

JEZUS I CHRZEŚCIJANIE W TRADYCJI JUDAISTYCZNEJ W KONTEKŚCIE WSPÓŁCZESNEGO DIALOGU JUDAISTYCZNO-CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Mesjasz wreszcie przybywa. Żydzi i chrześcijanie po wielowiekowym oczekiwaniu śpieszą mu na spotkanie. Żydzi wołają: „To pierwszy raz, że przyszedłeś, czyż nie?”. Chrześcijanie próbują ich przekrzyczeć: „To Twoje powtórne przyjście, którego się spodziewamy!”. Mesjasz uśmiecha się i czeka aż wszyscy ucichną. Wtedy łagodnym głosem odpowiada: „Moje drogie dzieci – przyszedłem nie raz ani nie dwa, lecz setki razy. Byliście jednak tak zajęci kłótnią, że nawet tego nie zauważyliście.¹

Od ponad sześćdziesięciu lat mieszkam w Jerozolimie, mieście, w którym życie Jezusa dobiegło swojego tragicznego końca. Wciąż spotykam go na ulicach Starego Miasta, na wzgórzach Galilei a zwłaszcza na brzegu Jeziora Genezaret. Wciąż słyszę jego bratni głos, który woła do nas i naucza, jak należy wypełniać Prawo poprzez miłość. To sposób, w jaki widzę Jezusa z Nazaretu. To sposób, w który go słyszę. Nie jako wywyższonego Pana, lecz jako obraz mojego „wiecznego brata” (Stefan Zweig). Ten obraz wyrzył się w mojej duszy, i tylko z tej perspektywy mogę być świadkiem – żydowskim świadkiem – rabiego z Nazaretu, lecz nie Chrystusa Kościoła.²

Podstawowym celem niniejszego opracowania jest rekonstrukcja obrazu Jezusa i chrześcijan w wybranych grupach przedstawicieli dzisiejszej tradycji judaistycznej. Szerszym kontekstem rozważań jest natomiast prowadzony współcześnie dialog judaistyczno-chrześcijański. Z uwagi na złożoność omawianych tu zjawisk, a także z powodu zróżnicowanego znaczenia każdego z przywołanych wcześniej terminów, konieczne są pewne uściślenia. Zaczniemy od szczególnie popularnego współcześnie pojęcia „dialogu”. To słowo o greckim pochodzeniu (διάλογος) i oznacza dosłownie „mówienie poprzez” (διά + λέγειν). Jest to więc akt komunikacji między co najmniej dwiema osobami, który polega na wymianie myśli i opinii na określony temat³ lub rozwiązaniu danego problemu.⁴ Szeroko-

¹ N. Fuchs-Kreimer, *Redemption: What I Have Learned from Christians*, w: *Christianity in Jewish Terms*, ed. T. Frymer-Kensky [i in.], Colorado 2000 [dalej: CJT], s. 275. Wszystkie cytaty w niniejszej pracy są w moim tłumaczeniu – W.K.

² S. Ben-Chorin, *Brother Jesus: the Nazarene through Jewish Eyes*, Georgia 2001, s. vii.

³ *Dialogue*, w: *Merriam-Webster Dictionary*, [on-line: <http://www.merriam-webster.com/dictionary/dialogue>].

⁴ *Dialogue*, w: *Oxford Dictionaries*, <http://oxforddictionaries.com/definition/dialogue>. Fałszywy pogląd, iż etymologicznie dialog oznacza rozmowę między dokładnie dwiema osobami

ko rozumiany dialog zakłada obecność co najmniej dwóch komunikujących się ze sobą uczestników oraz swój cel, czyli obiekt, wokół którego się konstytuuje.⁵ Warunkiem komunikacji rozumianej jako wymiana treści językowych jest wspólny język i znaczenia w stopniu pozwalającym na doprecyzowanie pozostałych znaczeń.

Współcześnie mówi się dużo o konieczności prowadzenia dialogu między grupami ludzi, o dialogu jako metodzie rozwiązywania trudności międzykulturowych, czy wreszcie o dialogu jako o lekarstwie na zderzenie cywilizacji. Zakres sposobów konceptualizowania dialogu pokazuje, z jak rozległą rodziną znaczeń mamy do czynienia w przypadku tego pojęcia. Oznacza to, że jest ono szczególnie podatne na manipulację w zakresie retoryki – zwłaszcza w charakterze „etykiety” mogącej skutecznie maskować relację o zupełnie innym charakterze. W kontekście historii relacji judaistyczno-chrześcijańskich nietrudno o przykłady takich zabiegów – czy to dla prób nawracania żydów w chrześcijańskiej misji ewangelizacyjnej, czy też żydowskich prób wymuszenia skrucy chrześcijan za Szoa. Ten ostatni element jest szczególnie wyraźnie zaznaczony współcześnie i wiąże się z traktowaniem Szoa jako jednego z konstytutywnych elementów żydowskiej tożsamości świeckiej, co ma swoje konsekwencje w nasileniu się postaw obronnych w miejsce otwartości.⁶ Tymczasem, jak pisze Ann-Jill Levine, jedna z przedstawicielek judaizmu:

[w]spółcześni chrześcijanie nie są odpowiedzialni za zbrodnie swoich poprzedników, współcześni żydzi nie mają natomiast przywileju udzielania przebaczenia. Ani judaizm, ani chrześcijaństwo nie mają nieskazitelnej przeszłości, a poczucia pokrzywdzenia nie należy celebrować.⁷

Jeśli uznać, że konstytutywnym celem dialogu międzyreligijnego, którego szczególnym przypadkiem jest dialog judaistyczno-chrześcijański,⁸ jest niezafałszowane stereotypem poznanie drugiego człowieka jako przedstawiciela określo-

bierze się z pomylenia greckich prefiksów δία- i δι-. Por. *Dialogue*, w: *Online Etymological Dictionary*, ed. D. Harper, [on-line: <http://www.etymonline.com/index.php?term=dialogue>].

⁵ Tak rozumiany zbliża się do klasycznego, platońskiego rozumienia dialogu jako metody wspólnego dochodzenia do prawdy. Por. Ł. Kamykowski, *Specyfika dialogu chrześcijan z żydami*, w: *Dialog międzyreligijny*, red. H. Zimoiń, Lublin 2004, s. 353.

⁶ J.K. Aitken, E. Kessler, *Challenges in Jewish-Christian Relations*, New Jersey 2006, s. 199.

⁷ A.J. Levine, *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*, Pymble [i in.] 2006, s. 222.

⁸ Ze wszystkimi jego współczesnymi meandrami, takimi jak sprzeczne ustalenia Watykanu na temat pozycji judaizmu w Bożym planie zbawczym, czy „kakofonia żydowskich odpowiedzi”. Por. S. Krąjowski, *Teshuvah of the Catholic Church, the Polish Church, and the Jews*, w: *Jews and Christians in Dialogue II: Identity – Tolerance – Understanding*, ed. M. Bron, Edsbruk 2001, s. 190-191.

nej tradycji religijnej, to wszelkie inne cele, zwłaszcza służące upokorzeniu drugiej strony, go anulują. Co więcej, określenie „dialog”, z samych tylko przesłanek dbania o ścisłość języka, musi być zarezerwowane dla relacji pozbawionych tych intencji. Praktyczny wniosek badawczy mówi natomiast, że za każdym razem należy uważnie przyglądać się sposobowi, w jaki dana relacja jest definiowana i jak jest nazywana. Umożliwi to uchwycenie tych użyć terminu „dialog międzyreligijny”, które nie przystają do jego rozumienia jako narzędzia wzajemnego poznawania.

Warunkiem prowadzenia tak rozumianego dialogu międzyreligijnego jest postawa, którą można nazwać „dialogiczną”. Najprościej zdefiniować ją jako otwartość na poznawanie innego człowieka przy pełnej akceptacji jego inności. Oznacza to gotowość do wyjścia poza informacje zawarte w stereotypach przedstawicieli poszczególnych tradycji religijnych wypracowanych przez lata jednostronnego postrzegania.⁹ Dialogiczne poznawanie przeciwstawione jest więc tutaj podwójnej monologicznej stereotypizacji. Przedstawiciele każdej tradycji religijnej, jakkolwiek wykazujący pewne podobieństwo, tworzą złożoną mozaikę wyznawanych wierzeń, realizowanych praktyk, czy wreszcie indywidualnych cech osobowych. W relacjach międzyludzkich obecność stereotypów jest oczywiście czymś normalnym i wynika z tendencji do ekonomizacji procesów poznawczych człowieka. Mechanizm ten, jakkolwiek użyteczny, wymaga świadomości i kontroli – ostatecznie bowiem bardziej „prawdziwy” jest konkretny człowiek niż stereotyp go opisujący. Na kwestionowaniu treści stereotypu przez konfrontowanie go z partykularnym wyznawcą polega przesłanka dialogu dotycząca szacunku i adekwatnego, pozbawionego przekłamań poznania drugiej osoby.

I. TRADYCJA JUDAISTYCZNA – ZAKRES ZNACZENIA

Kolejnym problemem jest kwestia rozumienia „religii”, „tradycji religijnej” oraz samego „judaizmu”. W kontekście związków i oddziaływań między judaizmem a chrześcijaństwem, „religię” najprościej jest zdefiniować w kategoriach dostarczonych przez koncepcję Tielego-Söderbloma jako relację między człowiekiem a Bogiem.¹⁰ Z tej perspektywy judaizm i chrześcijaństwo to dwie kulturowo zróżnicowane tradycje tej samej religii, dwa systemy hermeneutyczne po części wspólnych pism świętych¹¹ tudzież z perspektywy konfesyjnej – dwa przymierza

⁹ M. La Velle Cook, *Justice, Jesus, and the Jews: a Proposal for Jewish-Christian Relations*, Minnesota 2003, s. 3-6.

¹⁰ A. Bronk, *Religia*, w: *Encyklopedia PWN. Religia*, Warszawa 2000, *sub verbo*.

¹¹ S. Krajewski, *Biblia – łączy nas czy dzieli?*, w: *Księgi Święte płaszczyzną dialogu?*, red. J.J. Stefanow, A. Wąs, Warszawa 2006, s. 36.

zawarte na nieco innych warunkach z tym samym Bogiem. By uściślić opis współczesnego judaizmu, przyjmijmy kilka elementów jako pełniących konstytutywną dlań rolę: (1) wyznawane przymierze z JHWH, które z kolei przekłada się na (2) halachę, jako zbiór warunków tego przymierza obowiązujący wszystkich żydów, (3) różnorodnie interpretowaną przez rabinów na podstawie (4) wspólnego korpusu pism świętych. Pomimo tych do pewnego stopnia sztucznych uproszczeń, wciąż mamy do czynienia z wysoce zróżnicowaną wewnątrznie grupą religijną – od ultraortodoksyjnych żydów z jerozolimskiej dzielnicy Mea Szearim po europejskich i amerykańskich przedstawicieli nurtu reformowanego w judaizmie¹².

