

Stanisław Jankowski

Tło rozejścia się dróg Kościoła i Synagogi

Studia Włocławskie 5, 121-136

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.

KS. STANISŁAW JANKOWSKI SDB

TŁO ROZEJŚCIA SIĘ DRÓG KOŚCIOŁA I SYNAGOGI

Kiedy papież Jan XXIII zreformował wielkopiątkową modlitwę za Żydów, fakt ten odbił się szerokim echem w kręgach żydowskich, a dla katolików wrażliwych na relacje z Żydami stanowił nowy punkt odniesienia względem narodu Pierwszego Przymierza. Deklarację *Nostra aetate* (nr 4) powszechnie odebrano jako doniosłe zadanie do realizacji.¹ Za tym ważnym dokumentem Soboru poszły refleksje teologów,² kolokwia,³ ostatnio również wypowiedź Komisji Biblijnej.⁴ W kontekście wysiłków na rzecz zbliżenia do siebie chrześcijan i Żydów znacząco zapisała się wreszcie pielgrzymka Ojca Świętego Jana Pawła II do ziemskiej Ojczyzny Chrystusa w marcu 2000 z okazji Roku Jubileuszowego. Również w literaturze polskiej z każdym rokiem przybywa nowych publikacji i opracowań.⁵ Po stronie żydowskiej można zauważyć pewne oznaki uznania dla katolickiej woli zbliżenia i dialogu. Dialog ten wszakże pozostaje zadaniem niełatwym.

Rozejście się dróg obu wspólnot w ostatnim dwudziestolecu I w. po Chr. oraz późniejsza historia wzajemnych stosunków to następstwo złożonego procesu. Z bogatej listy problemów zostaną tu podjęte dwa zagadnienia: tło polityczne i społeczne rozejścia się dróg judaizmu i chrześcijaństwa. Tamto wydarzenie i dzisiaj, po upływie z górą 1900 lat, rzuca nadal cień na wzajemne odniesienia, na myślenie o sobie i podtrzymuje obawy i uprzedzenia.

1. Tło polityczne

Dziewiąty sierpnia 70 r. n.e. przeszedł do historii narodu żydowskiego jako dzień żałoby i smutku.⁶ Spalona przez wojska rzymskie świątynia jerozolimską stała się symbolem wszystkich nieszczęść, jakie spotykały Żydów w ciągu dziejów.

Co wywołało ten tragiczny konflikt z Rzymem? Józef Flawiusz w *Wojnie żydowskiej* podaje, że powodem wybuchu wojny 66-70 były zamieszki w Cezarei sprowokowane przez prokuratora Florusa.⁷ Zamieszki te – początkowo podobne do innych, jakie często wybuchały na terenie biblijnej Pale-

styny pod okupacją rzymską – wnet przerodziły się w konflikt, którego skutków nikt nie przewidywał.⁸ Ale w rzeczywistości sytuacja, która doprowadziła do powstania, była bardzo złożona, ów konflikt był następstwem wielu czynników.

Pierwszym powodem zatargów były względy religijne. Istniała zasadnicza rozbieżność pomiędzy religią Izraela, jego przeświadczeniem o wybraństwie i posłannictwie, a aktualną sytuacją, w której kluczową rolę odgrywał Rzym i jego polityka. Na polu religijnym Rzym ze swoim politeizmem, z kultem cesarza i Imperium (Romy) był nie do zaakceptowania przez Żydów, wyznawców monoteizmu, królestwa mesjańskiego i moralności opartej na Dekalogu. Wpływało to na narastanie mesjańskich oczekiwań Żydów. Obecność znaków rzymskich w Jerozolimie, kontrola nad świątynią i jej personelem, wysokie podatki i cła – to inne z powodów. Do wywołania konfliktu przyczyniła się z dalszej perspektywy jeszcze inna okoliczność. Po zesłaniu na banicję Archelausa (6 r. po Chr.) Rzym poddał Judeę pod zarząd prokuratorów. Ich polityka wobec Żydów to łańcuch prowokacji na tle religijnym, ekonomicznym, sądowniczym. Administracja terenowa była przekazana, podobnie jak w Egipcie, właścicielom większych posiadłości ziemskich, na których spoczywał ciężar świadczeń wobec Rzymu i ściągania ich ze swego terenu. Z tego tytułu byli postrzegani przez lud jako kolaboranci.⁹ Na swój sposób do wybuchu powstania przyczyniły się wreszcie ekstremistyczne ugrupowania zelotów, sykariuszy i innych zwolenników zaprowadzenia królestwa mesjańskiego przemocą.

Wojna 66-70 była jednak wojną skazaną z góry na przegraną; zryw wprawdzie heroiczny, ale akcja samobójcza.¹⁰

Rzym wszędzie stosował metodę pacyfikacji i represji wobec zbuntowanych. O szczęściu mogli mówić ci, którzy zawczasu usunęli się poza zasięg działań wojennych, czy to w góry, czy za Jordan. W okolicach szczególnie zaciętego oporu powstańców, w Galilei i Judei, Rzymianie stosowali zasadę spalonej ziemi.¹¹ Wobec Jerozolimy postąpiono szczególnie okrutnie. Tytus wydał rozkaz, by zburzyć miasto.¹² Oszczędzono tylko trzy wieże strzegące niegdyś pałacu Heroda. W Jerozolimie odtąd stacjonował rzymski garnizon.¹³ Wśród pokonanych śmierć zebrała bogate żniwo jeszcze podczas działań wojennych.¹⁴ Później, kto nie zginął od miecza czy z głodu, był skazywany do kopalń, przeznaczany do walk gladiatorskich na arenach. Mniej wartościowych fizycznie krzyżowano. Około 700 najbardziej okazałych przeznaczono do pochodu w triumfie Tytusa w Rzymie, w tym przywódców powstania – Szymona bar Giora i Jana z Giskali.¹⁵ Wielu sprzedano w niewolę. Tylko nielicznych ułaskawiano. Rzymianie skupili się

na wyławianiu podejrzanych o aktywny udział w powstaniu i nadal myślących o wolności. Interesowali się też potomkami linii Dawidowej, w tym krewnymi Jezusa.¹⁶

Zburzenie Jerozolimy miało pozbawić ją znaczenia, jakie posiadała w oczach Żydów. Jerozolima bowiem nie tylko symbolizowała ich państwowość, była też źródłem ich religijnej i narodowej dumy.¹⁷ Rolę stolicy Jerozolima pełniła od czasów króla Dawida (1006-965 przed Chr.). Od czasów hasmonejskich (2. poł. II w. przed Chr.) Jerozolima zaczęła przybierać rysy greckiej *polis*. Przyczyniały się do tego prądy sympatyzujące z hellenizmem, panowanie Seleucydów, potem Heroda, wreszcie polityka prokuratorów rzymskich. W tych kolejnych fazach swoich dziejów Jerozolima nie przestała jednak być duchową stolicą, miastem świętym, znakiem wartości, którym Żydzi zawdzięczali swoją suwerenność i przeświadczenie o wybraństwie. Zburzenie Jerozolimy oznaczało unicestwienie wszystkiego, co stanowiło o tożsamości narodowej i duchowej Żydów.

