

ks. Wacław Depo, Radom

JEZUS Z NAZARETU W ŚWIETLE MYŚLI ŻYDOWSKIEJ

Dzieje i konkretne kształty teologii zdeterminowane są w dużej mierze procesem wcielania się chrześcijaństwa w kolejne struktury: semicką, grecką, łacińską, czy też w różne kultury średniowieczne i nowożytnie. Jednocześnie rozwój teologii – jak zauważa ks. F. Szulc¹ – dokonuje się w ciągłym kontakcie i dialogu z dziedzictwem kultury poprzedzającej, a zwłaszcza kultury pierwotnej. Dialog taki z kolei był niemal niemożliwy na gruncie teologii spekulatywnej, roszczącej sobie – jako teologia – prawo do rzekomej kategoryczności sądów; wydaje się zaś coraz bardziej możliwy na gruncie biblijnego ujęcia teologii, które było tak bliskie M. Kählerowi. Dialog między przedstawicielami judaizmu i chrześcijaństwa jest wprost nieporównywalny z dialogami prowadzonymi wśród niechrześcijańskich religii świata.² Z tym dialogiem wiąże się jedyne w swoim rodzaju znaczenie, ponieważ chrześcijaństwo, pytając o swoje pochodzenie, wskazuje na judaizm zgodnie ze słowami św. Pawła: „A jeżeli się wynosisz, pamiętaj, że nie ty podtrzymujesz korzeń, ale korzeń ciebie”.³

Podstawowe pytanie dialogu: „Kim jest Jezus z Nazaretu?”, dotyczy więc wyrosniętych w historii Izraela życiowych korzeni samego chrześcijaństwa. Stąd też współczesne formy kontaktów kultury i myśli żydowskiej z teologią chrześcijańską – zwłaszcza na gruncie wydarzenia Jezusa z Nazaretu – należą do podstawowych zagadnień teologicznych.

Przeniknięty duchem dialogu Sobór Watykański II skierował apel do wszystkich wspólnot wyznaniowych chrześcijańskich i religii niechrześcijańskich: „o wzajemne poznanie i poszanowanie odrębnych poglądów. Tylko dialog prowadzony w duchu braterstwa daje nadzieję na wydanie zdrowego owocu, w postaci rzetelnych studiów biblijnych i teologicznych”.⁴ Wobec Kościołów chrześcijańskich – podkreśla Sobór – stoi więc zadanie przewyciężenia zadawnionych animozji oraz gotowości odbudowy gmachu wzajemnego zaufania, pod przewodnictwem Jezusa z Nazaretu, który według słów Pisma Świętego – jest nadal „znakiem budowania i znakiem sprzeciwu”.⁵ Apel ten ma również swój szczególny wyraz wobec wspólnoty wiary, jaką jest społeczność żydowska. We wspomnianej Deklaracji Vaticanum II podkreśla się „duchowe zespole-

¹ F. Szulc, *Struktura teologii judeo-chrześcijańskiej*, Lublin 1982, s. 11.

² Por. H. Küng - P. Lapide, *Jezus in Widerstreit. Ein jüdischchristlicher Dialog*, München-Stuttgart 1976, s. 7.

³ Por. Rz 11, 18.

⁴ DKRN 4.

⁵ Tamże.

nie ludu Nowego Testamentu z plemieniem Abrahama” Sobór wyraża także swoją nadzieję i wiarę, że „Chrystus, Pokój nasz, przez krzyż pojednał Żydów i narody, i w sobie uczynił je jednością”.⁶

Pozytywnym przykładem wprowadzania w życie uchwał soborowych w tym zagadnieniu są wskazania duszpasterskie episkopatu francuskiego sformułowane przez Komitet do Spraw Stosunków z Judaizmem. Oto fragment tego dokumentu: „W przeciwieństwie do tego, co zwykliśmy sądzić, trzeba stwierdzić, że doktryna faryzeuszy nie była przeciwieństwem chrystianizmu. Starali się oni, by Prawo stało się życiem dla każdego Żyda, adaptując jego przepisy do różnych okoliczności życiowych. Badania współczesne wykazały w sposób całkiem oczywisty, że faryzeusze nie zapoznawali bynajmniej wewnętrznego sensu Prawa (dotyczy to również mistrzów Talmudu). Nie za to krytykował ich Jezus, gdy oskarżał postawę niektórych z nich czy formalizm ich nauczania. Wydaje się zresztą, że faryzeusze i pierwsi chrześcijanie spierali się nieraz tak zaciekle o tradycje przodków i o interpretacje Prawa Mojżeszowego właśnie dlatego, że byli sobie bliscy pod wieloma względami”.⁷

