

Stanisław Krajewski

Historia a religijność

Chrześcijaństwo-Świat-Polityka nr 1 (12), 15-24

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Stanisław Krajewski

Historia a religijność

Czy historia wpływa na naszą religijność? Oczywiście, że tak! – zakrzyknie prawie każdy... Przecież wszystko jest ukształtowane przez wcześniejsze wydarzenia, czyli przez historię. Wszystko, a zatem religia również. Jeśli rozumieć historię po prostu jako kolejne wydarzenia, to wszystko jest jej wytworem, ale dzieje się tak w dość banalnym sensie. Pytanie o historyczność staje się ciekawsze, gdy je skonkretyzować. Zadajmy więc dwa pytania – rozumiejąc je jako pytania o religię, a przede wszystkim nie tyle o religię w ogóle, co o *moją* religijność. Oczywiście każdy powinien zapytać o swoją własną religijność, bo odpowiedzi można próbować tylko w odniesieniu do siebie samego. Rozważania innych mogą co najwyżej inspirować – i tak należy czytać poniższe dywagacje. Zapytajmy więc, po pierwsze, czy istnieje w religii jakiś *constans*, czyli coś, co nie zmienia się w biegu historii? Po drugie, czy historia ma znaczenie dla mojej tradycji religijnej, dla rozumienia jej źródłowych opowieści?

1. Przekonanie, że coś nie ulega zmianom, to wyraz wiary

Czy we wszystkim da się dostrzec proces stawania się, zmienność, ewolucję, której podlega nawet to, co przynależy do istoty danego zjawiska? Historycy i inni naukowcy obecnej doby będą zapewne skłonni odpowiedzieć twierdząco. Wszystko się zmienia, nie tylko ludzie umierają, ale giną też cywilizacje, choćby ich trwanie wydawało się wieczne; ewoluuje nie tylko kultura, ale również przyroda: giną jedne gatunki, pojawiają się inne, wypalają się słońca (nasze Słońce też kiedyś się zapadnie), rozszerza się wszechświat (a może pulsuje?). Gdy uwzględnić taką wizję – a współczesna nauka wyraża ją bez wahania i pomijanie jej byłoby albo ignorancją, albo arogancją – religia jawi się jako zaledwie jeden z aspektów zmiennego życia społecznego. Sama musi więc podlegać zmianom, które nie oszczędzą żadnego jej wymiaru. Pojawiła się kiedyś, teraz istnieje, ale jest inna niż była, a w przyszłości zniknie. No tak, powie wielu z nas, ale jednak... Jednak mamy poczucie, że w religii jest coś trwałego, ponadhistorycznego, i co więcej, że w mojej własnej religijności dotykam czegoś ponadhistorycznego. Na przykład do fundamentów judaizmu należy przekonanie,

że relacja między Stwórcą a Żydami pozostaje w swej istocie niezmienna, a nadto, że dotyczy zarówno przeszłości jak i wszelkiej przyszłości. Moje własne zaangażowanie w tradycję judaizmu ma sens właśnie dlatego, że jest udziałem w zobowiązaniu, które dotyka wymiaru wieczności.

Jak sobie poradzić ze sprzecznością pomiędzy tezą o wszechogarniającej zmienności, wszechwładzy historii, a przekonaniem, że istnieje ponadczasowy niezmienny element, czyli poczuciem wymykania się historii? Sądzę, że nie ma tu łatwego wyjścia. Sytuacja jest bowiem taka jak z dowodami na istnienie Boga. Nie da się przeprowadzić takiego dowodu; ci, co to czynią, zakładają gdzieś na początku to, czego chcą dowieść. Podobnie jest z przekonaniem ludzi, afirmujących swoją religijność opartą na źródłach biblijnych. Wskazują oni na punkt ponadnaturalny i pozahistoryczny, który jest dla nich realny. Historycy, socjologowie i inni naukowcy to zanegują i nie sposób im udowodnić, że jest inaczej. Tak jak nie da się dowieść istnienia Boga, tak nie da się dowieść, że jesteśmy w stanie „wystawać” poza naturę i poza historię – ba! że może nawet jako ludzie musimy sięgać ku transcendencji. Zresztą być może opisany właśnie dylemat dotyczący istnienia niezmiennego „punktu”, którego nie unicestwia historia, ani nie niweluje ewolucja, jest właściwszym dla naszych czasów ujęciem kwestii istnienia Boga. Nie trzeba pytać o czym – o kim – mowa, gdy mówimy o Bogu, bo od razu wiadomo, o co chodzi: o niepodlegającą zmianom *constans*.