Diaspora żydowska, w przeciwieństwie do Judei, nie odczuła bezpośrednio skutków klęski powstania w takim stopniu. Rzym nie toczył wojny z wszystkimi Żydami, nie była to wojna totalna. Czy Diaspora wspomagała powstańców, pozostaje kwestią otwartą. Według Dio Cassiusa Żydzi z Diaspory wspierali powstańców i dlatego zostali uznani za współwinnych wojny.¹⁸ Tymczasem Józef Flawiusz przypisuje upadek powstania osamotnieniu powstańców, bo Diaspora ich nie wspomogła. O ile wiarygodność informacji Józefa zdaje się potwierdzać fakt, że Wespazjan i Tytus prowadzili wojnę tylko przeciw powstańcom w Palestynie, za Dio Cassiusem przemawiałoby, że podatkiem zwanym *fiscus Iudaicus* zostali objęci wszyscy Żydzi Imperium, co można interpretować, że wszyscy Żydzi byli uważani za współwinnych. Prześladowania miały charakter sporadyczny i lokalny i były traktowane przez władze centralne jako nadużycie jurysdykcji przez władzę w terenie. W świetle prawa rzymskiego Żydzi byli *deditici*¹⁹ albo *peregrini*.²⁰ Nieliczni mieli obywatelstwo rzymskie, np. św. Paweł (Dz 22, 25).

Po ustaniu działań wojennych Żydzi, którzy uniknęli śmierci, niewoli czy deportacji, powrócili do swoich domów albo do ich ruin. Również do Jerozolimy powróciła przynajmniej część jej ocalałych mieszkańców.²¹ Z czasem władze rzymskie pozwoliły także mieszkańcom Diaspory odwiedzać ziemię ojców,²² jak to było w zwyczaju przed zburzeniem świątyni.

Wprawdzie Judea zatrzymała swą historyczną nazwę, ale zmienił się jej charakter polityczny i profil etniczny. Na skutek wielu czynników Ziemia Izraela była już inną ziemią politycznie i administracyjnie. Od 72 r. została prowincją imperatorską.²³ Nie podlegała już legatowi Syrii, stała się jednostką

samoistną zarządzaną przez urzędnika bezpośrednio zależnego od imperatora.²⁴ Początkowo był on desygnowany spośród pretorianów, później rekrutował się spośród konsulów. Rezydował w Cezarei. Przejął cywilne kompetencje Sanhedrynu.

Sanhedryn – przypomnijmy – od czasów hasmonejskich był dla Żydów symbolem niezawisłości.²⁵ Naród wtedy uzyskał niepodległość w heroicznym zmaganiu z potęgą Seleucydów, a to oznaczało suwerenność polityczną i wolność swojej religii.²⁶ Sanhedryn pełnił rolę ciała ustawodawczego, reprezentował naród, był najwyższym autorytetem w sprawach wiary, prawa i sądu – w wydawaniu wyroków w sprawach kryminalnych.²⁷ Herod Wielki widział w Sanhedrynie głównego rywala i dlatego systematycznie umniejszał jego rolę i ograniczał wpływy. Po śmierci Heroda kontrola Rzymu stała się jeszcze bardziej odczuwalna, a Sanhedryn stał się jedynym bastionem wolności i autonomii. W oczach narodu symbolizował niezależność polityczną.²⁸ Na początku konfliktu żydowsko-rzymskiego Sanhedryn przejął rolę rządu ocalenia narodowego, nie bez oporu części jego członków przeciwnych powstaniu. Nie znamy bliżej okoliczności, w jakich przestał istnieć, być może jeszcze przed ostatecznym upadkiem sam się rozwiązał.²⁹ Jego zniknięcie z życia politycznego i religijnego Żydów stanowiło wyraźną cezurę w ich historii.

Bardziej odczuwalną konsekwencją polityczną upadku powstania było to, że od 73 r. wszyscy Żydzi zostali zmuszeni do płacenia podatku zwanego *fiscus Iudaicus*. O ile dla Wespazjana ten podatek mógł mieć znaczenie ekonomiczne, jak sugeruje S.W. Baron,³⁰ to dla Żydów był jeszcze jednym przejawem upokorzenia. Zrozumiałe staje się to na tle historii. Od czasów Nehemiasza (Ne 10, 33) wszyscy Żydzi, którzy ukończyli 20 rok życia, płacili podatek na świątynię w wysokości 1/3, a później 1/2 sykla.³¹ Uchodził on w narodzie żydowskim za znak jedności narodowej i wierności religijnej. Na mocy dekretu Wespazjana Żydzi mieli nadal płacić podatek świątynny, ale na odbudowę świątyni Jowisza w Rzymie, spalonej podczas wojny domowej w 69 r. Płacenie podatku religijnego na pogańską świątynię nie mogło nie być dla Żydów szczególnym upokorzeniem.³² Z drugiej strony była to cena za prawo do istnienia, do jakiejś namiastki wolności religijnej i tolerancji.³³

Fragment Ewangelii Mateusza (17, 24-27) mówiący o podatku wydaje się potwierdzać istniejącą jeszcze jedność chrześcijan i wspólnoty żydowskiej. Według Barona od czasów cesarza Nerwy (96-98) chrześcijanie mieli uzyskać wyłączenie z tego podatku, co by wskazywało na rozłam między chrześcijaństwem a judaizmem jako fakt dokonany.³⁴

Mimo surowości, a nawet okrucieństwa podczas powstania, Rzym pozostawił Żydom pewne swobody.³⁵ Respektował prawa i przywileje, jakie uzy-

skali poczynając od czasów Cezara i Augusta.³⁶ W zakresie swobód religijnych Żydzi nadal cieszyli się przywilejem egzempcji – nie byli zmuszani do czci posągów cezara.³⁷ Nadal mieli prawo do zebrań i swobodę zachowywania własnego prawa, jak obrzezanie i szabat.³⁸ W stosunkowo niedługim czasie po stłumieniu powstania uzyskali uznanie Tory jako prawa własnego wszystkich wspólnot żydowskich w Imperium. W późniejszych czasach uzyskiwali dalsze przywileje.³⁹ Związany z Kapitołem Żydom dynastia flawijska okazywała pewną przychylność.⁴⁰ Żydzi doszli nawet do pewnego zbliżenia z Rzymem. Zachęcano do modlitwy za Rzym.⁴¹ W 75 roku Gamaliel II złożył wizytę legatowi Syrii,⁴² który potwierdził go na piastowanym urzędzie reprezentanta gminy żydowskiej. W roku 95 r. udał się wraz z delegacją⁴³ do Rzymu celem uchylecia ograniczeń godzących w interesy Żydów, jakie zamierzał wprowadzić Domitian. Dzięki przychylności Palatynu otrzymali nawet nowe koncesje.⁴⁴ Żydzi zachowali autonomię sądowniczą i ustawodawczą w sprawach religijnych i obyczajowych. Pozostali nadal grupą nietykalną, nawet wpływową, cieszyli się też w kręgach rzymskiej arystokracji dużą sympatią. Dla chrześcijaństwa nie było to okolicznością obojętną.⁴⁵