Jezus z Nazaretu, fundament i główny punkt odniesienia wiary chrześcijańskiej, staje się więc w naszych czasach „Kluczem egzystencji całej ludzkości” oraz „Miejscem” spotkania chrześcijan, Żydów, a nawet ludzi niewierzących – jak to jest w przypadku neomarksistów,⁸ uznając jedynie socjologiczne i społeczne znaczenie Jezusa, albowiem w tym systemie jednostka nie odgrywa decydującej roli w tłumaczeniu wielkich ruchów społecznych. Stało się to również swoistym znakiem naszego czasu, że większość współczesnych żydowskich autorów poprzez swoje publikacje, usiłując przywrócić Jezusa żydostwu, zmusiła teologię chrześcijańską do wnikliwego spojrzenia na problem zapoczątkowany przez Martina Kählera, zwany „Chrystusem kerygmaticznym”.⁹ Teologia chrześcijańska – jak stwierdza jeden z wybitniejszych myślicieli żydowskich, Pinchas Lapide¹⁰ - nie może wycofać się do obronnej twierdzy kerygmaticznej chrystologii, odpornej na wszelkie ataki. W kontekście tych słów widać dokładnie jak odważne i radykalne jest stanowisko Kählera, kiedy stwierdzi, że: „tylko Żydzi, którzy pojęli Jezusa na drodze wiary, uznając w Nim Pomazańca Bożego, Chrystusa – byli uczciwi wobec Naza¹¹ rejczyka (Mt 2,23). Kierowani mocą Bożą uczyli się

⁶ DKRN 4, por. Ga 3,28-29.

⁷ J. Turnau, *Był Żydem*, w: „Zdaniem laika”, Biblioteka „Więzi”, t. 43, Warszawa 1979, s. 30-35.

⁸ Por. Cz. S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 76-80.

⁹ Syntetyczne przedstawił problemu Jezusa współczesnych autorów żydowskich zawarł zmarły rektor CHAT, ks. J. Niemczyk w swoim referacie: „Jezus z Nazaretu w świetle współczesnej myśli żydowskiej”, w: RTCHAT, 22:1980, z. 1., s. 5-19. Por. też dzieło: Ben-Chorin, Schabom: *Judische Fragen um Jesus*, w: *Das Judentum im Ringen der Gegenwart*, Hamburg 1965.

¹⁰ Urodzony w 1922 roku. Wykładowca na Uniwersytecie w Göttingen i kościelnym Instytucie w Wuppertal; od roku 1971 pracownik naukowy przy American Collage w Jerozolimie. Najważniejsze pozycje naukowe: *Der Rabbi von Nazaret*, Trier 1974; *Hebräisch in den Kirchen*, Neukirchen 1975; *Ist das nicht Joseph Sohn? Jesus im heutigen Judentum*, München-Stuttgart 1976. Wspólnie z: H. Küng, *Jesus im Widerstreit*, München-Stuttgart 1976. Wspólnie z: W. Luz, *Der Jude Jesus. Thesen eines Juden Antworten eines Christen*, Zurich-Einsiedeln-Köln 1980.

¹¹ HJ 53.

o Nim jako Zmartwychwstałym (Rz 1,4; 2Kor 13,4); że Mojżesz i wszyscy prorocy o Nim świadczyli (Dz 13,18 nn). My uczymy się – stwierdza dalej Teolog z Halle, że droga do zrozumienia Pisma wiedzie przez Chrystusa i tylko ta droga broni nas przed niebezpieczeństwem zagrożeń wiary.¹² Zrozumienie bowiem obrazu Boga Izraela, Boga całej Biblii powstaje z wiarą, a ludzkość – zdaniem Kählera – musi być do tego wychowywana, aby znalazła ten odpowiedni punkt widzenia.¹³ Ten sam nurt rozważań teologicznych odnaleźć można później u J. Daniélou, który podkreśla, że nauczanie apostołskie zawiera w sobie od początku dwa ściśle ze sobą powiązane elementy: świadectwo dla słów i czynów Jezusa oraz interpretację Jego osoby i dzieła w świetle Pisma Świętego.¹⁴ Ten ostatni moment był decydujący w dyskusji z Żydami. Chodzi tutaj niewątpliwie o fakt, że podstawą kultury teologicznej pierwotnego Kościoła były kategorie zaczerpnięte ze Starego Testamentu, które rzutowały na widzenie Jezusa i poprzez które zostały zinterpretowane najważniejsze wydarzenia z jego życia.¹⁵