Wśród wszystkich osób deklarujących się jako żydzi (niezależnie od rabinicznej wykładni tego pojęcia), tylko niektórzy w ogóle wypowiadają się na temat Jezusa i chrześcijan. Spośród nich natomiast tylko część pozostaje w bezpośrednich, pozytywnych lub negatywnych, relacjach z chrześcijaństwem. Dopiero wewnątrz tej grupy można wskazać tych żydów, którzy wypowiadają się na temat Jezusa i chrześcijan, będąc równocześnie zainteresowani uczestnictwem w dialogu judaistyczno-chrześcijańskim. W kategoriach społecznych więc, większość przedstawicieli tradycji judaistycznej milczy na temat Jezusa i chrześcijan. Warto w tym miejscu uczynić zadość postulowanej metodzie hermeneutycznej i wskazać na potencjalny błąd w interpretacji tego milczenia. Istnieje bowiem tendencja, by traktować je wyłącznie jako wyraz najwyższego stopnia pogardy w stosunku do Jezusa i chrześcijan. Nie można oczywiście całkowicie odrzucić takiej możliwości. Alternatywą może być jednak stwierdzenie, formułowane zresztą przez samych żydów, że judaizm nie ma potrzeby wypowiadania się na te tematy, ponieważ ma wystarczająco dużo wewnętrznych kwestii do wyjaśnienia. Istota judaizmu, wyznaczniki tożsamości żydowskiej, pogodzenie halachy i współczesności – między innymi te właśnie zagadnienia stanowią priorytety judaizmu, a teologia innych tradycji religijnych siłą rzeczy przesunięta jest na plan dalszy.¹³ Można oczywiście zadać pytanie, na ile takie uzasadnienie jest przekonujące, a do jakiego stopnia stanowi próbę ukrycia rzeczywistych motywów. Po pierwsze jednak, jest to już kwestia indywidualnych przypadków i nie można jej rozwiązać na tym poziomie uogólnienia. Po drugie natomiast, pierwszeństwo teologii własnej tradycji religijnej przed obcą wydaje się zjawiskiem powszechnym w świecie religii, nie tylko judaizmu.

Przeгляд współcześnie wykorzystywanych mediów, takich jak książki, gazety, a przede wszystkim Internet, pokazuje, że wśród żydów wypowiadających się

¹² W obszarze zainteresowania niniejszego studium pozostaje wyłącznie religijna część judaizmu z wyłączeniem świeckiej i filozoficznej tradycji żydowskiej. Tym samym „żydzi” są traktowani jako nazwa grupy wyznawców judaizmu jako religii.

¹³ S. Simmons, *Why Jews Don't Believe in Jesus?*, [on-line: <http://www.aish.com/jw/s/48892792.html>].

o Jezusie i chrześcijanach z perspektywy tradycji judaistycznej, można wskazać trzy mniejsze grupy. Przede wszystkim jest to grupa żydów mesjanistycznych, czyli tych, którzy uznali mesjański oraz boski charakter Jezusa, utrzymując równocześnie przywiązanie do swojej tradycji. W dalszej kolejności są to żydzi nastawieni polemicznie wobec żydów mesjanistycznych, których postrzegają jako zagrożenie dla tożsamości judaizmu. Grupa ta jest wewnętrznie zróżnicowana, a stosowane w niniejszej pracy określenie „żydzi antymesjanistyczni” jest umowne i służy wskazaniu na jej element konstytutywny. Trzecią grupę natomiast tworzą żydowscy intelektualiści uczestniczący w dialogu judaistyczno-chrześcijańskim, rozumianym jako wzajemne poznawanie swoich tradycji przy akceptacji ich odrębności i inności. Wszystkie trzy grupy z kolei pozostają w kontekście kulturowym ukształtowanym przez dwa podstawowe kompleksy czynników. Po pierwsze, w opozycji do rozpowszechnionego poglądu o jednoznacznie negatywnym obrazie Jezusa w tradycji judaistycznej, wskazać należy na inherentnie ambiwalentny charakter tej postaci w klasycznej literaturze żydowskiej. Przekłada się to na znaczący potencjał interpretacyjny, obejmujący także nurt pozytywnego postrzegania Jezusa w kontekście teologii judaizmu. Oznacza to, że sama tradycja judaistyczna dysponuje możliwościami różnorodnego zinterpretowania postaci Jezusa. Po drugie natomiast, w kontekście współczesnego postrzegania Jezusa i chrześcijan przez żydów szczególnie znaczącym okazał się obszar badań nad postacią historycznego Jezusa, a zwłaszcza jego ostatni etap zwany „trzecim podejściem” (*the third quest in the search of historical Jesus*). W ten nurt badań, pierwotnie zdominowany przez protestanckich teologów, zaangażowało się również wielu badaczy będących przedstawicielami studiów żydowskich, dostarczając w ten sposób nowych perspektyw w patrzeniu na postać Jezusa w kontekście wczesnego judaizmu. Zanim więc przejdziemy do analizy poszczególnych grup żydów wypowiadających się o Jezusie, przyjrzyjmy się ich kontekstowi kulturowemu.

II. POTENCJAŁ AMBIWALENCJI JEZUSA W TRADYCJI JUDAISTYCZNEJ

Istnieje tendencja do uproszczonego postrzegania obrazu Jezusa i chrześcijan w tradycji judaistycznej jako zgoła negatywnego. Na poparcie tej tezy przywołuje się wybrane fragmenty Talmudu babilońskiego – najczęściej są to epizody, gdzie Jezus zdradza swoją rodzimą religię (Sanhedrin 103a, Berachot 17b), gdzie zostaje ukamienowany za idolatrię (Sanhedrin 43a), czy gdzie jego duch zostaje wywołany przez Onkelosa (Gittin 56b-57a).¹⁴ Kłopot jednak mię-

¹⁴ S.D. Sperling, *Jewish Perspectives on Jesus*, w: *Jesus Then & Now: Images of Jesus in History and Christology*, ed. M.W. Meyer, Harrisburg 2001, s. 253.

dzy innymi w tym, że imiona, takie jak Jezua tudzież Jeszu, były zwykłymi imionami noszonymi przez wielu Żydów. W kontekście bogactwa postaci pojawiających się w literaturze talmudycznej nie można mieć więc pewności, że użyte w tekście określenia rzeczywiście odnoszą się do Jezusa chrześcijaństwa. Z kolei Pantera i Stada (obecne m.in. w Awoda zara 16b-17a i Szabbat 104b) w ich różnych wariantach jako imiona ojca Jezusa są najprawdopodobniej przekazane w zniekształconej formie i mogą odnosić się do innych hipotetycznych postaci historycznych.¹⁵ Z drugiej strony jednak, część badaczy przypuszcza, że zmiana imienia oraz umieszczenie Jezusa w innym przedziale czasowym były zabiegami mającymi na celu zmylenie cenzury. Swoisty „kod” zrozumiałby byłby więc tylko przez tych, którzy wiedzieli, do kogo odnieść takie określenia jak *mamzer* czy też *peloni*. Argumentacji dla takiego ujęcia wydaje się dostarczać tekst *Toledot Jeszu*, który można potraktować jako antychrześcijański klucz hermeneutyczny do rzeczonych opowieści talmudycznych. Ostatecznie jednak jest to kwestia zdecydowania się na jedną spośród wielu dostępnych interpretacji. Innymi słowy, tekst talmudyczny, mający odnosić się do Jezusa, sam w sobie dostarcza potencjału interpretacyjnego, natomiast nie może być traktowany jako „inherentnie” anty-Jezusowy czy też antychrześcijański.¹⁶ Co więcej, nawet jeśli potraktować wspomniane fragmenty jako odnoszące się do Jezusa, to wciąż pozostają one niejako na peryferiach zainteresowania Talmudu skoncentrowanego przecież na kwestiach halachicznych.

Tradycja judaistyczna przekazuje też bardziej przychylny obraz Jezusa. Na przykład Majmonides w *Miszne tora* podkreślał, iż Jezus przygotowywał drogę dla prawdziwego Mesjasza (Hilchot melachim u-milchamoteichem 11,4-12). Podobnie twierdził Jakub Emden w komentarzu do traktatu Miszny Awot (4,11), który w Jezusie widział propagatora judaistycznego monoteizmu oraz prawa noachickiego.¹⁷ Wątek ten z kolei kontynuowali współcześni myśliciele, tacy jak m.in.: Claude Montefiore, Jakob Klausner, Franz Rosenzweig czy Pinchas Lapide.¹⁸ Podejmowano też nawet próby usunięcia chrześcijan z talmudycznej kategorii bałwochwalców, wskazując na podobieństwo tej tradycji religijnej do judaizmu – inicjatywę w tych kwestiach wykazali m.in. Markus Horowitz z Frankfurtu czy Mojżesz Isserles z Krakowa.¹⁹ Swoistej rehabilitacji Jezusa dokonali też Nachmanides i Jehuda ha-Lewi, twierdząc, iż talmudyczny Jeszu

¹⁵ E. Lipiński, *Pandera and Stada*, „Studia Judaica” 11: 2008 nr 2, s. 205-209, 210.

¹⁶ S.D. Sperling, *Jewish Perspectives on Jesus*, s. 252; D. Burkett, *The Blackwell Companion to Jesus*, Chichester 2011, s. 1.

¹⁷ D. Ellenson, *A Jewish View on the Christian God: Some Cautionary and Hopeful Remarks*, w: CJT, s. 74-75.

¹⁸ M. Forward, *Jesus*, w: *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, eds E. Kessler, N. Wenborn, Cambridge 2005, s. 229-230.

¹⁹ D. Ellenson, dz. cyt.

nie był tożsamy z Jezusem chrześcijaństwa. Myśl tę kontynuowali współcześnie Adin Steinsaltz, Jeffrey Rubenstein oraz Daniel Boyarin, podkreślając, iż Jeszu był tylko pewną figurą literacką pojawiającą się w Talmudzie.²⁰ Nie sposób odgadnąć intencji poszczególnych myślicieli stojących za ich interpretacjami, jednak pokazuje to potencjał hermeneutyczny samego tekstu.

