

Ks. MARIUSZ ROSIK

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

ZARZEWIE KONFLIKTU MIĘDZY KOŚCIOŁEM A SYNAGOGĄ (DO 135 ROKU)

Pierwsze stulecie istnienia chrześcijaństwa i rozwoju Kościoła na obszarze Syro-Palestyny oraz w basenie Morza Śródziemnego naznaczone jest narastającym konfliktem z judaizmem, który w tym czasie przechodzi jeden z największych kryzysów w swej historii. Jego kulminacyjny punkt przypadł na zniszczenie Jerozolimy i wraz z nią świątyni jerozolimskiej. Rozchodzenie się dróg młodego Kościoła i – umownie mówiąc – Synagogi przypada na czas schyłku judaizmu biblijnego i okres narodzin judaizmu rabinicznego. Ten ostatni nie tolerował już w swoim łonie judeochrześcijan.

Jakie są korzenie konfliktu, który przez dziesięciolecia nasilał się tak bardzo, że ostatecznie drogi obydwu wspólnot religijnych rozeszły się na dobre? Można by wskazać ich wiele i właśnie wielość tych czynników sprawia, że domagają się one systematyzacji. Dokonamy jej najpierw poprzez (I) analizę materiału źródłowego, który pozwala na (II) wydzielenie trzech ich grup, które doprowadziły do rozejścia Kościoła i Synagogi: są nimi czynniki teologiczne (1), historyczno-polityczne (2) oraz społeczno-ekonomiczne (3). Podział ten z natury jest nieostry. Wydaje się jednak, że może okazać się pomocny w syntetycznym ujęciu bardzo szerokiej problematyki. Osobnego potraktowania domagała się kwestia *birkat ha-minim* (III), błogosławieństwa, które w pewnym sensie przypieczętowało całkowity rozdział judaizmu i chrześcijaństwa.

I. KWESTIA ŹRÓDEŁ

Próba ukazywania stopniowego rozchodzenia się dróg rodzącego się Kościoła i stopniowo stabilizującej się na sposób rabiniczny w I stuleciu (do r. 70 po Chr.) Synagogi może być wiarygodna jedynie wtedy, gdy oparta zostanie na materiale źródłowym. Źródłem *par excellence* pozostaje w tym wypadku Nowy Testament, a w nim przede wszystkim tzw. księgi historyczne (przy odpowiednim rozumieniu starożytnej historiografii), czyli Dzieje Apostolskie i cztery ewangelie kanoniczne. Dzieje, których autorstwo przypisywane jest Łukaszowi, opowiadają wprost o zdarzeniach, które prowadziły do oddalania się Kościoła od *millieu* judaizmu, w którym wspólnota eklezyjalna się kształtowała. Głębsze

zrozumienie narastającego rozłamu odnajduje się w ewangeliach, które dają wgląd w rozbieżności natury teologicznej, zakorzenione zasadniczo w nauczaniu Jezusa. Nie bez znaczenia jest także, zwłaszcza przy omawianiu zagadnień szczegółowych, sięgnięcie po inne księgi Nowego Testamentu, zwłaszcza listy Pawłowe, a to z dwóch powodów: po pierwsze, księgi te są zasadniczo starsze od ewangelii, dają więc wgląd w sam początek różnic pomiędzy wspólnotami wierzącymi w zmartwychwstałego Jezusa a Żydami, którzy tej wiary nie podzielali; po drugie, autorami ich byli Żydzi, którzy po przyjęciu orędzia Chrystusa musieli odejść od niektórych zwyczajów i wierzeń ich ojców, a więc postawić się w opozycji do zwolenników trwających przy tradycyjnym judaizmie.¹

Oprócz ksiąg kanonicznych chrześcijaństwa jego własnej proveniencji za literaturę źródłową uznać należy też najstarsze wzmianki o Jezusie i chrześcijanach w dziełach pisarzy żydowskich i rzymskich. Do pierwszej grupy zaliczyć należy pisma rabiniczne, do których należą Miszna, Tosefta i dwie gemary palestyńska i babilońska. Miszna jest podstawowym źródłem informacji o wczesnym judaizmie rabinicznym, powstałym ok. 200 roku po Chr. w Palestynie pod ostateczną redakcją Judy I (*ha-Nasiego*), znanego jako Rabbi. Paralelnym do Miszny zbiorem była Tosefta, zawierająca „dodatki” i uzupełnienia tej pierwszej. Zawiera identyczne porządki i traktaty, z wyjątkiem czterech spośród tych ostatnich. Komentarze do Miszny, które zaczęły powstawać od III wieku po Chr., zapisane zostały w gemarach. Ponieważ opracowywano je w dwu różnych ośrodkach, w Palestynie i Mezopotamii, stąd Talmud, który powstał jako połączenie Miszny z Gemarą, istnieje w dwóch wersjach. Korzystając ze źródeł rabinicznych należy wziąć pod uwagę dwa fakty. Pierwszy to ten, iż ostateczna redakcja niektórych spośród tych pism nastąpiła wieki po ostatecznym rozbracie pomiędzy Kościołem i Synagogą. Prawdą jest, że rabini oznaczali się dużą troską o dokładny przekaz nauczania swych poprzedników (z faryzeuszami włącznie). Nie wyklucza to jednak możliwości atrybucji, czyli przypisywania nauczycielom Tory wypowiedzi, które być może wcale nie pojawiły się w ich ustach. Drugi fakt, który należy brać pod uwagę przy korzystaniu z tych źródeł to świadomość, że dyskusja wśród uczonych, które z fragmentów tych dzieł rzeczywiście odnoszą się do Jezusa z Nazaretu czy chrześcijan do dziś nie została zakończona.

Spośród innych źródeł na czoło wysuwa się tu nie tylko *testimonium Flavianum* (*Ant.* 18,3,3) z *Antiquitates judaicae* Flawiusza (*Josef ben Mattatja*),²

¹ K. Piłarczyk zauważa: „Misyjna aktywność uczniów Jezusa, zwłaszcza grupy Dwunastu (wszyscy byli Żydami), którą On powołał, aby była świadkami Jego słów i czynów, domagała się dość szybko utrwalenia na piśmie nauczania Jezusa i o Jezusie”; *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali. Wprowadzenie religioznawcze, literackie i historyczne*, Kraków 2009, s. 185.

² Na temat znaczenia pism Flawiusza w dyskusji o relacjach Kościoła i Synagogi zob.: M. Hadas-Lebel, *Józef Flawiusz. Żyd rzymski*, Warszawa 1997, s. 9; J. Ciecieląg,

ale także krótkie passusy z dzieł Swetoniusza (*Gaius Svetonius Tranquillus*), Pliniusza Starszego (*Gaius Plinius Secundus Maior*) i Tacyty (*Publius Cornelius Tacitus*). Nie bez znaczenia jest tu nawiązanie do wzmianek o dekreście cesarza Klaudiusza, wydalającego Żydów ze stolicy cesarstwa. Wyważona ocena danych wynikających z *De bello judaico* Józefa Flawiusza pozwala na naświetlenie stosunków żydowsko-rzymskich.³ Na takim tle relacja judaizm–chrześcijaństwo, wraz ze wszystkimi zawirowaniami, rysuje się jeszcze wyraźniej. Dopelniają ten obraz pisma Filona z Aleksandrii, które nie mówią wprost o relacjach Kościoła i Synagogi, niemniej kreślą szerokie tło dla judaizmu, w tym judaizmu diaspory, a więc na terenach, na których chrześcijaństwo zakotwiczało się w I stuleciu.⁴

Przy odpowiednim podejściu metodologicznym, pomocnym w ukazywaniu zarzewia konfliktu chrześcijańsko-żydowskiego, może okazać się sięgnięcie po niektóre dzieła apokryficzne i pisma qumrańskie. Apokryfy proveniencji judaistycznej pozwalają ubogacić judaistyczny obraz mającego nadejść Mesjasza oraz wydarzeń związanych z jego przyjściem,⁵ natomiast zwoje znad Morza Martwego wzbogacają obraz judaizmu palestyńskiego o zupełnie specyficzną jego odmianę, której obraz zestawiony z wierzeniami chrześcijan prowadzi do interesujących wniosków.⁶ Odniesienie się do tych źródeł pozwala na lepsze zrozumienie relacji kościelno-judaistycznych. Nie można również pominąć wyników badań artefaktów wydobytych podczas wykopalisk archeologicznych.

Palestyna w czasach Jezusa. Dzieje polityczne, Kraków 2000, s. 17. Por. także: J.H. Charlesworth, *Jesus, Early Jewish Literature, and Archeology*, w: *Jesus' Jewishness. Exploring the Place of Jesus within Early Judaism*, ed. by J.H. Charlesworth, New York 1991, s. 189-192.

³ M. Rosik, *Literatura żydowska okresu biblijnego i rabinicznego*, w: M. Rosik, I. Rapoport, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*, Wrocław 2009, s. 105-107.

⁴ J.J. Collins, *Natural Theology and Biblical Tradition: The Case of Hellenistic Judaism*, „Catholic Biblical Quarterly” 60 (1998), s. 7.

⁵ Literatura apokryficzna, spośród której szczególne znaczenie dla ukazania relacji Kościół–Synagoga mają dzieła apokaliptyczne, powstawała od II w. przed Chr. do II w. po Chr. Do tych pism M. McNamara zalicza także Apokalipsę Janową; *I Targum e il Nuovo Testamento. Le parafrasi aramaiche della bibbia ebraica e il loro apporto per una migliore comprensione del nuovo testamento*, Bologna 1978, s. 7. Zob. także J.H. Charlesworth, dz. cyt., s. 179-183; C. Dimier, *The Old Testament Apocrypha*, New York 1964, s. 20; M. de Jonge, *The so-called Pseudoepigrapha of the Old Testament and Early Christianity*, w: *The New Testament and Hellenistic Judaism*, ed. by P. Borgen, S. Giversen, Peabody 1997, s. 70.

⁶ H. Stegemann, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, tłum. Z. Małeckci, A. Tronina, Kraków-Mogilany 2002, s. 9.

II. CZYNNIKI ROZEJŚCIA KOŚCIOŁA I SYNAGOGI

1. CZYNNIKI TEOLOGICZNE

Żydzi (w tym judeochrześcijanie do momentu wyłączenia ich z Synagogi) i chrześcijanie pochodzący z politeizmu grecko-rzymskiego w I stuleciu czytali tę samą Biblię hebrajską (BH) i jej greckie tłumaczenie (do chwili odrzucenia Septuaginty przez rabinów), jednak wiele jej tekstów odczytywali odmiennie. Na kartach Nowego Przymierza cytaty i aluzje do wspólnej wówczas dla Kościoła i Synagogi Biblii interpretowane były przez pryzmat wydarzenia Chrystusa, w którym naczelną rolę zajęło zmartwychwstanie. Już samo nauczanie Chrystusa było swoistą egzegezą BH,⁷ a Jego uczniowie postępowali w sposób wskazany przez Mistrza. Poniżej wyselekcjonowano kilka zaledwie kluczowych zagadnień religijnych, które chrześcijanie i wyznawcy judaizmu odmiennie rozwiązywali. Różnice te stawały się nieprzezwyciężalne i prowadziły do konfliktu, który powodowały stopniowe rozchodzenie się dróg Kościoła i Synagogi, budował odrębność religijną i krystalizowanie się tożsamości religijnej we wzajemnej opozycji (judeo)chrześcijan i żydów.

1.1. OSOBA MESJASZA

Kiedy Izraelici utracili niezależność państwową po najeździe Babilończyków w 586 roku przed Chr., rozpoczął się trwający dwadzieścia sześć wieków okres, w którym praktycznie nie posiadali własnego niezawisłego państwa, z wyjątkiem stosunkowo krótkiego czasu rządów hasmoneuszy. Albo zamieszkiwali tereny nazwane przez Rzymian Palestyną jako poddani obcej władzy (babilońskiej, perskiej, helleńskiej, ptolemejskiej i seleukidzkiej, rzymskiej, bizantyjskiej, arabskiej, tureckiej, czy brytyjskiej), albo musieli żyć w diasporze. Czas publicznej działalności Jezusa z Nazaretu przypada na pierwszą połowę I wieku po Chr., w okresie, kiedy Żydzi znajdowali się pod okupacją rzymską. Nic więc dziwnego, że tendencje narodowyzwoleńcze okazywały się wówczas szczególnie silne.⁸ Bardzo wyraźnie zarysowały się one już w II wieku przed Chr., kiedy to zaczęła rozkwitać literatura apokaliptyczna, której początków można szukać w czasach powstawania Księgi Daniela, tj. w III stuleciu przed Chr. Apokalipsy (a także inne pisma apokryficzne) przeniknięte były nadziejami na utworzenie

⁷ B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, Uppsala 1961, s. 234.

⁸ E. Schürer zauważa: „L’attesa di un futuro migliore era già uno degli elementi fondamentali della coscienza religiosa dei profeti veterotestamentari e il popolo non perse mai del tutto questa stessa speranza, anche se non sempre essa si manifestava così vigorosa come dopo la rivolta maccabaica” – zob. *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.-135 d.C.)*, tłum. V. Gatti, vol. II, Brescia 1987, s. 588.

wolnego i niezależnego królestwa, rządzącego się doskonałym Bożym Prawem zgodnie z ideą państwa teokratycznego. Nadzieje te miał zrealizować oczekiwany mesjasz lub mesjasze, jak przekonani byli członków zrzeszenia opisanego w pismach odnalezionych w pobliżu Chirbet Qumran.

Z dużym naciskiem zaznaczyć należy, że jak judaizm czasów Jezusa stanowił barwną mozaikę przekonań, tak też rozumienie posłannictwa mesjasza cechowała duża różnorodność. Różnice wynikały zasadniczo z natury środowiska religijnego, w którym idee mesjańskie funkcjonowały (faryzeusze, saduceusze, zeloci, esseńczycy itp.). W niniejszej prezentacji stanie się możliwe jedynie wyakcentowanie zasadniczych różnic pomiędzy Jezusowym rozumieniem tej idei a pojmowaniem jej przez różne nurty judaizmu.