Konflikt między chrześcijanami a Żydami jest dlatego trudny – zauważy słusznie H. Küng¹⁶ – ponieważ sama ryśa podziału przebiega przez Biblię. Wprawdzie razem z Żydami akceptujemy Stary Testament, ale rozumiemy go dopiero w świetle Nowego Testamentu i z tej pozycji – stwierdza Dogmatyk z Tübingen – o tym Żydzie, Jezusie z Nazaretu wszystko interpretujemy. Żydowski partner dialogu, P. Lapide, posługuje się argumentem historycznym, kiedy stwierdzi, że: „Kościół przez 1800 lat czynił z Jezusem trzy rzeczy: pozbawił Go żydostwa, zhellenizował i bardzo skutecznie wykrzywił nam obraz Jezusa, poprzez Jego ubóstwienie w pierwotnym Kościele.¹⁷ Młody Kościół pogański – zaznaczy Lapide – szukał judaizmu, jedynie jako reakcji, żeby go zrobić złym, ponieważ Zbawca Bóg, który umiera na krzyżu, musiał według słów Pawła – gorszyć i drażnić Żydów. I dopiero po tragedii Oświęcimia – stwierdza zbyt radykalnie P. Lapide – doszło do powtórnego uczłowieczenia Jezusa u chrześcijan. I u Żydów wychodzi On teraz z piekiel polemik średniowiecza z powrotem do żydostwa, swojej Ojczyzny.¹⁸ Widać jak stanowisko żydowskie jest pełne nieporozumień. Kościół nie pozbawił Jezusa żydostwa, lecz uczynił je uniwersalnym; hellenizacja i romanizacja były tego dalszym ciągiem. Jezus nie atakował judaizmu lecz wyrastał ponad niego i musiał być odepchnięty. „Uczłowieczenia” zaś Jezusa dokonali sami Żydzi, a mianowicie: ebionici. Nie mniej słusznie średniowieczna chrystologia jest punktem „zadrażnienia” w nauce P. Lapide. Ponadto radykalne stanowisko współczesnego myśliciela żydowskiego traci swoją ostrość, kiedy uzasadni się, że już w czasach współczesnych Kählerowi można było spotkać pewne tendencje, które akceptowały Jezusa z Nazaretu jako autentycznego Żyda. Klasycznym tego przykładem jest dzieło przedstawiciela mistycyzmu żydowskiego K. Brunnera, z roku 1921, noszące tytuł: „Unser Christus, oder

¹² Tamże.

¹³ K 341.

¹⁴ Por. F. Schulc, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej*, s. 59-60.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ H. Küng - P. Lapide, *Jesus im Widerstreit*, s. 14-15. Por. także: H. Küng, *Christ sein*, München 1974; *20 Thesen zum Christsein*, München 1975.

¹⁷ H. Küng - P. Lapide, *Jesus im Widerstreit*, s. 12-13. Por. stanowisko H. Künga zaprezentowane w dziele: *Die Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1967.

¹⁸ H. Küng - P. Lapide, *Jesus im Widerstreit*, s. 13.

das Wesen des Genies".¹⁹ Późniejsze badania naukowe reprezentowane przez uczonych tej miary jak: Józef Klausner²⁰ czy Martin Buber²¹ wywarły decydujący wpływ na kształtowanie się współczesnej myśli żydowskiej.