Warto w tym miejscu uczynić zastrzeżenie. Gdy mowa o owym niezmiennym, pozahistorycznym „punkcie”, nie jest przesądzone, jak o nim mówić, w jakim języku go opisywać. Każdy opis jest wyrazem swoich czasów i z upływem czasu przestaje być tak samo rozumiany, a nawet w ogóle zrozumiały. W zakresie środków wyrazu nie ma niezmienności. Historia rządzi. Wynika z tego, że żadne sformułowanie dogmatu religijnego nie jest wieczne, bo wieczność przysługuje tylko ostatecznej zawartości – temu, na co taki dogmat wskazuje. Forma wyrazu się zmienia, ale istota pozostaje.

2. Przykład znaczącej opowieści o przeszłości: *akeda*

Znana jest obecnie teza postmodernizmu: nie ma wszechobejmującej narracji. Choć nie jest jasne, jak daleko można rozszerzyć stosowalność tej tezy, w moim przekonaniu jest ona szczególnie na miejscu właśnie w odniesieniu do stwierdzeń religijnych. Każde takie stwierdzenie przynależy do jakiejś narracji i tradycji, która powstała w społeczności wyznawców. Poszczególne stwierdzenia, dogmaty a także wersety nie powinny być rozpatrywane w oderwaniu od owej narracji. W moim przekonaniu

niu, odnosi się to nawet do prawd podstawowych, takich jak w judaizmie wyjście z Egiptu i objawienie na Synaju, w chrześcijaństwie historia życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa z Nazaretu, w islamie objawienia, których dostąpił Mahomet.

Takie opowieści są podstawą religii. Jest też widoczne, że mogą one żyć tylko w ramach swojej religijnej tradycji. Można je określić jako mity – oczywiście w szlachetnym sensie tego słowa. Są sposobem przekazania sensu, który wykracza poza empiryczne i historyczne realia. Jednak jakieś realia są niezbędne. Pojawia się zatem pytanie, jak rozumieć zawartość historyczną owych opowieści. Czy dosłownie, czy niekoniecznie?

Zanim podejmiemy kwestię ważności historii, zwróćmy uwagę na fakt, że mity w wspomnianym powyżej sensie należy rozumieć całościowo. Wyrażają prawdę, która przekracza dosłowność. Jako przykład rozważmy opowieść o *akedzie*, dobrze znaną historię niedosłzłego ofiarowania Izaaka, a raczej jego spętania, przywiedzenia na górę, a wreszcie interwencji anioła. Ogólnie mówiąc, wyraża ona ważne prawdy o kondycji ludzkiej. Można oczywiście próbować je streścić, mówiąc na przykład, że chodzi o zakaz ofiar z ludzi, choć w owych czasach były one normą, a zarazem, że należy być gotowym na ofiarowanie tego, co najcenniejsze spośród swoich włości i swoich nadziei. Jak pamiętamy, to właśnie poprzez tego syna miała się spełnić obietnica, której udzielił mu Bóg Abrahamowi: że jego potomstwo będzie liczne jak gwiazdy na niebie. Dlatego działania Abrahama w trakcie *akedy* zagrażają nie tylko Izaakowi, ale i jemu samemu. Cała obiecana przyszłość zostaje postawiona w śmiertelnym niebezpieczeństwie. Okazuje się, że wiara to nie spokojne, ciepłe oparcie się na życzliwej sile, ale wręcz odwrotnie – dotknięcie sfery potężnej, budzącej grozę, wstąpienie na obszar, w którym znajomy grunt może usuwać się spod nóg.

Powszechna jest opinia, że opowieść o Abrahamie i Izaaku nie pozwala zachować spokoju. Nie da się jej przeczytać i spokojnie uznać, że oto zostaje nam miły morał. Wiele osób uważa, że ta historia jest skandalem: jak Bóg mógł żądać czegoś takiego?! Jeśli najbardziej bezpośrednio nauką z historii ofiarowania Izaaka jest odrzucenie idei ofiar ludzkich, zwłaszcza z dzieci, to dlaczego nie jest to wprost napisane? Podstawowa odpowiedź: w owych czasach ofiary takie były powszechne. By je zanegować w sposób zauważalny, a nie czysto deklaracyjny, niezbędna była dramatyczna fabuła. To dzięki niej wszyscy wiedzą, że Bóg nie dopuści do tego, by ojciec poświęcił syna.