Idea mesjańska w czasach Jezusa zaczynała coraz silniej nabierać trzech rysów: uniwersalizmu, indywidualizmu i upolitycznienia. Uniwersalizm pozwalał myśleć o konsekwencjach działalności mesjasza nie tylko w dziejach narodu wybranego, ale także dla losów całego świata; indywidualizm rysował perspektywicznie już nie tylko lud żydowski jako całość, ale losy jednostek, które przyjmą lub odrzucą mesjasza; wymiar polityczny łączony był z tęsknotami wyzwolenia ziemi danej niegdyś Abrahamowi i jego potomstwu z obcego (w okresie działalności Jezusa rzymskiego) panowania. One nakładały się na wyobrażenia mesjańskie, które zasadniczo obejmowały wierzenia dotyczące ostatecznych kataklizmów (4Ezdr 6,24; 9,1-12; 13,29-31; Sot 9,15), ponowne przybycie Eliasza (Ml 3,23-24; Ejud. 8,7), poprzedzające pojawienie się samego Mesjasza, pokonanie sił szatańskich (Dn 11; Ps 2; Syb 3,663; 4Ezdr 13,33; 1 Hen 90,16; 1QM 15-19; Wnieb. Mojż. 10; 1 Hen 90,18-27.37; Syb 3,652; Ps. Sal. 17,27.39; Ap Bar 39,7-40,2; 70,9; 72,2-6; 4Ezdr 12,32-33; 13,27-28.35-38; Praem 16,95), zgromadzenie rozproszonych w diasporze Izraelitów,⁹ odnowienie Jerozolimy,¹⁰ ustanowienie królestwa Boga, powszechne zmartwychwstanie i sąd ostateczny. Era mesjańska naznaczona miała być cierpieniem. Czas ten rabini nazwali „boleściami Mesjasza” (por. Oz 13,13; Mk 13,8; Mt 24,8), które przejawiać się miały w znakach widocznych na niebie, poprzez głód, pożary i trzęsienia ziemi. Według niektórych

⁹ Ps Sal 11; Praem 28-29; 4 Ezdr 13,39-47. E. Schürer zauważa: „Era talmente ovvio che i dispersi d'Israele avrebbero avuto parte al. regno messianico e che a questo scopo sarebbero tornati nella terra santa, che una speranza del genere sarebbe stata nutrita anche senza le profezie veterotestamentarie”; *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.-135 d.C.)*, vol. II, s. 632.

¹⁰ Z pism judaistycznych nie wynika jasno, czy Jerozolima będzie odnowiona w porządku doczesnym: „Non è chiaro se i Giudei aspettavano un regno messianico sulla terra o se credessero che il Figlio dell'Uomo, predetto da Daniele, avrebbe portato a compimento gli avvenimenti apocalittici senza un preliminare regno terrestre” – P. Grech, *Le idee fondamentali del Nuovo Testamento. Compendio di Teologia biblica*, tłum. A. Corticelli, Modena 1970, s. 16.

pism apokryficznych (np. 1 Hen 9,16-38) mesjasz pojawi się już po zakończeniu sądu ostatecznego, a według innych przed dniem sądnym (Syb 3,652-656; Ps Sal 17,24.26.27.31.38.39.41; Praem 16,91-97).

Rozumienie mesjańskiego posłannictwa Chrystusa pozbawione jest niemal wymiaru politycznego (z czym łączy się tzw. tajemnica mesjańska), natomiast związane jest w dużo większym akcentem położonym na indywidualizm i uniwersalizm niż miało to miejsce w oficjalnym ??? w znanych nam nurtach judaizmu. Autorozumienie mesjańskiego posłannictwa przez Jezusa cechuje cierpienie na wzór Izajaszowego „sługi Jahwe”. Pozostaje to w opozycji do obrazu mesjasza tryumfującego obecnego w świadomości większości Żydów. Te rozbieżności w rozumieniu posłannictwa mesjasza stanowią kolejny element różniący żydów i judeochrześcijan, składając się na zarzewie konfliktu Kościół–Synagoga.

W literaturze judaistycznej mający nadzieję wyzwoliciel bywa nazywany mesjaszem (1 Hen 48,18; 52,4; Ap Bar 29,3; 30,1; 39,7; 40,1; 70,9; 72,2; 1QSa 2,12.14; CD 12,23; 14,19; 19,10; 20,1; Sot 9,15); „synem człowieczym” (1 Hen 46,1-6; 48,2-7; 62,5-9.14; 63,11; 69,26-29; 70,1; 71,17); „wybranym” (1 Hen 39,6; 40,5; 45,3-5; 49,2-4; 51,3.5; 52,6-9; 53,6; 54,4; 61,5.8-10; 62,1)¹¹; „synem Bożym” (1 Hen 105,2; 4 Ezdr 7,28-29; 13,32.37.52; 14,9; 4QFlor 1,10-12) bądź „synem Dawida” (Ps Sal 17,5.23; 4 Ezdr. 12,32). Każdy z tych mesjańskich tytułów odnosił się do człowieka – pomazańca Bożego. Tymczasem chrześcijańskie rozumienie tytułu „Syn Boży” nacechowane było prerogatywami boskimi. Na to wyznawcy judaizmu nie mogli się zgodzić, widząc zagrożenie dla monoteizmu. Tak więc chrześcijańskie rozumienie synostwa Bożego w odniesieniu do Chrystusa, w kontekście Jego mesjańskiego posłannictwa, tworzyło następny element składowy zarzewia konfliktu między Kościołem a Synagogą.

1.2. KWESTIA BÓSTWA CHRYSTUSA

Zdecydowanie nie do pogodzenia z przekonaniem judaizmu w różnych jego odmianach i nurtach był pogląd głoszony przez chrześcijan dotyczący bóstwa Chrystusa. Wspomniano już o chrześcijańskim rozumieniu idei synostwa Bożego Jezusa, odbiegającym w stopniu fundamentalnym od żydowskiego rozumienia tej samej idei. Oczywiście jest, że świadomość bóstwa Chrystusa narastała w rodzącym się Kościele stopniowo. Nie jest ona jeszcze w pełni wykształcona na kartach ewangelii synoptycznych, aczkolwiek Jezusowi przypisywane są w nich prerogatywy Boga: Jezus przebacza grzechy, dokonuje cudów, zna ludzkie myśli, uosabia Boży gniew i określany jest jako „Pan szabatu” i „Święty”. Wszystkie te władze i określenie BH rezerwuje dla JHWH.

¹¹ P.A. Cunningham, *Jesus and the Evangelists. The Ministry of Jesus and Its Portrayal in the Synoptic Gospels*, New York 1998, s. 114.

W przekonaniu Żydów tylko Bóg może przebaczać grzechy (Wj 34,6-7; Lb 14,19-20; 1Krl 8,31-34; Am 7,2; Dn 9,19; Jr 5,1.7; 31,34; 33,8; 36,3; 50,20). Prośba o przebaczenie grzechów związana jest nierozdzielnie z rytuałem sprawowanym w świątyni w Dzień Pojednania. Tymczasem przy uzdrowieniu paralityka (Mk 2,1-12) Jezus proklamuje przebaczenie grzechów choremu, zanim jeszcze wypowie formułę cudotwórczą. I choć pasywna forma czasownika ἀφίενται (2,5b) w stwierdzeniu „Synu, odpuszczają ci się twoje grzechy”, może być aluzją do Bożego przebaczenia (podobnie jak *passivum divinum*), to jednak świadkowie wydarzenia zdają sobie sprawę, że Jezus przypisuje sobie władzę odpuszczania grzechów.

Innym przekonaniem Żydów dotyczącym Jahwe jest to, iż jedynie On może dokonywać cudów. Największym cudem w historii narodu było uwolnienie z Egiptu, przypisywane Jahwe. Tylko Bóg może uzdrawiać (Wj 15,26b), wskrzeszać (Mdr 16,13) czy uwalniać od wpływu demonów (1Sm 16,23; Tb 8,2-3; Ant. 8,47-48; 14,107). Niekiedy władzy tej udziela ludziom (1Krl 17,17-24; 2Krl 4,18-37). Ewangelisci jednak sugerują, że Jezus jest nie tylko człowiekiem obdarzonym przez Boga mocą cudotwórczą (jak Mojżesz, Eliasz, Elizeusz), jednak, dokonując cudów, sam staje w pozycji, którą BH przypisuje JHWH (np. Jezusowy nakaz „wyciągnij rękę!” (Mk 3,5; par.), skierowany do człowieka dotkniętego paraliżem jest równoznaczny z Bożym nakazem wypowiedzianym do Mojżesza nad Morzem Sitowia (Wj 14,26). Innym argumentem wzmacniającym tezę, że ewangelisci widzą w Jezusie boską władzę dokonywania cudów jest fakt, że starotestamentowi cudotwórcy występowali w roli pośredników pomiędzy Bogiem a potrzebującym pomocy człowiekiem (lub grupą ludzi), czego zewnętrznym wyrazem była modlitwa. Jezus natomiast zasadniczo nie formułuje modlitw wstawienicznych przed dokonaniem cudów.

Izraelici przekonani byli o Bożej wszechwiedzy, a przekonanie to zapisane została na kartach Biblii (np. Ps 139,1-3), jak i w literaturze pozabiblijnej. Rabini są przeświadczeni, że „zanim jeszcze człowiek zostanie uformowany w łonie matki, jego myśl już znana jest Bogu. (...) Zanim jeszcze myśl narodzi się w sercu człowieka, już znana jest Bogu” (Gen Rabba 9,3).¹² Traktat *Pirke Awot* stwierdza lakonicznie: „wszystko jest przewidziane” (3,19). Tymczasem na kartach ewangelii Jezus jawi się jako ten, który zna ludzkie myśli (np. Mk 2,8; 3,5; 10,5; 12,15.44b; par.). W ten sposób znów przejmując boskie prerogatywy.

W przekonaniu Izraelitów Boży gniew jest retribucją za grzech człowieka. Biblia hebrajska posługuje się w odniesieniu do JHWH takimi terminami, jak „zemsta” (Mi 5,14; Pwt 32,35.41.43; Jr 11,20; 20,12; Ez 25,12; Kpł 26,25; Lb 31,3; Iz 34,8; 47,3; 61,2; 63,4; Ps 94,1; 149,7), „zazdrość” (Wj 20,5; 34,14; Lb 25,11; Joz 24,19; Pwt 4,24; 6,15; Ez 5,13; 16,42; 23,25) czy „gniew” (Wj 32,10;

¹² A. di Nola, *Ebraismo e giudaismo*, Roma 1996, s. 248.

Pwt 6,15; 2Krl,13,3; Iz 30,28; 51,17.22; Ez 13,13; 38,22; Na 16,22; Hi 19,11). Gniew wyraża niezadowolenie Jahwe wobec ludzkiego postępowania.¹³ Dokładnie w takiej perspektywie ewangeliści widzą Jezusowy gniew w opowiadaniu o uzdrowieniu człowieka z paralizem ręki (Mk 3,1-6; par.) czy w narracji o oczyszczeniu świątyni (Mk 11,15-18; par.).

W przekonaniu Izraelitów tylko Bóg jest absolutnym Panem nad szabatem: „Przez sześć dni praca będzie wykonywana, ale siódmego dnia jest uroczysty szabat, jest zwołanie święte, nie będziecie wykonywać [w tym dniu] żadnej pracy – to jest szabat dla Pana we wszystkich waszych siedzibach” (Kpł 23,3). Tymczasem Ewangelie Jezusa nazywają „panem szabatu” (Mt 12,8), znów przypisując Mu prerogatywy Boga.

W przekonaniach Izraelitów pojęcie świętości łączy w sobie ideę doskonałości i całkowitej odmienności, inności czyli transcendencji.¹⁴ W tym sensie świętym jest Bóg (Iz 6,3; 40,24; 57,15; por. Oz 11,9; Ps 99,5; Hab 3,3; Hi 6,10). Świętość Boga akcentują dokumenty qumrańskie (1QGenAp 2,14; 11,14; 20,17; 1QM 11,15; 17,2; 1QSb 5,28) i rabiniczne (Sanh 92,1; Sif. 112 do Lb 15,21).¹⁵ Dokładnie tak rozumianą świętość ewangeliści przypisują Jezusowi, co widać choćby na przykładzie opowiadania o uzdrowieniu opętanego w synagodze. Z jego ust opętanego wychodzą słowa skierowane do Jezusa: „Wiem kto jesteś, Święty Boży” (Mk 1,25b; par.). Po raz kolejny prerogatywy JHWH przypisane zostały Chrystusowi.

Stopniowy wzrost świadomości wyznawców Zmartwychwstałego w Jego bóstwo przenika z kart Nowego Testamentu. Najdojrzałej wyrażona ona została w chrystologicznych hymnach Pawła i w pismach Janowych. W przypadku Jana warto odnieść się do nacji o pustym grobie Jezusa (J 20,1-19), w której ewangelista świadomie nawiązuje do jahwistycznego opisu stworzenia świata i upadku pierwszych ludzi (Rdz 2,4b-3,24). Jahwista patrzy na Boga jako Ogródnika, który nie tylko zasadził ogród w Eden (Rdz 2,8), ale także przechadzał się pomiędzy jego drzewami (Rdz 3,8); Maria Magdale-

¹³ W. Eichrodt zauważa: „Even if it is sometimes unintelligible, *Yahweh's anger has nothing of the Satanic about it*; it remains simply *the manifestation of the displeasure of God's unsearchable greatness*, and as such is far above human conception. Nevertheless, it does also arouse in men the feeling that there must be a higher law, in virtue of which God's mysterious and wonderful power is exempt from assessment in terms of the rationalistic categories of reward and punishment” – zob. *Theology of the Old Testament*, tłum. J. Baker, vol. I, London 1961, s. 261. Por. „Gniew”, w: *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, red. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2003, s. 218-220.

¹⁴ M. Wojciechowski, *Jezus jako Święty w pismach Nowego Testamentu*, Warszawa 1996, s. 14-15.

¹⁵ M. Rosik, *Jezus a Judaizm w świetle Ewangelii według św. Marka*, Warszawa 2004, s. 631-634.

na natomiast, zanim rozpozna Zmartwychwstałego, dostrzega w Nim ogrodnika, a więc tego, który zaszczenia i pielęguje życie.

Nie zagłębiając się w mającą już długą historię dyskusję o tym, czy w Nowym Testamencie termin „Bóg” odnosi się w jakimś miejscu wprost do Chrystusa, czy nie, trzeba jednoznacznie stwierdzić, że autorzy natchnieni widzą w Chrystusie prerogatywy boskie, a to stanowiło realne zagrożenie dla judaistycznego rozumienia monoteizmu, przez co także potęgowało się zarzewie konfliktu pomiędzy żydami a chrześcijanami.¹⁶

1.3. KWESTIA ŚWIĄTYNI

Znaczenia instytucji świątynnej w Palestynie pierwszego stulecia nie można przecenić. Zdaniem J.P. Meiera, w codziennych praktykach religijnych odniesienie do świątyni było nawet ważniejsze niż zachowanie poszczególnych przepisów Prawa.¹⁷ Stanowiła ona ośrodek kultu i miejsce, które Bóg obrał sobie za mieszkanie. Możliwy byłoby nawet zaryzykować stwierdzenie, że gdy Żyd myślał „Bóg”, myśl jego wędrowała nie ku niebu, lecz ku wzgórzom świątynnym. Nic więc dziwnego, że odniesienie do świątyni stało się kolejnym punktem zapalnym w konflikcie Kościół–Synagoga. Jezusowe odniesienie do najważniejszej instytucji religijnej Izraela cechuje swoista dwubiegunowość: z jednej strony Jezus uznaje jej autorytet, z drugiej ukazuje swoją wyższość nad świątynią.¹⁸ W czasie ziemskiej misji Jezus przygotowywał uczniów do tego, by ich wspólnota stała się żywą świątynią, dla której „kamieniem węgielnym” jest On sam (Mk 12,1-12; par.).¹⁹ Jako „Pan świątyni” (Mk 11,1-11; par.) Jezus zachęca,

¹⁶ Takiego zdania jest L.W. Hurtado, gdy zauważa: „Jewish-Christian cultic reverence of the exalted Jesus in terms and actions characteristically reserved for God (...), though it was initially a development (‘mutation’) within Jewish monotheistic tradition, was a sufficiently distinctive variant form to have been seen by many non-Christian Jews as compromising the uniqueness of God in the important sphere of cultic action”; *First-Century Jewish Monotheism*, „Journal for the Study of the New Testament” 71 (1998), s. 24.

