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

DARIUSZ KOTECKI, TORUŃ

KOŚCIÓŁ A SYNAGOGA W TRADYCJI JANOWEJ

Wśród pism Nowego Testamentu do tzw. tradycji Janowej zaliczamy Ewangelię według św. Jana, trzy Listy św. Jana oraz Apokalipsę. Badania historyczno-krytyczne wykazują, że pisma te nie pochodzą od jednego autora. Dziś mówi się raczej o szkole Janowej, rozumianej jako środowisko teologiczne zakorzenione w życiu i liturgii pierwszych chrześcijan. Wszystkie wymienione pisma zrodziły się wewnątrz bardzo zbliżonego prądu myśli i w tym samym kontekście społeczno-historycznym. Wszystkie reprezentują oryginalny nurt chrześcijaństwa. U początków tego nurtu egzegeci dopatrują się wybitnej postaci, którą utożsamiają z umiłowanym uczniem, chociaż ciągle dyskutowana jest kwestia, jaka konkretna postać historyczna kryje się pod nim. Uczeni nowożytni mówią, opierając się na Tradycji, o trzech Janach: apostołe, prezbiterze, proroku. Który z nich stoi u początku tzw. szkoły Janowej, pozostaje nadal zagadką¹. Ewangelię według św. Jana i Apokalipsę łączy podobny stosunek do Żydów, który może być kolejnym dowodem na jedność teologiczno-doktrynalną między tymi pismami. Nazwa „Żydzi” pojawia się aż siedemdziesiąt jeden razy w czwartej Ewangelii, zazwyczaj w liczbie mnogiej (*ioudaioi*), tylko trzy razy w liczbie pojedynczej (3,25; 4,9; 18,35)². Nazwa ta jest odnoszona w sposób szczególny do Jezusa (4,9). W listach nie spotykamy tego terminu ani razu, natomiast w Apokalipsie zaledwie dwa razy: 2,9 i 3,9 w kontekście, w którym Żydzi są nazwani „Synagogą Szatana”. W naszym spojrzeniu na problematykę relacji Kościoła pierwotnego i ówczesnego judaizmu, skupimy się na tych dwóch pismach.

¹ Zob. S. Mędała, *Tradycja Janowa w świetle współczesnych badań*, w: W. Chrostowski (red.), *„Mów, Panie, bo słucha sługa Twój”*. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin, Warszawa 1999, s. 146-162.

² Wśród wszystkich Ewangelii w J najczęściej pojawia się ta nazwa.

Żydzi w Ewangelii według św. Jana

Kontrasty w obrazowaniu Żydów w czwartej Ewangelii

To, co rzuca się w oczy nawet przy pobieżnej lekturze czwartej Ewangelii pod kątem jej stosunku do Żydów, to kontrasty w ich obrazowaniu. Ewangelista z jednej strony dowodzi, że doskonale zna judaizm, jego święta i pisma, uznaje wartość dziedzictwa żydowskiego. Słusznie zauważa dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Naród żydowski i jego święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*: „Nie ma żadnego poważnego argumentu, który pozwoliłby podać w wątpliwość, że ewangelista był Żydem i że podstawowym kontekstem dla kompozycji Ewangelii były relacje z judaizmem” (§ 76).

Czwarta Ewangelia zawiera pozytywne zdanie na temat Żydów, które wypowiada sam Jezus w rozmowie z Samarytanką, nazwaną zresztą przez nią „Żydem” (4,9): „Zbawienie jest od Żydów” (4,22). Nie można zaprzeczyć, że pewna część Żydów jest przedstawiona w sposób niezwykle pozytywny. Takim przykładem jest Nikodem, „przywódca Żydów” (3,1), który uważa, że Jezus jest nauczycielem przybyłym od Boga (3,2); broni Go przed swoimi kolegami faryzeuszami (7,50-51), a po Jego śmierci na krzyżu stara się o Jego pochówek. Ewangelista mówi także, że „wielu przywódców” uwierzyło w Jezusa, ale nie mieli odwagi przyznać się do tego (12,42). Wśród wielu, którzy uwierzyli, o których w innych miejscach mówi Jan, na pierwszym miejscu znajdują się Żydzi (por. 2,23; 4,39.41; 7,31; 8,30-31; 10,42; 11,45; 12,11.42). Tylko w dwóch miejscach, jak wynika z kontekstu, chodziło o nie-Żydów, czyli o Samarytan (4,39.41).

Nie zawsze jednak obraz ten jest taki pozytywny. Najczęściej Żydzi są przedstawieni jako wrogo nastawieni do Jezusa. Ich opozycja rodzi się po uzdrowieniu paralityka, dokonany w szabat (5,16). Wzmacnia się po stwierdzeniu Jezusa, że jest równy Bogu (5,18), co zaprzeczało jedności Boga. Od tej pory usiłują Go zabić, za stawianie się na równi z Bogiem Żydzi chcą Go ukamienować (10,31-33). To, co zauważa wielu badaczy, to fakt, że wielka część czwartej Ewangelii, antycypuje proces Jezusa. Najcięższym zarzutem, wyrażonym przez Jezusa do grupy określonej jako „Żydzi”, jest: „Wy diabła macie za ojca” (8,44). Oskarżenie to nie jest skierowane przeciwko Żydom, jako Żydom, ale tym, którzy żywią w stosunku do Jezusa

zabójcze intencje (por. 8,37). Paradoksalnie, z kontekstu wynika, że chodzi tutaj o Żydów, którzy uwierzyli w Jezusa (por. 8,31).

Od dialogu do separacji

Co miało wpływ na to podwójne przedstawienie Żydów? Niektórzy z powodu głównie negatywnego przedstawienia Żydów oskarżali Ewangelię Janową o antysemityzm. Wielu badaczy chciało wyeliminować napięcie, jakie istnieje w przedstawianiu Żydów, dlatego mówiono o odmiennych znaczeniach terminu „Żydzi” w ostatniej Ewangelii. Wyróżniano przynajmniej trzy, które odnoszono do trzech grup tekstów. Pierwsze to znaczenie etniczno-religijne albo geograficzne, które odróżnia mieszkańców Jerozolimy i Judei od mieszkańców Galilei i Samarii³. Chodziłoby o podkreślenie kontrastu między wrogo nastawionymi do Jezusa mieszkańcami Judei, a mieszkańcami Galilei, którzy byli przychylni działalności swojego proroka. Należy jednak podkreślić, że choć ewangelista rzeczywiście wspomina, że Judejczycy gardzili Galilejczykami (7,52), to jednak termin „Żydzi” stosuje także do Żydów z Galilei, którzy odrzucili Jezusa (6,41.52). Drugie znaczenie ma wydźwięk socjologiczny i instytucjonalny, gdyż odnosi się do władz żydowskich w Judei (arcykapłani, członkowie Sanhedrynu czy czasami faryzeusze). Termin „Żydzi” kwalifikuje politycznych i religijnych przywódców, z wyraźnym odróżnieniem ich od ludu. W końcu trzecie znaczenie, specyficznie Janowe, termin „Żydzi” odnosi się do przywódców ludu, jako szczególnej i dobrze zorganizowanej grupy, która jest wrogo nastawiona do Jezusa. Jan w opowiadaniu o mecie wielokrotnie wymienia Żydów tam, gdzie Ewangelie synoptyczne mówią o władzach żydowskich. Termin ten staje się odpowiednikiem terminu „świat”, który pojmowany jest w Ewangelii Jana jako przestrzeń i środowisko niewiary i wrogości wobec Boga (1,10.11; 15,18.25). W 8,23 Jezus wskazuje na związek Żydów ze światem. W tym jednak miejscu należy od razu zauważyć, że „świat” ma znacznie szersze niż wspólnota żydowska wroga Jezusowi. Termin „Żydzi” nie ma w Ewangelii jednego znaczenia.