Jezus więc od samego swojego „literackiego” początku przedstawiany był jako bardzo kłopotliwy „bliski inny”,²¹ dostarczający jednak w ten sposób dużej potencjału znaczeniowego. Szczególnie widoczne stało się to w okresie kryzysu klasycznej tożsamości żydowskiej. Pisarze dwudziestowieczni, tacy jak Uri Cwi Grinberg czy Szalom (Szolem) Asz, wykorzystali postać Jezusa do skonstruowania nowoczesnej żydowskiej tożsamości świeckiej w zdominowanej przez chrześcijan kulturze.²² Paradoks Jezusa polega na tym, że choć urodzony jako żyd, z czasem stał się symbolem chrześcijańskiej kultury Zachodu, której częścią chcieli być żydzi. Krótko mówiąc, potencjał dla nowych ujęć Jezusa i chrześcijan kryje się w samej tradycji judaizmu rabinicznego, który wypracował skomplikowane metody komentarzy i reinterpretacji, wynikające z realnego zapotrzebowania na uzgodnienie tradycji i współczesności, transcendencji i immanencji. Wydaje się też, że rozbitcie tradycyjnie religijnej tożsamości żydowskiej zrobiło miejsce dla innych perspektyw oraz interpretacji postaci Jezusa. Podobnie współcześnie, w perspektywie porozumienia z chrześcijaństwem, możliwe jest dokonanie reinterpretacji kłopotliwych fragmentów klasycznej literatury rabinicznej – zwłaszcza z wykorzystaniem odkryć dostarczonych przez badania nad historycznym Jezusem.

III. ODZYSKIWANIE ŻYDOWSKIEGO JEZUSA W KONTEKŚCIE „TRZECIEGO PODEJŚCIA”

Naukowy dyskurs nad Jezusem zapoczątkowany w pozytywizmie przechodził przez dwie „fale” badaczy i paradygmatów naukowych cechujących się mniejszym lub większym obciążeniem konfesyjnym oraz deprecjacją znaczenia żydowskiego kontekstu Jezusa, jak i daleko idącymi uproszczeniami w portretowaniu judaizmu przelomu er.²³ Dopiero stosunkowo niedawno, bo w drugiej

²⁰ Tamże.

²¹ J.Z. Smith, *Differential Equations: On Constructing the Other. Relating Religion*, Chicago 2004, s. 245.

²² M.S. Weininger, *Imagining Jesus, Imagining Jews*, Chicago 2010, s. iv, 2, 27. Por. N. Bażanowska, *Jezus Żyd w oczach Żydów, czyli postać Jezusa w żydowskiej myśli religijno-filozoficznej, literaturze i sztuce* [on-line: <http://www.olsztyn.luteranie.pl>].

²³ J.P. Meier, *The Present State of the 'Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain*, 1999, [on-line <http://www.bsw.org/Biblica/Vol-80-1999/The-Present-State-Of-The-145-Third-Quest-146-For-The-Historical-Jesus-Loss-And-Gain/333/>] s. 463-466.

połowie XX wieku pojawił się nurt zwany „trzecim podejściem” w studiach nad Jezusem, w którego ramach można zaobserwować zjawisko „żydowskiego odzyskiwania Jezusa”. W stosunku do poprzednich „podejść” w badaniach nad Jezusem, które skupiały przede wszystkim badaczy niemiecko-protestanckiej proweniencji, „trzecie podejście” jednocy zarówno chrześcijan, jak i żydów różnych denominacji oraz nurtów, jak też ateistów czy agnostyków pochodzących z różnych krajów świata.²⁴ Jednym z najistotniejszych osiągnięć trzeciego podejścia z perspektywy dialogu judaistyczno-chrześcijańskiego jest zrekonstruowanie pierwotnie żydowskiego obrazu Jezusa²⁵ i jakkolwiek takie podejście wydaje się obecnie czymś najzupełniej naturalnym, to jednak wiele pokoleń badaczy stanowczo się mu opierało.²⁶ Tymczasem:

Jezus z Nazaretu ubierał się jak żyd, modlił się jak żyd [i to najprawdopodobniej po aramejsku], instruował innych żydów, jak najlepiej wypełniać przykazania dane przez Boga Mojżeszowi, nauczał jak żyd, spierał się jak żyd z innymi żydami i wreszcie umarł jak tysiące innych żydów na rzymskim krzyżu. (...) Widzieć go w kontekście judaizmu I w. n. e. i słuchać go z perspektywy jego żydowskiej audyencji nie oznacza deprecjacji chrześcijańskiej teologii. Jezus nie musiał być wyjątkowy, by zrobić czy powiedzieć coś wyjątkowego.²⁷

Judaistyczny kontekst interpretacji Jezusa dostarcza różnych modeli osobowych, do których można go dopasować jako żyda żyjącego w ubogiej Galilei – szczególnej części żydowskiego świata kształtowanej przez inspirowanych biblijnymi prorokami wędrownych charyzmatyków, takich jak: Chanina ben Dosa, Choni Rysownik Kół czy Jan Chrzciciel.²⁸ Pod względem postulowanej etyki

²⁴ Tamże, s. 461.

²⁵ Tamże, s. 137-146.

²⁶ J.D.G. Dunn, *Jesus Remembered*, Grand Rapids–Cambridge 2003, s. 85-86.

²⁷ A.J. Levine, dz. cyt., s. 51. Tutaj oczywiście pojawia się problem definiowania „żydowskości”. W tym kontekście szczególnie bowiem łatwo o popełnienie błędu ekwiwokacji i przeniesienia treści ze współczesnego judaizmu na amalgamat poszczególnych szkół żydowskich okresu przełomu er. Tymczasem problem z dystynktywnością żydów mieli już starożytni. Rzymianie nie zaobserwowali nic szczególnego w wyglądzie, ubiorze czy języku żydów, a obrzezanie w kulturze, w której nie eksponuje się nagości, nie mogło stanowić wyznacznika odrębności. Lingwistyczny termin wyróżniający żydów pośród innych miał początkowo podłoże geograficzne i odnosił się do mieszkańców Judei, a dopiero później stał się funkcją religii i kultury. Zob. J. Ciecieląg, *Kogo uważano za żyda w starożytności?*, „Studia Judaica” 8: 2005 nr 1-2 (15-16) s. 36-40; S.J.D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Oakland 2001, s. 104, 137; J.D.G. Dunn, *Jesus Remembered...*, s. 260; E.K. Broadhead, *Jewish Ways of Following Jesus: Redrawing the Religious Map of Antiquity*, Tübingen 2010, s. 53.

²⁸ G. Vermes, *Jesus in His Jewish Context*, Norwich 2003, s. 4-5. B. Chilton, *Mapping a Place for Jesus*, w: *The Missing Jesus. Rabbinic Judaism and the New Testament*, eds

Jezus również należy do paradygmatu judaistycznego. Prawość, miłość i pokój to terminy o judaistycznej tradycji,²⁹ a postrzegane jako „typowo” chrześcijańskie przykazanie miłości pochodzi z samej Tory z Pwt 6,4 i Kpł 18,19.³⁰ Tak więc ani Jezus nie odrzucił Izraela, ani Izrael nie odrzucił Jezusa.³¹ Próba sztucznego wyodrębnienia Jezusa z żydowskiego kontekstu swoje apogeum osiąga w przypisaniu żydom odpowiedzialności za jego śmierć. Tymczasem wina żydów opisana w Nowym Testamencie jest daleko przesadzona³² – prawdopodobnie jako wyraz zmian w profilu demograficznym wczesnego chrześcijaństwa z żydowskiego na politeistyczny i chęci pokazania Rzymian w lepszym świetle.³³ Niektórzy badacze twierdzą, że ukrzyżowanie nie było wyrokiem, który mógł zostać wydany za opowiadanie przypowieści, krytykowanie kapłanów, przepowiadanie zniszczenia świątyni jerozolimskiej czy nawet za przypisywanie sobie boskości. Była to kara przewidziana dla burzycieli porządku społeczno-religijnego oraz politycznego i w tych właśnie anarchistycznych kategoriach odczytano działalność Jezusa.³⁴ Rodzi się jednak pytanie, czy postulowany charyzmat polityczny Jezusa był równoznaczny z poczuciem bycia mesjaszem,³⁵ czy też była to raczej interpretacja

B. Chilton, C.A. Evans, J. Neusner, Boston–Leiden 2002, s. 41. J.D.G. Dunn, *Jesus Remembered...*, s. 296; E.K. Broadhead, *Jewish Ways of Following Jesus: Redrawing the Religious Map of Antiquity*, s. 77-78; A.J. Levine, dz. cyt., s. 20; E. Eve, *The Jewish Context of Jesus' Miracles*, Sheffield 2002, s. 272.

²⁹ S. McKnight, *Jesus' New Vision within Judaism*, w: *Who Was Jesus?: a Jewish-Christian Dialogue*, eds P. Copan, C.A. Evans, Westminster 2001, s. 85-87.

³⁰ J. Jacobs [i in.], *Jesus of Nazareth*, *Jewish Encyclopedia* [on-line: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/8616-jesus-of-nazareth>]; A.J. Levine, dz. cyt., s. 21.

³¹ P. Lapide, za: G. Bodendorfer, *Jewish Voices about Jesus*, [on-line: <http://www.jcrelations.net/en/?item=738>].

³² D.J. Harrington, *Retrieving the Jewishness of Jesus. Recent Development*, w: *The Historical Jesus through Catholic and Jewish Eyes*, eds L.J. Greenspoon, M.D. Hamm, B.F. LeBeau, Harrisburg 2000, s. 78. Co więcej, obwinianie ich wszystkich za śmierć Jezusa można porównać do obwiniania wszystkich Amerykanów za śmierć prezydenta Kennedy'ego. D.F. Sandmel, za: C. Bennett, *In Search of Jesus: Insider and Outsider Image*, Harrisburg 2001, s. 266.

³³ D. Flusser, *Jesus*, w: *Encyclopaedia Judaica*, eds F. Skolnik, M. Berenbaum, vol. 11, Detroit [i in.]²2007, s. 247.

³⁴ D. Flusser, *Jesus...*, s. 248. Istnieje hipoteza, że Jezus celowo uwikłał się w kłopoty z wysoko postawionymi przywódcami, by w ten sposób doprowadzić do rewolucji w Jerozolimie. W konsekwencji, śmierć Jezusa jest jego osobistą narodową ofiarą, by wypełnić historię Izraela i by przywrócić jego chwałę, zakończyć wygnanie oraz przynieść wybaczenie, prawość i pokój. Zob. S. McKnight, dz. cyt., s. 92.