W sens dalszej walki zbrojnej wierzyli karmieni apokaliptyką zeloci. Czas między 70 a 132 rokiem to czas niepokojów na dużą skalę w Egipcie, w Cyrenajce i na Cyprze oraz czas coraz bardziej narastającego napięcia mesjańskiego i eschatologicznego, złoty okres apokaliptyki.⁴⁶ Kręgi kultywujące poglądy apokaliptyczne nie mogły pogodzić się ze zburzeniem świątyni. Przygotowywano się do Dnia ostatecznego przez usunięcie wszystkiego, co pogańskie i heterodoksyjne w Ziemi Świętej, aby była czysta na przyście Mesjasza, które wyznaczono na 70-lecie zburzenia Drugiej świątyni. Temu celowi miała służyć eschatologiczna rozprawa zbrojna. Rezultatem tych poglądów było powstanie pod wodzą Szymona Bar Kochby, którego rabbi Akiba obwołał Mesjaszem.⁴⁷ Duch walki tłumaczy odrzucenie wszystkiego, co heterogeniczne i heterodoksyjne, wszystkiego, co nie spełniało wymogów ortodoksji zdefiniowanych przez rabinów. Odrzucenie chrześcijaństwa wyrosłego na wspólnym podłożu tradycji starotestamentalnej było również rezultatem tej postawy.⁴⁸ Jednak po upadku powstania Bar Kochby (135 r.) zeloci zostali z życia judaizmu definitywnie wyeliminowani, a realizację perspektyw apokaliptycznych i mesjańskich odsunięto w odległą przyszłość.⁴⁹

2. Tło społeczne

Wojna lat 66-70 miała nie tylko charakter polityczny – jako próba zrzućcia jarzma rzymskiej okupacji, lecz także społeczny – była protestem przeciw niesprawiedliwości, podjętym przez Menahema Galilejczyka i Szymona

bar Giorę.⁵⁰ Wydarzenia lat 66-70 odcisnęły się również na sektorze społecznym i ekonomicznym społeczności żydowskiej w Palestynie. Nie mogło bowiem nie spowodować dramatycznych skutków społecznych unicestwienie znacznej części masy biologicznej ludności Palestyny, masowe deportacje, ogromna skala uchodźstwa, zburzenie setek miast i wsi. Po przejściach wojennych – jak w przypadku każdego innego społeczeństwa – również w *Erec Israel* ludność, która ocalała, podjęła z czasem odbudowę struktur społecznych w Palestynie w ramach nowego porządku. W którym kierunku i jakimi torami przebiegał ten proces odbudowy, a właściwie przystosowania do nowej sytuacji? Ale najpierw należy postawić pytanie: Jak wyglądało społeczeństwo Palestyny przed rokiem 70?

Demografia starożytna należy do trudniejszych tematów z braku źródeł. Wyrazem trudności na tym polu w odniesieniu do ludności zamieszkującej Palestynę w I w. przed Chr. jest rozbieżność w podawaniu liczby mieszkańców Palestyny tego okresu. Zagadnienie jest o tyle złożone, że społeczność żydowska żyła zmieszana z elementem obcym, czego potwierdzenie znajdujemy na kartach Ewangelii, np. wyrażenie „Galilea pogan” (zob. Mt 4, 15, por. Iz 8, 23).⁵¹ Na Dolinie Nadmorskiej współczynnik pogański był jeszcze wyższy. Jedynie w Judei dominował element żydowski, który z rezerwą odnosił się nie tylko do pogan, ale również do Żydów z okolic, gdzie przeważali albo stanowili znaczny procent poganie. E. Dąbrowski⁵² twierdzi, że nie możemy nawet w przybliżeniu podać liczby ludności zamieszkującej Judeę. Z konieczności poruszamy się w sferze przypuszczeń, skoro Józef Flawiusz i *Midrasz*⁵³ podają mocno przesadzone liczby. Możemy pokusić się w tym miejscu jedynie o zreferowanie szacunków znanych autorytetów. M. Avi-Yonah uważa, że Palestyna około połowy I w. po Chr. mogła liczyć około 2,8 mln mieszkańców.⁵⁴ Według innego rachunku Judea razem z Idumeą mogła liczyć około 600 tys., wobec czego cała Palestyna miała wówczas około 1,5 mln ludności.⁵⁵ Do tej liczby należałoby jeszcze dodać około 500 tys. Samarytan.⁵⁶ Niektórym autorom nie wydaje się niemożliwe, aby w 2. poł. I w. n.e. w Palestynie i poza jej granicami, łącznie z prozelitami, mogło być do 5 mln wyznawców judaizmu (stanowiło by to 8-10% ogółu ludności Imperium Romanum).⁵⁷ Bar Hebraeus podaje, że za Klaudiusza żyło w Imperium 6,944 mln Żydów, co wydaje się jawną przesadą.⁵⁸ Na diasporze Żydzi skupiali się głównie przy szlakach komunikacyjnych i w miastach na skrzyżowaniu ważnych dróg. Józef Flawiusz mówi, że nie było miasta, gdzie nie byłoby Żydów.⁵⁹ Najliczniejsza diaspora była w Egipcie, około 1 mln.

Po 70 r. liczba ludności żydowskiej w Palestynie zmniejszyła się gwałtownie na skutek utraty życia, deportacji i ucieczki.⁶⁰ Nie brak wszakże

opinii, które utrzymują, że wojna 66-70 nie naruszyła istotnych struktur społecznych Żydów. Taki wariant wydaje się zbyt optymistyczny.⁶¹ Do przyjęcia jest, że 1/3 ludności żydowskiej Palestyny w wyniku wojny straciła życie, a więc około pół miliona,⁶² drugie tyle sprzedano do niewoli.⁶³ Jeśli informacje Tacyta są wiarygodne, że w samej Jerozolimie znajdowało się 600 tys. obłożonych, to dane Józefa, jakoby Jerozolima mogła pomieścić do 3 mln osób wydają się mocno przesadzone.⁶⁴ Najwięcej ludności utraciła Judea, gdyż tam skumulowały się działania wojenne ostatniej fazy konfliktu. W mniejszym stopniu ucierpiały Galilea i Dolina Nadmorska.⁶⁵ Ci, którzy ocalili, zwłaszcza z Jerozolimy, byli gromadzeni w obozach, jak np. w Jamnia czy Gofna.

Podobny los spotkał z pewnością wielu judeochrześcijan, którzy nie usunęli się na czas poza scenę konfliktu. Jeżeli brać słowa Chrystusa o ucieczce w góry (zob. Mt 24, 14) jako *vaticinium ex eventu*, można przypuszczać, że na początku konfliktu, a więc w latach 66-67, wielu judeochrześcijan opuściło Judeę i udało się za Jordan, a także bardziej na północ, do Damaszku i Antiochii. Wymieniana przez Euzebiusza Pella⁶⁶ to jedna ze stacji, w której zatrzymywali się na krócej lub dłużej uchodźcy z Jerozolimy i Judei.