³ J.M. Bassler, *The Galileans. A Neglected Factor in Johannine Community Research*, CBQ 43 1981, s. 243-257; D. Dziadosz, *Krzywda i przebaczenie. Kościół pierwszych chrześcijan a synagoga żydowska w Apokalipsie*, w: A. Szal (red.), *Numine Tuo Domine. Księga pamiątkowa dedykowana Metropoliecie Przemyskiemu Arcybiskupowi Józefowi Michalikowi w 20. rocznicę święceń biskupich*, Przemyśl 2006, s. 373-374.

Wydaje się, że doświadczenie wspólnoty kościelnej, która stanowi tło socjologiczno-teologiczne szkoły Janowej, może nam pomóc w odpowiedzi na pytanie o stosunek Kościoła do ówczesnego judaizmu. Dokładna analiza czwartej Ewangelii – tutaj jest pomocna a wręcz nieodzowna metoda historyczno-krytyczna – pozwala nam dostrzec pewne etapy rozwoju tej wspólnoty, które można krótko scharakteryzować: od dialogu do rozdarcia. J. Martyn wyróżnia trzy okresy w historii wspólnoty Janowej⁴. Okres wczesny (do ok. 80 r. po Chr.) charakteryzuje się istnieniem wielu oddzielnych homilii głoszonych w obrębie wspólnoty żydowskiej, których celem jest skłonienie słuchaczy do wiary w Jezusa jako Mesjasza (przykładem takiej homilii jest J 1,35-49). Okres ten charakteryzował się symbiozą chrześcijan i Żydów. Drugi okres (koniec lat 80.) charakteryzuje się wzrostem liczby wyznawców Jezusa – Mesjasza. W tym czasie ma miejsce konfrontacja między judaizmem a chrześcijaństwem. Na ten okres przypada redakcja Dwunastego Błogosławieństwa (*Birkat ha-Minim*), skierowanego przeciw wszelkim elementom heretyckim wewnątrz Synagogi, również przeciw chrześcijanom, którzy przez swoją wiarę zaprzeczyli jedyności Boga. Ostatni okres to ciąg dalszy oddzielania judaizmu i chrześcijaństwa. Wspólnota Janowa utwierdza swoją tożsamość wobec judaizmu i różnych nurtów chrześcijaństwa, wyodrębnionych z Synagogi.

Z kolei F.J. Moloney⁵ uważa, że wspólnota ta istniała od pierwszych dni chrześcijaństwa. Bliskie jej było judeochrześcijańskie rozumienie Jezusa jako Mojżeszowego proroka i tego, który wypełnił Pisma. Pierwsze dni Jezusa naznaczone są pytaniami, które wyrażają żydowskie oczekiwania mesjańskie (J 1,19-51). Należy zanotować, że mamy tutaj rozwój od pojęć najwcześniejszych i najprostszych, dotyczących mesjańskiego poprzednika, aż po rozwinięte oczekiwania żydowskie na mesjańskiego króla Izraela. Trzy tytuły: „Baranek Boży”, „Syn Boży” (w sensie typowo Janowym) i „Syn Człowieczy” (w sensie typowo Janowym) nie mieszczą się w tych kategoriach. Być może nie jest to złączenie ze sobą różnych tradycji, ale odzwierciedlenie rozwoju chrystologii wewnątrz wspólnoty Janowej. Wspólnota ta pro-

⁴ J.L. Martyn, *The Gospel of John in Christian History. Essays for Interpreters*, New York 1979, s. 90-121.

⁵ F.J. Moloney, *Teologia świętego Jana*, w: R.E. Brown; J.A. Fitzmyer; R.E. Murphy (red.), W. Chrostowski (red. wyd. pol.), *Katolicki Komentarz Biblijny*, Prymasowska Seria Biblijna 17, Warszawa 2001, s. 2186-2187.

wadziła na początku dialog z judaizmem, który jednak powoli zaniżył, a powodem tego mogło być wprowadzenie elementów nieżydowskich i, co więcej, wrogich świątyni. O takim zabiegu może świadczyć J 4, który zakłada misję wśród Samarytan. Wydaje się, że Samarytanie, helleniści i inni skłonili wspólnotę do weryfikacji rozumienia Jezusa. Zmiana znaczenia terminu „Syna Boży”, użycie formuły „ja jestem” w odniesieniu do Jezusa, napotkało sprzeciw Synagogi. To rosnące wciąż napięcie między wspólnotą Janową a Synagogą doprowadziło, jak się zdaje, do całkowitego usunięcia wspólnoty z Synagogi. Świadectwem tego wykluczenia mogą być trzy teksty Janowe: J 9,22; 14,22; 16,2, gdzie spotykamy termin *aposynagōgos*. Wspólnota odcięta od swych żydowskich korzeni, przedtem judeochrześcijańska, staje się wroga wobec oficjalnego judaizmu i być może to jest przyczyna dość negatywnego znaczenia terminu „Żydzi” w tej Ewangelii. Po zerwaniu z judaizmem wspólnota ta otwiera się na świat zewnętrzny, w którym miała odtańić życie. W nim zaś dominował helleński synkretyzm religijny oraz gnostycyzm. Wspólnota Janowa uważała, że prawdziwy chrześcijanin nie może pozostać w Synagodze (12,43-44). Historia Jezusa w Ewangelii Janowej jest punktem docelowym drogi wiary konkretnej wspólnoty chrześcijańskiej z II połowy I w.

Ostateczne zerwanie

Jak już zauważyliśmy, świadectwem rozejścia się dróg Kościoła, reprezentowanego przez wspólnotę Janową z judaizmem są trzy teksty Janowe: J 9,22; 14,22; 16,2⁶.

Pierwszy tekst znajduje się w narracji o uzdrowieniu niewidomego od urodzenia (J 9,1-41). Rodzice niewidomego, zapytani o uzdrowienie syna boją się dać konkretną odpowiedź. Powodem zaś tego jest: „Gdyż bali się Żydów. Żydzi bowiem już postanowili, że gdy ktoś uzna Jezusa za Mesjasza, zostanie wyłączony z synagogi [*aposynagōgos genētai*]”. Rzeczownik *aposynagōgos* tłumaczony jest jako „wydalenie z synagogi jako budynku; wydalenie ze zgromadzeń synagogałnych; wydalenie z lokalnej wspólnoty żydowskiej; wydalenie z narodowo-religijnej wspólnoty Żydów”⁷. Z kontekstu wiersza

⁶ Szczegółową analizą tych tekstów zajął się M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii (J 9,22; 12,42; 16,2)*, Studia Bibli- ca 3, Kielce 2002.

⁷ *Tamże*, s. 102.

wynika dość jednoznacznie, że można brać pod uwagę jedynie dwie ostatnie propozycje. Sam czasownik *ginomai* w czwartej Ewangelii zazwyczaj wskazuje na zmianę stanu w stosunku do tego, co było przedtem. W wyrażeniu tym mielibyśmy więc odniesienie do sytuacji gdy ktoś, kto należał do wspólnoty żydowskiej, kryjącej się pod terminem „Synagoga”, po decyzji pewnej grupy, która tutaj jest nazywana Żydami, znalazłby się poza nią. Z tekstu wynika dość jasno, że powodem wyłączenia z Synagogi jest wiara w Chrystusa.