³⁵ S.D. Breslauer, C. Deutsch, *Christ – Jesus – Son of God*, w: *A Dictionary of the Jewish-Christian Dialogue*, eds L. Klenicki, G. Wigoder, Mahwah 1995, s. 25. Co więcej, wbrew utartemu pogładowi, iż idea mesjasza w czasach Jezusa miała polityczny charakter, wskazuje się na wielość koncepcji obecnych w tekstach judaistycznych kształtujących świa-

jego uczniów³⁶. Ten problem oddzielenia nauczania samego Jezusa od jego egzegezy wyznacza charakter „trzeciego podejścia”. Géza Vermès tak podsumowuje problem współczesnego postrzegania Jezusa przez Żydów nawiązując do sceny jego śmierci³⁷:

Nic moim zdaniem nie podsumowuje wyraźniej tragedii Żyda Jezusa, niezrozumiana niego zarówno przez przyjaciół, jak i przez wrogów, niż ten zakłopotany krzyk z krzyża. To jednak nie koniec, ponieważ poprzez wieki zarówno chrześcijanie, jak i Żydzi sprawiali, że było coraz gorzej. Zwolennicy Jezusa przekształcili go – wielbiciela i czciela Ojca w niebie – w obiekt uwielbienia i boskiej czci, podczas gdy jego własny lud, pod wpływem presji zwolenników Jezusa omyłkowo przypisał mu wierzenia i dogmaty, spośród których wiele, jak jestem przekonany, wypełniłoby tego galilejskiego chasyda osłupieniem, gniewem i żalem.

Vermès wskazał więc na podwójny charakter „zniekształcenia” postaci Jezusa w tradycji judaistycznej. Po pierwsze, był to pryzmat interpretacji chrześcijańskiej chrystologii maskującej ludzki i żydowski charakter Jezusa, po drugie natomiast, judaistyczna polemika z tak zaprezentowanym obrazem. Ewentualny wkład nauki do dialogu judaistyczno-chrześcijańskiego może więc polegać na rozbiciu spetryfikowanej tradycją interpretacji poprzez zwiększenie świadomości historycznej złożoności zagadnienia.

IV. ŻYDZI MESJANISTYCZNI I ANTYMESJANISTYCZNI

Przedstawione w ten sposób tło kulturowe współczesnej tradycji judaistycznej stanowi więc swego rodzaju kolebkę intelektualną dla Żydów wypowiadających się na temat Jezusa i chrześcijan w kontekście dialogu judaistyczno-chrześcijańskiego. Wśród nich najbardziej wyrazistą i wzbudzającą najwięcej kontrowersji jest grupa Żydów mesjanistycznych, która pojawiła się w drugiej połowie XX wieku. Najprościej rzecz ujmując, konstytuują ją osoby o żydowskiej tożsamości, które uznały Jezusa w pełni jego chrześcijańskich atrybutów

domość ludzi przełomu er, jak i na wielość mesjaszy, takich jak Nauczyciel Sprawiedliwości czy Bar Kochba. Zob. S. Mc Knight, dz. cyt., s. 73; J.P. Meier, *The Present State of the 'Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain*, s. 470-471; I. Knohl, *The Messiah before Jesus. The Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls*, Berkeley [i in.] 2000, s. 25-26.

³⁶ Taki obraz Jezusa stał się elementem Pawłowej koncepcji chrześcijaństwa. Według niektórych jej interpretacji, Żydzi zostali porzuceni przez Boga i zastąpieni Kościołem, czyli nowym Izraelem, w którym obowiązuje tylko jedno nowe prawo miłości i wiara w Jezusa – Syna Bożego i Mesjasza. Por. A. Kaplan, *Why Aren't We Christians?*, w: *The Real Messiah. A Jewish Response to Missionaries*, ed. A. Kaplan, Toronto 2004 [dalej: RM], s. 4-5.

³⁷ G. Vermès, dz. cyt., s. 12.

za swojego mesjasza.³⁸ Oznacza to, że ludzie ci z jednej strony zachowali dziedzictwo żydowskiej tradycji, a z drugiej dodali do niego elementy wypracowane przez tradycję chrześcijańską.³⁹ Z perspektywy zewnętrznej stwarza to oczywiście problem, jaki kontekst interpretacji przyjąć w stosunku do żydów mesjanistycznych, chrześcijański czy judaistyczny. Wśród stawianych jej zarzutów, podstawowy polega więc na zakwestionowaniu ich żydowskości w ogóle. Innymi słowy pojawia się pytanie, czy żyd mesjanistyczny, tj. taki, który uznał Jezusa za mesjasza żydowskiego, wciąż jest żydem.⁴⁰ Tymczasem zarzut ten można odeprzeć dwojako. Po pierwsze, w samej tradycji judaistycznej zrzeczenie się swojej żydowskości jest niemożliwe. Halacha w tej mierze (m.in. Kidduszin 66b oraz komentarz w *Szulchan aruch, Ewen ha-ezer* 8,5), jakkolwiek podatna na reinterpretację, jest jasna: żydem może być tylko dziecko żydowskiej matki lub osoba po odbyciu konwersji. W obydwu wypadkach żydowskość ma „permanentny” i niezbywalny charakter.⁴¹ Po drugie, w kontekście współczesności, indywidualną tożsamość należy rozpatrywać jako konstrukt o ze wszech miar społeczno-psychologicznym charakterze. By zakwestionować czyjąś żydowskość w ogóle, należałoby mieć jakiś ostatecznie prawdziwy punkt odniesienia, podczas gdy samo poczucie, że występuje się w imieniu jedynej słusznej interpretacji tradycji zdecydowanie nie wystarcza. Zamiast o idealnej „żydowskości” można więc mówić tylko o pewnych kryteriach przyjętych w określonym środowisku o określonej sile oddziaływania.

Inny zarzut stawiany tej grupie, tym razem z perspektywy dialogu międzyreligijnego, dotyczy jej synkretycznego charakteru. Według niektórych ujęć bowiem, jednym z warunków poprawnie prowadzonego dialogu międzyreligijnego jest zachowanie swojej bieżącej tożsamości bez popadnięcia w relatywizację i ateizm z jednej strony, a w synkretyzację i nowe ruchy religijne z drugiej. Tymczasem to oskarżenie również można zakwestionować, ponieważ u jego podłoża leży obciążone ideologicznie założenie, że ugruntowane tradycje religijne są

³⁸ *Congregation Shema Israel – What is Messianic Judaism?* [on-line: http://www.shema.com/messianic_judaism.php].

³⁹ *Jews for Jesus – Statement of Faith* [on-line: <http://www.jewsforjesus.org/about/statementof-faith>].

⁴⁰ Przykładem tego problemu może być kwestia prawa powrotu we współczesnym Izraelu, którego odmówiono kilkakrotnie żydom mesjanistycznym. Zob. D. I z e n b e r g, *Court Applies Law of Return to Messianic Jews because of Fathers*, „The Jerusalem Post” [on-line: <http://fr.jpost.com/servlet/Satellite?cid=1208870469395&pagename=JPost/JPArticle/ShowFull>]; C. M y e r s, *Justice in Israel* [on-line: <http://jerusalemstituteofjustice.createsend.com/t/ViewEmail/r/B9DAACC135900E24/020D3761B846596B2540EF23F30FEDED>].

⁴¹ Por. *Jewish Status according to Messianic Jewish Rabbinical Council*, [on-line: <http://ourrabbis.org/main/halakhah-mainmenu-26/jewish-status-mainmenu-29>].

bardziej prawomocne od tych, które dopiero się formują, a na tym właśnie polega synkretyzacja. Z perspektywy historii religii każda tradycja religijna w pewnym odcinku czasu jest relatywnie nowa pośród innych tradycji, z których czerpie poszczególne elementy. Judaizm, chrześcijaństwo, a potem islam to tradycje, które przechodziły okres synkretyzacji i względnej nowości, tudzież z pewnej perspektywy – sekty⁴² – zanim stały się powszechnie rozpoznawanymi wielkimi światowymi monoteizmami. Co więcej, w kontekście ogromnego zróżnicowania ludzi deklarujących się jako żydzi, jeszcze jedna grupa specyficznie rozumiejąca swoją żydowskość nie powinna stanowić aż tak dużego problemu. Jedyń więc zarzut, który znajduje częściowe uzasadnienie w perspektywie dialogu międzyreligijnego, dotyczy faktycznej tożsamości żydów mesjanicznych. Otóż według niektórych spośród żydów,⁴³ część żydów mesjanistycznych stanowi w istocie grupę kryptochrześcijan zainteresowanych zwalczaniem judaizmu w różnych jego przejawach. Do jakiego jednak stopnia hipoteza ta ma rys „spiskowej teorii dziejów”, a do jakiego natomiast znajduje uzasadnienie w rzeczywistości pozostaje otwartym pytaniem. Przy tym może jednak stanowić dodatkowy czynnik wprowadzający zamieszanie wśród uczestników dialogu judaistyczno-chrześcijańskiego.

Wśród reprezentujących tę grupę organizacji i jednostek warto wymienić „Jews for Jesus” oraz postacie szczególnie aktywne medialnie, takie jak Michael Brown czy Kirt Schneider. Ich działalność polega na ewangelizacji w perspektywie nadchodzących czasów ostatecznych, których sygnały skrupulatnie się odnotowuje w nawiązaniu do dosłownie odczytanych fragmentów zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu,⁴⁴ zwłaszcza w kontekście sytuacji współczesnego Izraela na tle Bliskiego Wschodu.⁴⁵ Jezus jest prezentowany jako syn Boży, jedna z trzech osób boskich oraz Bóg wcielony, który został ofiarowany za grzechy całej ludzkości i jako taki jest mesjaszem również, a może nawet – przede wszystkim,⁴⁶ żydowskim. Innymi słowy powtórzone zostają słowa chrystologii

⁴² W rozumieniu „sekty” jako wyniku działań charyzmatycznego przywódcy, skupiającego wokół siebie zwolenników swoich nauk tudzież jako efekt wystąpienia grupy wiernych z „macierzystej” organizacji religijnej z powodów doktrynalnych, etycznych czy rytualnych. Zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Sekta*, w: *Encyklopedia PWN. Religia*, Warszawa 2000, *sub verbo*.

⁴³ S. Simmons, *Jews For Jesus. Underhanded tactics trick unsuspecting Jews into joining a Christian movement* [on-line: <http://www.aish.com/sp/ph/48918997.html>].