W ujęciu myślicieli żydowskich Jezus z Nazaretu nie może być Bogiem, ani nawet Synem Bożym w znaczeniu – jak to zawarte jest w dogmacie trynitarnym. Te prawdy są dla Żydów wprost niezrozumiałe. Jezus z Nazaretu – zdaniem Klausnera – jest jedynie wykwittem ducha żydowskiego i owocem Ziemi Obiecanej. Ten wybitny badacz opiera swój dowód na podstawie Ewangelii (Mt 10,6; 15,24; Łk 19,9).²² Dopatrując się przyczyn odrzucenia Go przez naród żydowski wskazuje na etykę Jezusa, jego system religijno-moralny, który związany był z jego specyficznym pojmowaniem Boga. W ostatnim paragrafie swojej słynnej książki podkreśla on, że w Jezusowym przekazie etycznym jest taka doniosłość, odrębność i oryginalność w formie, że nie znajdziemy ich w jakimkolwiek innym hebrajskim przekazie.²³ Ta oryginalność przekazu Jezusa – zdaniem Klausnera – jest wprost nieporównywalna, nie mająca żadnej paraleli. Na szczególną uwagę zasługuje – w ujęciu tego badacza żydowskiego – niesamowity kunszt jego przypowieści.

Konfrontując założenia Klausnera z tezami M. Kählera można dostrzec, że uczony żydowski nie podważa twierdzenia, że powielkanocne przepowiadanie o Jezusie jako Chrystusie (kerygma pierwotnego Kościoła) miało już swój początek w samym kerygmacie Jezusa. Ale jednocześnie podkreśla, że to „novum” w przepowiadaniu Jezusa było „czymś nieżydowskim”, niezgodnym z duchem i oczekiwaniami Żydów.²⁴ Klausner miesza płaszczyznę doktryny z historią: doktrynalnie zmartwychwstanie, zwłaszcza Bóstwo Jezusa nie było odebrane jako „nieżydowskie”, ale historycznie zjawisko to stało się „ostatnimi czasami”, eschatologią dziejów Izraela. Należało to widzieć. Tym samym – zdaniem J. Niemczyka – Klausner bardzo upraszcza sprawę Jezusa, stojąc na stanowisku czystego, wolnego od zewnętrznych wpływów typu żydostwa.²⁵ Nowsze badania wykazały bowiem w jak dużym stopniu nie tylko galilejskie, lecz także judzkie (palestyńskie) żydostwo na przełomie eonów narażone było na wpływy hellenistyczne.²⁶

W swoich badaniach nad życiem Jezusa współcześni żydowscy uczeni – jak słusznie zauważa J. Niemczyk²⁷ - interesują się, rzecz zrozumiała, wyłącznie osobą Jezusa historycznego, Jezusa z Ewangelii synoptycznych, a nie Jezusem Chrystusem, głoszonym przez Apostołów z Pawłem z Tarsu włącznie. P. Lapide, negując rozwój badań nad życiem Jezusa w teologii chrześcijańskiej XX wieku, w swoim dziele: „Ist das nicht

¹⁹ Por. J. Niemczyk, *Jezus z Nazaretu w świetle współczesnej myśli żydowskiej*, s. 5.

²⁰ J. Klausner, *Geschichte der neuhebräischen Literatur*, Berlin 1921. Tenże: *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*, Berlin 1930, Berlin 1934. Tenże: *From to Paul*, London 1946; *The Messianic Idea in Israel*, London 1956; *Von Jesus zu Paulus*, Jerusalem 1950.

²¹ M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950. Tenże: *Christus, Chassidismus, Gnosis. Werke*, vol. III. München-Heidelberg 1963.

²² J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, s. 573.

²³ Tamże, s. 574. Por. także: G. Hermes, *Jesus the Jew. A historian's reading of the Gospels*, London 1973.

²⁴ J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, s. 494-499.

²⁵ J. Niemczyk, *Jezus z Nazaretu w świetle współczesnej myśli żydowskiej*, s. 7.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże s. 8.

Josephs Sohn?" stawia bardzo kontrowersyjne i niejasne pytanie: „Czyż nie okazałoby się bowiem przy dalszych badaniach, że ten Galilejczyk jest tak bardzo żydowski i wierny Torze, że wynikłyby poważne trudności przy próbach utożsamienia Jezusa z Nazaretu z Chrystusem Kościoła pogano-chrześcijańskiego?²⁸ Lapide nie zwrócił uwagi, że na początku chrześcijaństwo szerzyło się niemal wyłącznie na bazie judaizmu, w Palestynie i w diasporze całego świata. Trzeba jednak zaznaczyć, że dzieło Lapide jest jedną z prób syntezy współczesnej myśli żydowskiej wobec problemu Jezusa. Zaznacza on w nim, że „u większości badaczy żydowskich naszych czasów podkreśla się *buntowniczy charakter* Jezusa. Tylko wyraźnie antyrzymskie nastawienie Jezusa daje pogodzić się z Jego gorącym umiłowaniem swego narodu, zniewolonego przez okupanta rzymskiego. Walka przeciwko Rzymowi i nawrót do idei Jedyne Boga były – zgodnie z ówczesnymi przekonaniem ogółu żydostwa – także postulatami Jezusa”.²⁹