Jezus uzdrowia niewidomego od urodzenia (J 9,6-7). Ma to miejsce w szabat, w pobliżu sadzawki Siloe. Sąsiedzi uzdrowionego, którzy wcześniej go widywali, spierają się, czy to rzeczywiście ten człowiek. Niewidomy zapewnia, że to on i opisuje całe wydarzenie, jednoznacznie stwierdzając, kto tego dokonał: „Człowiek, zwany Jezusem” (por. J 9,8-12). Znajomi niewidomego prowadzą go do faryzeuszów. Następuje przesłuchanie, niewidomy opisuje całe wydarzenie. Między faryzeuszami następuje rozdzźwięk, jedni uważają, że Jezus nie może być od Boga, bo nie zachowuje szabatu, inni natomiast, że człowiek grzeszny nie mógłby dokonać takiego znaku (9,13-17). Tę część kończy wyznanie niewidomego, który mówi o Jezusie: „To prorok”. Tutaj rozpoczyna się kolejna część perykopy, która zaczyna się od stwierdzenia: „Żydzi jednak nie uwierzyli, że był niewidomy i że przejrzał, aż przywołali rodziców” (J 9,18). Do tej pory rozmówcami byli faryzeusze. Od tego momentu pojawiają się „Żydzi”. Przesłuchanie przerzuca się na rodziców, którzy udzielają wymijających odpowiedzi na temat całego zdarzenia (9,20-21). Interesujący nas w. 22 jest komentarzem wyjaśniającym wypowiedź rodziców uzdrowionego. W kolejnych wierszach mamy dalszą część przesłuchania. Pytania i stwierdzenia faryzeuszów mają na celu zdyskredytowanie zarówno Jezusa, jak i niewidomego, zaliczonego do Jego uczniów (9, 28). Ta część kończy się wyznaniem uzdrowionego: „Gdyby ten człowiek nie był od Boga, nie mógłby nic czynić”. Reakcja jest jednoznaczna. Niewidomy zostaje oskarżony o grzeszność i wyrzucony. W kolejnych wierszach (w. 35-38) mamy opis spotkania uzdrowionego z uzdrowicielem, które kończy się wyznaniem wiary w Jezusa jako Syna Cłowieczego oraz uwielbieniem Go.

Wróćmy do 9,22, który należy do sekcji 9,18-23. Zmiana podmiotu z „faryzeuszów” na „Żydów” w 9,18 może świadczyć o tym, że 9,18-23 nie należał do pierwotnej historii i stanowił późniejszy dodatek czy był interpolacją we wcześniejszy tekst. Bez tych wierszy

tekst zawarty w 9,13-17 i 9,24-34 jawi się jako jedna całość. Opis ten mógł odpowiadać sytuacji wspólnoty z czasów redagowania Ewangelii. Prawdopodobnie stanowi on świadectwo oddzielania się wspólnoty Janowej od Synagogi. W interesującym nas wierszu zostają podkreślone cztery elementy: strach przed Żydami, postanowienie Żydów, wyznanie wiary w Jezusa jako Mesjasza oraz wyłączenie z Synagogi⁸. Z punktu widzenia krytyki redakcji pod terminem „Żydzi” kryją się faryzeusze. W takim kontekście, co jest zresztą spotykane także w innych miejscach czwartej Ewangelii, terminy „faryzeusze” i „Żydzi” są używane zamiennie czy nawet synonimicznie. Cechą charakterystyczną Ewangelii Jana, jest fakt, że przeciw Jezusowi występują przede wszystkim dwie grupy: faryzeusze (19 razy) oraz arcykapłani (21 razy)⁹. Być może w takim podejściu Jana mamy do czynienia z próbą połączenia płaszczyzny historycznej, związanej z czasami Jezusa (temu odpowiadałoby arcykapłani) z płaszczyzną czasów współczesnych redakcji Ewangelii, z którą łączy się termin „faryzeusze”. Oni to zaczęli odgrywać szczególną rolę w judaizmie po zburzeniu Jerozolimy w 70 r. Faryzeusze mogliby być przedstawicielami judaizmu z przełomu I i II w.

Powodem postanowienia jest wyznanie wiary w Jezusa jako Mesjasza. Chodzi tutaj prawdopodobnie o wyraźne, jawne wyznanie wiary przez judeochrześcijan wobec duchowych przywódców judaizmu. Sam czasownik „wyznawać” (*homologeō*) występuje w Ewangelii Jana trzykrotnie. W J 1,20 Jan Chrzciciel wyznaje, że nie jest oczekiwanym Mesjaszem. W 9,22 i 12,42 czasownik ten odnosi się do wyznania godności mesjańskiej Jezusa i użyty jest w kontekście groźby wykluczenia z Synagogi. Z wielkim prawdopodobieństwem mamy tutaj opis, który odzwierciedla sytuację historyczną z czasu redakcji Ewangelii (pod koniec I w.)¹⁰. Niektórzy badacze łączą to postanowienie z podjętą przez Żydów formułą *Birkat ha-Minim*. Stało się to za sprawą rabiego Gamaliela II, który doprowadził do oficjalnego potępienia wyznawców Chrystusa. Do modlitwy Osiemnastu Błogosławieństw, co szabat odmawianej w synagogach, zostało

⁸ Por. *tamże*, s. 95.

⁹ Dla porównania u synoptyków przeciwnikami Jezusa są zasadniczo przedstawiciele Sanhedrynu, reprezentowanego przez arcykapłanów, uczonych w Piśmie i starszych. W J tych dwóch ostatnich grup zupełnie nie ma.

¹⁰ Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, HTKNT IV, 2, Freiburg-Basel-Wien 1971, t. 2, s. 317.

dołączone przekleństwo *Birkat ha-Minim*: „Niech będą wyniszczeni wszyscy nazarejczycy (chrześcijanie) i *minim* (heretycy); niech będą wymazani z księgi życia i niech nie będą zapisani razem ze sprawiedliwymi”¹¹.

W końcu samo wydalenie z Synagogi. Wielu badaczy prezentuje pogląd, że ta praktyka była złączona z Dwunastym Błogosławieństwem (*Birkat ha-Minim*). Około 90 r. zaczynają mieć miejsce formalne ekskomuniki, jako rodzaj broni, jakiej używali prawowierni Żydzi wobec chrześcijan. Sankcja ta dotyczyła judeochrześcijan, którzy wyznawali wiarę w Jezusa jako Mesjasza. Nie mamy pewności, jakie były dokładane prawa dotyczące wydalenia z Synagogi w I w. po Chr. R.E. Brown, idąc za niektórymi uczonymi, wyróżnia trzy stopnie wydalenia: 1) *nezīfāh*, trwające ok. jednego tygodnia; 2) *niddūy* albo *šammata*, będące bardziej formalnym wydaleniem, które trwało ok. 30 dni, nie pozbawiało jednak możliwości uczestnictwa w służbie religijnej; 3) *hērem*, rodzaj uroczystej ekskomuniki ze strony władz żydowskich, która wykluczała na stałe ze wspólnoty żydowskiej. Jan prawdopodobnie odnosi się do tej ostatniej praktyki¹². W samej perykopie można dostrzec świadectwo realizacji takiego postanowienia. W 9,34 ewangelista stwierdza o uzdrowionym: „Wyrzucili go precz”. Wydalenie ze wspólnoty żydowskiej na pewno pozbawiało chrześcijan możliwości kontynuowania kultu w obrębie judaizmu, zapewne uznawano ich za apostatów. Niewykluczone, że pociągało to za sobą także skutki społeczno-prawne (Żydzi w imperium rzymskim cieszyli się dość dużą autonomią), jak i ekonomiczne.

W perykopie ewangelista bardzo mocno podkreśla, że powodem rozłamu jest kwestia chrystologiczna. W całej perykopie z jednej strony mamy do czynienia z coraz głębszym rozpoznawaniem przez niewidomego, który staje się reprezentantem uczniów Jezusa, tożsamości Jezusa, z drugiej zaś coraz większy opór ze strony Żydów. Na początku uzdrowiony niewidomy uznaje Jezusa za proroka (9,17). Później przy powtórnych przesłuchaniu uznaje Jego boskie pochodzenie (9,33), by przy bezpośrednim spotkaniu z Nim wyznać wiarę w Nie-

¹¹ Taki kontekst historyczny dla terminu *aposynagōgos* przyjmuje J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York 1968, s. 50-62; na temat tekstu *Birkat ha-Minim* zob. M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół*, s. 181-196.