¹⁷ J.P. Meier, *Reflections on Jesus-of-History Research Today*, w: *Jesus’ Jewishness. Exploring the Place of Jesus within Early Judaism*, s. 84-86.

¹⁸ G. Schrenk określa postawę Jezusa wobec świątyni jako „the twofold attitude of Jesus”, uzasadniając przy tym: „Throughout the Synoptic portrayal we find in Jesus both an affirmation of temple worship as the divinely appointed way to worship God and also a superiority of Christ over the temple”; τὸ ἱερόν, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III, ed. G. Friedrich, tłum. G.W. Bromiley, D. Litt, Grand Rapids 1999, s. 242.

¹⁹ J. Schreiner, *Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums*, Hamburg 1967, s. 188: „Der Tempel diente Jesus zwar als Stätte der Lehre, aber sein Lehren führte bei den Hörern, die Tempel Jahwe verehren wollten, nicht zur Umkehr. Daher verlor der Tempel seine Funktion als Wohnstatt Gottes und wurde durch den nicht von Menschen errichteten Tempel, die Gemeinde Jesu, ersetzt”; D. Dormeyer, *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion*, Münster 1974, s. 281.

by wspólnota wierzących stała się prawdziwym „domem modlitwy dla wszystkich narodów” (Mk 11,12-19; par.). Scena tzw. oczyszczenia świątyni jest niczym innym jak zapowiedzią jej zburzenia. Swoim gestem Jezus zapowiada radykalnie nową postać judaizmu – religii pozbawionej świątyni. Jeszcze wyraźniej zapowiedź ta uwydatnia się w konstatacji rozdarcia się zasłony przybytku podczas śmierci Jezusa (Mk 15,33-39; par.).²⁰ Motyw ten rozwinięty został w teologicznej interpretacji autora Listu do Hebrajczyków (9,6-12). Z chwilą śmierci Jezusa na krzyżu, to On sam staje się świątynią; mówił przecież o „świątyni swojego ciała” (J 2, 21). „Czas świątyni przeminął. Pojawia się nowy kult, w świątyni zbudowanej nie przez ludzi. Świątynią tą jest Jego Ciało – Zmartwychwstały, który gromadzi narody i jednoczy w sakramencie swego Ciała i Krwi. On sam jest nową świątynią ludzkości. Ukrzyżowanie Jezusa jest jednocześnie zburzeniem starej świątyni. Wraz z Jego zmartwychwstaniem rozpoczyna się nowy sposób oddawania czci Bogu”.²¹

²⁰ J. Marcus widzi rozdarcie się zasłony przybytku jako jeden z najistotniejszych wątków teologii Markowej, gdyż symbolizuje on „the end of the central institution of Judaism”; *Mark – Interpreter of Paul*, „New Testament Studies” 46 (2000), s. 481. Podobnie sądzi F. Watson (*The Social Function of Mark’s Secrecy Theme*, „Journal for the Study of the New Testament” 24 (1985), s. 57): „the tearing of the veil in the temple (15,38) (...) signifies God’s abandonment of the Jewish system of worship and, by implication, Israel as whole. According to 15,38f., the cross reveals God’s rejection of the Jewish people, who have themselves rejected their Messiah, and his creating of a new community among the Gentiles who, like the centurion, will confess Jesus as the Son of God (cf. 12,1-9)”. Według opinii P.A. Cunningham’a, rozdarcie się zasłony świątynnej ma podwójne znaczenie: po pierwsze, wyraża Boży gniew przeciw świątyni, której upadek był już wcześniej zapowiedziany zarówno wprost (13,2), jak i przez symboliczne gesty wyrzucenia przekupniów i przeklęcia drzewa figowego (11,12-14.20-25); po drugie, rozdarcie się zasłony świątynnej wyraża symbolicznie otwarcie przybytku do Boga narodom obcym. Autor dodaje: „Finally, the curtain’s destruction could also relate to the parable Jesus had told in the temple about the wicked vineyard tenants, who, after killing the owner’s beloved son, will feel his wrath. ‘He will come and destroy the tenants, and give the vineyard to others’ (12:9). These ‘others’ clearly must mean the Gentiles, indicating that the Marcan church is largely Gentile one”; *Jesus and the Evangelists. The Ministry of Jesus and Its Portrayal in the Synoptic Gospels*, s. 39. „This complete destruction of the sanctuary veil indicates the termination of the handmade sanctuary as the holy place of God’s presence and of authentic worship. By his death Jesus has in effect „destroyed” the handmade sanctuary and begun the „building” of the one that is not handmade (14:58; 15:29)”; J.P. Heil, *The Narrative Strategy and Pragmatics of the Temple Theme in Mark*, „Catholic Biblical Quarterly” 59 (1997), s. 98. Według G. Witaszka, rozdarcie się zasłony „oznaczało, iż dawne sanktuarium straciło swój sakralny charakter. Świątynia żydowska przestała spełniać funkcję znaku obecności Bożej. Funkcję tę spełnia bowiem znak, którym jest ciało samego Jezusa”; *Teologia świątyni*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 98-99.

²¹ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, t. II, *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 32.

Byli tego świadomi judeochrześcijanie od samego zarania Kościoła. Na tym tle nigdy nie dochodziło do kontrowersji pomiędzy nimi. Choć problematycznym mógł się okazać ich stosunek do prawa pokarmowego czy obrzezania (patrz tzw. sobór jerozolimski), przekonanie o końcu teologicznej roli świątyni nigdy nie było przez nich kwestionowane. Wymownym przykładem chrześcijańskiego odniesienia do przybytku jest mowa Szczepana (Dz 7,2-53). Tak znacząca różnica w podejściu do instytucji świątynnej i rozumienia jej roli musiała w latach od śmierci Chrystusa do roku 70 skutkować narastającym konfliktem Kościoła i Synagogi.

1.4. PODEJŚCIE DO PRAWA

Źródeł konfliktu rodzącego się Kościoła i judaizmu należy dopatrywać się także w chrześcijańskim spojrzeniu na Prawo.²² Postrzeganie Prawa przez uczniów Chrystusa zakotwiczone jest w przekonaniach samego Mistrza. Z jednej strony nie usprawiedliwia tezy, że Jezus odrzucał Prawo,²³ z drugiej – ewangeliści bardzo jasno rysują Jego odmienną od powszechnej interpretację Prawa. Jezus akceptuje i wypełnia większość religijnych wskazań prawnych swojego narodu: regularnie uczęszcza do synagogi jako miejsca modlitwy i nauczania (Mk 1,21.39; par.); przybywa do świątyni z okazji świąt pielgrzymich (Mk 11,15; 14,49; par.); spożywa ucztę paschalną (Mk 14,12-16; par.); nosi szaty, których przywdziewanie – zgodnie z Lb 15,38-40 – ma znaczenie religijne (Mk 6,56; par.).²⁴

²² J.P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, IV, *Law and Love*, London 2009, s. 26-73.

²³ G. Vermes, *The Religion of Jesus the Jew*, Minneapolis 1993, s. 11.

²⁴ G. Foot Moore zauważa: „The attitude of Jesus and his immediate followers toward the so-called ceremonial laws was (...) entirely orthodox. Not only does he declare in the most sweeping terms the perpetuity of the whole Law, but he enjoins obedience to it in ritual details”; *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, II, New York ²1974, s. 9. Podobny obraz Jezusa – jako pobożnego Żyda, wychowanego w religijnej tradycji swojego narodu – kreślą pozostali synoptycy, którzy sięgają także do wydarzeń z dzieciństwa Jezusa. Tak o tym pisze M. Czajkowski: „Ósmego dnia po narodzeniu obrzezano go (Łk 2,21) na znak przymierza zawartego przez Boga z Abrahamem (Rdz 17,10-13). Nadano mu także częste w Biblii i judaizmie imię „Jehoszua” lub „Jeszua”, wymawiane w Galilei jako „Jeszu”. Został przedstawiony Bogu Izraela w świątyni jerozolimskiej, a na jego matce kapłan dokonał rytu oczyszczenia, po złożeniu odpowiedniej ofiary (Łk 2,22-24), zgodnie z przepisami Księgi Kapłańskiej (12,6-8). W swoim środowisku rodzinnym mały Jezus oddychał atmosferą wierności Prawu Izraela. Już rok przed osiągnięciem dojrzałości zabrano go na pielgrzymkę. „Rodzice Jego chodzili co roku do Jerozolimy na święto Paschy. Gdy miał dwanaście lat, udali się tam zwyczajem świątecznym (...). Dopiero po trzech dniach odnaleźli Go w świątyni, gdzie siedział między nauczycielami, przysłuchiwał się im i zadawał pytania” (Łk 2,41-42.46). To historia młodego Żyda, uformowanego przez *Talmud Tora*, który swobodnie porusza się tak w Biblii, jak i w tradycji ustnej. Żyda, który po powrocie do Na-

Uznając ważność i obowiązywalność Prawa, Jezus sprzeciwiał się niewłaściwej – Jego zdaniem – interpretacji przepisów prawnych. Ta interpretacja jest niewłaściwa, która odchodzi od pierwotnych zamiarów Bożych. Ponad wartość rytualną przedkładał Jezus wartość moralną zachowania Prawa.²⁵ Zamiast zwracać uwagę na karykaturalne wręcz obwarowywanie zasadniczych przepisów normami szczegółowymi (jak czynili to faryzeusze), Jezus zwracał uwagę na istotę Prawa. Była nią miłość Boga i bliźniego wypływająca z właściwych czystych intencji działającego.²⁶ Zasadniczymi cechami Jezusowego podejścia do przepisów Tory są *interioryzacja, spirytualizacja i odwołanie się do pierwotnej woli Boga*. Te trzy rysy Jezusowego podejścia do Prawa tworzą kolejny promień w snopie światła ujawniającego zarzewie konfliktu na linii Kościół–Synagoga. Interioryzacja sprzeciwia się żydowskiemu formalizmowi, spirytualizacja – rytualizmowi, a odwołanie się do pierwotnej woli Boga (np. w kwestii rozwodów) – tworzeniu ludzkich tradycji, które z czasem stają się ciężarami nie do uniesienia.

1.5. WYBRANIE IZRAELA

U zarzewia konfliktu między Kościołem a Synagogą leżeć musiało także odmienne rozumienie wybrania Izraela. W przekonaniu wyznawców judaizmu wybranie to obejmowało całość życia Izraela, który jest własnością Boga (Pwt 7,6; 14,2). Ponieważ Izrael ze swymi instytucjami okresu tzw. drugiej świątyni odrzucił Jezusa jako Chrystusa (Mesjasza), Jego wyznawcy musieli z innej perspektywy spojrzeć na wybranie Izraela. Z tematem tym zmagał się Paweł w Rz 9,11; 11,5.7.28. Ponieważ wybranie Boże jest nieodwołalne, stąd Izrael nadal pozostaje ludem wybranym, jednak tylko ze względu na Boże miłosierdzie (Rz 9,16), nie zaś z powodu uczynków Izraela (Rz 9,11). Z woli Boga jednak również obcy zostali włączeni do Izraela, a ten pozostawał Izraelem tylko wtedy, gdy był wierny zamysłowi Bożemu sugerowanemu przez Iz 56,1-8. Boża obietnica została więc dana wszystkim, którzy mogą zaliczać się do tak rozumianego Izraela, a więc także innym ludom²⁷.

zaretu najprawdopodobniej przypieczętował swą religijną dojrzałość publicznym wyznaniem swej żydowskiej wiary podczas obrzędu wspólnotowego, który czynił zeń *gadil* – dorosłego lub *bar-onszin* – syna kary, odpowiedzialnego za swe czyny (*bar-micwa* jest terminem późniejszym). „Postępy w mądrości”, o których mówi ewangelista (Łk 5,52), to nauka Tory i ustnej tradycji żydowskiej”; „Co to znaczy, że Jezus jest Żydem?”, „Collectanea Theologica” 60: 1990, fasc. 3, s. 32. O Jezusie w relacji do tradycji żydowskiej zob. także: W. Chrostowski, *Jezus a religijna tradycja żydowska*, „Collectanea Theologica” 63: 1993, fasc. 2, s. 93-95.

²⁵ R.P. Booth, *Jesus and the laws of purity: tradition history and legal history in Mark 7*, Trowbridge 1986, 219.

²⁶ J.P. Meier, *Reflections on Jesus-of-History Research Today...*, s. 94-95.

²⁷ W.A. Ellwell konkluduje: „Istotą problemu Pawła jest to, że pragnie on zapewnić o wiecznie aktualnym wybraniu Izraela, gdy tymczasem obecnie Izrael utracił swoją rolę. Apostoła

1.6. EUCHARYSTIA I DZIEŃ ŚWIĘTY

Z punktu widzenia judaizmu wydawało się niemożliwe zaakceptowanie spożywania ludzkiego mięsa z krwią. Odpowiedni nakaz Prawa głosi: „Nie wolno wam tylko jeść mięsa z krwią życia” (Rdz 9,4). Tymczasem Jezus wyraźnie zachęca do uczestnictwa w szczególnym posiłku (eucharystia): „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie” (J 6,53). Wydaje się, że nie ma pisemnych świadectw pochodzących z I wieku lub z pierwszej połowy II stulecia, które wprost zawierałyby zarzut Żydów skierowany wobec chrześcijan, że łamią wspomniany wyżej zakaz Prawa, jednak trudno wyobrazić sobie sytuację, w której wyznawcy judaizmu słyszą od chrześcijan, że ci spożywają Ciało i Krew Chrystusa i nie budzi to ich zgorszenia (por. J 6). Tak więc kwestia Eucharystii z dużym prawdopodobieństwem musiała stanowić przyczynek w konflikcie pomiędzy Kościołem i Synagogą.

Podobnie rzecz ma się ze świętowaniem niedzieli. Początkowo wyznawcy Chrystusa wywodzący się z judaizmu czcili szabat oraz niedzielę jako dzień zmartwychwstania i chrystofanii po ośmiu dniach od zmartwychwstania (właśnie ten fakt leży u początków świętowania niedzieli).²⁸ Już w czasach Nowego Przymierza „dzień Pański” zaczął zastępować żydowski szabat: chrześcijanie w Troadzie zwykli gromadzić się na łamaniu chleba właśnie w niedzielę (Dz 20,7) i w tym też dniu Paweł nakazywał zbieranie jałmużny (1Kor 16,2). Dla Ignacego z Antiochii, który zmarł ok. 110 roku, świętowane niedzieli było już wyraźnym znakiem odróżniających chrześcijan od żydów (*Ad Magn.* 9,1).²⁹ Odejście wyznawców Chrystusa od świętowania szabat na rzecz niedzieli nie mogło nie stwarzać konfliktów pomiędzy obiema wspólnotami.

rozwiązuje ten problem, odnajdując w Bożym zamyśle głębszy sens wybrania, upatrując prawdziwego Izraela w łonie Izraela, wskazując na siebie jako zbawionego Izraelitę oraz zapowiadając przyszłe odkupienie Izraela” – *Wybranie a predestynacja*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, red. wyd. pol. K. Bardski, Warszawa 2010, s. 939. Szerzej na temat wybrania w Biblii zob. klasyczną monografię H.H. Rowleya, *The Biblical Doctrine of Election* (London 1950) oraz K. Wengsta, *Jesus. Zwischen Juden und Christen* (Stuttgart 1999, s. 83-91).