Po upadku powstania 66-70 nastąpiło powszechne zubożenie i dezintegracja części społeczeństwa, która uniknęła deportacji. Przed wybuchem powstania Palestyna, jeśli wierzyć Józefowi, pod względem gospodarczym była samowystarczalna. Istniała też grupa Żydów bardzo bogatych.⁶⁷ Po wojnie sytuacja diametralnie się zmieniła. Populacja kraju została wymieszana, znaczna część ludności żydowskiej była zmuszona do przesiedleń.⁶⁸ Jerozolima była odtąd zamieszkała przez większość pogańską. Właściciele pochodzenia żydowskiego wywłaszczono.⁶⁹ Wespazjan potraktował Judeę jako własność cesarską. W miejsce wysiedlonych osadził weteranów i kolonów rzymskich.⁷⁰ W wyniku tego powstała nowa grupa społeczna tzw. *matzirim*.⁷¹ Byli faworyzowani przez Rzym, ale wnet pozbywali się otrzymanych darowizn.

Sh. Ben-Ami uważa, iż w jakiś czas po upadku powstania nastąpiło ożywienie ekonomiczne, miasta się podźwignęły, a ludność doszła do pewnego dobrobytu materialnego.⁷² Zaczęto wykupywać sprzedanych do niewoli Żydów. Przystąpiono do wykupu ziemi od kolonistów rzymskich, ziemia wracała w ręce Żydów.⁷³ Dla zapewnienia stanu posiadania w *Erec* uregulowano prawnie trzymanie drobnej trzody i wycinanie drzew, sprzedaż ziemi, domów, niewolników i dużego inwentarza. To potwierdzałaby wiadomość Dio Cassiusa, że w czasie operacji wojennych 132-135 Rzymianie

w samej Judei zdobyli 985 miejscowości żydowskich. Wolno zatem przypuszczać, że górzyste partie kraju były w rękach Żydów i że te właśnie okolice mniej ucierpiały na skutek działań wojennych 66-70.

W strefach bardziej otwartych, jak Dolina Nadmorska, przeciętych szlakami komunikacyjnymi, narażonych na intensywne działania wojenne, musiało nastąpić w konsekwencji przemieszanie elementu żydowskiego z elementem obcym. Do wybuchu wojny Żydzi byli większością w zdecydowanej części Palestyny.⁷⁴ Po 70 roku stanowili oni większość w niewielu tylko miejscowościach. Nie mogło być mowy o władzy politycznej dla Żydów. Jednak nadal w ich rękach pozostawała lokalna administracja. Rzym był zainteresowany przekazywaniem pewnych kompetencji administracyjnych w ręce lokalnych zamożnych ludzi.⁷⁵ Była to klasa zwana „lud ziemi”. Stanowiła ona swego rodzaju strefę bezpieczeństwa pomiędzy Rzymem, który był zainteresowany różnymi świadczeniami, w tym fiskalnymi – miał w tychże przedstawicielach „ludzi ziemi” gwarancje stałego dochodu – a resztą ludności. Rękoma miejscowych agentów ściągał podatki, których wysokość prowokowała ciągle bunty i doprowadzała do ruiny. W ten sposób Rzym blokował też wpływy nacjonalistów, którym przewodzili uczeni.⁷⁶ W wyniku przegranej wojny z Rzymem Żydzi w Palestynie znaleźli się w sytuacji podobnej do swoich braci z diaspory – byli teraz w wyraźnej mniejszości i byli „nie u siebie”. Wszakże to nie zniechęciło ani całego narodu, ani jego przywódców do nowych wysiłków.

Przyjrzyjmy się im z racji ich aktualności. Z jednej strony w wyniku katastrofy dokonały się gruntowne przeobrażenia wewnątrz społeczności żydowskiej.⁷⁷ Przeszły istnieć frakcje religijno-polityczne, które były wyrazem bogactwa i bujności życia Izraela, jak saduceusze, faryzeusze, esenczyty, zeloci. Żydowska arystokracja – do czasów zburzenia świątyni wprawdzie stosunkowo mała liczebnie, lecz politycznie wpływowa i majątna – klasa saduceuszów. Niektórzy z tych, co przeżyli, stanęli po stronie Rzymu, jak król Agryppa II czy Józef ben Mattijahu, który jako wyzwolieniec włączony do *domus Flavia*, przyjął *cognomen* Flawiusz.⁷⁸ Wielu saduceuszów znalazło dach nad głową u Agryppy II, żyjąc w nadziei na rychły powrót do utraconych stanowisk. Z drugiej zaś strony klasa kapłańska, która do roku 70 stanowiła kręgosłup życia religijnego Żydów, przez jakiś czas po zburzeniu II świątyni była gotowa każdej chwili podjąć dawne obowiązki liturgiczne. Liczono się z możliwością wznowienia kultu w świątyni. Niektórzy chcą widzieć echo tej gotowości w księdze Barucha: w jakiś czas po ustaniu niepokoju wojennych podjęto starania o wznowienie ofiary za „króla i jego syna”, tj. za Wespazjana i Tytusa, aby zjednać narodowi ich

życzliwość.⁷⁹ Józef Flawiusz potwierdza, że datki Żydów taką ofiarę umożliwiały.⁸⁰ Z upływem czasu klasa kapłanów i lewitów rozplynęła się w społeczeństwie.

Ważną konsekwencją zniknięcia szerokiego wachlarza ugrupowań w społeczności żydowskiej w okresie poświęconym była monopolizacja „rządu dusz” przez ideowych następców dawnych faryzeuszów, frakcji, która przetrwała kataklizm wojny i jako „uczeni w Piśmie”, rabini, przejęła inicjatywę we własne ręce.⁸¹ W przeciwieństwie do okresu sprzed wojny 66-70, kiedy judaizm charakteryzował się pluralizmem, tolerancją i otwarciem na bogactwo duchowości całego narodu, po roku 70 ugrupowania zniknęły z palestyńskiego krajobrazu judaizmu, a na arenie dziejowej zostali jedynie potomkowie faryzeuszów, których interpretacja Prawa oraz tworzona przez nich tradycja miały się stać odtąd jedynym oficjalnym stanowiskiem judaizmu. W innym kierunku rozwinęła się druga istotna odrośl judaizmu Drugiej świątyni – chrześcijaństwo.

Za czasów Drugiej świątyni dość powszechnym zjawiskiem społecznym w Palestynie było niewolnictwo. Rzadkie były przypadki niewolników *ex natione Judaea*, niewolnicy wywodzili się przeważnie spośród potomków dawnych Kananejczyków i obcych. Niewolnicy byli uważani za część społeczności Izraela. Szymon bar Giora ogłosił powszechne uwolnienie niewolników podczas powstania 66-70. Po powstaniu tylko nieliczni Żydzi, którzy ocalili życie i majątności, mogli sobie pozwolić na niewolników.⁸²

Ważnym przejawem społecznej konsolidacji społeczeństwa popowstańcowego było wyakcentowanie więzi opartych na: krwi, przynależności wyznaniowej i społecznej. Termin hebrajski *haver*⁸³ wskazuje na dążność do konsolidacji elementów jednorodnych pod każdym względem, a jednocześnie do zaznaczania własnej inności i ścisłej separacji. W okresie Drugiej świątyni faryzeusze nazywali siebie *haverim* i uważali się za prawdziwych Żydów, gdyż byli przekonani, że tylko oni wiernie zachowują przepisy Prawa. W Nowym Testamencie spotykamy dość często echa tej postawy (zob. Mk 2, 14-17; Mt 9, 9-13; Łk 5, 27-32 itd.). Po roku 70 owe tendencje do zaznaczania własnej odrębności (hebr. *chavdalah*) jeszcze bardziej się zaznaczyły. *Haverim* unikali i gardzili najbardziej „ludem ziemi” przede wszystkim z powodu niezajomości i niezachowywania Prawa. Następcy faryzeuszów z czasów Drugiej świątyni po roku 70 tworzyli ogniska ścisłych obserwantów Prawa, tzw. *haburot*.⁸⁴