¹² R.E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1991, s. 488; szerzej na temat rodzajów wydalenia z Synagogi zob. M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół*, s. 171-181.

go jako Syna Człowieczego i oddać mu boską cześć. To wyznanie jest możliwe dopiero po „wyrzuceniu” niewidomego precz, które stanowi stanowczą reakcję Żydów na opowiedzenie się za Jezusem. Następuje totalne rozdzielenie między judaizmem a chrześcijaństwem. Jest ono widoczne także w osądzie nad uzdrowionym w 8,28: „To ty jesteś jego uczniem, a my jesteśmy uczniami Mojżesza”. Przynależność do chrześcijaństwa wyklucza trwanie w wyznaniu Mojżeszowym. Kolejny wiersz uzasadnia sytuację rozdzielenia uczniów Jezusa i uczniów Mojżesza w perspektywie judaistycznej: „My wiemy, że Bóg przemówił do Mojżesza. Co do niego zaś, to nie wiemy, skąd pochodzi” (9,29). Jezus zostaje przeciwstawiony Mojżeszowi: Jezus jest fałszywym prorokiem – Mojżesz „prawdziwym prorokiem”.

Kolejnym tekstem jest 12,42: „Niemniej jednak i wielu spośród przywódców uwierzyło w Niego, ale z powodu faryzeuszów nie wyznawali, aby ich nie wyłączono z synagogi. Bardziej bowiem umiłowali chwałę ludzką aniżeli chwałę Bożą” (12,43). Słowa te są częścią perykopy J 12,37-50, w której można wyróżnić dwie części. Pierwsza odpowiada na pytanie, dlaczego Żydzi, chociaż widzieli znaki Jezusa, nie uwierzyli w Niego (12,37-43), a w drugiej Jezus podsumowuje swoją wcześniejszą naukę.

Ewangelista, chcąc odpowiedzieć na pytanie o niewiarę Żydów, posługuje się cytataми ze Starego Testamentu, z proroka Izajasza, odnosząc je do aktualnej sytuacji Żydów (12,38b-40). Mówi o ich zaślepieniu i zatwardziałości serca (mamy tutaj do czynienia z teologiczną reinterpretacją Janową tekstu z Izajasza). W w. 41 ewangelista pragnie związać ideę manifestacji chwały Bożej (u Iz 6,3 oznacza ona obecność Boga w świątyni), objawionej w Jezusie (w Jego ziemskiej działalności – por. 1,14: „oglądaliśmy Jego chwałę”) z procesem niewiary i odrzucenia Jezusa przez Żydów. Wiersz następny podaje pełniejszy obraz reakcji słuchaczy na działalność Jezusa, mówiąc o wierze wielu przywódców. W 12,42 mamy trzy elementy: wiarę przywódców, strach przed faryzeuszami; wyłączenie z Synagogi¹³. Termin grecki *archōn* („przywódcy”) występuje w czwartej Ewangelii cztery razy, w odniesieniu do zwierzchników żydowskich. Nikodem w 3,1 jest przedstawiony jako człowiek z faryzeuszy oraz dostojnik żydowski (*archōn tōn ioudaiōn*). W 7,26 używa się tego terminu w odniesieniu do zwierzchników, których brak reakcji na przemówienia jaw-

¹³ Por. *tamże*, s. 126.

ne Jezusa, prowokują pytanie ludu: „Czyżby zwierzchnicy naprawdę przekonali się, że on jest Mesjaszem?” W 7,48 mamy pytanie skierowane do strażników wysłanych w celu pojmania Jezusa, którzy wracają bez Jezusa, ale za to zachwyceni Jego przemówieniami: „Czyż i wy daliście się zwieść? Czy ktoś ze zwierzchników i faryzeuszów uwierzył w niego?”

Następnie mówi się o strachu przed faryzeuszami. Faryzeusze w czwartej Ewangelii, jak już to zostało podkreślone, zamienne nazywani są Żydami (por. 1,19.24; 7,1.32; 8,13.22; 9,13.18.22; 18,3.12). Są ściśle związani z władzami żydowskimi: z arcykapłanami (7,32.45; 11,46.57; 18,3) bądź z przywódcami (3,1; 7,48). Są często ukazywani jako przeciwnicy Jezusa. W Ewangelii często podkreśla się obecność faryzeuszów, obecna jest wyraźna dominacja nurtu faryzejskiego. Może być to odzwierciedleniem sytuacji po zburzeniu Jerozolimy w 70 r., kiedy nurt faryzejski w judaizmie zaczął odgrywać dużą rolę. O przywódcach mówi się, że „nie wyznawali” (*ouch hōmologoun*). Mamy tutaj ten sam czasownik *homologeō*, co w 9,22. Chodzi o wyznanie wiary w Jezusa, której konsekwencją może być wydalenie z Synagogi. Ewangelista podobnie jak w 9,22 i 16,2 używa terminu *aposynagōgos* na oznaczenie sankcji, grożącej tym, którzy wyznają wiarę w Jezusa jako Mesjasza. Patrząc na tę sankcję w kluczu historycznym, można ją połączyć z czasami powstania błogosławieństwem *Birkat ha-Minim*. Niewidomy od urodzenia w J 9, po swoim uzdrowieniu, stopniowo i coraz wyraźniej dochodzi do wiary w Jezusa, czego konsekwencją jest wydalenie ze wspólnoty żydowskiej. Przywódcy natomiast nie wyznają wiary, aby nie zostać wydalonymi z Synagogi.

Trzeci tekst, w którym spotykamy rzeczownik *aposynagōgos* to J 16,2, prezentujący słowa Jezusa: „Wylączą was z synagogi”. Jest to część perykopy 15,18-16,4a, która należy do bloku mów pożegnalnych Jezusa. Jej tematem jest nienawiść świata wobec Jezusa i Jego uczniów (15,18-25); świadectwo ze strony Ducha-Parakleta i wspólnoty (15,26-27) oraz prześladowanie ze strony Synagogi (16,1-4a). Ten ostatni temat jest ukonkretnieniem tematu nienawiści świata. Jezus zapowiada przyszłe prześladowania po to, by umocnić wiarę uczniów: „To wam powiedziałem, abyście się nie załamali w wierze”. Wykluczenie z Synagogi zostaje umieszczone w kontekście szerszych prześladowań: „Ale nadto nadchodzi godzina, w której każdy, kto was zabije, będzie sądzić, że oddaje cześć Bogu. Będą tak czy-

nić, bo nie poznali ani Ojca, ani mnie”. Prześladowanie to jest dokonywane w imię kultu, który stoi u podstaw zachowania własnej tożsamości religijnej. Wyznawcy Jezusa zaprzeczali jedyności samego Boga. Z kontekstu zdania wydaje się, że zostaje tutaj ukazane prześladowanie ze strony judaizmu¹⁴. Znowu wielu badaczy łączy termin ἀποσυνάγωγος z sytuacją judeochrześcijan z końca I w. oraz z *Birkat ha-Minim*.

Po dokonanej analizie należy podkreślić, że w czwartej Ewangelii nie mamy do czynienia z jakimś fundamentalnym antyjudaizmem. Ewangelia uznaje, że początek zbawienia pochodzi od Żydów (4,22), uznaje ich historiozbawczą rolę. Prezentowane teksty odzwierciedlają jedynie sytuację wyraźnej separacji między wspólnotami chrześcijańskimi a żydowskimi. Kiedy ewangelista mówi o Żydach to przekazuje swoje przekonanie, że Żydzi jego czasu są spadkobiercami duchowymi przywódców żydowskich, którzy byli wrogo nastawieni do Jezusa podczas Jego ziemskiej działalności. Jan nie jest antysemitą, nie oskarża rasy czy jakiegoś ludu, ale tych, którzy są w opozycji do Jezusa. Należy zauważyć, że w przeciwieństwie do synoptyków, Jan nie atakuje faryzeuszów czy Żydów w ogóle za hipokryzję czy zachowanie moralne i społeczne. Jego atak koncentruje się na odrzuceniu przez nich wiary w Jezusa. Wspólnota Janowa rozwinęła refleksję teologiczną nad wydarzeniem Jezusa w świetle własnego doświadczenia napiętych stosunków, które charakteryzowały wzajemne współzycie Synagogi żydowskiej i środowiska chrześcijan w ostatnich dziesięcioleciach I w. Na to rozdzielanie nie można patrzeć tylko w kategoriach historyczno-socjologicznych, ale także teologicznych. W centrum tego konfliktu znajduje się osoba Jezusa Chrystusa¹⁵.