²⁸ „Głównym powodem zastąpienia szabat przez niedzielę było, wspomniane już przez św. Ignacego, upamiętnienie zmartwychwstania, co nadaje dniu radosny charakter; nie ma w tym dniu postów lub klęczenia. Justyn Męczennik wiąże go także z pierwszym dniem stworzenia, a św. Izydor z Sewilli, znacznie później, z przybyciem Ducha Świętego”; zob. hasło *Niedziela*, w: F.L. Cross, E.A. Livingstone, *Encyklopedia Kościoła*, tłum. T. Głogowski, t. 2, Warszawa 2004, s. 342.

²⁹ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, t. II, s. 156.

2. CZYNNIKI HISTORYCZNO-POLITYCZNE

Wspomniane wyżej zasadnicze różnice teologiczne pomiędzy Kościołem i Synagogą nie były jedynymi czynnikami, które powodowały oddalanie się od siebie obydwu wspólnot. Przyczyniły się do tego także wydarzenia i procesy historyczno-polityczne, które rozegrały się na arenie dziejowej pierwszego stulecia w Palestynie i całym Cesarstwie Rzymskim. Jak wspomniano wyżej, granica pomiędzy czynnikami teologicznymi a historycznymi jest nieostra, gdyż niektóre spośród faktów historycznych (np. przyjęcie wyznawców politeizmu grecko-rzymskiego do Kościoła, odrzucenie przez etnochrześcijan konieczności obrzezania) motywowane były doktrynalnie. Poniżej zarysowano jedynie, o ile to możliwe w porządku chronologicznym, najważniejsze wydarzenia i procesy historyczno-polityczne (również o podłożu religijnym), które powodowały stopniowe oddalanie się dróg Kościoła i Synagogi aż do ostatecznego zerwania więzów i wejście w otwarty między nimi konflikt.

2.1. OTWARCIE SIĘ NA NIE-ŻYDÓW (OD OK. 36 ROKU PO CHR.)

Kością niezgody pomiędzy wyznawcami Chrystusa a żydami była bez wątpienia kwestia relacji do nie-Żydów.³⁰ Już Józef Flawiusz w swoim *testimonium* potwierdza, że za nauką Jezusa postępowali także Grecy. Po oczyszczeniu *testimonium Flavianum* z dodatków chrześcijańskich, tekst najprawdopodobniej przyjmuje następującą formę:

W tym czasie żył Jezus, człowiek mądry, czynił bowiem rzeczy niezwykle i był nauczycielem ludzi, którzy z radością przyjmowali prawdę. Poszło za nim wielu Żydów, jako też i pogan. A gdy wskutek doniesienia najznakomitszych u nas mężów Piłat zasądził go na śmierć krzyżową, jego dawni wyznawcy nie przestali go miłować. I odtąd, aż po dzień dzisiejszy, istnieje społeczność chrześcijan, którzy od niego otrzymali nazwę (*Ant.* 18,63-64).³¹

³⁰ Nowsze badania dowodzą, że stosunek Żydów wobec obcych (gojów) nie był na wskroś negatywny. Owszem, z punktu widzenia Tory pozostawali oni rytualnie nieczysti, nie oznacza to jednak, by Żydzi nie mogli z nimi współpracować, a nawet się przyjaźnić. Rytualna czystość była istotna przede wszystkim dla tych, którzy zmierzali do Jerozolimy przy okazji jednego z *regalim* – świąt pielgrzymich. Niezwykle ciekawe studia na ten temat wyszły spod pióra M. Hegeła, *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*, I-II, Philadelphia 1974; *Jews, Greek and Barbarians: Aspects of Hellenisation of Judaism in the pre-Christian Period*, Philadelphia 1980. Na uwagę zasługuje także praca D. Novaka, *The Image of the Non-Jew in Judaism: An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, Toronto 1983.

³¹ Przekład podano za: F.F. Bruce, *Wiarygodność pism Nowego Testamentu*, Katowice 2003, s. 139. Autor dopuszcza jednak możliwość, że interpolacje uważane za pochodzące od chrześcijańskiego redaktora mogły wyjść równie dobrze spod pióra samego Józefa Flawiusza,

Proste stwierdzenie żydowskiego historyka: „Poszło za nim wielu Żydów, jako też i pogan” domaga się doprecyzowania: Paweł, zwany apostołem narodów, niemal w każdym mieści rozpoczynał głoszenie Ewangelii od synagogi, a dopiero potem zwracał się do nie-Żydów. W konsekwencji mapa rozwoju Kościoła w I stuleciu niemal pokrywa się z mapą diaspory żydowskiej. Trzeba przy tym pamiętać, że w czasie wypraw misyjnych Pawła judeochrześcijanie byli uważani za Żydów i rzeczywiście nimi byli, w przeciwnym razie nikt nie wpuściłby ich do synagogi.

Otwarcie Kościoła na wyznawców politeizmu grecko-rzymskiego nie było jednak sprawą na tyle prostą, by przedstawiać ją jedynie na linii: chrześcijanie–wyznawcy judaizmu. Zarówno w powstającym Kościele, jak i w ustabilizowanym judaizmie rabinicznym, wciąż zmagaly się różne nurty i ugrupowania.³² Dlatego nie wystarczy mówić jedynie o relacji Kościół–Synagoga. Należy zawsze uwzględnić, który z nurtów Kościoła i Synagogi brany jest pod uwagę. Inaczej bowiem do judaizmu odnosili się np. etnochrześcijanie niż judeochrześcijanie. Więcej, ich odniesienie zmieniało się wraz z biegiem czasu, co również

który z przekąsem i sarkazmem wyrażał się o chrześcijanach: „Sformułowanie *jeśli w samej rzeczy mamy nazwać go człowiekiem* może być wyrażeniem sarkastycznego stosunku do wiary chrześcijan w Jezusa jako Syna Bożego. *Człowiek ten był Chrystusem* może oznaczać tyle, że chodziło o Jezusa zwanego powszechnie Chrystusem. Coś w rodzaju takiej wzmianki implikuje w każdym razie dalsze twierdzenie, iż chrześcijanie nazwę wzięli od Niego. Jeśli chodzi o trzeci fragment (...) mówiący o zmartwychwstaniu, to jego zamierzeniem mogło po prostu być utrwalenie na piśmie tego, co utrzymują chrześcijanie” – tamże, s. 140. Autor przedstawia również inną rekonstrukcję tekstu, która wymaga przyjęcia pewnych – zdaniem autora uzasadnionych – zmian tekstu dokonanych przez kopistów i tłumaczy (np. pomijanie niektórych wyrazów lub niewłaściwa ich lektura). Po tych poprawkach *testimonium Flavianum* przyjęłoby następującą formę: „A pojawiło się w owym czasie źródło nowych kłopotów, niejaki Jezus, mędrzec. Był on sprawcą czynów niezwykłych, nauczycielem ludu, chętnie słuchającego rzeczy niezwykłych. Zwiódł on wielu Żydów, a także Greków. Człowiek ten zwany był Chrystusem, kiedy zaś Piłat skazał go na krzyż po tym, jak oskarżyli go starsi, ci, którzy umiłowali go od początku, nie przestali go miłować i teraz, ukazał się im bowiem, jak mówili, trzeciego dnia znów żywy. A to właśnie i tysiące innych cudownych rzeczy przepowiadali o nim prorocy Boży, i nawet obecnie plemię chrześcijan, nazywanych tak od jego imienia, jeszcze nie wyginęło” – tamże, s. 141-142. Euzebiusz z Cezarei dwukrotnie powołuje się na świadectwo Józefa Flawiusza w *Historia Ecclesiae* (1,11) i *Demonstratio Evangelica* (3,5).

³² S.J. Tanzer mówi o kilku „judaizmach” w I w. po Chr. Terminologię tę uzasadnia twierdzeniem, że „w I w. po Chr. judaizm nie był monolitem, ale był bardzo zróżnicowany w skali całego świata grecko-rzymskiego, a nawet w granicach rzymskiej Palestyny przejawiał różne i złożone formy” zob. *Judaizmy w I w. po Chr.*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, tłum. J. Marzęcki, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 1996, s. 276. Wśród owych judaizmów autor wyróżnia faryzeizm, saduceizm, essenizm i inne kierunki. Elementami łączącymi poszczególne grupy była wiara w jednego Boga, idea przynależności do ludu wybranego, odrzucenie obrazowania Boga w kulcie, centralny charakter Tory i obrzezanie.

należy uwzględnić (np. judeochrześcijanie inaczej odnosili się do judaizmu w latach czterdziestych pierwszego stulecia, a inaczej pod jego koniec). Aby kwestia wyglądała jeszcze bardziej skomplikowanie, ci sami juochrześcijanie inaczej odnosili się do różnych nurtów judaizmu (np. faryzejskiego i saducejskiego, gdy ten jeszcze istniał, czyli przed zburzeniem świątyni). Aby spojrzeć na całą kwestię w miarę syntetycznie, należy uświadomić sobie szerszy kontekst wzajemnych wpływów, który nakreślić można następująco:

judaizm Palestyny i diaspory	judeochrześcijanie	etnochrześcijanie (helleniści)	wyznawcy politeizmu grecko-rzymskiego
---------------------------------	--------------------	-----------------------------------	--

Mówiąc o otwarciu się Kościoła na nie-Żydów, na tak zarysowanym tle należy uwzględnić zmieniające się na przestrzeni upływających dziesięcioleci wzajemne odniesienie Żydów Palestyny i diaspory do judeochrześcijan i etnochrześcijan, a także odniesienie judeochrześcijan do etnochrześcijan i wyznawców politeizmu grecko-rzymskiego. Nie wolno przy tym pominąć faktu, że judaizm diaspory nie był monolityczny (faryzeusze, saduceusze, uczeni w Piśmie, zeloci, esseńcyzy, zwolennicy Jana Chrzciciela, herodianie i Samarytanie, przez niektórych nie uznawani za Żydów, a po zburzeniu świątyni – rabini),³³ a poza tym wielkie jego ośrodki (np. Rzym, Aleksandria) odznaczały się własną specyfiką.³⁴

W tej skomplikowanej i zawilej mozaice ugrupowań religijnych judeochrześcijanie stojący u początków Kościoła, zanim pojawili się w nim etnochrześcijanie, uważali samych siebie za Żydów, którzy spotkali Mesjasza. Tak też traktowani byli przez innych Żydów. Choć napięcia pomiędzy judeochrześcijanami a innymi Żydami wystąpiły już na sam początku Kościoła (Dz 4,1-31), nikt nie odmawiał judeochrześcijanom przynależności do judaizmu. Wydaje się, że uznawano ich za odłam judaizmu również wówczas, gdy Kościół otworzył się na nie-Żydów, choć tym ostatnim nie przysługiwało już miano Żydów (nawet, gdy przed rokiem 51 przyjmowali obrzezanie i zachowywali zasadnicze przepisy prawa, stawali się co najwyżej w świetle Tory prozelitami). Doktrynalne uzasadnie-

³³ Według R. Krafta i G. Nickelsburga, wczesny judaizm przedstawia „almost unlimited diversity and variety”; *Early Judaism and Its Modern Interpreter*, Philadelphia–Atlanta 1986, s. 2. D.J. Harrington sądzi natomiast, że „the simple picture of Palestinian Judaism in Jesus’ time no longer exists. Perhaps the best known factor in breaking down the old consensus was the discovery of the Dead Sea Scrolls in the late 1940s and early 1950s” – zob. *The Jewishness of Jesus: Facing Some Problems*, s. 128.

³⁴ N. Walter zauważa, że „there was obviously no such thing as ‘standard’ Hellenistic Judaism, that is, Judaism as monolithic entity with a unified understanding of the basis of Judaism and its essential theological ‘contents’”; „Hellenistic Jews of Diaspora at the Cradle of Primitive Christianity” – zob. *The New Testament and Hellenistic Judaism*, ed. by P. Borgen, S. Giversen, Peabody 1997, s. 41.

nie dla tego otwarcia znajduje się w przemowie Piotra w domu Korneliusza (Dz 11,1-18), a w *praxis* Kościoła po rozpoczęciu działalności misyjnej przez Pawła z Tarsu.

W 39 lub 40 roku po Chr. doszło do zamieszek w Jamni (Jawne). Grecy mieszkańcy miasta wzniesli ołtarz ku czci cesarza, czemu stanowczo sprzeciwili się Żydzi. W tym też czasie Kaligula zaatakować miał świątynię (*Ant.* 18,8,2-9; *Bell.* 2,10,1; *Legatio ad Gaium* 188,198-348). Choć relacje Józefa Flawiusza i Filona z Aleksandrii o tych wydarzeniach znacznie się różnią, wiadomo, że judeochrześcijanie nie składali już ofiar w świątyni, więc przypuścić można, że nie angażowali się w ten konflikt. Choć nie ma na ten temat stosownych źródeł, wydaje się za logiczne przyjęcie tezy, iż bierna postawa wyznawców Chrystusa wobec tych zajść, złączona z otwierającymi się dla nie-Żydów bramami Kościoła musiała budzić zdecydowaną niechęć środowisk żydowskich i dystansowanie się ich od judeochrześcijan.³⁵ Kamieniem milowym w tym procesie był tzw. sobór jerozolimski (o nim poniżej). Otwartość ta doszła do tego punktu, iż w pewnym okresie Jakub i starsi, przełożeni wspólnot kościelnych w Jerozolimie, martwili się, gdyż doszły do nich pogłoski, jakoby Paweł nakazywał Żydom z diaspory porzucenie Tory (Dz 21,17-26). Przypomniano więc zasady ustalone na zgromadzeniu apostołów w 51 roku, które Paweł przyjął bez zastrzeżeń (Dz 21,25).

Po zburzeniu świątyni jerozolimskiej przez wojska Tytusa, gdy zaginął słuch po saduceuszach, esseńczykach, zelotach (tym bardziej herodianach), przywództwo religijne w judaizmie stopniowo przejmowali sukcesorzy dawnych faryzeuszów – *chachamim*, zwani rabinami. Ich postawę wobec judeochrześcijan cechowała coraz większa niechęć – wręcz wrogość. Przypuścić należy, że zdecydowana większość Żydów aprobujących ideologię rabiniczną nie uznawała już judeochrześcijan za współwyznawców (sam judaizm stopniowo zmieniał się pozbawiony jednego ze swoich filarów – świątyni), co pogłębione jeszcze zostało przez zgromadzenie w Jawne.

Sytuacja młodego Kościoła złożonego z etnochrześcijan wiązała się z jeszcze jedną delikatną kwestią, natury politycznej, która również miała wpływ na zarzewie konfliktu z judaizmem. Otóż zgodnie z nauczaniem samego Jezusa (patrz kwestia podatku na rzecz cesarstwa), chrześcijanie nie sprzeciwiali się wprost władzy rzymskiej. *De facto* sprzeciw wobec Rzymu znacznie utrudniłby ewangelizację na terenach imperium rzymskiego, a w tym rejonie misja rozwijała się i przynosiła sukcesy.³⁶ Podczas gdy naro-

³⁵ J. Ciecieląg, *Palestyna w czasach Jezusa...*, 105-109.