⁴⁴ *Zola Levitt Ministries – What We Believe/What We Do* [on-line: <http://www.levitt.com/beliefs.html>]. Warto zwrócić uwagę na to, że w tym kontekście bardziej adekwatną okazuje się nazwa Stary Testament niż Tanach – przede wszystkim ze względu na zastosowany chrystologiczny klucz interpretacyjny.

⁴⁵ Perspektywę tę przyjmuje przede wszystkim K. Schneider [on-line: <http://www.discovering-thejewishjesus.com/index.htm>] oraz organizacja „B’rit Hadashah” [on-line: <http://www.brit-hadashah.org/>].

⁴⁶ W tym kontekście podkreśla się szczególną pozycję żydów w nawiązaniu do fragmentu Rz 1,16. Por. *B’rit Hadashah Ministries* [on-line: <http://www.brit-hadashah.org/>].

chrześcijańskiej w kontekście eschatologicznym i apokaliptycznym. Nie było w tym jednak nic szczególnie zaskakującego, gdyby nie legitymizacja takich działań opierająca się na osiągnięciach tradycji naukowych badań nad Jezusem, a zwłaszcza „trzeciego podejścia”. Żydzi mesjanistyczni bowiem jako główny argument podają twierdzenie, że Jezus był żydem realizującym swoją misję pośród innych żydów. Tutaj pojawia się oczywiście założenie o wystarczającym stopniu tożsamości „żydowskości” przełomu er i współczesnej, z którego z kolei miało by wynikać, że uznanie Jezusa za mesjasza żydów jest naturalną konsekwencją bycia żydem:

Wygląda na to, że przed nami jest wciąż mnóstwo pracy polegającej na uświadczeniu innym żydom, że Jezus-Jeszua jest jednym z nich i że uznanie Go za ich Mesjasza jest najbardziej żydowską rzeczą, jaką mogą zrobić.⁴⁷

Żydzi mesjanistyczni szczególnie chętnie korzystają więc z wszelkich danych historycznych mogących służyć jako argumenty dla traktowania Jezusa jako jeszcze bardziej „żydowskiego”. Przede wszystkim podkreśla się, że Jezus nosił żydowskie imię, znał Tanach oraz żydowską tradycję ustną, a także posługiwał się typowo żydowskimi pojęciami, co czyni go „pełnoprawnym” żydem przełomu er. Dane te z kolei uzupełniane są chrystologiczną interpretacją ustępów biblijnych, w czym zresztą żydzi mesjanistyczni podążają za tradycją chrześcijańską, wskazując na odpowiednie ustępy z Księgi Ezechiela (37;26-27), Księgi Izajasza (7,14; 11,12; 53,5) czy z Księgi Psalmów (2; 22; 69). Wszystko to bowiem miałyby przesądzać o inherentnej konieczności zaakceptowania Jezusa jako mesjasza żydowskiego. Podejście żydów mesjanistycznych ma jednak swoje daleko idące konsekwencje w kontekście dialogu międzyreligijnego. Po pierwsze, by dodać znaczenia mesjanistycznej interpretacji Jezusa na gruncie judaizmu, podważa się zasadność judaizmu rabinicznego jako tego, który znacznie oddalił się od judaizmu biblijnego, będącego pierwotnym kontekstem działania Jezusa. Z tej perspektywy to właśnie żydzi mesjanistyczni tudzież chrześcijanie są kontynuatorami „prawdziwej” wiary w Boga, gdzie ofiara w świątyni jerozolimskiej została zastąpiona ostateczną ofiarą śmierci Jezusa.⁴⁸ Po drugie, podważona jest pozycja chrześcijaństwa jako samodzielnej tradycji religijnej. Postrzegane jest ono bowiem w kategoriach praw noachickich, czyli jako uproszczona wersja monoteizmu JHWH dla pogan, podczas gdy samo określenie „chrześcija-

⁴⁷ M.L. Brown, *What Do Jewish People Think about Jesus?: And Other Questions Christians Ask about Jewish Beliefs*, 2007, s. 57. Jest to hasło, które w różnych wariantach pojawia się w retoryce żydów mesjanistycznych. Por. *Congregation Shema Israel – What is Messianic Judaism* [on-line: http://www.shema.com/messianic_judaism.php].

⁴⁸ M.L. Brown, *Jesus-Yeshua – Who is He?* [on-line: <http://realmessiah.com/read/jesus-yeshua-who-he>]. *Congregation Shema Israel – What is Messianic Judaism* [on-line: http://www.shema.com/messianic_judaism.php].

nin” zarezerwowane jest dla osoby, która zdecyduje się uznać Jezusa za swojego zbawiciela.⁴⁹ W momencie jednak, kiedy zaczyna się licytacja soteriologicznej skuteczności własnej tradycji religijnej w stosunku do innych, kończy się dialog międzyreligijny.

Sytuacja żydów mesjanistycznych w kontekście dialogu judaistyczno-chrześcijańskiego jest więc skomplikowana. Wynika to z faktu, że włączyli oni w obręb swojej religii postać Jezusa w pełni jego mesjanistycznych i boskich charakterystyk, będących wynikiem wieków rozwoju chrystologii chrześcijańskiej, i tym samym znacząco upodobnili się do chrześcijaństwa. W żadnym razie nie anuluje to możliwości wchodzenia w relację dialogu z chrześcijaństwem, a szanse wzajemnego poznawania się, jak i współdziałania w sferze społecznej są wciąż zachowane, tak jak w przypadku każdej innej tradycji religijnej. Nawet więcej, w przypadku tej grupy pojawia się dodatkowy element dostarczający ważnej płaszczyzny porozumienia. Wciąż jednak pozostaje, po pierwsze, stopień wewnętrznej złożoności w obrębie żydów mesjanistycznych, po drugie, negacja tradycji judaizmu rabinicznego, jak i samodzielności chrześcijaństwa, a po trzecie, stopień uznania żydów mesjanistycznych za „prawdziwych” żydów przez innych wyznawców judaizmu. Jest to szczególnie widoczne w dyspucie na linii żydzi mesjanistyczni i żydzi antymesjanistyczni. Paradoksalnie, ci ostatni odwołują się do tych samych źródeł historycznych jako bazy dla swoich argumentów mających zdyskredytować żydów mesjanistycznych. Grupa żydów antymesjanistycznych obejmuje przedstawicieli różnych nurtów w obrębie współczesnego judaizmu. Tym, co jednoczy ich wszystkich, jest fakt, że sprzeciwiają się uznaniu Jezusa za mesjasza żydowskiego, a więc interesują się nim o tyle, o ile stanowi on „zagrożenie” dla judaizmu.⁵⁰ W tej grupie można umieścić takie postacie jak Shmuley Boteach (znany szczególnie z ognistych dyskusji z Michaeliem Brownem), Aryeh Kaplan lub organizacje „Jews for Judaism”, „Outreach Judaism” czy też „Jad Le-Achim”. Podobnie jak żydzi mesjanistyczni, są oni zaznajomieni z odkryciami historycznymi dotyczącymi Jezusa w jego żydowskim kontekście i, podobnie jak oni, uznają „żydowskość” Jezusa. Silnie sprzeciwiają się jednak chrześcijańskim charakterystykom nadanym postaci Jezusa – jego boskiemu, jak i mesjanistycznemu aspektowi. Wykorzystują więc odkrycia badań historycznych i tekstowych, by pokazać bieg stopniowego „zawłaszczania” pierwotnie żydowskiego Jezusa przez chrześcijaństwo. Proces ten miałby się odbyć w gronie uczniów Jezusa na drodze uznania zarówno jego (1) mesjańskiego, jak i (2) bosko-trynitarnego charakteru, co z kolei miałoby mu dać prawo do (3) anu-

⁴⁹ To podejście widoczne jest w działalności K. Schneidera i jego organizacji Adat Adonai [on-line: <http://www.adatadonai.com/>].

⁵⁰ Por. G. Bodendorfer, *Jewish Voices about Jesus* [on-line: <http://www.jcrelations.net/en/?item=738>].

lowania Tory i (4) zastąpienia starego przymierza nowym.⁵¹ Z tej perspektywy Jezus został niejako odebrany żydom przez chrześcijan, którzy zamaskowali jego pierwotnie żydowski charakter, przypisując mu zupełnie nowe właściwości. Duża część wysiłków żydów antymesjanistycznych polega więc na refutacji „błędów” chrystologii chrześcijaństwa i judaizmu mesjanistycznego. Przede wszystkim przytaczane są liczne argumenty na mesjańską porażkę Jezusa w kategoriach wymagań dostarczonych przez tekst Biblii hebrajskiej: nie zgromadził on wszystkich żydów w Izraelu, nie odbudował świątyni jerozolimskiej, ani nie zaprowadził pokoju na całym świecie. W ten sposób dołączył do licznej grupy żydowskich samozwańczych mesjaszy manifestujących się w różnych epokach historii judaizmu, których działania zakończyły się porażką.⁵² W dalszej kolejności podważa się trafność chrystologicznych interpretacji „mesjańskich” ustępów ze Starego Testamentu, wskazując na liczne przekłamania i nadinterpretacje.⁵³ Co więcej, antymesjańskie tezy uzupełniane są argumentami pochodzącymi z badań nad Jezusem, mówiącymi, iż on sam nie postrzegał się w kategoriach mesjasza eschatologicznego. Dwa przypadki (Mk 8,29 i Mk 14,61), gdy Jezusowi zostaje przedstawiona taka interpretacja jego osoby, pozostają wieloznaczne.⁵⁴ Dodać do tego należy problem różnorodnego i wielowymiarowego rozumienia pojęcia „mesjasz” w czasach Jezusa, co oznacza, że nawet, jeśli uznać, że Jezus miał świadomość bycia mesjaszem, to wciąż otwarte pozostaje pytanie, jakiego rodzaju był to mesjasz i do której tradycji się odwoływał. Podobnie jest z kwestią boskości Jezusa – fakt, iż Jezus mówi o sobie w kategoriach „syna Bożego” może zostać zinterpretowany jako pewien zabieg retoryczny, znany zresztą w żydowskiej teologii posługującej się metaforą Boga jako ojca.⁵⁵ W ten sposób możliwe było podkreślenie przynależności do ludu związanego boskim przymierzem. Co więcej, samo sformułowanie „syn Boży” rozumieć trzeba w pełni jego wieloznaczności w kontekście tradycji judaistycznej.⁵⁶ Pozostaje wreszcie kwestia anulowania Prawa Mojżeszowego przez Jezusa, na co żydzi antymesjanistyczni odpowiadają, że po pierwsze, z perspektywy teologicznej, Tora nie mogła zostać anulowana przez Boga, który strzeże swojej części Przymierza, a po drugie, z perspektywy badań nad historycznym Jezusem, on sam nigdy nie

⁵¹ A. Kaplan, *From Messiah to Christ*, w: RM, s. 14.