Podobne stanowisko w tej sprawie zajmował H. S. Reimarus, który w ogłoszonym przez Lessinga fragmencie z 1766 roku, ukazuje Jezusa przede wszystkim jako Wybawiciela narodu żydowskiego z niewoli politycznej. Do tego samego nurtu rozwiązania nawiązuje P. Lapide, w swoich kolejnych dziełach,³⁰ będących już wyraźną próbą dialogu judaistyczno-chrześcijańskiego, a nie naukową konfrontacją. W dziele „Jesus im Widerstreit”, Lapide stoi na stanowisku, że śmierć Jezusa z Nazaretu jest „czysto polityczną sprawą, która interesowała Poncjusza Piłata”.³¹ Jako rzymski namiestnik nie interesował się prawie wcale prawem religijnym Żydów. Kiedy umieścił nad krzyżem Jezusa tytuł winy: „Jesus Nazareus Rex Iudeorum”, działał według przepisów Lex Iulia Maiestatis, bo rebelia przeciwko cesarstwu była sprawą, dla której sądenia miał kompetencje. Tak więc ten Jezus – zdaniem Lapide – został skazany przez Piłata z powodu próby rebelii czy też z powodu roszczenia sobie prawa do tytułu królewskiego.³² Lapide jest tu w całkowitej zgodzie z socjalistycznymi teoriami o Jezusie.

W odniesieniu do całości problematyki Jezusa z Nazaretu, ten żydowski badacz Nowego Testamentu, podkreśla pięć charakterystycznych związków, które ośmiela się to twierdzić – zbliżają go do Jezusa bardziej niż wielu chrześcijańskich teologów w dzisiejszej Europie.³³ Są nimi: 1. Geografia, całe środowisko kraju Izraela z jego klimatem i całym fizycznym tłem nazarejczyków. 2. Język hebrajski. Jest on zarówno językiem kraju, jak również językiem Pisma Świętego dla modlitw i nabożeństw. 3. Rozumienie Biblii. Biblia hebrajska – zdaniem Lapide – jest wspólnym dziedzictwem Jezusa i narodu żydowskiego, do którego była adresowana. 4. Orientalna fantazja, wyrażająca się w obrazach i przypowieściach, zrozumiała przede wszystkim dla żydowskich znawców Biblii. Przetłumaczona na języki obce brzmi nienaturalnie i obco. I wreszcie: 5. Wspólna troska o losy zewnętrzne i wewnętrzne narodu Izraela.³⁴ Trzeba przyznać, że Lapide daje mocniejszy koloryt „ludzki” Chrystusowi, który jest konieczny dla pełnej prawdy o Nim.

²⁸ Por. P. Lapide, *Fils de Joseph? Jesus dans le judaisme d'aujourd' hui et d'heir. Tradnit de l'allemand par R. Kremem et M. J. Pierre*, Paris 1978 s. 157-158.

²⁹ Tamże, s. 48. J. Niemczyk, *Jezus z Nazaretu w świetle współczesnej myśli żydowskiej*, s. 9.

³⁰ P. Lapide, W. Luz, *Der Jude Jesus, Jezus*, H. Küng - P. Lapide, *Jesus im Widerstreit*.

³¹ Tamże, s. 36.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 8.

³⁴ Tamże, s. 9.