Ta niesamowita opowieść jest wciąż podstawą coraz to nowych interpretacji. Naczelny rabin Wielkiej Brytanii, Jonathan Sacks, proponuje nową odmianę idei odrzucenia prawa do składania ofiar z dzieci, odwołując się do wiedzy historycznej o starożytności.¹ Odnosi się przy tym do innego bulwersującego aspektu tego wydarzenia, a mianowicie wspomnianego wyżej zaliczania syna do swoich „włości”. Aby wprowadzić w swoją interpretację, Sacks przypomina główny motyw Biblii: otóż wszystko należy do Boga. I ziemia, i jej plody, i wszystko, z czego korzystamy. Dlatego przed skorzystaniem z czegokolwiek należy – wedle judaizmu – wypowiadać błogosławieństwa. I tu pojawia się pytanie: a jak jest z dziećmi? Czyją są własnością? Otóż w starożytności sytuacja była jasna: rodziców. Dzieci nie miały praw. W wielu kulturach pogańskich, np. w Cesarstwie Rzymskim, ojciec mógł zrobić z dzieckiem wszystko, również je zabić. (Rzymska *patria potestas*, czyli władza ojcowska, oznaczała prawo życia i śmierci, *ius vitae ac necis*. Trwała ona w zasadzie dożywotnio.) Wydaje się to nam dziwne – zapewne właśnie dlatego, że podejście Biblii jest tak inne. A zresztą czy i w czasach obecnych ludzie nie skłaniają się czasem do takiego rozumienia relacji rodziców z dzieckiem, wedle którego władza rodzicielska nie powinna podlegać żadnym ograniczeniom? Tymczasem Tora nie godzi się na takie porządki. Opowieść o ofiarowaniu Izaaka ma to uzmysłowić. I, jak już zauważyliśmy, ma to czynić w możliwie dramatyczny sposób, tak, by dotarło to do każdego, kto słucha słów Tory. Chodzi o to, pisze rabin Sacks (stosując, zgodnie z tradycją żydowską, zastosowaną do angielszczyzny, niepełną pisownię słowa „Bóg”), że „Rodzice nie są właścicielami swoich dzieci. (...) B-g nie chce, by Abraham poświęcił swe dziecko. B-g chce, by on zrezygnował z bycia właścicielem swego dziecka.” Ma poświęcić nie tyle dziecko, co swoje prawa właścicielskie wobec niego. To jest sens słów anioła: „...nie odmówiłeś mi nawet twego jedynego syna.” (Rdz. 22,11) Nauka, jaka z tego płynie, może przemówić do najmniej religijnych spośród nas. Jeśli wszyscy są własnością Boga, to w gruncie rzeczy jesteśmy wszyscy równi. Jeśli dotyczy to nawet naszych dzieci, zyskują one autonomię, którą trudno byłoby ustanowić inaczej. Sacks pisze: „B-g stwarza przestrzeń prawną między rodzicem a dzieckiem, ponieważ tylko wtedy, gdy taka przestrzeń istnieje, dzieci mają swobodę, by wyrastać jako niezależne jednostki.”

3. O historii musimy wiedzieć tylko minimum niezbędnych faktów

Interpretacja rabina Sacksa pojawiła się w roku 2010. Widać więc, że nadal możemy odkrywać nowe aspekty sensu. Jednak jakiegokolwiek interpretacje nadamy opowieści o *akedzie*, nie wyczerpiemy sensu tej historii. Pozostaje ona niewyczerpanym źró-

dłem. Staje się trwałym punktem odniesienia, podstawą funkcjonowania tradycji, a nawet więcej niż jednej tradycji. Jest to o tyle godne uwagi, że nie ma przecież żadnych pozabiblijnych danych, że takie wydarzenie naprawdę miało miejsce. Mimo to stało się ono realnością, jest jak fragment rzeczywistości, do którego stale mamy dostęp. Jest realnością bez porównania ważniejszą niż znaczna większość wydarzeń, które obserwujemy. Jest naprawdę punktem odniesienia, interpretacje, które z niej wyciągamy są naprawdę ważne. Można powiedzieć, że ta mityczna opowieść nie tylko wyraża prawdy o ludzkiej kondycji, ale że *stała* się fundamentalną prawdą. Bo stulecia dochodzenia do jej sensu, a nawet niesmak i oburzenie w obliczu bulwersującej sceny usiłowania złożenia syna w ofierze, spowodowały, że opowieść ta stała się jednym z fundamentów cywilizacji odwołującej się do Biblii.