³⁶ Tego typu postawa cechowała także autorów ewangelii: „Ewangelieści, którzy pisali teraz z myślą o czytelnikach wychowanych w kulturze grecko-rzymskiej, dobrze zdawali sobie sprawę, że nie mogą w swoich relacjach przedstawiać rzymskich władz w niekorzystnym świetle. Zraziliby bowiem do siebie grupę czytelników, która wykazywała żywe zaintere-

dowowyzwoleńcze tendencje wśród pragnących ustanowienia teokratycznego królestwa (Bożego) na ziemi Żydów były nie tylko wciąż żywotne, ale wręcz się nasilały, prowadząc do otwartych konfliktów z rzymską władzą. Ta różnica w relacji do niej sprawiała, że etnoochrześcijanie służyli nawet w armii rzymskiej, nie widząc w tym nic, co było by sprzeczne z przyjętą przez nich nową religią.

2.2. DEKRET KLAUDIUSZA O WYDALENIU ŻYDÓW Z RZYMU (OK. 49 PO CHR.)

W roku 49 lub 50 po Chr. cesarz Klaudiusz wydał dekret wydalający z Rzymu Żydów (Dz 18,2). Swetoniusz stwierdza, że chodziło o Żydów, którzy byli powodem niepokoju za sprawą niejakiego Chrestosa („*Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit*”; *De vita caes.* 5, 25, 4).³⁷ Jeśli „Chrestos” odnosi się do Chrystusa (a co do tego raczej nikt z badaczy nie wnosi już wątpliwości), staje się jasne, że dekret cesarza objął nie tylko wyznawców judaizmu, w tym judeochrześcijan, ale przypuszczalnie także niektórych przynajmniej etnochrześcijan, których identyfikowano z judaizmem, znając w jego obrębie zjawisko prozelityzmu.³⁸ Według Orozjusza, wydalenia Żydów nastąpiło w dziewiątym roku panowania Klaudiusza, a więc między 25 stycznia 49 a 24 stycznia 50 roku (*Hist. adv. pag.* 7, 6, 15). Kasjusz natomiast informuje, że wypędzenie, które objęło znaczną część Żydów z Rzymu, było niemożliwe ze względu na ogromną ich liczbę. Wśród historyków nie ma zgody co do tego, kogo obejmował dekret Klaudiusza. Niektórzy sądzą, że chodziło o wyznawców judaizmu i chrześcijan (w tym etnochrześcijan), inni mówią o wyznawcach judaizmu i judeochrześcijanach, inni o samych chrześcijanach, jeszcze inni o członkach jednej tylko rzymskiej synagogi.³⁹

Nie starając się w tej chwili o szczegółowe rozwiązanie tej kwestii uznać należy, że przynajmniej niektórzy wyznawcy judaizmu (Swetoniusz mówi o Żydach) i niektórzy przynajmniej chrześcijanie (Swetoniusz wzmiankuje Chresto-

sowanie tym, co miał do powiedzenia Jezusa” – zob. J.-P. Isbouts, *Wspólne korzenie. Od Mojżesza do Mahometa*, tłum. J. Korpanty, Warszawa 2009, s. 251.

³⁷ Józef Flawiusz poświadcza postawę Klaudiusza wobec Żydów, gdy przytacza słowa jego dekretu: „Równocześnie napominam ich [Żydów], aby mojej dobroci nie nadużywali i nie pogardzali wierzeniami innych narodów, lecz przestrzegali swoich praw” (*Ant.* 19, 290). Swetoniusz na podstawie informacji, że wśród Żydów trwały spory o Chrystusa, sądził przypuszczalnie, że Chrystus przebywał w tym czasie w Rzymie – zob. F.F. Bruce, *Wiarygodność pism Nowego Testamentu...*, s. 152.

³⁸ R. Penna, *Les Juifs a Rome au temps de l'apôtre Paul*, „*New Testament Studies*” 28 (1982), s. 328.

³⁹ Szerzej na temat tych poglądów zob. W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003, s. 105; V.M. Scramuzza, *The Emperor Claudius*, Cambridge 1940, s. 151.

sa, którego historycy utożsamiają z Chrystusem) objęci byli dekretem cesarza. I choć jednych i drugich spotkał ten sam los, paradoksalnie dekret przyczynić się musiał do wzmożenia napięć pomiędzy Kościołem i Synagogą. Ponieważ Żydzi, którzy nie uznali Chrystusa, z pewnością obwiniać mogli chrześcijan za zaistniałą sytuację, a takie obwinianie nie mogło pozostać bez konsekwencji i stymulowało narastający konflikt.

2.3. TZW. SOBÓR JEROZOLIMSKI (JESIEŃ 51 R. PO CHR.)

Prawdopodobnie w r. 51, a więc niedługo po czasie, gdy doszło w Jerozolimie do spotkania apostołów i starszych gminy jerozolimskiej zwanego przesadnie soborem jerozolimskim lub soborem apostołskim. Opowiedział o tym Łukasz (Dz 15,4-29),⁴⁰ który wskazał na powód zgromadzenia, tj. spór uzewnętrzniony w Antiochii przez nieznaną z imienia Judejczyków, dotyczący statusu nawróconych etnochrześcijan.⁴¹ Judeochrześcijanie zamierzali skłonić ich do obrzezania i zachowania przepisów Prawa Mojżeszowego. Z takim stanowiskiem nie mógł zgodzić się Paweł (*nomen omen* dawny faryzeusz) oraz Barnaba. Przybyli oni do Jerozolimy, by w gronie najwyższych autorytetów Kościoła wyjaśnić całą kwestię. Znakomitą rolę w zgromadzeniu odegrali Piotr i Jakub, a dekret wieńczący obrady został skierowany do gmin w Antiochii, Syrii i Cylicji. Postanowienia dekretu nakazujące „powstrzymać się od pokarmów ofiarowanych bożkom, od nierządu, od tego, co uduszone, i od krwi” zasadniczo pokrywały się z wymogami stawianymi obcym (nie-Żydom), którzy zamierzali osiedlić się w Judei (Kpł 17-18). Nie jest jednak pewne, czy przyczyniły się one do poprawienia relacji w gminach chrześcijańskich różnej proveniencji. Można się jednak łatwo domy-

⁴⁰ „Sobór Apostolski nieomal z pewnością można utożsamić z wydarzeniami, opisanymi przez Pawła w Ga 2,1-10, choć różnice między dwoma opisami kazały niektórym interpretatorom mówić o odrębnych wydarzeniach. W ramach rekonstrukcji historycznej należy dać pierwszeństwo relacji Pawła, gdyż był uczestnikiem Soboru, choć w roli jedynie neutralnego obserwatora”; R. Stoops, *Sobór Apostolski*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1996, s. 713.

⁴¹ Opisując to historyczne wydarzenie Łukasz „chce podkreślić jego rangę i ponadczasowe znaczenie. Autor podaje tu model rozwiązywania wszelkich wewnątrzkościelnych konfliktów i napięć między przedstawicielami różnych grup i opinii, bez narażania na szwank jedności i pokoju wspólnoty. Pokazuje, że obie strony sporu muszą być otwarte na dyskusję i prawdziwy dialog. Takie dyskusje powinny nie tylko merytorycznie zaprezentować i wyjaśnić różne punkty widzenia, lecz także przyczynić się do pokonania uprzedzeń i prowadzić do rzeczowego rozwiązania problemu. Najczęściej w przypadkach takich i podobnych sporów potrzebny jest kompromis. Zawrzeć go można zasadniczo tylko w kwestiach, które nie są konieczne do zbawienia, a dotyczą np. zasad dyscypliny kościelnej czy zasad życia chrześcijańskiego. Poza tym wszystkie strony konfliktu muszą być gotowe do zawarcia kompromisu, do rezygnacji z części swoich niepotrzebnych żądań na rzecz innych”; A.J. Najda, *Historiografia paradygmatyczna w Dziejach Apostolskich*, Rozprawy i Studia Biblijne 39, Warszawa 2011, s. 345.

ślić, że oddaliły one Żydów i wyznawców Chrystusa. Brak obrzezania w świetle Tory był jawnym znakiem znajdowania się poza sferą oddziaływania przymierza z JHWH i wspólnotą Izraela.

2.4. NASILENIE PRZEŚLADOWAŃ ZE STRONY ŻYDOWSKIEJ I RZYMSKIEJ (OK. 60 R. PO CHR.)

Nieprzychylność instytucjonalnego judaizmu wobec wyznawców Chrystusa dała się zauważyć już od zarania Kościoła. Zaczęło się od przesłuchań członków wspólnot kościelnych przed sanhedrynem (Dz 4,1-22) i zakazu głoszenia Ewangelii, wystosowanego przez saduceuszów (Dz 5,17-18). Znamienne, że pierwszy męczennik, diakon Szczepan, naraził się nie tylko sanhedrynowi, lecz także Żydom z diaspyry, co świadczy o tym, że chrześcijaństwo zaczęło być znane także poza Palestyną (Dz 6,9). Niedługo później wybuchły prześladowania chrześcijan tak silne, że rozproszyli się oni po terytorium Judei i Samarii (zgodnie z Dz 1,8) i dotarli do Fenicji, na Cypr i do Antiochii (Dz 11,19). Mieszkańcy Samarii masowo mieli przyjmować chrześcijaństwo dzięki przepowiadaniu Filipa. Choć sami uważali się za Żydów, wyznawcy judaizmu uważali ich za obcych i jako tacy w oczach Żydów przyjęli chrześcijaństwo, a na domiar złego uczynił to także etiopski Falasza (lub prozelita), nawrócony przez Filipa (Dz 8,26-39). Ponadto nawróceni na chrześcijaństwo Żydzi przybyli do Antiochii i głosili Chrystusa politeistom grecko-rzymskim, którzy pod ich wpływem przyjęli chrzest (Dz 11,20). Taki stan rzeczy nie mógł podobać się Żydom, którzy nie przyjęli orędzia Chrystusa.

Wrogość pomiędzy wyznawcami Chrystusa a Żydami, którzy Jezusa nie przyjęli, narastała do tego stopnia, że w 62 roku został stracony Jakub, przywódca Kościoła jerozolimskiego. Jakub nie nawoływał wcale do odrzucenia judaizmu, zachęca natomiast, by chrześcijanie porzucili „beźmiar zła” (Jk 1,21), „pychę” (Jk 4,10) i „kłótnie” (Jk 5,9). Pomimo takiego nauczania, według tradycji został strącony ze skały w Dolinie Cedronu lub zrzucony z balkonu (albo dachu świątyni), a następnie ukamienowany.⁴² Męczeństwo Jakuba przypada na czas przejściowego wakatu na stanowisku prokuratora, a dokonane zostało za poduszczeniem arcykapłana (*Ant.* 20,197). Sami Rzymianie nie stanowili raczej zagrożenia dla chrześcijan w tym czasie w Palestynie (inaczej w Rzymie); np. Paweł został ostrzeżony przez Rzymianina o niebezpieczeństwie przygotowywanego przez Żydów na niego zamachu (Dz 23,12-30), a dekurion Korneliusz z Cezarei Nadmorskiej przyjął chrześcijaństwo (Dz 10,1-12). Natomiast rozłam pomiędzy judeochrześcijanami a innymi Żydami pogłębiał się. Mimo tego Kościół wciąż trwał w judaizmie jako jeden z żydowskich odłamów. Argumentem potwierdzającym taką tezę jest fakt, że znaki (cuda), które czynione były przez członków Kościo-

⁴² J.-P. Isbouts, *Wspólne korzenie...*, s. 250.

ła, miały swoje analogie w innych ugrupowaniach żydowskich. Na przykład na początku lat sześćdziesiątych I wieku działał w Palestynie Chanina ben Dosa, rabbi, który zasłynął jako cudotwórca. Podobno zwracano się do niego z prośbą o modlitwę z taką samą częstotliwością, z jaką proszono o wstawiennictwo Jakuba Sprawiedliwego.

Mniej więcej w tym samym czasie prześladowania dotknęły chrześcijan w Rzymie. W *Annales* Tacyt odwołuje się do pogłoski, jakoby Neron miał podpalić Rzym w 64 roku:

Aby ją [pogłoskę] usunąć, podstawił Neron winowajców i dotknął najbardziej wyszukanymi kaźniami tych, których znienawidzono dla ich sromot, a których gmin chrześcijanami nazywał. Początek tej nazwie dał Chrystus, który za panowania Tyberiusza skazany został na śmierć przez prokuratora Poncjusza Pilatusa; a przytłumiony na razie zgubny zabobon znowu wybuchnął, nie tylko w Judei, gdzie się to zło wylęgło, lecz także w stolicy, dokąd wszystko, co potworne albo sromotne, zewsząd napływa i licznych znajduje zwolenników (*Annales* 15,44).

O tym samym wydarzeniu pisał Swetoniusz w *Żywocie Nerona* (16): „Ukarano torturami chrześcijan, wyznawców nowego i zbrodniczego zabobonu”. Noc pożaru (18 lipca 64 r.) daje początek 250-letniemu okresowi prześladowań. W pierwszym okresie prześladowań wyznawcy Chrystusa ginęli za sam fakt bycia chrześcijanami; nie potrzeba im było przedstawiać żadnych dowodów winy.⁴³ Można przypuścić, że w tym czasie w Rzymie nie utożsamiano już chrześcijan z (innymi) Żydami. Pomimo niesławnego dekretu Klaudiusza, za Nerona Żydzi znów obecni byli w Rzymie⁴⁴ (*Ant.* 20,8.11), lecz nie oskarżano ich o spowodowanie pożaru miasta.

2.5. PIERWSZE POWSTANIE PRZECIW RZYMIANOM I ZBURZENIE ŚWIĄTYNI JEROZOLIMSKIEJ (LATA 66-70/74 PO CHR.)

Powstanie rozpoczęte przeciw Rzymianom w 66 roku, a zakończone definitywnie prawdopodobnie wiosną 74 roku zdobyciem ostatniego przyczółka powstańców – Masady, stanowi niezwykle ważną cezurę w dziejach ludu wybranego, a to z tego względu, że w 70 roku zniszczona została świątynia, co stało się symbolicznym znakiem końca judaizmu okresu biblijnego.⁴⁵ Oblężenie

⁴³ W.H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, t. I: *Narodziny chrześcijaństwa*, tłum. J. Morka, Wrocław 2009, s. 446-449; W.H.C. Friend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, New York 1967, s. 126-130; A.N. Sherwin-White, *The Early Persecutions and Roman Law Again*, „Journal of Theological Studies” 3 (1952-1953) s. 199-213.

⁴⁴ E. Zawiszeński, *Historia zbawienia*, Pelplin 1993, s. 79.