Nowa rzeczywistość narzuciła też konieczność zmodyfikowania niektórych uświęconych zwyczajów i praw. Celem odbudowania struktury społecznej w warunkach, w jakich przyszło żyć pokonanym, zniesiono część

wewnętrznych barier społecznych, jak na przykład przywilej pochodzenia rodowego. Wprawdzie pierwsze trwałe ślady tego dzieła pochodzą z okresu redagowania *Miszny* (2. poł. II w. n.e.), to jednak jest zrozumiałe, że taką działalność podjęto zaraz po ustaniu operacji wojennych. Wśród szerokiego wachlarza zrewidowanych i znowelizowanych tematów społecznych znalazło się i małżeństwo. Podjęto tę sprawę, ponieważ chodziło o ułatwienie kojarzenia się małżeństw między różnymi klasami. W proces odtwarzania substancji narodowej włączeni zostali także ci Żydzi, których linia genealogiczna nie była pewna, a nawet *nethinim*, uważani za potomków Gibeonitów – mogli oni zawierać małżeństwa, wprawdzie z pewnymi ograniczeniami.⁸⁵

Wydarzenia lat 66-70 dokonały w strukturze społecznej judaizmu Drugiej świątyni przeobrażeń tak dalekich, że i pod tym względem nie można już mówić o prostej kontynuacji życia społecznego sprzed roku 70, lecz o nowej rzeczywistości, chociaż opartej na tym samym podłożu etnicznym, jakim byli synowie i córki Żydów sprzed zburzenia świątyni.

* * *

W artykule omówiono dwie płaszczyzny życia Żydów, którym przyszło żyć w Palestynie na przełomie lat 60. i 70. po Chr.: życie polityczne i społeczne. Na obu tych odcinkach wydarzenia związane z powstaniem Żydów przeciw Rzymowi spowodowały dalekosiężne skutki. Przeobrażeniom uległy realia polityczne Palestyny. Po upadku powstania stała się ona prowincją imperatorską, a gospodarczo własnością cesarską. Naruszone zostały proporcje etniczne mieszkańców tej części Imperium Romanum. Bardzo poważnie nadwątlone zostały struktury społeczne.

Najdalej idące konsekwencje nastąpiły jednak w zakresie życia religijnego. Tym wszakże zagadnieniem nie zajmowaliśmy się w tym artykule, dwa poprzednie traktując jako tło do tego ostatniego. Wystarczy w tym miejscu zaznaczyć, że w latach 30-40 I w. po Chr. za sprawą Jezusa z Nazaretu pojawiło się chrześcijaństwo, które wnet objęło część pogańską na znacznych obszarach Imperium dzięki ewangelizacji i zakładanym strukturom kościelnym (biskupstwa), a z drugiej strony rozwijało się i poszerzało coraz bardziej swoje wpływy w judaizmie ugrupowanie faryzeuszy i uczonych w Piśmie. Po roku 70. z bogatej mozaiki ugrupowań religijno-politycznych składających się na judaizm ostatniego okresu Drugiej świątyni tylko one ostały się na arenie historii, ale też coraz bardziej oddalały się od siebie, żyjąc życiem samodzielnym. Kościół określił siebie jako teologiczną kontynuację Izraela Pierwszego Przymierza, a judaizm – jako ortodoksyjną interpretację judaizmu Drugiej świątyni.

Spotkanie się dróg obu wspólnot – jak zapewnia św. Paweł (zob. Rz 9-11) – jest jednak wpisane w eschatologiczną perspektywę dziejów zbawienia, której Początkiem i Kresem jest Jezus Chrystus. Potomek Dawida według ciała i ustanowiony według Ducha Świętości przez powstanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym (zob. Rz 1, 3n.), przyszedł przecież właśnie po to, aby obie części ludzkości uczynić jednością, aby stworzyć w sobie jednego nowego człowieka (zob. Ef 2, 14n). Tak więc od rozejścia się dróg Synagogi i Kościoła wzrok zwraca się ku perspektywie przywróconej jedności, jako ku częstce obietnicy nowego nieba i nowej ziemi. (zob. Iz 65, 17).

PRZYPISY

¹ Zbiór dokumentów Kościoła dotyczących Żydów i judaizmu ukazał się w języku polskim staraniem W. Chrostowskiego i R. Rubinkiewicza pt. *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)*, Warszawa 1990.

² Zob. chociażby na gruncie polskim: *Żydzi i chrześcijanie w dialogu*, oprac. W. Chrostowski, Warszawa 1992; W. Chrostowski, *Rozmowy o dialogu*, Warszawa 1996. O trudnościach i przeszkodach w tym dialogu – tenże, *Dialog w cieniu Auschwitz*, Warszawa 1999; H. Wahle, *Wspólne dziedzictwo. Judaizm i chrześcijaństwo w kontekście dziejów zbawienia*, Tarnów 1993; S. Gądecki, *Kto spotyka Jezusa, spotyka judaizm. Dialog chrześcijańsko-żydowski w Polsce*, Gniezno 2002.

³ Np. międzynarodowe sympozjum na temat korzeni antyjudazmu (1997), tekst przemówienia Ojca Świętego Jana Pawła II *Kościół potępia teorie rasistowskie*, „L'Osservatore Romano” (pol.) 1998, nr 1, s. 30-31.

⁴ Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002.

⁵ Zob. M. Mikołajczyk, *Bibliografia dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w Polsce za lata 1945-1995*, Warszawa 1997.

⁶ Dzień 9 sierpnia (*Teish'ah b' Av*) jest dniem postu, smutku, odwiedzin cmentarzy, recytowania *qionot* (lamentacji) – zob. *Encyclopedia of Jewish Concept*, Ph. Birnbaum (ed.), New York 1979, s. 671; *The Encyclopedia of the Jewish Religion*, R.J. Zwi Werblowsky, G. Wigoder (ed.), Jerusalem – Tel Aviv 1967, s. 50. Dla Żydów 9 sierpnia to także dzień zburzenia pierwszej świątyni, upadku twierdzy Betar, oraz – według późniejszej tradycji – dzień wypędzenia Żydów z Hiszpanii (1492 r.).

⁷ Florus podjął ze skarbca świątyni 17 talentów złota na „potrzeby cezara”, później spowodował masakrę protestujących. Mimo prób mediacji ze strony m.in. króla Agryppy II, wydarzenia wymknęły się spod kontroli. Między kwietniem a wrześniem 66 r. nie tylko Palestyna, ale nawet niektóre skupiska diaspory zostały objęte konfliktem z Rzymem. O procesie narastania konfliktu żydowsko-rzymskiego zob. J. Radóżycki, *Wstęp*, w: Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, Poznań 1980, s. 12-19; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175- B.C. – A. D. 135)*, vol. 1, Edinburgh 1973, s. 485n.