Czy ten fundament jest naprawdę prawdziwy? Relatywizowanie prawdy do narracji nie usuwa prostego, wręcz naiwnego, pytania: czy to zdarzyło się naprawdę? Mało kto z ludzi współczesnych, tzn. nie tylko żyjących obecnie, ale również przesiąkniętych duchem nowoczesności, nie będzie bronił dosłownego rozumienia tej opowieści. Bo choć nie da się wykluczyć, że tak było, to pewność w tym względzie mogła by zostać dziś uznana za fundamentalizm. Nie zmienia to faktu, że opowieść o *akedzie*, tak jak każda inna ważna opowieść mityczna, dzieje się w realiach, które jawią się jako rzeczywiste. Odnosi się do naszego zwykłego świata. Nie da się uniknąć pytań o historyczność. Ale czy muszą one wyglądać tak samo w odniesieniu do każdego z elementów narracji?

Pytanie o to, jak wyglądał anioł, który powstrzymał Abrahama, możemy zrobić unik: to jest nieważne, bo liczy się to, że Abraham usłyszał głos. Głos był „z nieba”, ale nie wiemy, skąd się wydobywał, czy brzmiał tak, że hipotetyczny mikrofon by go usłyszał, czy też był słyszalny tylko dla Abrahama. Abraham, gdy podniósł oczy, zobaczył tylko baranka. Można więc zapytać, jak wyglądał baranek. To jest tylko pozoru pytanie banalne. Według tradycji rabinicznej ten baranek² był jedną z niewielu rzeczy stworzonych o zmierzchu szóstego dnia dzieła stworzenia. Niezależnie od tego, jak rozumieć to bardzo nienaukowe stwierdzenie, jest widoczne, że baranek ten ma szczególny status, bo jest z góry przewidzianym, cudownym zastopowaniem owej wielkiej próby, czyli jest elementem najgłębszego dramatu, przewidzianego przez Stwórcę. Oczywiście, w moim przekonaniu taki opis należy traktować jako metaforę. Czy to oznacza, że cała ta opowieść, wszystko, co w niej występuje, jest metaforą? Czy nie ma sensu pytać o dosłowną prawdziwość jakichś jej elementów?

Można uznać, że to tylko metafory, że opowieści biblijne to literatura i tylko literatura. Jednak dla wyznawcy, nawet bardzo odległego od fundamentalizmu, taka postawa nie jest wystarczająca. W odniesieniu do chociaż niektórych opowieści musi przyjąć postawę osoby wysłuchującej relację z tego, co miało miejsce. Oczywiście tu, jak w każdej relacji, mogą pojawić się dopowiedzenia, wzbogacenie opisu, dodatkowe wyjaśnienia, które nie są prawdziwe wprost, a tylko mają czynić relację bardziej zrozumiałą dla odbiorcy. Jeśli są czynione od początku z dobrą wolą, pozostają prawdziwe w niedosłownym sensie. Najważniejsze jest jednak to, że przy tym podejściu zakładamy, iż *coś* zdarzyło się naprawdę. To „coś” może być tylko niewielkim fragmentem opowieści, może nawet nie być w niej obecne bezpośrednio, a tylko w podtekście. Do tego „coś” da się stosować zwykle pojęcie prawdy korespondencyjnej. Wracając do opowieści o *akedzie*, można, jak sądzę, kwestionować literalną prawdziwość prawie wszystkiego: nie wiemy przecież na pewno, czy istniał Abraham i Izaak, tzn. ojciec i syn o takich mniej więcej cechach jak to podaje Biblia. Jednak uważam, że *coś* niezwykłego i niezmiernie ważnego zdarzyło się naprawdę i jest źródłem tej opowieści. Pozostaje też jako fakt tło historyczne opowieści: nie przypadkiem opisując jej interpretację używamy terminu „w owych czasach”. I myślimy o drugim tysiącleciu przed naszą erą. Jakkolwiek wiele można usunąć poza zakres sprawdzalności historycznej, zawsze pozostaje *residuum* prawdy „zwykłej”. Może być trudno wskazać jej dokładny zakres, ale jest ona nieunikniona. Będzie to bardziej konkretnie widoczne w innych przykładach prawd religijnych.