⁴⁵ Odnosząc się do *Bell.* 6,299, gdzie Józef Flawiusz opisuje tajemniczy huk i ruch na wewnętrznym dziedzińcu świątyni podczas Pięćdziesiątnicy w 66 r., Benedykt XVI stwierdza: „Niezależnie od tego, co dokładnie się wtedy wydarzyło, jedno jest jasne: w ostatnich latach

Jerozolimy przez Tytusa, późniejszego cesarza, w dramatycznych słowach opisał Józef Flawiusz:

Z chwilą, gdy miasto zostało istotnie ze wszystkich stron szczelnie zamknięte, znikła dla Żydów wszelka nadzieja ratunku, a głód szerząc się coraz gwałtowniej, niszczył teraz lud całymi domami i rodzinami. Dachy były przepelnione przymierającymi niewiastami i dziećmi, w ulicach leżały trupy starców, chłopcy i młodzieńcy z głodu opuchli, wałęsali się jak mary po rynkach, gdzie bądź, padając z wycieńczenia. Nikt sił już nie miał dla grzebania swych bliskich. (*Bell.* 5,12,3).⁴⁶

Kres świątyni oznaczał dla Żydów koniec dotychczasowego kształtu ich religii, której samo istnienie zostało zagrożone. Dla chrześcijan oznaczało spełnienie zapowiedzi Chrystusa, iż z przybytku nie pozostanie kamień na kamieniu, a także potwierdzenie powszechnie przyjętej w Kościele prawdy, że ofiara Chrystusa zastąpiła ofiary przepisane Torą. Dlatego chrześcijanie nie angażowali się w walkę zbrojną w wojnie z Rzymianami, lecz większość ich opuściła Jerozolimę i przez Samarię udała się do Pelli w dzisiejszej Jordanii (Euzebiusz z Cezarei, *Hist. Eccl.* 3,5; Epifaniusz, *Haer.* 29,8). Brak zaangażowania wyznawców Chrystusa w powstanie sprawiał, że proces określania odrębnych tożsamości Kościoła i Synagogi pogłębił się coraz bardziej.

2.6. AKADEMIA W JAWNE (OK. 90 R. PO CHR.)

Po upadku świątyni jerozolimskiej z polityczno-religijnej sceny Palestyny zniknęli saduceusze i esseńczycy, dwie spośród „trzech filozofii” wymienianych przez Flawiusza.⁴⁷ W największej liczbie ocaleli jedynie faryzeusze, którzy z czasem dali początek judaizmowi rabinicznemu. Narodził się on w środowisku akademii w Jawne, której przewodził – jak głosi na pół legendarny przekaz – cudownie ocalony (wyniesiony w trumnie) z płonącej Jerozolimy w 69 roku Jochanan ben Zakkai. Założył on akademię toraiczną w Jawne. Nie jest pewne, czy doszło tam do zgromadzenia żydowskich uczonych, zwanego synodem w Jawne (Jamni).⁴⁸ Z misznaickiego traktatu *Jadaim* wiadomo jedynie o dyskusji tam pro-

przed dramatem 70 roku wokół świątyni unosiło się tajemnicze przeczucie zbliżającego się jej końca” – zob. *Jezus z Nazaretu...*, t. II, s. 37.

⁴⁶ Józef Flawiusz twierdzi, że spalenie świątyni nie dokonało się na rozkaz Tytusa; odmiennego zdania był Sulpicjusz Sewerus, który w swej *Kronice* pisał: „At contra alii et Titus ipse evertendum in primis templum censebat, quo plenius Judaeorum et Christianorum religio tolleretur” (2,30).

⁴⁷ „Są bowiem u Żydów trzy rodzaje uprawianej filozofii: zwolennicy jednej zowią się faryzeuszami, drugiej – saduceuszami, a trzeciej – esseńczykami. Ci ostatni cieszą się opinią wielce świątobliwych” (*Bell.* 2,119).

⁴⁸ P. Schäfer, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Judaica 31, Leiden 1975, 45-46.

wadzonej na temat tego, czy księgi Pieśni nad pieśniami i Koheleta mogą zostać zaliczone do kanonu Biblii judaizmu. Ustalono tam także porządek modlitw, które winni odmawiać Żydzi. W ten sposób rodził się judaizm, zwany rabinicznym, którego wytworem jest literatura obejmująca Misznę, gemary palestyńską i babilońską, Toseftę i midrasze.⁴⁹ Gdy zabrakło świątyni, w centrum judaizmu stała się wyłącznie Tora, najpierw pisana zawarta w Tanachu, a następnie ustna, zawarta w komentarzach i interpretacjach do świętych ksiąg. Znakiem wierności Żydów wobec Bożego przymierza nie były już składane ofiary, lecz pieczołowicie przestrzegane przepisy Tory.⁵⁰ Podstawowym źródłem informacji o wczesnym judaizmie rabinicznym jest Miszna, której ostateczna redakcja przypada prawdopodobnie na koniec II wieku, ale której początków szukać kilka wieków wcześniej, a do jej spisowywania zainspirowało środowisko uczonych z Jawne.⁵¹

Zwolennicy nowej postaci judaizmu o rysie rabinicznym zdecydowanie zerwali i tak bardzo już nadwątlone więzy z chrześcijaństwem. Na szczególną uwagę w tym kontekście zasługuje: rabiniczna dyskusja o kanonie Biblii judaizmu widziana z perspektywy chrześcijańskiej, odrzucenie przez rabinów pierwotnej lekcji Septuaginty (LXX) tekstu Iz 7,14 oraz kwestia dwunastego błogosławieństwa (*birkat ha-minim*) modlitwy *Szemone esre*. To ostatnie zagadnienie, ze względu na swą wagę i skomplikowany charakter, zasługuje na osobne potraktowanie.

Choć niektórzy dyskutują nad tym, nie ma zgody wśród badaczy, czy w Jawne rzeczywiście ustalono cały kanon biblijny, to poza dyskusją jest fakt, że odrzu-

⁴⁹ E. Gugenheim, *Il giudaismo dopo la rivolta di Bar-Kokheba*, w: *Storia dell'ebraismo*, red. H.-C. Puech, tłum. M.N. Pierini, Roma-Bari 1993, 185-190.

⁵⁰ A. di Nola, *Ebraismo e giudaismo...*, s. 189. S.J.D. Cohen i M. Stalow zauważają: „Ustanie kultu ofiarniczego nie oznaczało odsunięcia od Boga, ponieważ może On być czczony przez dobre uczynki, modlitwę, przestrzeganie przykazań i studiowanie Tory. Synagogi mogą zastąpić świątynię, rabinowie mogą zająć miejsce kapłanów”; „Dominacja rzymska. Powstanie żydowskie i zburzenie drugiej świątyni”, w: *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian*, red. H. Shanks, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 2007, 427.

⁵¹ J.A. Overman, W. Scott Green zauważają: „The Mishna's Judaism emerged in the aftermath of the Temple's destruction in 70 and addressed the problem of how to sanctify the life of the people Israel in the absence of a cult. The Mishnaic answer is the promulgation of a levitical religion, which transformed priestly behavior and extended it to the life of the entire people in the natural and social world. The Mishna's piety consisted of a host of behaviors – food, purity, and kinship taboos; observance of Sabbath, holy days, and festivals; prayer – that promulgated levitical categories.” – Zob. *Judaism in the Greco-Roman Period*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, vol. III, ed. by D.N. Freedmann, New York [i in.] 1992, s. 1047; H. von Glasenaap, *Judaizm*, w: *Judaizm*, red. M. Dziwisz, tłum. S. Łypacewicz, Kraków 1990, s. 26; G. Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, vol. I, s. 83-92; G. Vermes, *Jezus Żyd. Ewangelia w oczach historyka*, tłum. M. Romanek, Kraków 2003, s. 13.

cono tam Septuagintę (LXX) jako księgę natchnioną (choć za taką uważał ją autor apokryficznego *Listu (pseudo)Arysteasa*), ponieważ za jedno z kryteriów kanoniczności przyjęto powstanie świętego tekstu w języku hebrajskim. W tym czasie LXX była już Biblią wykorzystywaną przez chrześcijan w stopniu znacznie większym niż Biblia hebrajska.⁵² Do takiego stanu rzeczy przyczynił się rozwój misyjny Kościoła, który przejawiał już swoją obecność praktycznie w całym basenie Morza Śródziemnego i prawdopodobnie w Indiach, na których to obszarach dominowała greka jako *lingua franca*. LXX jest nie tylko tłumaczeniem BH, ale jest szersza od Biblii hebrajskiej w niektórych odpisach o inne księgi, które powstały nie tylko po grecku.⁵³ Obejmuje ona grecki przekład 39 ksiąg kanonu hebrajskiego,⁵⁴ tzw. ksiąg protokanonicznych, grecki przekład ksiąg, które nie weszły do kanonu hebrajskiego (1Mch, Tb, Jdt, Ba, Syr) oraz księgi napisane w języku greckim (Mdr, 2Mch, dodatki w Dn 3,24-90; 13-14 i Est 10,4-16,24 według Vlg).

Żydzi palestyńscy, a w niedługim czasie także Żydzi diaspory, zdystansowali się do Septuaginty niedługo po tym, jak stała się ona Biblią (judeo)chrześcijan. Chodziło już nie tylko o język grecki, ale także o różne możliwości przekładu terminów hebrajskich na greckie. Najwięcej kontrowersji wzbudziła chyba kwestia Iz 7,14b. Żydzi na przełomie III i II wieku przed Chr. tekst Izajaszowego proroctwa „Oto panna pocznie i porodzi syna” rozumiełi jednoznacznie i bez wahania oddali w LXX hebrajskie *almah* poprzez greckie *parthenos*, czyli „dziewica”. Gdy jednak chrześcijanie ukształtowali nauczanie o dziewictwie Maryi, Żydzi zdecydowali się odejść od własnej wielowiekowej tradycji.⁵⁵ W kolejnych żydowskich tłumaczeniach BH na grecki, Akwilli, Symmacha i Teodocjona, pojawił się w miejsce terminu „dziewica” użytego w LXX termin *neanis*, „młoda kobieta”. Tak kwestia mariologiczna stała się nowym kolejnym punktem wzniecającym zarzewie niezgody między Kościołem a Synagogą.

⁵² W. Chrostowski podkreśla, że LXX powstała w środowisku judaizmu i jest księgą na wskroś żydowską: „Wbrew wielowiekowemu odcinaniu się przez rabinów, a nawet licznym późniejszym potępianiom tego dzieła z ich strony, zostało ono opracowane w hellenistycznym świecie żydowskim i na użytek Żydów. Nie był to jedynie, jak się często powtarza, grecki przekład Biblii Hebrajskiej, ani nawet Biblia Żydów zhellenizowanych, lecz w pełnym tego słowa znaczeniu Biblia Grecka. Zarówno tę część, która obejmuje tłumaczenia na język grecki ksiąg napisanych po hebrajsku (tzw. księgi protokanoniczne), jak i część zawierającą księgi napisane bądź zachowane w języku greckim (tzw. księgi deuterokanoniczne) należy traktować jako unikatowe świadectwo zrozumienia i objaśniania Biblii Hebrajskiej” – zob. *Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii*”, „Collectanea Theologica” 66: 1996, fasc. 1, s. 46.

⁵³ C. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii żydowskiej i Starego Testamentu*, tłum. M. Szczepaniak, Kraków 2008, s. 73-74; M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, Warszawa 2001, s. 10.

⁵⁴ Według dawniejszego sposobu liczenia było ich 24.

⁵⁵ W. Chrostowski, *Żydowskie tradycje interpretacyjne...*, s. 46-47.

2.7. DRUGIE POWSTANIE PRZECIW RZYMIANOM (132-135 R. PO CHR.)

Za czasów Trajana prześladowania chrześcijan wciąż trwały, jednak nie utożsamiano ich już wtedy z Żydami. Co więcej, Pliniusz Młodszy jako namiestnik Bitynii i Pontu (111-113 r. po Chr.) wystawił chrześcijanom w liście do Trajana opinię nader pozytywną (*Epist.* 10,96).⁵⁶ Miało to także konsekwencje w latach 115-117, gdy w Cyrenie, Egipcie, na Cyprze i w Mezopotamii wybuchały lokalne powstania Żydów przeciw cesarstwu rzymskiemu. Ostatecznie wszystkie one zostały rychło stłumione, ale nie pogorszyło to i tak trudnej sytuacji chrześcijan. Następca Trajana, Hadrian, dał względny spokój chrześcijanom, czego nie można powiedzieć o Żydach.⁵⁷

Do kolejnego zrywu wyzwolenczego Żydów palestyńskich doszło blisko sześćdziesiąt lat później, w latach 132-135. Na czele powstania wznieconego za Hadriana stanął Bar Kochba, który według przepowiedni rabbiego Akiwy miał być mesjaszem. Chrześcijanie oczywiście nie przyłączyli się do powstania, odnosząc mesjanizm wyłącznie do osoby Jezusa z Nazaretu.. Po krwawym stłumieniu powstania w Jerozolimie, zwanej od tego czasu Aelia Capitolina, stanęły posągi bóstw z panteonu grecko-rzymskiego oraz świątynia Jowisza Kapitońskiego.⁵⁸ Żydom zabroniono wstępu do miasta. Zniszczono także miejsca związane z młodą tradycją judeochrześcijańską. Hadrian na miejscu grobu Chrystusa, który był już miejscem istotnym dla chrześcijaństwa, rozkazał wystawić świątynię Wenus, przez co pośrednio pomógł przysłuzym archeologom.⁵⁹ Cesarz zakazał także dokonywać obrzezania, dlatego wyznawcy judaizmu musieli dokonywać go potajemnie. Chrześcijanie natomiast wcale nie musieli przejmować się tym nakazem, który ich nie dotyczył.⁶⁰ Mogli też etnochrześcijanie zamieszkiwać święte miasto Żydów. Tak więc Hadrian zbeczczył miejsce, które Bóg wybrał sobie za mieszkanie (Syjon), za to Chrystusa umieścił w panteonie rzymskim. Ta decyzja wymierzona w obie religie przez odmienną traktowania ich wyznawców pogłębiła wrogość pomiędzy obiema wspólnotami.

⁵⁶ J. Ciecieląg, *Palestyna w czasach Jezusa...*, s. 172.

⁵⁷ H.-Ch. Puech, *Storia dell'ebraismo*, tłum. M.N. Pierini, Cles 1993, s. 178-179.

⁵⁸ E. Zawiszeński, dz. cyt., s. 73-75.

⁵⁹ Wenus czczona była na Bliskim Wschodzie jako Asztarte, która co roku schodziła do podziemi po Adonisa, bożka płodności, a ten co roku zmartwychwstawał, przywracając cykl wegetacyjny. Ta ironia z grobu Chrystusa, który – jak wierzyli chrześcijanie – zmartwychwstał, pozwoliła później cesarzowej Helenie na w miarę łatwą lokalizację grobowej pieczary, w której dokonano pochówku ciała ukrzyżowanego Jezusa.

⁶⁰ W.H. Carroll, dz. cyt., s. 465.

3. CZYNNIKI SPOŁECZNO-EKONOMICZNE

Rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa nie pozostało bez wpływu na życie społeczne w Palestynie i diasporze, a w związku z tym również na wzajemne odniesienia wyznawców Chrystusa i Żydów. Choć nie ma źródeł bezpośrednio mówiących o tym, że zmiana obyczajowości społecznej wpłynęła na rozejście się dróg Kościoła i Synagogi, należy logicznie przypuścić taką możliwość jako bardzo prawdopodobną. Wskazać tu trzeba przede wszystkim na trzy obszary: ekonomiczny (stosunek do bogactwa), pozycję kobiety oraz kwestię niewolnictwa. Nie wdając się w szczegóły, poniżej zarysowane zostały jedynie ogólne trendy rozminięcia się pozycji Żydów i chrześcijan w trzech wzmiankowanych obszarach.