¹⁴ Pisma z Nowego Testamentu mogłyby potwierdzić tę tezę (por. Dz 7,58-60). Można je znaleźć także w *Starożytnościach żydowskich* Józefa Flawiusza (*Ant.* XX, IX, 1). O takie prześladowania oskarża także Żydów Justyn Męczennik, urodzony w Palestynie; tenże, *Dialog z Żydem Tryfonem* CXXXIII, 6; XCV 4.

¹⁵ Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Naród żydowski i jego Świąte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, podsumowując analizę stosunku Ewangelii według św. Jana do kwestii żydowskiej, podkreśla: „Chrześcijanie, nie mogąc uczestniczyć już w kultycznym życiu Żydów, lepiej uświadomili sobie pełnię jaką otrzymali od Słowa, które stało się ciałem (1,16). Zmartwychwstały Jezus jest źródłem wody żywej (7,37-38), światłością świata (8,12), chlebem życia (6,35), nową Świątynią (2,19-22). umiłowałszy swoich aż do końca (13,1) dał im swe nowe przykazanie miłości (13,24). Trzeba zrobić wszystko, żeby rozpowszechniała się wiara w Niego, a przez wiarę życie (20,31). W Ewangelii aspekt polemiczny jest sprawą drugorzędną. Rzeczą niezwykle wagi jest objawienie «Bożego daru» (4,10; 3,16) danego wszystkim w Jezusie Chrystusie, szczególnie tym, którzy Go «przebodli» (19,37)” (78).

Kościół a Synagoga w Apokalipsie według św. Jana

Jak już powiedzieliśmy, termin „Żydzi” występuje w Apokalipsie tylko dwa razy. W osądzie nad Kościołem w Smyrnie Jezus zmartwychwstały mówi¹⁶: „Znam twój ucisk i ubóstwo – ale ty jesteś bogaty – i obelgę tych, co samych siebie nazywają Żydami, a nie są nimi, lecz Synagogą Szatana”. Takie samo wyrażenie „Synagoga Szatana” spotykamy także w 3,9.

Rozdzielenie Kościoła od Synagogi

Chrystus zna doskonale sytuację Kościoła w Smyrnie. Ta znajomość dotyczy ucisku, ubóstwa i obelgi. Nie jest to jakaś znajomość, ale wiedza pogłębiona, wynikająca z troski o Kościół (*oida*). Jest to znajomość permanentna, pełna, typowa dla samego Chrystusa, który interesuje się życiem poszczególnych wspólnot kościelnych¹⁷. Termin *thlipsis* („ucisk”), który spotykamy w Apokalipsie jeszcze cztery razy (1,9; 2,10.22; 7,14), wskazuje na cierpienia i trudności o charakterze zewnętrznym, które pochodzą od środowiska, w którym się żyje. Chrześcijanie są postrzegani jako ci, którzy ciągle muszą iść pod prąd, wbrew środowisku, w którym żyją. To cierpienie ma charakter wspólnotowy, nigdy nie odnosi się do ucisku w stosunku do jednostki. Kontekstem „ucisku” jest walka między Bogiem a Złym, siłami dobra i zła, królestwem Boga i Szatana (1,9; 7,14). Może jednak funkcjonować także jako kara Boga (2,22)¹⁸. Te trudności towarzyszą Kościołowi i w pewnym momencie osiągną maksimum, stając się próbą eschatologiczną, zwaną „wielkim uciskiem” (por. Ap 7,14)¹⁹. Wracając do naszego wiersza, by lepiej zrozumieć, na czym polega „ucisk”, należy

¹⁶ Struktura wszystkich listów jest podobna: adres: 2,1.8.12.18; 3,1.7.14; autoprezentacja Chrystusa: 2,1.8.12.18; 3,1.7.14; osąd Chrystusa nad Kościołem: 2,2.9.13.19; 3,1.8.15; wezwanie szczegółowe, które rozpoczyna pierwszy czasownik następujący po osądzie w formie *imperativus*: „pamiętaj” (2,5), „nie lekaj się” (2,10); „nawróć się” (2,16), „co macie, zatrzymajcie” (2,25), „stań się czujnym” (3,2), „trzymaj, co masz” (3,11); „bądź gorliwy” (3,19); obietnica dla zwycięzcy, 2,7b.11.17.26; 3,5.12.21; wezwanie ogólne: „Kto ma ucho niechaj posłysz, co mówi Duch do Kościołów”. Taką strukturę listów zaproponował U. Vanni, *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, Brescia 1980, s. 302-304.

¹⁷ Nie został użyty tutaj czasownik *ginōskō*, który sugeruje mniejszy zakres przedmiotu znajomości, por. J 21,17: „Panie ty wiesz [*oidas*] wszystko, Ty wiesz [*ginōskeis*], że Cię Kocham”.

¹⁸ Por. R. Rubinkiewicz, *Eschatologia Księgi Apokalipsy*, RTK 30 (1983) z.1, s. 87.

¹⁹ Na temat „wielkiego ucisku” zob. D. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*, RSB 26, Warszawa 2006, s. 44-49.

dokonać analizy tego terminu w świetle pierwszej części wezwania szczegółowego. W Ap 2,10 Zmartwychwstały zapowiada w symbolicznym obrazie dziesięciu dni krótki czas ucisku²⁰, który ma nadejść: „Przestań się lękać tego, co będziesz cierpiał. Oto diabeł ma wtrącić [*mellei ballein*] niektórym z was do więzienia, abyście próbie zostali poddani i będziecie mieli [*heksete*] ucisk dziesięć dni”. W wierszu tym ucisk pokrywa się z więzieniem i próbą, jak to wynika z użycia dwóch czasowników w czasie przyszłym *mellei* i *heksete*. Drugi rzeczownik, *ptōcheia*, może wskazywać na historyczną sytuację biedy, ograniczenia, brak środków do życia we wspólnocie smyrneńskiej. Być może było ono spowodowane faktem, że bezkompromisowym chrześcijanom było trudno zarabiać i utrzymać rodzinę we wrogim środowisku pogańskim²¹. Jeżeli jednak porównamy tę sytuację z sytuacją Kościoła w Laodycei, który uważa się za bogaty (por. 3,17-18), możemy dojść do wniosku, że pod tym terminem kryje się dyspozycyjność, otwarcie, świadomość drogi, którą trzeba jeszcze odbyć, zaufanie do Chrystusa, a nie we własne siły, zdolności duchowe. Kościół w Smyrnie w przeciwieństwie do tego w Laodycei, nie zamyka się w samowystarczalności, spowodowanej być może swoim bogactwem materialnym. Dzięki jednak uległości Chrystusowi może być nazwany bogatym. Ubóstwo materialne być może pomaga wspólnocie w otwarciu się na inne wartości, staje się tą przestrzenią, która może zostać wypełniona przez samego Chrystusa.