4. Mit to historia *tak jakby* prawdziwa

Żydzi i chrześcijanie mogą się różnić co do elementów opisu Świątyni jerozolimskiej, a tym bardziej wydarzeń związanych ze Świątynią w czasach Jezusa, ale łączą ich przekonanie, że Świątynia istniała. Tymczasem wśród muzułmańskich Arabów dość rozpowszechniony jest pogląd, że nie było żadnej żydowskiej świątyni, a Żydzi wymyślili ją, by uzasadnić swoją obecność na tamtej ziemi.

Sam fakt istnienia Świątyni jest dla mnie oczywisty, jego prawdziwość jest jak najbardziej dosłowna. Natomiast niekoniecznie dosłownie traktuję różne opowieści o niej, a raczej o nich, bo były przecież dwie świątynie. Wedle tradycji żydowskiej obie zostały zburzone dziewiątego dnia miesiąca *aw*. Co więcej, wedle Talmudu (*Taanit* 4:6), również niektóre inne katastrofy miały miejsce tego dnia, np. upadek Betaru w 135 r. n.e. Otóż ja nie jestem przekonany, że tak dosłownie było. Może, używając sformułowania Davida Roskiesa³, rabini „przycięli” historię do „rozmiarów, z który-

mi możemy sobie poradzić”. Niektórzy potraktują jednak takie datowanie katastrof jako prawdę historyczną. Jak widać, ludzie mogą różnie stawiać granicę pomiędzy tym, co prawdziwe dosłownie, co jest elementarnym faktem historycznym, który mógłby być obserwowany przy pomocy kamery i mikrofonu, a tym, co jest istotne lub prawdziwe w innym sensie. Możemy się znacznie różnić między sobą, jednak ta granica nie może zupełnie zniknąć. Każdy musi ją gdzie postawić.

Dawniej ludzie uznawali opowieści z ksiąg świętych za prawdziwe dosłownie. Nie brak takich i dzisiaj, ale ludzie współcześni są coraz odleglejsi od fundamentalizmu tekstu. *Residuum* prawd dosłownych może być bardzo niewielkie; wcale nie musi zawierać całego zestawu tradycyjnie przyjętych prawd. A ponadto zestaw ten nie jest raz na zawsze ustalony – można go zmniejszać lub modyfikować. *Coś* musi pozostać odniesieniem historycznym, ale co konkretnie – nie musi być z góry przesądzone.

Chrześcijanie – i oczywiście znaczna część nie-chrześcijan – uważają, że Jezus z Nazaretu po prostu istniał. Nie zmienia to faktu, że – jak to czynili niektórzy autorzy poczynawszy od co najmniej Bruno Bauera⁴ – również to próbowano kwestionować. Oczywiście są wystarczające powody, by uważać, że Jezus chodził po Jerozolimie. Co jednak wtedy miało miejsce? Na ile dosłownie, a na ile metaforycznie rozumieć zmartwychwstanie Jezusa (muzułmanie mogą zadać sobie podobne pytanie np. w stosunku do opowieści o jego wstąpieniu do nieba na rumaku Burak)? Chodzi o zastanowienie się nad odpowiedzią na pytanie, co pokazałby przekaz kamery telewizyjnej z danego wydarzenia. Zamiast dywagować o hipotetycznych sytuacjach, dotyczących tradycji, która nie jest moja, uczynię osobistą uwagę na temat Mojżesza. Miał on żyć znacznie ponad tysiąc lat przed Chrystusem, więc nic dziwnego, że nie ma żadnych dowodów na jego istnienie. Niektórzy historycy twierdzą więc, że nigdy nie istniał. Oczywiście udowodnienie, że faktycznie nie istniał, jest w zasadzie nie do wyobrażenia. Nie odrzucam zatem tej możliwości. Zarazem nie traktuję wizji świata, w którym nie byłoby Mojżesza, jako zagrożenia. Pozwolę sobie stwierdzić, że nawet gdyby Mojżesz, o którym mówi tradycja, nie istniał, i tak czułbym się dobrze wewnątrz żydowskiej tradycji religijnej. Wyrosła ona bowiem z niezwykłych, jednorazowych doświadczeń i wydarzeń, które wykrystalizowały się jako Tora w szerokim sensie tego słowa. Mojżesz jest jej centralną postacią i nie da się wyrazić prawd zawartych w tej tradycji bez odwołania do opowieści o nim, traktowanych *tak jakby* były historyczne. Tak jest i będzie niezależnie od tego, co znajdą lub przeoczą historycy.