⁸ W Ewangeliach spotykamy zapowiedzi Jezusa dotyczące zburzenia świątyni i wielkiego ucisku Jerozolimy (zob. np. Mt 24, 2; Mk 13, 2; Łk 19, 44; 21, 6). Również w literaturze rabinackiej spotykamy przypisywane Johannanowi ben Zakkai zapowiedzi dotyczące katastrofy.

⁹ M. Goodman, *The Origins of the Great Revolt: A Conflict of Status Criteria, w: Greece and Rome in Eretz Israel. Collected Essays*, A. Kasher, U. Rappaport. G. Fuks (ed.), Jerusalem 1990, s. 39-53.

¹⁰ E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 1, s. 485.

¹¹ O traktowaniu spacyfikowanej Judei zob. J.J. Price, *Titus' Policy on Deserters, w: Jerusalem under Siege. The Collapse of the Jewish State 66-70 C.E.*, Leiden 1992, s. 293-297; J. Leopoldt, W. Grundmann (hrsg.), *Umwelt des Urchristentums*, [t.] 1, Berlin 1971, s. 169.

¹² G. Alon, *The Jews in their Land in the Talmudic Age (70-640 C.E.)*, t. 1, Jerusalem 1980, s. 43.

¹³ Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, VII, 1, 1-3 (1-17).

¹⁴ J. Leopoldt, W. Grundmann (hrsg.), *Umwelt...*, dz. cyt., [t.] 1, s. 169.

¹⁵ Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, VI, 9,2 (415-419), 4 (427-434); VII 2, 1-2 (21-36). Szymon bar Giora po triumfie został zgładzony, a Jan z Giskali, ponieważ poddał się i prosił o łaskę, został skazany na dożywocie.

¹⁶ *Talmud Babiloński*, traktat *Taanit* 29a; Euzebiusz, *Historia Ecclesiastica*, III, 20,1-1; cyt. za: S. Safrai, M. Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, vol. 1, Assen 1974, s. 404; W.M. Christie, *The Jamnia Period in Jewish History*, „The Journal of Theological Studies” 25(1926), s. 357.

¹⁷ Filon, *In Flaccum*, 7, 46.

¹⁸ Cassius Dio, *Historia Romana*, LXVI, 4,3, w: *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* (GLAJJ), ed. M. Stern, Jerusalem 1974-1984, t. 2, s. 372, nr 430; zob. E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 3/1, s. 7, 61.

¹⁹ *Nullius civitatis cives* w zakresie prawa prywatnego traktowani według *ius gentium* – S. Safrai, *Jewish Self-government*, w: *The Jewish People in the First Century*, ed. S. Safrai, M. Stern, vol. 1, Assen 1974, s. 405 (*Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum*, sect. 1); *deditici* – zob. *The Oxford Classical Dictionary*, Ed. 2, Oxford 1979, s. 318n.; K. Ziegler, W. Sontheimer (ed.), *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, t. 1, München 1979, kol. 1421. Ten stan został zniesiony za Gamaliela II – G. Alon, *The Jews...*, dz. cyt., t. 1, s. 122n.

²⁰ *Peregrini*, w: *Der Kleine Pauly*, dz. cyt., t. 4, kol. 624-625.

²¹ Po ustaniu działań wojennych Żydzi mieli wrócić do Jerozolimy w znacznej liczbie, wznowiono pielgrzymki, miało ocaleć siedem synagog – zob. F.-M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, t. 2, Paris 1952, s. 48; H. Vincent, M. Abel, *Jerusalem, recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, t. 2, Paris 1926, s. 877n. Należy przypuszczać, że również judeochrześcijaństwo powrócili na Nowy Syjon, gdzie się skupiali wokół Wieczernika – B. Pixner, *Church of the Apostles on Mt. Zion*, „Mishkan” 13(1990), nr 2, s. 27-42; tenże, *Nazoreans on Mount Zion (Jerusalem)*, w: S.C. Mimouni (dir.), *Le judéo-christianisme dans tous ses états*, Paris 2001, s. 289-316; B.C. Gray, *Movements of the Jerusalem Church During the Firts Jewish War*, „Journal of Ecclesiastical History” 24(1973), s. 1-7.

²² Po upadku powstania Bar Kochby obowiązywał Żydów zakaz wstępu do Jerozolimy pod karą śmierci. Wolno im było przychodzić tylko raz do roku, w rocznicę zburzenia świątyni, pod Ścianę Płaczu.

²³ J. Leopoldt, W. Grundmann, *Umwelt...*, dz. cyt., I, s. 64; E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 1, s. 514-520.

²⁴ „Oznaczało to ściślejsze włączenie kraju w rzymski system administracyjny” – M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa. I-IV w.*, Warszawa 1979, s. 48.

²⁵ O Sanhedrynie zob. E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 2, s. 199-226; S. Safrai, *Jewish Self-government*, art. cyt., s. 377-419.

²⁶ Autorzy spierają się, czy Sanhedryn był jeden, czy było ich więcej. Wydaje się, że racje wysuwane przez G. Alona (*The Jews...*, dz. cyt., t. 1, s. 44) są przekonujące: „the sources do not oblige us to assume that there was more than one such body. A single High-Court-Assembly could well have performed all the necessary functions”; por. E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 2, s. 207n.

²⁷ O kompetencjach Sanhedrynu zob. S. Safrai, *Jewish Self-government*, art. cyt., s. 377-400; E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 2, s. 218-223.

²⁸ E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 1, s. 523

²⁹ Tak przypuszcza S. Safrai, *Jewish Self-government*, art. cyt., s. 404.

³⁰ *Fiscus Iudaicus* oznaczał niewątpliwie dodatkowe miliony drachm wpływu do skarbcza cesarskiego. Podatek ten wynosił dwie drachmy od osoby – zob. Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, VII, 218, por. Dio Cassius, *Historia Romana*, LXVI, 7,2. Nie jest wykluczone, że Mt 17, 24-27 może być echem stosunku Żydów do tego podatku – zob. H. Montefiore, *Jesus and the Temple Tax*, „New Testaments Studies” 10(1964), s. 60-71. Jeżeli liczyć ludność żydowską w Imperium na 3,5 mln, to skarbiec cesarski wzbogacał się o dodatkowe 7 mln drachm tyryjskich. – Zob. S.W. Baron, *Histoire d’Israël. Vie sociale et religieuse*, t. 2, Paris 1957, s. 731n.

³¹ E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 1, s. 512; Bo Reicke, *Neutestamentliche Zeitgeschichte. Die biblische Welt von 500 v. Chr. bis 100 n. Chr.*, 3. Aufl., Berlin 1982, s. 285 i 171; Sh.J.D. Cohen, *Panowanie rzymskie*, w: *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia Jerozolimy przez Rzymian*, wyd. H. Shanks, Warszawa 1994, s. 320, nota 40, s. 358. O podatku zob. też S.W. Baron, *Histoire...*, dz. cyt., t. 2, s. 731n. oraz noty 20-21, s. 1106n; V. Tcherikover, *Corpus Papyrorum Iudaicarum*, Cambridge, MA, 1957-1964, t. 2., s. 110-116. Obniżenie podatku do 1/3 sykla (Ne 10, 33) może się wiązać z kryzysem ekonomicznym w okresie Restauracji – zob. R. Fabris, *Matteo. Traduzione e commento*, Roma 1982, s. 375, nota 4.