W pozycji „Der Jude Jesus” P. Lapide podjął kolejną próbę dialogu judaistyczno-chrześcijańskiego. Współautor tej książki, katolicki profesor Nowego Testamentu na Uniwersytecie w Göttingen, Ulrich Luz, daje odpowiedź na tezy Lapide odnoszące się do życia Jezusa oraz Jego śmierci.³⁵ Trzeba zaznaczyć, że odpowiedź ta jest napisana w formie listu, a nie jak to dotychczas bywało – w formie konfrontacji czy repliki. Teolog z Göttingen podkreśla, że Żydzi i chrześcijanie powołują się na tego samego Boga Starego Testamentu, Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, ale w różny sposób. Następstwem tego była sprzeczność oczekiwań, braterski rozłam, obcość i brak wszelkich kontaktów.³⁶ Należy więc – postuluje Luz – powrócić do wzajemnych spotkań, aby tę zadawnioną ostrość krytycznie złagodzić. A miejscem tych spotkań jest właśnie osoba Jezusa z Nazaretu, jego uniwersalistyczna postawa.³⁷ Pewnym kluczem rozwiązań tego dialogu – stwierdza słusznie profesor Nowego Testamentu z Göttingen – jest Jezusowa troska o nadejście Królestwa Bożego. Miłość Boga, która objawiła się w Jezusie Chrystusie, otwiera granice tego Królestwa dla wszystkich, w pierwszym rzędzie dla tych, którym Bóg po raz pierwszy objawił swoje Prawo, wybierając ich spośród wszystkich narodów.³⁸ W. Luz proponuje rozwiązanie, aby według słów św. Pawła przyjąć Ewangelię jako „usprawiedliwienie przez wiarę” z łaski Boga, dla Żydów jako Żydów i pogan jako pogan. Bóg kocha wszystkich pogan, o ile więc więcej ten naród, który stał się Jego własnością (Segullah Jahwe) i w tym wybraniu i obietnicach pozostaje mu wierny.³⁹ Oczywiście wywody Luza są całkowicie naiwne.

Istnieje również inny odłam współczesnej myśli żydowskiej na temat Jezusa, który eksponuje rysy religijno-moralne, które doszukując się w nim powiązań z Esseńczykami, czy nawet ugrupowaniami kapłańskimi. Przedstawicielem tego nurtu jest Dawid Flusser.⁴⁰ Podkreśla on wysoką etykę Jezusa, rewolucyjny walor jego przepowiadania oraz radykalizację przykazania miłości i nową moralność opartą na teokracji. Występuje on również przeciwko rozpowszechnionej w żydowskiej literaturze tezie, że przepowiadanie Jezusa właściwie nie wykracza poza ramy współczesnej mu nauki faryzejskiej. Flusser usiłuje „tę nową naukę pełną mocy” (Mk 1,27) wyprowadzić wprost z żydostwa. Zajmując się postacią Jezusa, D. Flusser zastrzega się jednak, że jego celem nie jest budowanie pomostu pomiędzy Jezusem historycznym a chrześcijańską wiarą w kerygmatycznego Chrystusa. Aczkolwiek w przeciwieństwie do wielu badaczy jest przekonany, że budowa takiego pomostu jest możliwa.⁴¹

Dziełem „pomostu”, analizującym możliwości dialogu pomiędzy żydostwem a chrześcijaństwem jest książka Martina Bubera pt. „Dwa rodzaje wiary”.⁴² Podaje ona jednak stan dialogu do roku 1950. W pracy tej, w której w sposób kontrowersyjny z katolickiego punktu widzenia przeciwstawia sobie wiarę Abrahama i Pawła z Tarsu, Buber ulega silnym wpływom interpretacji protestanckiej. Ukazując problematykę Człowieka z Nazaretu – ten

³⁵ P. Lapide - W. Luz, *Der Jude Jesus*, s. 125-157.

³⁶ Tamże, s. 149.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 152.

³⁹ Tamże, s. 157.

⁴⁰ D. Flusser, *Jezus*, New York 1969.

⁴¹ Por. J. Niemczyk, *Jezus we współczesnej myśli żydowskiej*, s. 11-13.

⁴² M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950.