3.1. STATUS EKONOMICZNY

Swoiste *novum*, aczkolwiek nie całkowite, stanowiło pojawienie się „wędrownych nauczycieli” na wzór Jezusa, który nakazał apostołom porzucenie *stabilitas loci* i głoszenie Ewangelii „wszystkim narodom” (Mt 28,19). Zgodnie z mową misyjną zawartą w Ewangelii Mateusza (Mt 10), ten styl życia stał się obowiązkiem niektórych chrześcijan. Powstałe pod koniec I wieku *Didache* stwierdza, że jeśli apostoł pozostaje w jakimś mieście dłużej niż dwa dni, jest fałszywym prorokiem (*Did.* 11,5).⁶¹ Ci, którzy obrali życie wędrownych głosicieli dobrej nowiny, często wyrzekali się rodziny (por. Mk 10,29), co zdecydowanie odbiega od zwyczajów żydowskich, według których tylko w wyjątkowych przypadkach ktoś oddawał się studiowaniu Tory, pozostając bezżennym.

Wspólnota dóbr (Dz 2,44-45) oraz świadomie obrane ubóstwo (por. Mt 6,25-32) również znamionowało życie wielu chrześcijan; ten styl życia również odbiegał od tradycji żydowskiej, wedle której bogactwo było wyraźnym znakiem błogosławieństwa Bożego. Praktykę żebractwa (zwłaszcza przez chorych) w społeczeństwie czasów Jezusa potwierdza Nowy Testament (np. Mk 10,46; Łk 14,16) i Talmud (*Pea* 8,7-9). Chrześcijanie, których stosunek do bogactwa był ambiwalentny (z jednej strony mogli nawoływać do ubóstwa, z drugiej korzystali z pomocy zamożnych osób w społeczności; por. Łk 8,3; 19,2; Dz 13,1), starali się zlikwidować we wspólnocie eklezjalnej praktykę żebractwa przez wspólnotę dóbr i zbiórki na rzecz ubogich. Co więcej, do chrześcijan przyłączali się zarówno ubodzy, jak i bogaci; ci ostatni wspierali tych pierwszych. Przykładem podobnej pomocy jest zbiórka zorganizowana przez Pawła na rzecz ubogich

⁶¹ G. Theissen, *Czasy Jezusa. Tło społeczne pierwotnego chrześcijaństwa*, tłum. F. Wycisk, Kraków 2004, s. 21.

w gminie chrześcijan w Jerozolimie. Pliniusz Młodszy zaznacza, że do wyznawców Chrystusa należeli ludzie wszystkich stanów („omnes ordinis”; *Ep.* 10,96,9). Według *Pasterza Hermasa* (ok. 140 r. po Chr.), bogaci wspierali ubogich finansowo, a ubodzy bogatych modlitwą. Tymczasem w judaizmie różnica między bogatymi o ubogimi rysowała się dużo wyraźniej, bez wzajemnego przenikania się obu warstw. Taki stan rzeczy w naturalny sposób powodował dystansowanie się chrześcijan i wyznawców judaizmu.

3.2. STATUS KOBIET

Wydaje się, że w zestawieniu z judaizmem chrześcijaństwo dowartościowało rolę kobiety w społeczeństwie i wspólnocie religijnej. Złożyło się na to kilka czynników, spośród których wypada wymienić najistotniejsze: nauczanie Jezusa na temat godności osoby, kontynuowane przez nauczanie Pawła, iż w Chrystusie „nie ma już mężczyzny ani kobiety” (*Ga* 3,28); rozszerzanie się chrześcijaństwa w miastach hellenickich, gdzie kobiety niejednokrotnie cieszyły się wyższą pozycją społeczną niż w judaizmie; całkowity zakaz rozwodów. We wczesnym chrześcijaństwie kobiety mogły być liderkami we wspólnotach (*Fłp* 4,2-3; *Rz* 16), diakonisami (*Rz* 16,1-2), prorokiniami (*Dz* 21,9) czy misjonarkami (*1Kor* 16,19; *Rz* 16,3-4). Już w przypadku samego Jezusa nowością było to, że w gronie słuchaczy znalazły się kobiety, które Mu usługiwały (*Mk* 15,40-41; *Mt* 27,55; *Łk* 8,1-3). Sam Jezus odnosił się do kobiet z takim szacunkiem jak do mężczyzn (por. *J* 4,9.27; *Łk* 10,38-42).⁶² Takie podejście do kobiet i ich roli w codziennym życiu różniło się znacznie od punktu widzenia prezentowanego przez patriarchalne społeczeństwo żydowskie, co z kolei powodować mogło oddalanie się od siebie wspólnot żydowskiej i chrześcijańskiej.

3.3. STATUS NIEWOLNIKÓW

Instytucja niewolnictwa, znana w środowisku hellenistycznym i judaistycznym, w chrześcijaństwie również doczekała się swoistego przewartościowania. W I wieku po Chr. niewolnictwo wciąż kwitło w Izraelu. Poświadczają to ewangelie (*Łk* 7,1-10; 12,37-46; *Mt* 26,51; 24,45-51; 25,14-30). W świetle chrześcijaństwa nie ma już różnicy między niewolnikiem i wolnym (*Ga* 3,28; *1Kor* 12,13; *Kol* 3,11), choć sama instytucja nie została zniesiona. Nowy Testament napomina niewolników, by nie wykorzystywali swojego nowego statusu, lecz z dbałością wykonywali swe prace. Panom natomiast przypomina się, że z dobrocią i życzliwością traktowali niewolników (wybitym przykładem jest *Fłm* 16-17).⁶³

⁶² V. A braham sen, *Kobiety*, w: *Słownik wiedzy biblijnej...*, s. 310-312.

⁶³ W.M. S w a r t l e y, *Niewolnictwo*, w: *Słownik wiedzy biblijnej...*, s. 565-566. Więcej na temat sytuacji niewolników w świecie judaistycznym zob. J. C o m b y [i in.], *Il mondo dove visse*

Odmienne podejście do instytucji niewolnictwa w chrześcijaństwie i judaizmie mogło stać się kolejnym zarzewiem niezgody między obiema wspólnotami.

III. KWESTIA SZCZEGÓŁOWA: *BIRKAT HA-MINIM*

W środowisku uczonych żydowskich skupionych w akademii w Jawne powstał nakaz odmawiania codziennie *Szmona esre* („Osiemnastu błogosławieństw”; שמנה עשרה), której dwunaste błogosławieństwo zwane *birkat ha-minim* („błogosławieństwo występnych”, raczej niesłusznie określane także mianem „błogosławieństwa heretyków”, ברכת המינים) jest niezwykle istotne w ukazywaniu procesu zerwania więzi pomiędzy Kościołem i Synagogą.⁶⁴

1. PIERWOWZÓR *BIRKAT HA-MINIM*

Przypuszczać można, że swój pierwowzór *birkat ha-minim* znalazło w Syr 36,1-17, zwłaszcza w niektórych fragmentach tego tekstu:

Zmiłuj się nad nami, Panie, Boże wszystkich rzeczy, i spojrzuj, ześlij bojaźń przed Tobą na wszystkie narody, wyciągnij rękę przeciw obcym narodom, aby widziały Twoją potęgę (...) Wzbudź gniew i wylej oburzenie, zniszcz przeciwnika i zetrzyj wroga! (...) Ogień gniewu niech strawi tego, kto się ratuje, a ci, którzy krzywdzą Twój lud, niech znajdą zagładę! Zetrzyj głowy panujących wrogów, którzy mówią: „Prócz nas nie ma nikogo!”

Najstarsze echa modlitwy dotyczącej występnych/odszczępieńców widać także w *Psalmach Salomona*. Autor apokryfu pochodzącego z połowy I wieku przed Chr.⁶⁵ wkłada w usta króla następujące słowa: „Zgładź, Boże, obłudników żyjących razem ze świętymi, wyniszcz chorobą ciała i niedostatkiem. Boże, ujawnij czyny ludzi obłudnych. Pośmiewiskiem i wzdargą niech staną się czyny takich ludzi” (*Ps. Sal.* 4,6-7). Można przypuścić, że pierwsza część przytoczonej modlitwy jest cytatem (niekoniecznie dokładnym) z pierwszej wersji późniejszego *bikrat ha-minim*. Przypuszczenie to zasadza się na kryterium literackim: autor *Ps. Sal.* nieoczekiwanie w 4,6 przechodzi na gramatyczną liczbę mnogą.

Gesù, vol. II, *La civiltà greco-romana e la civiltà giudaica*, tłum. C. Palazzi, Bologna 2005, s. 99-115.

⁶⁴ S.J. Joubert, *A Bone of Contention in Recent Scholarship: The 'Birkat ha-Minim' and the Separation of Church and Synagogue in the First Century AD*, „Neotestamentica” 27: 1993 no. 2, s. 351-363.

⁶⁵ A. Paciorek, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 110.

W daciej pierwotnej wersji błogosławieństwa pomocne okazuje się także wyrażenie „królestwo przemocy”. Pojawia się ono w najstarszej, pochodzącej z X w. wersji *Szmone esre*, znalezionej w genizie kairskiej. Dokładnie tego określenia użył rabbi Jose ben Halafta w drugiej połowie II stulecia, w odniesieniu do królestwa Hasmonejczyków (bT *Avoda zara* 8b). Łącząc te dane, wypada przyjąć, że pierwotna wersja *birkat ha-minim* ukształtowana została za czasów hasmonejskich.

2. KŁOPOTY Z TOŻSAMOŚCIĄ *MINIM*

Pomimo kilku dziesięcioleci badań nad *birkat ha-minim* uczonym nie udało się dać ostatecznej, precyzyjnej odpowiedzi na pytanie o znaczenie terminu *minim*. Wachlarz znaczeń proponowanych przez uczonych jest imponujący: (1) absolutnie nie judeochrześcijanie, ani nie chrześcijanie w ogólności⁶⁶; (2) Żydzi wykraczający w postępowaniu „poza” Prawo, ale nie heretycy; (3) Żydzi gnostycy; (4) Żydzi heretycy; (5) saduceusze, esseńczycy i kolaboranci z władzą żydowską; (6) judeochrześcijanie; (7) chrześcijanie w ogóle (w tym etnochrześcijanie); (8) wyznawcy politeizmu. Mówiąc najbardziej ogólnie, dotychczasowe ustalenia prowadzą do dwóch wniosków:

(1) najstarsze poświadczenie użycia terminu w piśmie pochodzi z Miszny, a więc z ok. 200 r. po Chr. Nie wiadomo jednak, kiedy zaczęto używać go w mowie;

(2) znaczenie terminu ewoluowało: przyjmował on różne znaczenia w różnych epokach / okresach oraz przyjmował różne znaczenia w poszczególnych miejscach geograficznych (chodzi zasadniczo o ewentualne różnice w użyciu terminu w Palestynie i diasporze, zwłaszcza babilońskiej).

Birkat ha-minim występuje w dwóch wersjach, babilońskiej i palestyńskiej. Wersja babilońska, za J. Mannem, brzmi następująco⁶⁷:

למשומדים אל תהי תקוה
 וכל המינים כרגע יאברו
 ומלכות זרון תעקור ותשבור מהרה בימינו
 ברוך אתה יי שובר אויבים ומכניע זדים

„Dla odstępców (משומדים) niech nie będzie żadnej nadziei.
 I wszyscy występni (המינים) i donosiciele niech zaraz wyginą.

⁶⁶ Tak redaktorzy hasła *Minim*, w: *Nowy leksykon judaistyczny*, red. J.H. Schoeps [i in.]; tłum. S. Lisiecka, Warszawa 2007, s. 555.

⁶⁷ J. Mann, *Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service*, „Hebrew Union Collage Annual” 2 (1925), s. 306.

A zuchwałą władzę wyrwij z korzeniami i skrusz niezwłocznie za naszych dni. Błogosławiony bądź Ty Jahwe, który wrogów kruszysz i zuchwalców uniżasz”.⁶⁸

Pojawiają się tu dwa terminy: „odstępcy” (משומדים) i „występnii” (מיניי). Pierwszy termin pochodzi od rdzenia שמר („spowodować, że ktoś naruszy prawo”) i wskazuje na Żydów, którzy odstąpili od pełnej ortodoksji i nie przestrzegali wiernie Prawa Mojżeszowego.⁶⁹ Dużo trudniejsze jest zrozumienie terminu מיניי, od którego bierze nazwę całe błogosławieństwo. Przede wszystkim nie wolno pomijać faktu, że mógł on być różnie rozumiany w różnych epokach. Etymologicznie pochodzi najprawdopodobniej od rdzenia מן i oznaczał osobę wykraczającą „poza” (מן)⁷⁰ Prawo. W pierwotnym rozumieniu byłby to więc niemal synonim terminu משומדים. Synonim ten jednak stosowano na określenie konkretnych osób lub grup. Skoro zrodził się on w kręgach faryzejskich (stronictwa powstałego ok. 160 r. przed Chr.), rozumiałym wydaje się, że określano nim albo

(1) Żydów, którzy podzielają przekonania faryzejskie, jednak łamią Prawo i nie zachowują tradycji starszych⁷¹ lub

(2) oponentów faryzeuszy (saduceusze, esseńcy, kolaboranci z władzą Rzymu).

W pierwszym przypadku nie chodzi dosłownie o „odszczępieńców” czy „hereetyków”, lecz o Żydów, których zachowanie wykracza poza nakazy Tory. W drugim przypadku chodzi o żydowskich oponentów faryzeuszy. Byli nimi przede wszystkim saduceusze, o czym dobitnie zaświadcza Józef Flawiusz: „Teraz pragnę wyjaśnić tylko, że faryzeusze przekazali ludowi pewne przepisy zaczerp-

⁶⁸ Za: K. Siwek, *Historyczny wymiar „Mowy o chlebie życia” (J 6,22-71)*, „Seminare” 20 (2004), s. 21-22. Nieco inaczej tekst modlitwy rekonstruuje G. Dalman (*Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache*, Leipzig 1898, s. 300-303):

תהי תקוה
למשומדים אל
וכל המינים והמוסרים כרגע יאברו
ומלכות זרון תעקור ותשבור מהרה בימינו
ברוך אתה יי שובר אויבים ומכניע זדים

Wersję tę można przetłumaczyć następująco: „Dla apostatów niech nie będzie nadziei. A wszyscy *minim* niech będą zniszczeni w jednej chwili i królestwo przemocy niech zostanie rychło wykorzenione i zniszczone za naszych dni. Błogosławiony jesteś, Boże, który niszczysz nieprzyjaciół i poniżasz zuchwalców” (tłum. własne).

⁶⁹ L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. wyd. pol. P. Dec, t. II, Warszawa 2008, s. 525.

⁷⁰ F. Brown, S. Driver, C. Briggs, *The Brown – Driver – Briggs Hebrew and English Lexicon with an Appendix containing the Biblical Aramaic*, Peabody²1996, s. 577-579.