³² Domicjan wyróżnił się uporem w ściąganiu tego podatku – zob. Bo Reicke, *Neutestamentliche...*, dz. cyt., s. 277. O podatku od Żydów z Egiptu w świetle papirusów i ostraka zob. GLAJJ, II, s. 129n.

³³ Cesarz Nerwa nie zniósł podatku, ale upokarzające okoliczności jego ściągania wprowadzone przez Domicjana, co upamiętnił nawet wybitą na tę okoliczność monetą z napisem: *Fisci Iudaici calumnia sublata* – Cassius Dio, *Historia Romana*, LXVIII, 1n. (GLAJJ, II, s. 384, nr 436); Podatek ten był egzekwowany aż do czasów Juliana Apostaty, tj. do 361 r. – E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 3/1, s. 122n; S.W. Baron, *Histoire...*, dz. cyt., t. 2, s. 731n. Nerwa zniósł także sankcje na konwertytów na judaizm.

³⁴ S.W. Baron, *Histoire...*, dz. cyt., t. 2, s. 732; R. Fabris (*Matteo*, dz. cyt., s. 375) twierdzi: „Il riferimento alla sentenza-parabola di Gesù e alla sua soluzione di compromesso avrebbe indicato sia l’atteggiamento spirituale come la linea di condotta da tenere al riguardo”.

³⁵ Postawa Rzymu wobec Żydów była „surprisingly lenient”. Nie było represji ani zawieszenia istotnych przejawów życia – zob. K.W. Clark, *Worship in the Jerusalem Temple after A.D. 70*, „New Testaments Studies” 6(1960), s. 273.

³⁶ O przywilejach otrzymanych od Juliusza Cezara i Augusta zob. E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 1, s. 275n; 3/1, s. 116n., 122.

³⁷ Józef, *Przeciw Apionowi*, II, 73; E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 1, s. 273n; 3/1, s. 116n., 122;

³⁸ Poza okresem za panowania Domicjana i Trajana. Domicjan w sposób szczególny prześladował prozelityzm; konwertytów – tak na judaizm jak i na chrześcijaństwo – karał śmiercią. Tak miał zginąć m.in. ex-konsul Flawiusz Klemens, a jego żona została zesłana z powodu „praktyk judaistycznych”. Nie wszyscy podzielają tę opinię – zob. komentarz do Cassius Dio, *Historia Romana*, LXVII, 1n (GLAJJ, t. II, s. 379-384, nr 435).

³⁹ S. Safrai, *Jewish Self-government*, art. cyt., s. 412. Restrykcje Trajana i Hadriana miały charakter doraźny i za następnymi cesarzami zostały zniesione – zob. E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 3/1, s. 123.

⁴⁰ Cassius Dio, *Historia Romana*, LXVI, 15,3n. (GLAJJ, II, s. 378n, nr 433), zob. Bo Reicke, *Neutestamentliche...*, dz. cyt., s. 285n.

⁴¹ W.M. Christie, *The Jamnia...* art. cyt., s. 357.

⁴² Miszna, trakt. *Eduyot* 7, 7; *Sanhedrin* 11b; zob. G. Alon, *The Jews...*, dz. cyt., t. 1, s.121n.

⁴³ W skład delegacji wchodziła rabin: Eleazar, Joshua i Akiba ben Joseph. Podróż do Rzymu oznacza, że Gamaliel II uzyskał status oficjalnego reprezentanta ludności żydowskiej wobec władz rzymskich, a tym samym, że zniesiony został stan prawny Żydów *dedicti* – G. Alon, *The Jews...*, dz. cyt., t. 1, s.122n.

⁴⁴ Miszna, trakt. *Shemot Rabbah* 30; *Talmud Babiloński*, trakt. *Gittin* 56b; zob. W.M. Christie, *The Jamnia...*, art. cyt., s. 358; S. Sandmel, *Judaism and Christian Beginnings*, New York 1978, s. 246.

⁴⁵ Wspólnota żydowska szybko rosła w znaczenie, tak że były przypadki, iż chcąc uniknąć prześladowań chrześcijanie przechodzili na judaizm – Euzebiusz, *Historia Ecclesiastica*, VI, 12,1; E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 3/1, s. 125.

⁴⁶ E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 2, s. 510-513.

⁴⁷ J. Neusner, *Judaism after the destruction of the temple*, w: J.H. Hayes, J.M. Miller (wyd.), *Israelite & Judaeon History*, London – Philadelphia. 1990, s. 665.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ H.J. Schöps, *Die Tempelzerstörung des Jahres 70 in der jüdischen Religionsgeschichte*, w: *Neotestamentica*, 1942, s. 2.

⁵⁰ M. Stern, *Aspects of Jewish Society. The Priesthood and other Classes*, w: *The Jewish People...*, dz. cyt., vol. 2, s. 577. Dlatego spalono archiwa na znak otwartej wojny z istniejącym porządkiem społecznym. Ogłoszono akt wyzwolenia niewolników.

⁵¹ Zob. M. Avi-Yonah, *Historical Geography*, w: *The Jewish People...*, t. 1. s. 105-108.

⁵² Zob. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki. Geografia – historia – kultura*, wyd. 2, Poznań 1965, s. 33-62.

⁵³ Według Józefa Flawiusza (*Autobiografia*, nr 235) w samej Galilei miało mieszkać w 204 miastach i wsiach 3 mln. Żydów, a według *Midrasz Rabba* 600 tys. na Dolinie Nadmorskiej.

⁵⁴ Palestyna tuż przed powstaniem Bar Kochby liczyłaby 1,5 mln Żydów, a po nim około 800 tys., jeśli wierzyć Dio Cassiusowi (*Historia Romana*, LXIX,14), że zginęło 580 tys. Żydów – zob. M. Avi-Yonah, *Historical Geography*, art. cyt., s. 109.

⁵⁵ L. Szczepański, *Geographia historica Palaestinae antiquae*, Romae 1926, s. 214. Nie można też popadać w drugą skrajność, skoro Filon (*De vita Mosis*, 2) mówi o przeludnieniu Palestyny – J. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, Paris 1914, s. 210. J. Felten, (*Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel*, 2-3 Aufl., t. 1, Regensburg 1925, s. 35) sądzi, że w miastach mogło mieszkać 2 mln, a w terenie 3 mln. H. Daniel-Rops (*Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, Poznań 1965, s. 60) oblicza ludność Palestyny w I w. na 2 mln.

⁵⁶ E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, dz. cyt., s. 41.

⁵⁷ M. Simon, *Verus Israel*, ed. 2, Paris 1964, s. 53. P. Johnson (*Historia Żydów*, Kraków 1993, s. 158) jest przekonany, że Żydzi stanowili 1/10 ludności Imperium. Według innego rachunku w Palestynie w I w. n.e. mogło żyć od 700 tys. do 2,5 mln Żydów, na diasporze razem z przelitanami 2-7 mln – *Judentum* 3,2, w: *Theologische Real-Enzyklopedie*, Bd. 17, s. 343.