żydowski filozof dialogu – podkreśla duchowe braterstwo z Jezusem, wyrastające ze wspólnej wiary i wspólnej tradycji. „Od młodości pisze Buber – zawsze widziałem w Jezusie mojego wielkiego brata”⁴³ To, że chrześcijaństwo uważało Go i nadal uważa za Boga i zbawiciela, zawsze wydawało się faktem najwyższego znaczenia, faktem, którego zrozumienie jest moim obowiązkiem... Mój własny bratersko otwarty stosunek do niego (Jezusa) stawał się coraz silniejszy i wyraźniejszy i dziś widzę go silniej i jaśniej niż kiedykolwiek. Bardziej niż kiedykolwiek jestem przekonany, że należy mu się wielkie miejsce w historii wiary Izraela i że tego miejsca nie da się określić przy pomocy żadnej ze zwyczajnych utartych kategorii. W historii wiary Izraela – stwierdzi na innym miejscu M. Buber⁴⁴ – jest jakąś nieuchwytną tajemnicą, którą można zrozumieć tylko od strony samego Izraela, my Żydzi znamy w ten sposób Jezusa; znamy go bowiem w odruchach i odczuciach jego istotnej żydowskości. I to pozostaje niedostępne „poganom” jemu podlegającym. Oczywiście, „żydowskość” – to starotestamentalność, biblijność, coś z drogi obietnicy. Jest to stanowisko głębokie. Idąc śladami Bubera inny badacz żydowski Ben Chorin, Schalon stawia taki postulat: „Musimy wraz z teologami chrześcijańskimi współpracować nad rekonstrukcją pełnego wizerunku historycznego Chrystusa ponieważ tylko w wyniku współpracy obu stron będzie możliwe odmitologizowanie przekazów Nowego Testamentu. Kościołowi chrześcijańskiemu grozi wciąż to niebezpieczeństwo, że obraz Jezusa chce ozdabiać wątkami mitycznymi.”⁴⁵ W stwierdzeniu tym można łatwo odnaleźć wpływ krytycznej egzegezy protestanckiej, zwłaszcza poglądy Bultmanna, którego wyniki badań są Ben – Charinowi dobrze znane.⁴⁶

Z kolei amerykańscy myśliciele: S. Sandmel i E. L. Ehrlich są autorami o wiele bardziej krytycznych opracowań osoby Jezusa na podstawie Nowego Testamentu. Badacze ci są nastawieni bardzo sceptycznie co do wszelkich prób uchwycenia istoty Jezusa sprzed okresu paschalnego.⁴⁷ Stanowisko to zbieżne jest nie tyle z tezą Kählera ile raczej R. Bultmanna o niemożności dotarcia do Jezusa historycznego. Wszelkie usiłowania rekonstrukcji obrazu historycznego Jezusa badacze ci uważają jednak przeciwko Kählerowi za próżne i bezskuteczne. Na uwagę zasługuje również książka pod tytułem „Życie i śmierć Jezusa z Nazaretu”,⁴⁸ napisana przez amerykańskiego Żyda, Joela Carmichaela. Dzieło to popularyzuje tezę historyka żydowskiego lat 30 naszego stulecia Roberta Eislera,⁴⁹ według którego Jezus był żydowskim i politycznym przywódcą powstania przeciwko Rzymowi. Książka Carmichaela wychodzi też naprzeciw apologetycznym tendencjom zrzućenia odpowiedzialności za śmierć Jezusa wyłącznie na Rzymian, widząc w niej „mord prawnopolityczny”

Klasyk myśli żydowskiej w problematyce Jezusa, Martin Buber – którego G. Vermas nie waha się nazwać „wielkim wielbicielem postaci Jezusa” – w swoim artykule z 1966 roku⁵⁰ podaje główne przeszkody żydostwa by uznać w Jezusie – Mesjasza, Syna

⁴³ Por. J Turowicz, *Maritain Buber Filozof dialogu*, w: A. Paluchowski, *70 żywotów*, Kraków 1977, s. 492-496.

⁴⁴ *Two Types of Faith*, New York, 1961, s. 13.

⁴⁵ Ben Chorin, *Schalon. Das Judentum im ringen der gegenwart*, Hamburg 1965, s. 196.

⁴⁶ Por. Niemczyk, *Jezus z Nazaretu we współczesnej myśli żydowskiej*, s. 14-15.

⁴⁷ Por. S. Sandmel, *A Jewish Understanding of the New Testament*, Cincinnati 1957, s. 35-49.

⁴⁸ J. Carmichael, *Leben und Tod des Jesus von Nazareth*, München 1965.

⁴⁹ R. Eisler, *Jesus basileus u basileusas*, Heidelberg 1930, Bd. II.

⁵⁰ M. Buber, *Kirche, Staat, Volk und Judentum*, Theologische Bücherei 1966, s. 155-166.