Na sytuację Kościoła w Smyrnie ma wpływ także napięcie na linii chrześcijanie i grupa, która autor nazywa „Synagogą Szatana” (por. 2,9). Z kontekstu wynika, że również od tej grupy płynie zagrożenie prześladowaniami (por. 2,10). Chrystus mówi: „I [znam] obelgę [*blasphēmia*] od tych, którzy siebie nazywają Żydami, a nimi nie są, lecz są synagogą Szatana”. Grupę nazywaną „Synagogą Szatana” spotykamy także w liście do Kościoła w Filadelfii (3,9). Należy zaznaczyć, że termin „Żydzi” jest pojęciem pozytywnym, który określa tych, którzy są związani z Bogiem i powołani do pełnienia Jego

²⁰ Komentatorzy są dość zgodni w zrozumieniu wyrażenia „dziesięć dni” jako krótkiego czasu; por. W. Barclay, *The Revelation of John*, Philadelphia 1976, t. I, s. 79; Ch.H. Giblin, *Apocalisse*, Roma 1993, s. 43; D.E. Aune, *Revelation 1-5*, WBC 52a, Nashville 1997, s. 166.

²¹ Zob. R. Tkacz, *Listy do siedmiu Kościołów (Ap 2,1-3,22. Studium historyczno-egzegetyczne)*, RSB 11, Warszawa 2003, s. 143. Mniej prawdopodobne wydają się inne propozycje: 1. Chrześcijanie ze Smyrny należeli do najniższej klasy społecznej; 2. Majątki chrześcijan były skonfiskowane lub rozgrabione przez sąsiadów pogańskich; 3. Doprowadzili siebie samych do stanu ubóstwa przez szczodrość swoich darów.

woli. Swój negatywny wydzźwięk nabiera dopiero w świetle kontekstu. Papieska Komisja Biblijna w dokumencie *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* mówi wyraźnie, że w 2,9 i 3,9 tytuł „Żyd” jest tytułem szlacheckim. „Odmawia się go Synagodze, która aktywnie jest wroga chrześcijanom” (83). Egzegeci wskazują na dwie interpretacje tożsamości grupy: 1) jest to żydowska diaspora ze Smyrny lub Filadelfii (większość komentatorów); 2) jest to grupa chrześcijan żydujących lub też skażonych gnozą z elementami judaistycznymi. Mogłoby chodzić o zwolenników doketyzmu, którzy zaprzeczali prawdziwości śmierci i zmartwychwstania Jezusa, a mogli nazywać się Żydami, ponieważ mieli pewność, że w głoszonych poglądach byli inspirowani przez tradycję ezoteryczną wywodzącą się z pewnych form judaizmu²².

Cały kontekst zdania, w którym oba człony stanowią wyraźną antytezę, sugeruje, że ci, którzy dopuszczają się obelg w stosunku do chrześcijan, uważają się za prawdziwą Synagogę, tzn. Bożą Synagogę, w rzeczywistości jednak są Synagogą Szatana. Są przedstawieni w opozycji do wspólnoty chrześcijańskiej. Na tę wrogość składały się przede wszystkim bluźnierstwa przeciwko chrześcijanom²³. Występujący tutaj termin *blasphēmia* nie jest użyty w tym miejscu w swoim najcięższym znaczeniu, czyli jako bluźnierstwo lub obelga w stosunku do Boga, który to sens pojawia się w innych miejscach Apokalipsy (13,6; 16,9.11.21), ale jako „oskarżenie, zniszczenie dobrego imienia, oczernienie” (por. Mk 15,29; Rz 3,8; 1 Kor 10,30; 1 P 4,4).

Następny wiersz doprecyzuje cały obraz: „Nie bój się tego, co będziesz cierpiał. Oto diabeł ma niektórych z was wtroczyć do więzienia, abyście próbie zostali poddani, a znosić będziecie ucisk przez dzieście dni”. Bliskość dwóch terminów synonimicznych *satanas* i *diabolos* nie jest raczej przypadkowa. Całe zdanie zdaje się sugerować, iż Synagogą Szatana jest grupa żydowska, która oskarżała Kościół

²² Por. H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, HNT 16a, Tübingen 1974, s. 60-61 (mówi o prozelitach niezdecydowanych między Synagogą i Kościołem, praktykujących kult, który ma znamiona bałwochwalstwa); P. Prigent, *L'Apocalisse, traduction e commento*, Roma 1985, s. 81; A.R. Sikora, *Zagrożenia jedności Kościoła według Ap 2-3*, w: A.R. Sikora (red.), *Biblia podstawą jedności*, Lublin 1996, s. 151.

²³ O bluźnierstwach i ekskomunikach wypowiedzianych przez Żydów w ich synagogach wiemy od Justyna, *Dialog z Żydem Tryfonem* 16,4; 47,5; 93,4; 95,4; 96,2; 108,3; 133,6; 137,2; por. C.J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting*, JSNT.S 11, Sheffield 1986, s. 7-9, uważa, że pod terminem „bluźnierstwa” mogły również kryć się donosy na chrześcijan.

przed władzą rzymską i w ten sposób aktualizowała całe działanie Szatana, który zgodnie z etymologią swojego imienia oskarża (*satanas*) i dzieli (*diabolos*). Taki kontekst przeczy jakoby Synagogę Szatana stanowiła grupę chrześcijan żydujących. Trudno byłoby podejrzewać ich o donoszenie do władz rzymskich. Po drugie, nie są oni wewnętrznym zagrożeniem dla wspólnoty. Zagrożeniem, które może osłabić jedność gminy, jest raczej strach przed prześladowaniem. Wydaje się, że zarówno w Smyrnie jak i Filadelfii, chrześcijanie i Żydzi pozostawali w jakimś konflikcie. Sytuacja mogła być anlogiczna do konfliktu między wspólnotą z Qumran, a resztą Żydów²⁴.

Wracając jeszcze przez chwilę do wyrażenia „Synagoga Szatana”, być może było ono świadomą trawestacją tytułu *qhl yhw* (Lb 16,3; 20,4) lub *'dt yhw* (Lb 31,16), który LXX tłumaczy jako *synagōgē tou kyriou* („zgrupowanie, wspólnota ludu JHWH”). Takie rozumienie Żydów występuje zarówno w Starym Testamencie jak i literaturze rabinackiej. Sami chrześcijanie uważali się za prawdziwą Synagogę Pana, postrzegając siebie jako prawdziwych spadkobierców dziedzictwa Żydów. Ujawni się to z całą siłą w obietnicy Jezusa dla Kościoła w Filadelfii (tekst, w którym występuje także wyrażenie „Synagoga Szatana”): „Oto ja daję z Synagogi Szatana, spośród tych, którzy mówią o sobie, że są Żydami, a nimi nie są, lecz kłamią. Oto sprawię, że przyjdą i padną na twarz przed twymi stopami, a poznają, że Ja cię umiłowalem”. Żydzi zostają nazwani podobnie jak w 2,9 „Synagogą Szatana”. Negatywny wydźwięk tej ocenie dodaje stwierdzenie, że kłamią. Nie można utożsamić tutaj terminu „Żydzi”, podobnie jak w 2,9, z całym narodem Izraela. Apokalipsa raczej wskazuje na przedstawicieli konkretnej Synagogi w Filadelfii, których postępowanie w stosunku do chrześcijan i popełnione zło powoduje, że są niegodni nosić tytułu „Żydzi”. Oni zamiast być rzeczywistym „zgrupowaniem Boga”, są jego zaprzeczeniem, czyli „zgrupowaniem Szatana”. Co jednak jest ważne, również oni zostają, mimo swojej wrogości, w zasięgu zbawczej mocy Jezusa. Oni stają się przedmiotem interwencji Jezusa, której konsekwencją będzie ich radykalna zmiana stosunku do chrześcijan („aby przyszli i padli na twarz do stóp twoich

²⁴ Wyrażenie „Synagoga Szatana”, zdaje się, że ma ścisły paralelizm w wyrażeniu z Qumran *'dt bli 'l*, „zgrupowanie Beliala” (1QH 2,22; 1QM 4,9), które Qumrańczycy odnosili do Żydów spoza swojej wspólnoty. Siebie zaś nazywali *'dt 'l*, „zgrupowanie Boga”. Imię „Bialia” jest alternatywne do „Szatan” (por. 2 Kor 6,15), natomiast *'dh* jest ponad sto razy tłumaczone w LXX jako *synagōgē*; por. D.E. Aune, *Revelation 1-5*, s. 165.