⁵² S. Simmons, *Why Jews Don't Believe in Jesus?* [on-line: <http://www.aish.com/jw/s/48892792.html>]. P. Stolper, *Was Jesus the Messiah? Let's Examine the Facts*, w: RM, s. 27-32.

⁵³ A. Kaplan, *Jesus and the Bible*, w: RM, s. 34.

⁵⁴ S.D. Breslauer, C. Deutsch, dz. cyt., s. 25.

⁵⁵ A.R. Diamond, *Playing God. "Polytheizing" JAHWE-alone in Jeremiah's Metaphorical Spaces*, w: *Metaphor in the Hebrew Bible*, ed. P. van Hecke, Leuven 2005, s. 119-132.

⁵⁶ Więcej na temat judaistycznej interpretacji „synów Bożych” w: W. Kosior, *Synowie bogów i córki człowieka. Kosmiczny „mezalians” i jego efekty w Księdze Rodzaju 6,1-6, „Ex Nihilo. Periodyk Młodych Religioznawców” 2 (2009), s. 130-145.*

anulował Prawa, a co więcej, skrupulatnie go przestrzegał. Te fragmenty Nowego Testamentu sugerujące, iż Jezus sprzeciwia się Prawu należy z kolei rozumieć jako wyraz szczególnej jego interpretacji. Po trzecie wreszcie, z perspektywy historii tradycji judaistycznej, można zadać pytanie, czy Prawo Mojżeszowe było w czasach Jezusa na tyle skryształizowane i zunifikowane, by w ogóle mówić o możliwości przestrzegania go jako całości.

Przykłady na silne zakotwiczenie Jezusa w tradycji judaistycznej na podstawie jego wypowiedzi dostarczonych przez Nowy Testament można mnożyć, a obraz Jezusa, który wyłania się z tej interpretacji to obraz raczej reformatora niż założyciela nowej religii. O ile więc Żydzi mesjanistyczni wykorzystują Jezusa-Żyda będącego efektem badań naukowych jako argument dla przyjęcia Chrystusa chrześcijańskiej teologii w obręb swojej tradycji, to Żydzi antymesjanistyczni oddzielają ten drugi element jako wynik wielowiekowej interpretacji chrześcijan, mających na celu silniejsze zaznaczenie odrębności od tradycji judaistycznej.⁵⁷ Tym samym zakwestionowana zostaje zasadność teologicznych podstaw chrześcijaństwa jako samodzielnej tradycji religijnej. Traktowane jest ono bowiem w terminach praw noachickich jako uproszczona wersja żydowskiego monoteizmu dla pogan. Wspólne dla obu grup jest natomiast sięgnięcie poza teksty dostarczane przez własną tradycję religijną i zainteresowanie Nowym Testamentem z perspektywy badawczej, jakkolwiek motywacja do zajęcia się postacią Jezusa ma zupełnie inny charakter. Przede wszystkim jednak ci Żydzi nie mówią o sobie jako o dialogujących z chrześcijaństwem. Dopiero trzecia z omawianych grup określa się wprost jako wchodząca w tę relację.

V. ŻYDOWSCY INTELEKTUALIŚCI

W 2000 roku ogłoszony został dokument *Dabru emet*, będący „żydowską deklaracją na temat chrześcijan i chrześcijaństwa”.⁵⁸ Powstał w środowisku żydowskich intelektualistów podzielonych różnymi nurtami, połączonych jednak wolą kształtowania relacji z chrześcijaństwem. Sami autorzy w dokumencie określają się jako „międzywyznaniowa grupa żydowskich uczonych”. Ta deklaracja własnej tożsamości jest szczególnie ważna, sugeruje bowiem, gdzie szukać największych szans i zasobów dla dialogu międzyreligijnego – w jakim typie osobowości, w jakiej umysłowości tudzież w jakim rodzaju religijności. Rys na-

⁵⁷ Kwestia relacji między judaizmem a chrześcijaństwem okresu przełomu er jest oczywiście daleko bardziej złożona i w dużym stopniu zasadza się na problemie, jak definiować „judaizm” i „chrześcijaństwo” tamtego okresu.

⁵⁸ Tekst deklaracji, z której zaczerpnięto cytaty, został przetłumaczony i opublikowany m.in. na łamach „Studia Judaica” 3: 2000 nr 2, s. 271-276.

ukowej powściągliwości i aspiracji do obiektywizmu widoczny jest w ostrożnym formułowaniu tez dotyczących współdzielonych elementów tradycji religijnej. Podkreśla się tożsamość Boga obydwu tradycji, wagę wspólnej Biblii jako źródła „duchowego ubogacenia”, a także zbieżność wartości moralnych, przy jednoczesnej konieczności poszanowania różnic typowych dla każdej tradycji. Wszystkie działania wynikające z dialogu międzyreligijnego odniesione zostają do bieżących potrzeb społecznych określonych zbiorczo jako „sprawiedliwość i pokój”. Innymi słowy wskazany zostaje „doczesny” kontekst teologicznego porozumienia, które zostaje przeniesione na plan eschatologiczny – „po ludzku nieprzejednana różnica między żydami i chrześcijanami nie może być przewyżczona do czasu, aż Bóg odkupi cały świat, jak jest to zapowiedziane w Piśmie”.⁵⁹ Podsumowując, warto zwrócić uwagę na trzy szczególnie istotne w kontekście obrazu Jezusa i chrześcijan kwestie. Po pierwsze, model ten postuluje swoistą „hermeneutykę podobieństw”, polegającą na interpretacji obu tradycji w duchu zbieżności i zgody, uzupełnioną wspólnym „immanentnym” kontekstem egzystencji obu tradycji religijnych dostarczającym celów dla wspólnego działania. U podłoża tego podejścia wydaje się leżeć założenie, że im więcej podobieństw, tym łatwiej zaakceptować i uszanować różnice, które wydają się wtedy mniej znaczące. Po drugie, te różnice zostają zredukowane i zrelatywizowane w obliczu „współdzielonej” transcendencji i perspektywy pogodzenia wszelkich niezgodności:

Chrześcijanie znają Boga i mu służą przez Jezusa Chrystusa i zgodnie z całą tradycją chrześcijańską. Żydzi znają Boga i mu służą przez Torę i zgodnie z tradycją żydowską. Ta różnica nie może być przewyżczona przez którąś ze wspólnot ani przez uporczywe domaganie się uznania tego, że to ona wyjaśniła Pismo właściwiej niż inna, ani przez wywieranie politycznej siły na inną wspólnotę.⁶⁰

Ludzka perspektywa zostaje przeciwstawiona absolutnie obiektywnej perspektywie Boga, w której różnice kulturowe traktowane są jako ostatecznie nieistotne. Po trzecie wreszcie, anulowane są tendencje do „wchłonięcia” innej tradycji religijnej w obręb własnej teologii. Zamiast tego przyznaje się jej prawo do samodzielnej, kulturowo uzasadnionej egzystencji:

Polepszone stosunki nie przyspieszą kulturowej ani religijnej asymilacji (...). Szanujemy chrześcijaństwo jako wiarę, która powstała wewnątrz judaizmu i która nadal ma z nim istotne związki. Nie widzimy jej jako przedłużenia judaizmu.⁶¹

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże.

Stwierdzenie to jest szczególnie ważne w kontekście zarówno teologii żydów mesjanistycznych, jak i nurtu pozytywnego postrzegania Jezusa w tradycji judaistycznej. W przeciwieństwie bowiem do nich, uznaje „inność” chrześcijaństwa w tym sensie, że wykracza poza rozumienie go wyłącznie w kategoriach „uproszczonego judaizmu dla pogan” tudzież mesjańskiego „dopełnienia” tradycji judaistycznej.⁶² Model ten przypomina więc, przynajmniej w postulowanym charakterze, model dialogu naukowego. W obydwu przypadkach relacja toczy się w odniesieniu do jakiejś zewnętrznej kwestii oraz dopuszcza zróżnicowanie poglądów przy konieczności zachowania wzajemnego szacunku. Akademicki charakter dialogu międzyreligijnego postulowany przez *Dabru emet* jest więc aż nazbyt wyraźny, by go zignorować, a postulowany typ religijności – bardzo liberalny.

Taki model dialogowania przyjęła omawiana tutaj grupa żydowskich intelektualistów, którą konstituują organizacje, takie jak „Jewish-Christian Relations”, „Elijah Centre for Interreligious Dialogue”, a także poszczególne postacie: Tikva Frymer-Kensky, David Novak, Peter Ochs czy Michael Singer, którzy odegrali kluczową rolę przy formułowaniu dokumentu *Dabru emet*.

Istotą relacji judaistyczno-chrześcijańskich w ujęciu tej grupy jest więc wzajemne uczenie się o swoich tradycjach religijnych, poszukiwanie paralel i metafor umożliwiających wzajemne zrozumienie przy zachowaniu niezmienionej tożsamości religijnej. Innymi słowy postuluje się tutaj poznanie drugiej tradycji w jak najbardziej adekwatny sposób we właściwym dla niej kontekście⁶³ oraz w jak najlepszym świetle prowadzącym do „świętej zazdrości” – zgodnie z postulatem sformułowanym przez szwedzkiego pastora, Kristera Stendahla:

Kiedy próbujesz zrozumieć inną religię, powinieneś rozmawiać z jej wyznawcami, a nie wrogami. Nie porównuj tego, co najlepsze w twojej wierze, z tym, co najgorsze w innej. Zostaw przestrzeń dla „świętej zazdrości”. Bądź gotowy rozpoznać te elementy w innej tradycji religijnej lub wyznaniu, które podziwiasz i które chciałbyś, aby w pewnej wierze odbijał się również w twojej własnej tradycji religijnej lub wyznaniu.⁶⁴

⁶² Nawet wśród dialogicznie zorientowanych żydów punkt ten nie zawsze jest przestrzegany, bo wciąż pokutuje tendencja do postrzegania chrześcijaństwa, jak i islamu jako nośników żydowskiego monoteizmu dostosowanego do potrzeb innych kultur. Por. R. Chazan, *Christian-Jewish Interactions over the Ages*, w: CJT, s. 20. Wydaje się jednak, że wystarczyłoby tutaj niewielka zmiana w doborze terminologii, by uczynić całość bardziej prodialogiczną – zastąpienie „żydowskiego monoteizmu” po prostu „monoteizmem”.