Bożego. Są nimi: wiara Żydów w jedyne Boga oraz wypływająca stąd prawda, że Bóg się nie ucieleśnia. W tym miejscu trzeba zaznaczyć słuszną tezę Kählera, który stwierdza, że „nie zwracając uwagi na Jezusa, a przede wszystkim negując fakt Jego Wcielenia i Bóstwo Chrystusa, teologia żydowska, a z nią cały naród żydowski kroczył w swej państwowości ku przepaści” Czyli Kähler łączył Jezusa z historią Żydów w sposób nierozzerwalny. Teza ta zostaje niejako potwierdzona przez kolejną przeszkodę wskazaną przez Buberę. Jest nią doświadczenie, że wraz z przyjściem Jezusa świat nie został wyzwolony od zła i grzechu oraz w dziejach narodu Izraela nie nastąpił żaden moment przełomowy, los tego narodu nie uległ żadnej poprawie. Można powiedzieć, że stało się wprost przeciwnie, los tego narodu jeszcze bardziej się skomplikował. Ale tu zabrakło Buberowi konsekwencji – właśnie dlatego ten los się skomplikował?

Stanowisko prezentowane przez Buberę współbrzmi z wypowiedzią Kählera w dziele z 1892 r. „Na podstawie Biblii znamy dobrze – stwierdza Teolog z Halle – jak ciężko było temu niepozornemu Rabbi wyprostować i zaspokoić czysto światowe nadzieje swego Narodu związane z Synem Dawidowym. Wszystko, co można by powiedzieć o tych żydowskich oczekiwaniach – zdaniem Kählera – przekracza nawet chrześcijańską nadzieję i jest po dziś dzień zgorszeniem wywołującym ferment, z którym nawet wiara jakże często stoi w sprzeczności”

W próbie podsumowania tej problematyki należy zaznaczyć, że wspólne odkrywanie prawdziwego tła życia Jezusa z Nazaretu i jego żydowskości jest już dzisiaj czymś więcej niż jakąś próbą zwycięzania nieporozumień, które były przyczyną nieprawdziwego obrazu Jezusa. To odkrywanie – stwierdza współczesny myśliciel żydowski z Oxfordu⁵¹ - jest pierwszym krokiem w tym, co wydaje się być orientacją, ukierunkowaniem badań ku prawdziwemu Człowiekowi, którym jest Jezus z Nazaretu. Jak słuszenie więc zauważa ks. J. Niemczyk⁵² - większość współczesnych autorów żydowskich stoi na stanowisku, które określił już w roku 1903 J. Wellhausen, a mianowicie: „Jezus z Nazaretu nie był przecież chrześcijaninem, lecz autentycznym Żydem. Nie głosił on jakiejś nowej wiary, nauczał jedynie jak należy właściwie pełnić wolę Boga”.⁵³ Krtyczne badania żydowskie usiłujące „przywrócić Jezusa żydostwu”, powinny więc stać się jeszcze jednym motywem bardziej wnikliwych badań teologii chrześcijańskiej, zwłaszcza w kwestii Jezusa przedwielkanocnego. Ten bowiem specyficzny charakter badań nad osobą Jezusa, ta odrębność spojrzenia, a zwłaszcza nieuznawanie faktów i wydarzeń zbawczych, które dokonały się w krzyżu i zmartwychwstaniu, wydają się w sposób zasadniczy oddzielać chrześcijaństwo od żydostwa. Nie mniej, podział ten jednak nie uniemożliwia pewnej współpracy w zakresie badań nad ziemskim życiem Jezusa i jego kerygmatem, w duchu Vaticanum II, apelującym o „wzajemne poszanowanie odrębności poglądów”, przy wspólnym dążeniu do prawdy.

W zakończeniu trzeba podkreślić, że Jezusologia żydowska wnosi w dzisiejszą dyskusję chrystologiczną kilka zasadniczych kwestii. Przede wszystkim umacnia faktyczność Jezusa oraz Jego głębokie związki z Biblią Starego Testamentu. Ponadto – skierowując się przeciwko mitom mocniej akcentuje realizm „człowieczeństwa” Jezusa. Żydowskie badania charakteryzują się również swoistym nurtem poszukiwań, abstrahując od wszelkich spekulacji metafizycznych.

⁵¹ G. Veres, *Jesus the Jew*, s. 224.

⁵² Por. J. Niemczyk, *Jezus z Nazaretu w świetle współczesnej myśli żydowskiej*, s. 18.

⁵³ J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin 1905, s. 113.