i poznają, że Ja cię umiłowalem”). W obrazie padnięcia przed stopami zawarta jest wyraźna aluzja przynajmniej do trzech tekstów z Iz: 45,14; 49,23; 60,14²⁵, które przepowiadają, że poganie przyjdą i oddadzą pokłon zarówno Izraelowi jak i jego Bogu. To proroctwo spełnia się w sposób ironiczny w chrześcijańskiej wspólnotcie, w dużym stopniu wywodzącej się z pogan. To ona jest Izraelem, przez swoją wiarę w Chrystusa, do którego przychodzą już nie poganie, ale właśnie Żydzi, aby oddać mu pokłon i zdać sobie sprawę z miłości Chrystusa do swojego Kościoła. Jest to kontynuacja, rozwinięcie i wypełnienie miłości Boga do swojego ludu. Jest tutaj obecne wyraźne odniesienie do Iz 43,4 (także w LXX: Iz 41,8; 44,2; 60,10; 63,9). Akt rozpoznania oznacza, że w Kościele odkryli oni działanie Boga. Prostracja Żydów przed wspólnotą chrześcijan z Filadelfii nie jest aktem religijnym, ale znakiem hołdu, czci, uznania prymatu. Być może zawarta jest w tym akcie aluzja do nawrócenia się części wspólnoty filadelfijskich Żydów na wiarę chrześcijańską²⁶. Raczej jednak nie chodzi tutaj o zapowiedź ostatecznego nawrócenia wszystkich Żydów (takie przeświadczenie spotykamy w teologii św. Pawła: Rz 11,25-32). Wydaje się również, że 3,9 odpowiada na pytanie, czego mógł dotyczyć konflikt między chrześcijanami, a Żydami: chodziło o godność i prawowitość. Prawdopodobnie Żydzi ze Smyrny i Filadelfii odmawiali wspólnotcie judeochrześcijańskiej prerogatyw judaizmu²⁷. Ten czynnik mógłby jeszcze bardziej rozjaśnić sprawę donoszenia przez nich na chrześcijan do władz rzymskich.

Na tle tego, co już zostało już podkreślone, można powiedzieć, że Żydzi, prześladowając w ten czy inny sposób chrześcijan w Smyrnie i Filadelfii, będąc przekonani, że są narzędziami w ręku Boga i realizatorami Jego woli, w rzeczywistości swym postępowaniem potwierdza-

²⁵ Ten sam motyw można spotkać w IQM 19,6; 12,14-15: „Ich królowie będą ci służyć i będą oddawać pokłon gnębicielu twoi. Proch [z tych nóg będą liczać...]”, po tekst polski odsyłam do P. Muchowski, *Rekopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada*, Kraków 1996, s. 53.

²⁶ C.J. Hemer, *The Letters*, s. 164, autor nie jest pewny, czy nawrócenie Żydów należy rozumieć w sensie historycznym czy eschatologicznym. Wielu autorów łączy to nawrócenie z działalnością misjonarską wspólnoty filadelfijskiej; por. W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen 1906; s. 226; G.B. Caird, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, New York 1966, s. 51-53; P. Poucouta, *La mission prophétique de l'Église dans l'Apocalypse*, NRT 110 1988, s. 38-57; B. Dudek, *Słowo Jezusa do Kościoła w Filadelfii (Ap 3,7-13)*, RBL LIV 2001, s. 200-202.

²⁷ Por. E. Schüssler Fiorenza, *Apocalisse. Visione di un mondo giusto*, Brescia 1994, s. 167.

ją, że nie znają zbawczego planu i zamysłu Boga, a w konsekwencji pozbawiają się więzi jedności z Bogiem i stają się narzędziami w ręku Szatana. Z tego też powodu nie są godni nazywać się Żydami. Pozostali Żydami na płaszczyźnie przynależności etnicznej do tego narodu, natomiast prawdziwą Synagogą Boga stają się chrześcijanie. Wspólnota chrześcijańska nie wchodzi jednak na miejsce starego Izraela. Pierwotne wspólnoty wywodzą się ze środowiska żydowskiego, czerpiąc z jego wiary i tradycji. Chodzi tutaj raczej o kontynuację.

Najwłaściwszym kontekstem do interpretacji wyrażenia „Synagoga Szatana” wydaje się narastająca niechęć między Żydami i chrześcijanami. Do czasów prześladowań Nerona chrześcijaństwo w pewnym stopniu cieszyło się protekcją imperium pod parasolem judaizmu, oficjalnie tolerowanego przez Rzym. Żydzi nie byli zmuszani do oddawania boskiej czci imperatorowi, chociaż składali za niego ofiary w świątyni, jednak nie jako bóstwu. Od prześladowań z czasów Nerona chrześcijan zaczęto traktować w sposób podejrzany. Od tego momentu religia ta nie była tolerowana w imperium. Żydzi, spośród których wielu nie miało żadnych skrupułów, by czcić inne bóstwa razem ze swoim Bogiem, często uświadamiali władzom rzymskim, że chrześcijanie nie są żydowską sektą²⁸. W ten sposób wspólnota chrześcijańska była pozbawiana protekcji ze strony państwa, którą cieszyły się wspólnoty żydowskie, i co za tym idzie, członkowie wspólnot nie mogli już dalej wymówić się od oddawania czci cesarowi. Prawdopodobnie były trzy zarzuty: chrześcijanie burzą pokój i porządek państwowy; nie są sektą żydowską; wzbraniają się przed składaniem hołdu cesarowi jako Panu²⁹. Być może 2,9; 3,9 jest historycznym świadectwem definitywnego oddzielenia chrześcijan od Synagogi. Oskarżając chrześcijan przed władzami, utrzymując, że nie są oni Żydami i nie mają żadnego prawa, by korzystać z przywilejów jurydycznych przysługujących judaizmowi jako religii, Synagoga czyniła z siebie narzędzie Bestii³⁰ czy raczej bardziej lub mniej świadomie stawała się

²⁸ Por. S.R.F. Price, *Rituals and Powers: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984, s. 220-221; E. Wipszycka, *Prześladowania w państwie rzymskim*, w: E. Wipszycka, M. Starowieyski (wybór i oprac.), *Męczennicy*, Ojcowie Żywi IX, Kraków 1991, s. 16-17; R. Tkacz, *Listy do siedmiu Kościołów*, s. 37-43.

²⁹ Por. G.K. Beale, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1999, s. 240.

³⁰ Błędem jest rozumienie całego określenia w kluczu antysemitycznym; por. D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 1062-1063. Autor Apokalipsy nie oskarża Żydów w ogólności, ale tylko tych, którzy są złączeni z synagogami w Smyrnie i Fila-

ofiarą machinacji Szatana. Być może w przypadku Kościoła w Filadelfii ta wrogość Żydów objawiała się w inny sposób: wspólnota mogła być nieustannie nękana przez Żydów, zmierzających do oddalenia od nowej wiary chrześcijan pochodzących z judaizmu³¹.

Tłem historycznym dla oddzielenia Kościoła od Synagogi z wielkim prawdopodobieństwem jest, podobnie jak w czwartej Ewangelii, przekleństwo *Birkat ha-Minim* oraz formalne ekskomuniki, których używali prawowierni Żydzi wobec chrześcijan, które mają miejsce ok. 90 r.