⁶³ D. Novak, *What to Seek and What to Avoid in Jewish Christian Dialogue?*, w: CJT, s. 2.

⁶⁴ K. Stendahl, za: E. Soloff, *Dialog to nie rozmowa przy herbacie*, „Teofil. Pismo Studentów Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów” 1 (2011), s. 40-47.

Podobnie jak poprzednio wymienione grupy, dialogujący Żydzi również odnoszą się do kompleksu odkryć dostarczonych przez „trzecie podejście” w badaniach nad historycznym Jezusem. Interpretują je jednak w sposób odmienny od wcześniej zaprezentowanych, a także uzupełniają o nowe perspektywy w studiach nad klasyczną literaturą judaizmu i obrazem Jezusa tam zaprezentowanym. Wątkiem przewodnim hermeneutyki stosowanej zarówno wobec pism judaizmu, jak i chrześcijaństwa jest silna świadomość kontekstu powstawania danego tekstu oraz potencjału interpretacyjnego, jaki on ze sobą niesie. Oznacza to w praktyce, że każda z interpretacji obecna w danej tradycji religijnej może zostać zrelatywizowana poprzez odniesienie jej do konkretnego kontekstu historyczno-kulturowego, w którym powstała. Tym samym przyjmuje się fakt istnienia zarówno potencjału antyżydowskiego w Nowym Testamencie, jak i potencjału antychrześcijańskiego w Talmudzie – obie te kwestie jednak zostają zrelatywizowane przez kontekst, w jakim są interpretowane. Taka postawa wobec tekstu dopuszcza elastyczność w interpretacji i przynajmniej do pewnego stopnia pozwala uchronić się przed przenoszeniem krzywdzących stereotypów na konkretnych ludzi.

Warto przytoczyć kilka przykładów „nowej hermeneutyki” postaci Jezusa w tradycji judaistycznej w kontekście dialogu międzyreligijnego. Przede wszystkim Jezusa można postrzegać w kategoriach nauczyciela mądrości, co automatycznie umieszcza go w sferze porozumienia, bowiem tematy obecne w literaturze mądrościowej – jak dobierać przyjaciół, jak unikać kłopotów, jak być szczęśliwym – są „uniwersalne”.⁶⁵ Co więcej, Jezus łatwo wpisuje się w schematy dostarczane przez tradycję judaistyczną jako rabin, jako wędrowny charyzmatyk czy wreszcie jako kontynuator linii biblijnych proroków. Może więc być traktowany przez judaizm jako jeszcze jeden *chacham* spośród takich postaci, jak rabbi Akiwa, Chanina ben Dosa czy wreszcie Elisza ben Awuja zwany Acherem. Wykorzystanie osobowych analogii z tradycji judaistycznej nie wyczerpuje oczywiście rozumienia Jezusa w kontekście chrześcijaństwa, stanowi jednak krok w stronę jego bardziej kompleksowego poznania. Podobnie idea wcielenia, jakkolwiek długo stanowiąca wyzwanie dla judaistycznej interpretacji, znajduje swoje paralele w długiej historii antropomorfizujących opisów Boga,⁶⁶ „pisania” Prawa na żydowskim ciele w formie obrzezania,⁶⁷ czy wreszcie w traktowaniu Tory jako wcielonego Słowa Bożego.⁶⁸ Z tej perspektywy boskie wcielenie w postaci Jezusa jest szczególnym przypadkiem inkarnacji w ogóle. Wreszcie doktryna Trójcy Świętej może zostać przyrównana do wielości imion, którymi tytułuje

⁶⁵ D.J. Harrington, *Retrieving the Jewishness of Jesus. Recent Development*, s. 73-74.

⁶⁶ Co obejmuje również postrzegania chociażby aniołów jako Boskich manifestacji. E.R. Wolfson, *Judaism and Incarnation: The Imaginal Body of God*, w: CJT, s. 242.

⁶⁷ R. Rashkover, *The Christian Doctrine of the Incarnation*, w: CJT, s. 257.

⁶⁸ Tamże, s. 255-256.

się tego samego Boga tudzież do koncepcji *ec ha-sefirot* prezentującej różne atrybuty boskości.⁶⁹ Sam fakt wyznawania tej doktryny natomiast nie musi wzbudzać wśród żydów niechęci do chrześcijan, bowiem założenie o jedności Bóstwa nie obowiązuje gojów.⁷⁰ Przykłady paralel można mnożyć, kluczem jednak dla ich odnajdywania jest studiowanie i m m a n e n t n y c h t r a d y c j i religijnych odsyłających do t r a n s c e n d e n t n e j r e l i g i i. Z tej perspektywy żydzi i chrześcijanie jednoczą się w o b e c tego samego Boga i p o m i m o wszystkich różnic wynikających z uwarunkowań kulturowych ich tradycji. Jak ujmuje to Harold Kasimow:

Jestem żydowskim pluralistą i jako taki z całym oddaniem kroczę ścieżką judaizmu nie dlatego, że uważam ją za lepszą od innych, ale po prostu dlatego, że jest to moja ścieżka (...). Ideę narodu wybranego interpretuję następująco: Bóg wybrał żydów i nakazał im podążać drogą Tory; jednocześnie Bóg wybrał hinduistów, by żyli zgodnie z nauką Wed; buddystów – by szli drogą Dharmy; muzułmanów – by postępowali według zasad Koranu; i wreszcie chrześcijan – by w swym życiu naśladowali Jezusa Chrystusa.⁷¹

Przede wszystkim jednak w kontekście dialogu judaistyczno-chrześcijańskiego kluczowe jest przyjęcie postawy swoistej epistemologicznej skromności w stosunku do transcendencji przekraczającej możliwości opisu obecne w kulturowo uwarunkowanych tradycjach religijnych. Z tej perspektywy obie tradycje religijne są w równym stopniu uprawnione jako ludzka, geograficznie, historycznie i kulturowo uwarunkowana odpowiedź na transcendentnego, tj. wykraczającego poza możliwości deskryptywne ludzkiej kultury, Boga, a każde religijne doświadczenie odsyła do źródła, z którego pochodzi.⁷² Idea transcendencji dostarcza więc dużego potencjału dialogicznego, umieszczając obie tradycje na równych pozycjach analogicznie do talmudycznego schematu *chewruta*, gdzie dwoje uczonych studiuje wspólnie jeden tekst i nawzajem się ubogaca. Oczywiście, model dialogu, opierający się na takim rozumieniu transcendencji, niesie w sobie możliwość zanegowania zasadności uczestnictwa w danej tradycji religijnej, co z perspektywy tej tradycji może być postrzegane jako niebezpieczeństwo utraty własnych wyznawców. Z drugiej strony jednak, jest to efekt pomylenia „religii” z „tradycją religijną”, a tym samym błędnego rozpoznania tej ostatniej jako ultimatywnego systemu wyjaśniającego. To absolutyzacja relatywnego, podczas gdy konieczna jest rela-

⁶⁹ D. Ellenson, dz. cyt., s. 70.

⁷⁰ Tamże, s. 72-75.

⁷¹ H. Kasimow, *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny. Rozważania ogólne*, w: *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, red. B.L. Sherwin, H. Kasimow, Kraków 2001, s. 20-21.

⁷² G. Odasso, *Biblical Horizon of Dialogue*, w: *Księgi Święte płaszczyzną dialogu?*, red. J.J. Stefanow, A. Wąs, Warszawa 2006, s. 48.

tywizacja „absolutnego”, polegająca na kwestionowaniu skostniałych hermeneutyk i zastępowania ich elastycznością interpretacji.⁷³ Z tej perspektywy zamiast nawracania się na chrześcijaństwo czy judaizm, konieczne jest nawrócenie się na wiarę w Boga różnorodnie rozumianego. Tak więc teologie chrześcijaństwa i judaizmu można potraktować jako w pewnym sensie komplementarne, lecz nie wyczerpujące pełni boskości.⁷⁴ Język poszczególnych tradycji religijnych natomiast pozostaje językiem z konieczności przenośnym. Metafora, którą się posługują, będzie w nich podstawowym narzędziem opisu transcendencji. Skromność musi się także ujawnić w momencie, w którym pojawi się konieczność wytłumaczenia czegoś drugiej stronie. Inaczej bowiem jeden katolik opowiadać będzie drugiemu o sakramencie eucharystii, a inaczej, gdy będzie musiał to wyjaśnić Żydowi. W takich sytuacjach próbie poddane zostaje autentyczne rozumienie danej idei religijnej.⁷⁵ Dialog międzyreligijny jest wzajemnym uczeniem się metaforą motywowanym poczuciem „świętej zazdrości”, którą można rozumieć jako:

rozpoznanie, że w wierze innego człowieka jest też coś prawdziwego i dobrego, tak że chciałabym znaleźć tego więcej również w mojej wierze. Święta zazdrość nie jest zaproszeniem do przywłaszczenia sobie symboli i aktywności innych wspólnot wiary. Ma to być raczej rozpoznanie wartości tej innej wspólnoty. Ostatecznym celem dialogu jest autentyczne zrozumienie drugiej strony.⁷⁶

„Święta zazdrość” może odgrywać kluczową rolę w dialogu międzyreligijnym jako jeden z czynników napędzających. Na inne tradycje religijne można bowiem spojrzeć jako na potencjał wiedzy i idei, które mogą posłużyć własnemu rozwojowi duchowemu:

[r]ozpoznanie tego, co najlepsze w innej religii w naturalny sposób prowadzi do chęci naśladowania tego i uznania, że najlepsze z dążeń odmiennej tradycji muszą być także obecne we własnej. Prowadzi to do myśli, że jeśli historyczny obraz mojej religii nie zawiera czegoś najlepszego, co znalazłem w innej religii, to stało się tak na pewno za sprawą drugorzędnych przyczyn, takich jak kaprysy historii, a nie z powodu fundamentalnego braku w mojej własnej tradycji.⁷⁷

⁷³ M. Halbertal, *On Tolerance*, wykład wygłoszony podczas Paideia Decennial Conference, Uppsala, 14 sierpnia 2011.

⁷⁴ D. Ellenson, dz. cyt., s. 76.

⁷⁵ R.M. Catalano, D.F. Sandmel, *Loving God with All Your Mind*, w: *Irreconcilable Differences? : a Learning Resource for Jews and Christians*, eds D.F. Sandmel, R.M. Catalano, C.M. Leighton, Colorado-Oxford 2001, s. 8-9.