⁷¹ R.T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, London 1903, s. 361-397.

nięte z tradycji przodków, które nie zostały zapisane w Prawach Mojżeszowych i z tego powodu odrzucają je saduceusze; ci bowiem uważają, że prawomocne są tylko te ustawy, które zostały zapisane, natomiast nie trzeba zachowywać ustaw pochodzących z tradycji poprzednich pokoleń. Na tym tle doszło między dwoma stronnictwami do dysput i poważnych sporów, w których saduceusze, pozbawieni jakichkolwiek wpływów wśród ludu, mieli za sobą tylko ludzi zamożnych, podczas gdy faryzeusze cieszyli się poparciem mas (*Ant.* 13,297).

Odstępcami od Prawa w oczach faryzeuszów byli także esseńczycy. Ugrupowanie idealnie nadawała się do przejścia miana *minim*. Ich poglądy różniły się od przekonań faryzeuszów zwłaszcza w kwestii oczekiwań mesjańskich i kultu w świątyni do tego stopnia, że faryzeusze z powodzeniem mogli określać esseńczyków „występnymi”.⁷² Terminem *minim* mogli być określani także wszyscy współpracujący z rzymskim okupantem. Przy takim rozumieniu faryzeusze do *minim* zaliczyliby zapewne samego Józefa Flawiusza, który poddał Rzymianom swój oddział powstańczy.⁷³

Przy obecnym stanie badań nie można wskazać jednoznacznie, kiedy doszło do przesunięcia akcentu w rozumieniu terminu *minim* od wskazania na Żydów niezachowujących Prawa i tradycji starszych, aczkolwiek dzielających przekonania faryzeuszy, do określania nim saduceuszy, esseńczyków i kolaborujących z władzą rzymską.

Najistotniejszą jednak do rozstrzygnięcia kwestią pozostaje jednak pytanie: czy termin ten odnosi się do chrześcijan? Odpowiadając na nie należy zauważyć, że użycie literackie tego neologizmu poświadczane jest dopiero w Misznie, a więc ok. 200 roku. Wtedy zapewne odnosił się do Żydów, którzy sprzeciwiali się judaizmowi rabinicznemu.⁷⁴ Nie oznacza to jednak, że terminu nie używano w mowie potocznej już w I wieku, gdy chrześcijaństwo się rozwijało. Jeśli tak, termin *minim* mógł odnosić się do chrześcijan w czasie, gdy byli oni uważani za Żydów proveniencji faryzejskiej, którzy nie zachowują Prawa i łamią tradycje starszych.⁷⁵ Chrześcijanie byli „występnymi” nie tylko z powodu swych praktyk religijnych, lecz przez faryzeuszy mogli być uznani za cichych kolaborantów

⁷² H. Stegemann, w: *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, s. 195-204. „The community understood itself as the true Temple, and ordered its life to accord with its tradition of how the Temple in Jerusalem should be run. In the view of the Qumran community, false priests now control the Temple; but soon God would intervene and restore the true priests, and “true People of God” (cf. War Scroll 3) – the Qumran community itself – to the Temple in Jerusalem.” – Zob. J.A. Overman, W. Scott Green, dz. cyt., s. 1043.

⁷³ J.H. Charlesworth, dz. cyt., s. 189-192.

⁷⁴ S.T. Katz, *Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E. : A Reconsideration*, „Journal of Biblical Literature” 103 (1984), s. 73.

⁷⁵ R.T. Herford, dz. cyt., s. 361-397.

władzy rzymskiej.⁷⁶ Możliwe, że termin ten odnosił się także do etnochrześcijan.⁷⁷

Termin *minim* pojawia się kilkakrotnie w Misznie. W *Megilla* 4,8 odnosi się do ugrupowań żydowskich.⁷⁸ W traktacie *Hullin* (2,20-21; 22-24) niemal na pewno odnosi się do judeochrześcijan. *Hullin* 2,22-24 zakazuje leczenia się u *minim*, a w Talmudzie to przypuszczalnie Jezus uznany jest za uzdrowiciela magika (*Sanh.* 43b). Traktat *Hullin* powstał najprawdopodobniej jeszcze przed rewoltą Bar Kochby.⁷⁹

Gdy doszło do definitywnego rozejścia się dróg Kościoła i Synagogi, czyli, gdy chrześcijanie nie byli uznawani już za żydów, wówczas przyłączyli do nich (przynajmniej w Palestynie) termin *noCRM* (נוצרים). Pojawił się w palestyńskiej wersji *birkat ha-minim*. Jej autorem/redaktorem miał być ponoć Samuel Młodszy, pracujący na polecenie Gamaliela II.⁸⁰ O roli Samuela Młodszego w powstaniu modlitwy w powstaniu modlitwy mówi *Berachot* 28,2. Używa się tam czasownika חק, który oznacza „ustanowić”, „uporządkować” czy „sformułować”. Samuel Młodszy nie jest więc w sensie ścisłym autorem dwunastego błogosławieństwa, lecz jedynie osobą, która przystosowała jej treść do nowych warunków religijnych po zburzeniu świątyni. To on połączyć miał dwa wcześniej istniejące błogosławieństwa: przeciwko *minim* i przeciwko „królestwu przemocy”.⁸¹ Za S. Schechterem można przytoczyć recenzję palestyńską dwunastego błogosławieństwa w następującej formule⁸²:

למשומדים אל תהי תקוה
ומלכות זרון מהרה תעקר בימינו
והנוצרים והמינים כרגע יאברו
ימחו מספר החיים ועם צדיקים אל יכתבו
ברוך אתה יי מכניע זדים

⁷⁶ M. Wróbel twierdzi, że „judeochrześcijanie wyznając wiarę w Mesjasza nie angażowali się we wszelkie polityczne ruchy mesjanistyczne na ziemi palestyńskiej. W ten sposób byli podejrzewani o popieranie polityki Rzymian” – zob. *Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii* (J 9,22; 12,42; 16,2), Kielce 2002, s. 191.

⁷⁷ M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'empire Romain*, Paris 1948, s. 238; H. Hirschberg, *Allusions to the Apostle Paul in the Talmud*, „Journal of Biblical Literature” 62 (1943), s. 73-87.

⁷⁸ M. Wróbel, *Birkat ha-Minim and the Process of Separation between Judaism and Christianity*, „The Polish Journal of Biblical Research” 5: 2006 no. 2, s. 108.

⁷⁹ L.H. Schiffman, *Who was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish Christian Schism*, Hoboken 1985, s. 65-67.

⁸⁰ M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół...*, s. 181-182; D. Flusser, *The World History of the Jewish People*, Jerusalem 1977, s. 23-24.

⁸¹ D. Flusser, dz. cyt., s. 23-24.

⁸² S. Schechter, *Genizah Specimens*, „The Jewish Quarterly Review” 10 (1898), s. 657-659.

„Dla odstępców niech nie będzie nadziei
 A zuchwałą władzę niezwłocznie wyrwij z korzeniami za naszych dni
 A nocerim i minim niech zaraz wyginą.
 Niech będą wymazani z księgi życia
 I ze sprawiedliwymi niech nie będą zapisani.
 Błogosławiony bądź Ty, Jahwe, który zuchwalców unizasz”.⁸³

Badacze zasadniczo zgadzają się co do tego, że termin *nocrim* (נוצרים) oznacza wyznawców Jezusa z Nazaretu i bazuje na dwóch sformułowaniach Nowego Testamentu: „będzie nazwany Nazarejczykiem” (Mt 2,23; Ναζωραῖος κληθήσεται) oraz „ugrupowanie nazarejczyków” (Dz 24,5; τε τῆς τῶν Ναζωραίων αἰρέσεως)⁸⁴. Uczeni zastanawiają się, czy termin odnosi się on jedynie do judeochrześcijan, czy też do etnochrześcijan, a także, czy został wprowadzony przez Samulela Młodszeo, czy – jak chcą niektórzy – w drugiej połowie II wieku. W przypadku pierwszego pytania, większość badaczy opowiada się za pierwszą hipotezą,⁸⁵ w przypadku drugiego – za drugą.⁸⁶

3. HIPOTEZA BADAWCZA

Biorąc pod uwagę wyżej przytoczone dane i ich analizy, można pokusić się o ostrożne postawienie hipotezy o rozumieniu terminu *minim*. Wciąż domaga się ona weryfikacji. Znaczenie terminu ewoluowało z biegiem czasu i w zależności od geograficznego miejsca, w którym go używano. I tak:

⁸³ Za: M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół...*, s. 185; por. C. Rowland, *Christian Origins. An Account of the Setting and Character of the most Important Messianic Sect of Judaism*, Cambridge 1985, s. 300. Inne tłumaczenie proponuje H. Lempa (*Modlitwa codzienna w judaizmie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 4 (1996) nr 1, s. 54-57): „Wiarołomcom niech będzie każda nadzieja odebrana, a pyszny rząd wykorzeń pospiesznie, (jeszcze za naszych dni, a Nazarejczycy i heretycy niechaj w jednym momencie zginą), (i wymazani będą z księgi życia, ze sprawiedliwymi niech nie zostaną zapisani). Błogosławiony jesteś Jahwe upokarzający zuchwałych”. Fragmenty zaznaczone w nawiasach miały być późniejszymi dodatkami do pierwotnego zrębu modlitwy.

⁸⁴ Termin נוצרים odnosi się do chrześcijan w niektórych (późniejszych) pismach samych wyznawców Chrystusa: Epifaniusza (*Anakephalaiaosis* 29,9.1; autor ma na myśli judaizującą grupę chrześcijańską) i Hieronima (*In Amos* 1,11-12; *In Esaiam* 5,18-19;49,7; 52,4-6; *Listy do Augustyna* 112,31).

⁸⁵ P. Schäfer, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, s. 48; J. Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ*, London 1949, s. 51-52.

⁸⁶ C. Thoma, *Die Christen in rabbinischer Optik: Heiden, Häretiker oder Fromme?*, w: *Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus. Ihre Motive und Hintergründe in der ersten drei Jahrhunderten*, Hamburg 1990, s. 38; R. Kimmelman, *Birkat Ha-Minim and the lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity*, w: *Jewish and Christian Self-Definition*, ed. by E.P. Sanders, vol. II, London 1981, s. 233.

(1) ponieważ pierwsze literackie wykorzystanie terminu *minim* pochodzi z ok. 200 r. po Chr., należy przypuścić, że używano go wcześniej w mowie codziennej. Jeśli termin był w użyciu w pierwszej połowie I stulecia (lub wcześniej), oznaczał on tych Żydów, którzy – wyrastając z nurtu faryzejskiego – wykraczali „poza” ten nurt judaizmu;

(2) szybko rozszerzono znaczenie terminu, obejmując nim nie tylko Żydów związanych z faryzeizmem, ale także saduceuszy, eseneńczyków i kolaborujących z władzą rzymską. Do tej ostatniej grupy mogli zaliczać się także judeochrześcijanie, którzy nie przyłączyli się do powstania w 66 roku;

(3) po wykluczeniu chrześcijan z synagogi, zapewne w drugiej połowie II stulecia, przyłączył do nich termin *nocrim*, jednak w niektórych środowiskach (zwłaszcza w Babilonii, gdzie Kościół nie był jeszcze silnie ugruntowany) wciąż określano ich terminem *minim*;

(4) znaczenie terminu ewoluowało z czasem do tego stopnia, że w Talmudzie babilońskim (VI w.) niekiedy oznacza on gojów (nie-Żydów). Przy takim rozumieniu należy przyjąć, że do nich zaliczyć należy także etnochrześcijan.

Jak z powyższego wynika, rozumienie znaczenia terminu *minim* rozszerzało się do tego stopnia, że objęto nim także politeistów, choć początkowo oznaczał tylko i wyłącznie Żydów, i to tych, którzy – choć byli zakotwiczeni w tradycji faryzejskiej – wystąpili „poza” (מִן) nią. Przy tak zróżnicowanym polu znaczeniowym terminu *minim* wydaje się prawdopodobne, że w tradycji żydowskiej przejęto określenie *nocrim*, gdyż można nim było objąć zarówno judeo-, jak i etnochrześcijan.⁸⁷

KONKLUZJA

Proces rozchodzenia się dróg Kościoła i Synagogi w I wieku i pierwszych dziesięcioleciach II w. po Chr. doprowadził do ostatecznego zerwania więzi pomiędzy dwiema wspólnotami. Złożyło się nań wiele czynników, zarówno religijnych (teologicznych), historyczno-politycznych, społecznych, a nawet ekonomicznych. Wszystkie one były ze sobą powiązane. Po zmartwychwstaniu Chrystusa Kościół był niewielką wspólnotą Żydów, którzy uznali w Nim Mesjasza. Porzucenie niektórych praktyk żydowskich, wprowadzenie w ich miejsce

⁸⁷ W tym kontekście należy przytoczyć oficjalną wypowiedź Papieskiej Komisji Biblijnej w omawianej kwestii: „Stopniowo, prawdopodobnie na początku II w., formuła ‘błogosławieństwa’ piętnująca heretyków lub różnego rodzaju odstępców pojmowana była jako wyłączenie chrześcijan, a o wiele później, jako mająca tylko ich na myśli. Pod koniec II w. wszędzie były wytyczone linie ścisłego podziału między Żydami, którzy nie wierzyli w Jezusa, a chrześcijanami” zob. *Naród żydowski i jego Święte Pismo w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002, s. 134.

nowych i otwarcie się na wyznawców politeizmu grecko-rzymskiego sprawiło, że rozwój wspólnoty eklezjalnej nabrał dynamizmu. W tym samym czasie z powodu konfliktu żydowsko-rzymskiego doszło do upadku judaizmu okresu biblijnego. Kryzys w znacznym stopniu został przezwyciężony w Jawne z chwilą narodzin judaizmu rabinicznego. W nurcie tego ostatniego jednak nie było już miejsca na judeochrześcijan, którzy zostali definitywnie wyłączeni z Synagogi.

BEGINNING OF THE CONFLICT BETWEEN
THE CHURCH AND SYNAGOGUE
(UNTIL 135 A.D.)

Summary

The first century of the existence of Christianity and development of the Church in the Palestinian and Mediterranean areas is signed by a growing conflict with Judaism, which at this time is under one of the biggest crises in its history. The climax point of this crisis was the destruction of Jerusalem and the Temple. Division between the young Church and – conventionally speaking – the Synagogue takes place during the time of the end of biblical Judaism and the birth of rabbinic Judaism.

In this article the author shows the roots of the conflict, which, by decades grow so strongly, that eventually the roads of both religious communities were totally divided. In the first part of the article he evidences the source material for further investigations. Then he presents three factors that played a significant role in the process of separation between Christians and Jews: theological factors, historical and political factors and socio-economical factors. The issue of so-called *birkat ha-minim* requires the separate treatment.

The process of growing up of the Church and the changes in the Synagogue in I century and in first decades of II century led to a definitive break in ties between the two communities. All the factors that caused that break (both religious, theological, historical-political, social and even economic) are interlinked. After the resurrection of Christ, Church was a small community of Jews who believed that the resurrected Christ is the Messiah. The members of this community ceased bringing offers to the Temple and gave the full access to the new belief for pagans. In the same time the Jewish community was under changes. These changes give birth to the new form of Judaism – rabbinic Judaism. Within it there was no place for Christians.