Przyczyna rozdziału

Warto zadać sobie pytanie o przyczynę tego napięcia między Kościołem a Synagogą. Sam list wskazuje, że ma ono podłożone teologiczne. W centrum tego rozdziału stoi sprawa Jezusa. Należy w tym miejscu sięgnąć do kontekstu. Tym, który przemawia do Kościoła w Smyrnie, jest Chrystus zmartwychwstały, który jest „Pierwszy i Ostatni”, tzn. jest Panem historii, który aktywnie na nią wpływa. Mamy tutaj do czynienia z chrystologią teocentryczną. Autor przedstawia Chrystusa w Jego boskiej godności. Oto kilka przesłanek na korzyść takiego spojrzenia. Na zakończenie dialogu liturgicznego początkowego (1,4-8) Jan zwraca się do swoich słuchaczy jak dawni prorocy, przekazując im słowa samego Boga („mówi Pan”): „Jam jest Alfa i Omega, mówi Pan Bóg, Który jest, który był i który przychodzi, Wszechmogący” (1,8). Centrum w przedstawieniu Boga stanowi formuła znana z pozdrowienia wstępnego („który jest i który był, i który przychodzi”), która zostaje ujęta w ramy dwóch tytułów: „Alfa i Omega” oraz „Wszechmogący”. Zostaje wyrażona prawda o Bogu działającym w historii, który obejmuje swą aktywnością całą historię („Ja jestem Alfa i Omega”) w jej potrójnym wymiarze. Wyrażenie „Ja jestem [Ja] Alfa i Omega” odnosi się do Boga także w Ap 21,6, gdzie występuje razem z formułą „Początek i Koniec”. Te dwa wyrażenia spotykamy także w odniesieniu do Jezusa w Ap 22,13. Tam cały ty-

delfii. Nie musi chodzić tu o wszystkich ich członków. Sam autor patrzy na całą historię zbawienia w kluczu jedności. W fazie Starego i Nowego Testamentu jest jeden lud Boży, Żydów i chrześcijan (jedność nie oznacza jednakowości) idący w kierunku wypełnienia się historii zbawienia (por. 7,1-8).

³¹ Por. M. Marino, *Custodire la parola. Il verbo THREIN nell'Apocalisse alla luce della tradizione giovannea*, Bologna 2003, s. 82.

tuł zostanie rozszerzony jeszcze o „Pierwszy i Ostatni”, odniesiony do Jezusa w wizji wstępnej (Ap 1,17) oraz w analizowanym właśnie przez nas fragmencie listu do Kościoła w Smyrnie (Ap 2,8). Ap 22,13 stanowi niejako syntezę wszystkich trzech tytułów, które są określeniami Jezusa: „Ja jestem Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec”. Wszystkie cztery określenia – mimo pewnych różnic orzekają jedno i to samo: pierwsza i ostatnia litera alfabetu greckiego oznacza to samo, co biegunowo przeciwstawne pojęcia „pierwszy i ostatni” oraz „początek i koniec”. Zastosowanie przez Jana greckich liter A i Ō w roli początku i końca ma odpowiednik u rabinów w postaci Alef i Taw. Na taki wybór mogła wpłynąć transliteracja imienia YHWH w postaci IAŌ³².

Idąc dalej, Jezus był umarły, a ożył. W ten sposób wskazuje się nie tylko na fakt zmartwychwstania Jezusa, ale także patrzy się na całe jego misterium paschalne jako na zwycięstwo nad śmiercią. Jezus w wizji wstępnej jest przedstawia siebie w podobny sposób: „Jam jest Pierwszy i Ostatni i żyjący. Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków i mam klucze śmierci i otchłani”. Formuła „Mam klucze śmierci i otchłani” wyjaśnia konsekwencje zwycięstwa nad śmiercią. Pod terminem *hadēs* rozumie się szeol, krainę umarłych. Ani w Starym Testamencie, ani literaturze judaistycznej nie spotyka się wyrażenia „klucze śmierci i otchłani”, chociaż występują w nich teksty o znaczeniu analogicznym, chociażby w Mdr 16,13: „Ty masz władzę nad życiem i śmiercią i wprowadzasz w bramy otchłani i wyprowadzasz”. Teksty targumiczne i talmudyczne, odzwierciedlają jednak tradycję judaistyczną, podkreślającą, że posiadanie kluczy do grobów i tym samym ożywienia umarłych jest prerogatywą samego Boga³³.

Czy Apokalipsa jest dokumentem antysemickim?

Na postawione pytanie należy odpowiedzieć jednoznacznie negatywnie. Podobnie jak czwarta Ewangelia Apokalipsa wypowiada się o Żydach w sposób nie tylko negatywny, ale także pozytywny.

³² Por. A. Jankowski, *Transcendencja Chrystusa według Apokalipsy św. Jana*, RBL 47/1994, s. 86.

³³ Zob. G.K. Beale, *The Book of Revelation*, s. 215. D.E. Aune, *Revelation 1-5*, s. 104, wspomina również o helleńskim podłożu obrazu Chrystusa mającego klucze do śmierci i otchłani. Być może takie przedstawienie Jezusa ma związek z bardzo popularnym wyobrażeniem Hekate, bogini ciemności. Była ona popularna w Azji Mniejszej w okresie helleńskim i rzymskim. Pierwotnie była mitologiczną figurą związaną z posiadaniem kluczy do bram Hadesu.

Druga część Apokalipsy (4,1-22,15) musi być widziana w perspektywie bardziej uniwersalistycznej i ponadczasowej, w przeciwieństwie do pierwszej części, która odzwierciedla sytuację społeczno-religijną ostatnich dziesięcioleci I w. W II części nie występuje rzeczownik „Żyd”. Szczególnie przychylna ocena Żydów, jako ludu wybranego jest widoczna we wzmiance o 144 tys. „sług naszego Boga”, oznaczonych na czole „pieczęcią Boga Żywego” (Ap 7,2-4), którzy pochodzą ze wszystkich pokoleń „synów Izraela”, wyliczonych jedne po drugim (jeden przypadek w całym Nowym Testamencie: Ap 7,5-8). Problemem w tym tekście jest, czy są to Żydzi, czy judeochrześcijańskie? Zwolennicy pierwszej tezy uważają, że autor Apokalipsy, będąc judeochrześcijaninem, chciał pokazać, że nawróceni na wiarę chrześcijańską Żydzi mają do odegrania wielką rolę w ostatecznej fazie historii zbawienia. Jednak tak szczegółowe wyliczenie pokoleń Izraela, które nie ma żadnego odpowiednika w Nowym Testamencie, może być argumentem na korzyść ujrzenia w 144 tys. liczby zbawionych ludzi Starego Testamentu. Oni są „duchowają resztą Izraela”, która reprezentuje cały naród i jest ręką jego ostatecznego zbawienia.

Ewangelia według św. Jana i Apokalipsa św. Jana są świadectwami ostatecznego rozdzielenia się dróg Kościoła i Synagogi. Odpowiadałoby to sytuacji ostatnich dziesięcioleci I w. po Chr. Na to rozdzielenie jednak nie można patrzeć w kluczu tylko i wyłącznie historyczno-społecznym, ale także teologicznym, w którego centrum stoi osoba Jezusa Chrystusa i postrzeganie jej przez judaizm i Kościół. Te dwie wspólnoty od dialogu wewnątrz judaizmu przechodzą do separacji. Stanowisko pierwotnej gminy chrześcijańskiej wobec przedstawicieli wspólnot żydowskich w żaden sposób nie może być jednak interpretowane jako przejaw antysemickiej ideologii. Nie brakuje bowiem w Pismach Janowych pozytywnego spojrzenia na naród żydowski. Tym, co dzieliło i nadal będzie dzielić chrześcijan i Żydów, jest osoba Jezusa Chrystusa. Wspólnota chrześcijańska, tak jak kiedyś, tak i dzisiaj, nie może wyrzec się wiary w Jezusa, Mesjasza, Syna Bożego. Wylimitowanie z dialogu chrześcijańsko-żydowskiego osoby Zbawiciela czyni ten dialog karykaturalny. Chrześcijaństwo jest przede wszystkim chrystocentryczne, a nie teocentryczne i o tym muszą pamiętać ci, którzy dialog chrześcijańsko-żydowski chcą prowadzić.

ks. Dariusz KOTECKI