⁷⁶ E. Soloff, *Dialog to nie rozmowa przy herbacie...*, s. 43-44.

⁷⁷ A. Goshen-Gottstein, *Od historycznej przeszłości do teologicznej przyszłości*, „Teofil. Pismo Studentów Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów” 1 (2011), s. 78

Dialog więc nie polega na dojściu do ostatecznego porozumienia i zgody w każdej kwestii, bo tożsamy jest to z synkretyzacją. Nie polega również na skrupulatnym wskazywaniu błędów w rozumowaniu przedstawicieli innej tradycji religijnej, bo jest to równoznaczne z niską świadomością jej kontekstu kulturowego. Dialog międzyreligijny polega więc raczej na wypracowaniu pewnych obszarów zgody z pozostawieniem miejsca na akceptację niepojętego:

[t]wórczy dialog rozpoczyna się tam, gdzie zauważa się różnice i gdzie pracuje się nad tym, aby ich zrozumienie mogło prowadzić ku lepszemu pojmowaniu rzeczy. Dialog zatem nie może być drogą do zacierania różnic, do zamykania na nie oczu, do ignorowania ich, ani tym bardziej do asymilacji czy synkretyzmu. Wyrasta on z szacunku dla odrębności, z chęci wyeliminowania uprzedzeń i stereotypów.⁷⁸

VI. POTENCJAŁ POSTMODERNIZMU

Podsumowując najważniejsze wątki pojawiające się powyżej, należy wskazać na możliwości dla dialogu judaistyczno-chrześcijańskiego wynikające z potencjału nowoczesnej hermeneutyki tradycji religijnych. Przede wszystkim jest to przyzwolenie na różnorodność sposobów odczytania tradycyjnych tekstów tudzież świadomość kontekstualnego charakteru ich wcześniejszej interpretacji – znaczenie bowiem jest raczej „dopowiadane” do tekstu, niż w pełni w nim obecne. Oznacza to, że żadnych interpretacji nie można traktować jako ostatecznych i w pełni wyczerpujących podejście określonej tradycji religijnej do danej kwestii. W konkretnym przypadku negatywnej bądź pozytywnej interpretacji postaci Jezusa i chrześcijan nie można ich traktować jako ostatecznych i wiążących wszystkich przedstawicieli judaizmu. Takie podejście chroni przed fundamentalistycznym spolaryzowaniem rzeczywistości oraz przed popadaniem w stereotypizację przedstawicieli innej tradycji religijnej. Ten ostatni punkt ma szczególne znaczenie w kontekście społecznym – cały czas należy sobie zdawać sprawę ze stopnia zróżnicowania osobowego w obrębie tradycji religijnych, a nawet poszczególnych jej nurtów. Tak samo jak nie można sprowadzać całej tradycji judaistycznej do jednego jej nurtu, nie można również traktować np. żydów mesjanistycznych, jako zupełnie homogenicznej grupy.

Paradoksalnie to właśnie obszar dyskursu naukowego dostarcza atrakcyjnego modelu dla dialogu w obszarze religijnym, czego zresztą doskonałym przykładem jest grupa żydowskich intelektualistów. Otóż pamięć kulturowa Jezusa opiera się po części na tekstach. Każde ze źródeł jednak dostarcza pewnych trudności interpretacyjnych – w ewangeliach jest to problem przekazu tradycji

⁷⁸ S. Gądecki, za: I. Kabzińska, „Być może moglibyśmy żyć razem...” *Dialog między judaizmem a chrześcijaństwem i zmiana modelu sąsiedztwa*, „Etnografia Polska” 46 (2002), s. 79.

i interpretacji myśli Jezusa przez jego uczniów, w pismach Flawiusza jest to uzasadnione podejrzenie o interpolację w tzw. *testimonium Flavianum* (zwłaszcza *Ant*, 18,63-64),⁷⁹ u Tacyty i Swetoniusza to problem źródeł, z których korzystali,⁸⁰ natomiast w literaturze rabinicznej jest to jej polemiczno-apologetyczny charakter.⁸¹ Metodologiczne konsekwencje takiego stanu rzeczy oznaczają w praktyce to, iż nie ma możliwości ostatecznej weryfikacji „prawdziwości” danych zawartych w tekście. Można jedynie porównywać teksty między sobą, a więc niejako wprowadzać je w relację dialogu w celu odtworzenia nie tyle wiernego, co możliwie szczegółowego i kompleksowego obrazu rzeczywistości. Uwaga ta jest ważna w kontekście uporczywie powracającej dyskusji nad (nie)możliwością dotarcia do „Jezusa historycznego”. Sam problem jest bowiem sztuczny i opiera się na założeniu, że oprócz tekstu, którym dysponujemy, istnieje jakaś dostępna „prawdziwa historycznie” wersja wszystkich wydarzeń. Tymczasem, jako że ograniczone (by nie powiedzieć „niemożliwe”) jest dotarcie do tychże wydarzeń, należy je po prostu wyłączyć poza nawias i zająć się tym, co ma swoje dobrze ugruntowane podstawy, czyli tekstem w jego określonym kontekście. Pozwalając sobie na metaforę, można więc powiedzieć, iż problem naukowy w postaci historyczności Jezusa jest jak problem transcendencji w religii. W obydwu przypadkach ostateczne rozstrzygnięcia w tych kwestiach nie są możliwe, ponieważ ze swojej natury przekraczają immanentne ludzkie możliwości. Jedyne więc co pozostaje, to hipotezy na gruncie nauki oraz wiara na gruncie religii – na drodze do lepszego poznania.⁸² Jakkolwiek więc dialog naukowy nie zastępuje dialogu międzyreligijnego, to jednak dostarcza pluralistycznego modelu dla dialogu międzyreligijnego:

Pluralizm oznacza uznanie roszczeń innych religii do posiadania prawdy oraz skorygowanie podobnych roszczeń we własnej religii. Pluralizm wymaga pewnej „skromności etymologicznej” i jest zjawiskiem niemal niespotykanym w historii religii oraz ich doktrynach.⁸³

Nadrzędnym celem niniejszego opracowania nie było udzielenie ostatecznych rozstrzygnięć, lecz raczej pokazanie złożoności zagadnień, takich jak dialog

⁷⁹ C. Bennett, *In Search of Jesus: Insider and Outsider Image*, s. 24. D. Burkett, *The Blackwell Companion to Jesus*, s. 2.

⁸⁰ Najprawdopodobniej opierali się na Nowym Testamencie i Flawiuszu, nie wnosząc tym samym nic nowego do wiedzy o Jezusie. D. Flusser, *Jesus...*, s. 246.

⁸¹ D.J. Harrington, *Retrieving the Jewishness of Jesus. Recent Development...*, s. 68.

⁸² T. Sikorski, *Dialog*, w: *Słownik teologiczny*, A. Zuberber, t. 1, Katowice 1985, s. 126.

⁸³ D.M. Gordis, *Jan Paweł II i Żydzi*, w: B.L. Sherwin, H. Kasimow, *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, Kraków 2001, s. 141.

międzyreligijny, tożsamość żydowska czy wreszcie sam obraz Jezusa. Wielowymiarowość rzeczywistości sprawia bowiem, że o tych sprawach nie sposób mówić na poziomie ogólnym bez popadania w puste słowa z jednej strony tudzież w stereotypizację z drugiej. Zdanie sobie sprawy z tego faktu oraz przyznanie się do własnego, inherentnie ludzkiego ograniczenia w wymiarze poznawczym, jest warunkiem wstępnym dialogu międzyreligijnego.

Dialog judaistyczno-chrześcijański to narzędzie budowania nowych relacji – ze świadomością przeszłości, ale z koncentracją na przyszłości. Oznacza to, że jakkolwiek należy zdawać sobie sprawę z zawłości wspólnych dziejów i obecności „nauczania pogardy” po obu stronach (mających zresztą swój historyczny kontekst), to jednak nie mogą one stanowić przeszkody w rozwoju pozytywnych relacji w przyszłości. Podsumowując, judaizm i chrześcijaństwo „współdzielą” wiele elementów: księgi, postaci, idee. Taki stan rzeczy stwarza okazje zarówno do odnajdywania podobieństw, jak i dostarcza powodów do głębokich napięć w kwestii prawa do własności i wyłączności.⁸⁴ Na tym tle szczególne miejsce przypada postaci Jezusa jednocześnie łączącego i różniącego judaizm i chrześcijaństwo:

Jak można wierzyć w Jezusa, pytają Żydzi, podczas gdy chrześcijanie zastanawiają się, jak można w niego nie wierzyć. To, co jest oczywiste dla jednych, jest zupełnie niezrozumiałe dla drugich.⁸⁵

Wydaje się więc, że właśnie na tym polega dialog międzyreligijny. Nie tylko na „zaakceptowaniu niepojętej inności innego”, postulowanej przez filozofów dialogu, ale również na nieustających wysiłkach zrozumienia, nawet jeśli przyjąć, że proces ten ma charakter ciągły i z konieczności musi być stale aktualizowany. Jak pokazują ostatnie dziesięciolecia dialogu judaistyczno-chrześcijańskiego, jest to możliwe, a „autostrada religijnego dialogu wiedzie poprzez porównawcze czytanie kanonicznych tekstów każdej religii”⁸⁶ – z pełną świadomością ich potencjału interpretacyjnego i przyjęciem odpowiedzialności za wybór określonego klucza hermeneutycznego oraz z gotowością do uczenia się na nowo.

⁸⁴ Por. Ł. Kamykowski, *Specyfika dialogu chrześcijan z Żydami...*, s. 366.

⁸⁵ A.J. Levine, dz. cyt., s. 17.

⁸⁶ G. Odasso, *Biblical Horizon of Dialogue...*, s. 49.

JESUS AND THE CHRISTIANS IN THE JEWISH TRADITION
IN THE CONTEXT OF THE CONTEMPORARY JEWISH-CHRISTIAN DIALOGUE

Summary

The study concerns the image of Jesus and Christians as supplied by three groups of Jews: messianic, anti-messianic and Jewish intellectuals. The paper also deals with the semantic meanders of “dialogue” in the context of Jewish-Christian relations. A narrow understanding of the term (equivalent to the process of reciprocal and multi-dimensional acquaintance) is supplied.

The figure of Jesus, as presented by both messianic and anti-messianic Jews, appears to be inhibiting the contemporary Jewish-Christian relations, being the flash point of dispute. Jewish intellectual’s perception of Jesus as a rich and meaningful metaphor facilitates the dialogue as a tool of reciprocal understanding.