⁵⁸ A. Sikora, *Demografia starożytnego Izraela*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 157n.

⁵⁹ Zob. E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 3/1, s. 3-86.

⁶⁰ Zob. S. Applebaum, *Economic Life in Palestine*, w: *The Jewish People...*, dz. cyt., t. 2, s. 692-700.

⁶¹ M. Avi-Yonah, *History: Aftermath of the First Roman War*, w: *Encyclopedia Judaica*, CD-ROM Ed., Jerusalem 1997.

⁶² Według Tacyty (*Historiae*) w wojnie 66-70 miało zginąć i dostać się do niewoli 1.197 tys. Żydów, liczba z pewnością wyolbrzymiona – zob. P. Johnson, *Historia Żydów*, dz. cyt., s. 158. Jeżeli się pamięta, że w Cezarei Nadm. na początku konfliktu zginęło 20 tys. Żydów, w Ptolemaidzie 2 tys., a w innych miastach również ofiary szły w tysiące, cyfra 500 tys. nie wydaje się zbytnio przesadzona.

⁶³ Józef Flawiusz (*Wojna żydowska*, VI, 9, 2.3) podaje, że 1,1 mln Żydów zginęło, 97 tys. zostało wziętych do niewoli, 11 tys. zmarło z głodu jeszcze przed sprzedażą do niewoli – zob. też S. Zeitlin, *The Rise and Fall of the Judean State. A Political, Social and Religious History of the Second Commonwealth*, vol. 3., Philadelphia 1978, s. 138n.

⁶⁴ Tacyt, *Historiae*, V, 13,3 (GLAJJ, II, s. 23, nr 281; s. 62).

⁶⁵ Poza Jerozolimą ucierpiały znacznie: Jafa, Antipatris, Lidda, Nabata, Górna Galilea i część Perei – zob. S. Applebaum, *Economic Life in Palestine*, art. cyt., s. 693.

⁶⁶ F. Blanchetière, R. Pritz, *La migration des 'Nazaréens' à Pella*, w: *Aux Origines Juives du Christianisme*, éd. F. Blanchetière, M.D. Harr, Jérusalem 1993, s. 93-109; C. Koester, *The Origin and Significance of the Flight to Pella Tradition*, „The Catholic Biblical Quarterly” 51(1989), s. 90-106; G. Lüdemann, *The Successors of Pre-70 Jerusalem Christianity: A Critical Evaluation of the Pella-Tradition*, w: *Jewish and Christian Self-Definition*, ed. E.P. Sanders, vol. 1, London 1980, s. 161-173; M. Simon, *La Migration à Pella. Légende ou réalité?*, w: *Le Christianisme antique et son contexte religieux*, vol. 2, Tübingen 1981, s. 477-494.

⁶⁷ Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, III, 42-53; zob. M. Stern, *Aspects of Jewish Society*, dz. cyt., s. 575n.

⁶⁸ I. Gafni (*The Historical Background*, w: M.E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen 1984, s. 28 (*Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum*, sect. 2) jest zdania, że nie było masowego *exodusu* ludności z Judei, na co dowodem byłby fakt, że większość członków władzy, patriarchatu i rabbich pozostała w kraju po 70 r.

⁶⁹ S. Applebaum, *Economic Life in Palestine*, art. cyt., s. 695; natomiast A. Büchler (*The Economic Conditions of Judaea after the Destruction of the Second Temple* (1912), s. 46n), twierdzi, że nie było restrykcji co do żydowskiej własności nieruchomości, ani przymusu jej odstępowania przez Żydów po 70. r.

⁷⁰ Wespazjan okolice Emaus oddał 800 weteranom – zob. E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 1, s. 514-520; por. Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, VII, 6,6 (216-217); Pliniusz (*Historia Naturalis* V, 69) podaje, że w Neapolis pod Sychem zostało ustanowione municipium; por. Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, IV, 449.

⁷¹ „The *matzik* is a new type of landlord, or his agent, who expels the Jewish peasant or converts him forcibly into a tenant, afflicting him with constant and exorbitant exactions” – S. Applebaum, *Economic Life in Palestine*, art. cyt., s. 694.

⁷² Sh. Ben-Ami, *Palestina en el primer siglo de la era comun*, w: A. Piñero (ed.), *Origenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, ed. 2, Cordoba – Madrid 1995, s. 32.

⁷³ M. Avi-Yonah, *History*, poz. cyt.

⁷⁴ E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 2, s. 1-28, 85-198.

⁷⁵ G. Alon, *The Jews...*, dz. cyt., t. 1, s. 22. Podobny system był stosowany w Egipcie, gdzie świadczenia te zwane były *leitourgia*. E. Schürer (*The History...*, dz. cyt., vol. 1, s. 512-513, nota 143) uważa, że Żydzi takiej władzy samorządowej nie mieli.

⁷⁶ Taki układ powodował zrozumiałe napięcie pomiędzy przywódcami judaizmu a posiadaczami ziemskimi.

⁷⁷ O klasach społecznych za czasów Drugiej świątyni, E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 2, s. 237-313, 381-414; M. Stern, *Aspects of Jewish Society*, art. cyt., s. 561-630; J. Jeremias, *Jerusalen en tiempos de Jesus*, Madrid 1977, s. 167-281; E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, dz. cyt., s. 388-436; Sh.J.D. Cohen, *Panowanie rzymskie*, art. cyt., s. 324.

⁷⁸ O Józefie Flawiuszu zob. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, dz. cyt., s. 495-558.

⁷⁹ Bo Reicke, *Neutestamentliche...*, dz. cyt. s. 286n. Zawieszenie ofiar za cezara stało się hasłem do powstania przeciw Rzymowi. Problem datacji księgi Barucha nastęrcza trudność, przyjmowana 2. poł. II w. przed Chr., ale z możliwością rewizji tekstu Bar 2, 2 – 3, 8 pod koniec I w. po Chr. – zob. E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 3/2, s. 735, nota 356.

⁸⁰ Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi*, ks. II, 77, J. Radożycki (oprac.), Poznań 1986, s. 67.

⁸¹ E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 1, s. 524.

⁸² O niewolnictwie w Palestynie tego okresu zob. H. Daniel-Rops, *Życie codzienne w Palestynie...*, dz. cyt., s. 197-203; M. Stern, *Aspects of Jewish Society...*, art. cyt., s. 624-630; J. Jeremias, *Jerusalen en tiempos de Jesus*, dz. cyt., s. 130n.

⁸³ E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 2, s. 398-400.

⁸⁴ O przepisach obowiązujących *haverim* odnośnie do „ludu ziemi” postrzeganych jako *midas* (nieczysty) traktuje szczegółowo tradycja rabinacka, E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 2, s. 384-388, 400. Z czasem ta radykalna opcja wygasła, G. Alon, *The Jews...*, dz. cyt., t. 1, s. 27.

⁸⁵ G. Alon, *The Jews...*, dz. cyt., t. 1, s. 27; o *nethinim* E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 2, s. 290-291; *Encyclopedia Judaica*, CD-ROM Ed., Jerusalem 1997; zob. J. Weinberg, *Netinim and 'Sons of the Slaves of Salomon' in the Sixth Century BCE*, w: *The Citizen-Temple Community*, Sheffield 1992, s. 74-91.