5. Historia stwarza nieporozumienia w relacjach międzyreligijnych

Jak widzimy, kwestia historyczności wydarzeń źródłowych jest nieprosta w różnych, a zapewne we wszystkich, tradycjach religijnych. Rzecz jeszcze bardziej się komplikuje, gdy wchodzimy w przestrzeń relacji międzyreligijnych. Inaczej przecież każdy z nas potraktuje wydarzenia zawarte w swojej własnej tradycji, a inaczej w tej drugiej. Można stąd wnosić, iż szczególnie ważne są sytuacje wspólne i tworzenie wspólnych kryteriów oceny historyczności. Jest to możliwe wtedy, gdy wspólne są święte pisma. Są one w dużym stopniu tożsame dla Żydów i chrześcijan i dlatego mogą oni tak samo donosić się do kwestii historyczności *akedy* czy rozstąpienia wód morskich w czasie Exodusu.

Akeda dostarcza też przykładu, że nawet bardzo niefundamentalistyczna postawa wobec tekstu nie usuwa pewnych kontrowersji, wynikających z traktowania opowieści tak jakby były prawdziwe. Jak wiadomo, w tradycji islamu mowa jest o analogicznym ofiarowaniu Izmaela, a nie Izaaka. Bardzo trudno jest mi potraktować to poważnie (choć wiem, że tylko tak mogę okazać prawdziwy szacunek wobec islamu). Jednym ze źródeł tej trudności jest to, że, jak wiemy, Biblia jest po prostu znacznie starsza od Koranu. Aż prosi się więc, by wskazać starszą opowieść jako źródło. Jednak głębszy powód jest taki, że Koran nie jest dla mnie tekstem, który mogę postawić na równi z Biblią jako pismo objawione. Widać, że nawet, gdy nie upieram się, że *akeda* jest historycznie wiernym opisem wydarzeń, nie traktuję go jako jednej z wielu możliwych fikcji literackich, ale tak, *jakby* był opisem historycznym. I przypuszczam, że podobnie myśli większość ludzi Zachodu, nawet tych bardzo mało religijnych.

Wracając do relacji chrześcijańsko-żydowskich, wydaje się, że choć problem historyczności wspólnych opowieści mitycznych łączy, o wiele bardziej dzieli stosunek do tych, które nie są wspólne. Wszystko, co zdarzyło się wokół śmierci Chrystusa należy tylko do opowieści chrześcijańskiej. Powstałe w reakcji na nią żydowskie „antewangelie” (*Toledot Jeszu*⁵) były marginesem w tradycji judaizmu, a większość Żydów współczesnych o nich nie słyszała. Pojawia się jednak inna, mniej oczywista, kwestia, dotycząca okresu wczesnego chrześcijaństwa. Na początku chrześcijanie byli częścią świata żydowskiego. Upłynęły pokolenia zanim nastąpiło rozejście. Czy obecnie uwzględniać tę wspólną historię we wzajemnych relacjach? Chodziłoby tu nie tyle o historię mityczną, która musi dzielić, ale o historię wspólnego życia i funkcjonowania.

Możliwy jest postulat, by odwoływać się do owych czasów wspólnego funkcjonowania, poczynając od czasów Jezusa do Konstantyna. Wtedy miały niewątpliwie miejsce wpływy, zarówno przez naśladownictwo jak i odrzucenie. Były to wpływy wzajemne. Zresztą zdarzały się one i potem, a także obecnie – na przykład wybitne miejsce, jakie uzyskało wśród współczesnych Żydów święto Chanuki, wydaje się w dużej mierze odpowiedzią na kulturową dominację świąt Bożego Narodzenia. Mimo tego typu przykładów, wskazywanych chętnie przez historyków, wszystkie te oddziaływania wydają się co najwyżej drugorzędne z perspektywy obserwatora umieszczonego wewnątrz tradycji, a tym bardziej z perspektywy wyznawcy. Dodam, że doceniam chrześcijan, którzy są zafascynowani żydowskimi źródłami swojej religii, ale nie tworzą oni przecież głównego nurtu. Tym bardziej jest tak dla Żydów: pamięć o konfliktach z pierwszych wieków nie jest żywa w judaizmie. Różnice dogmatyczne są traktowane jako oczywiste po obu stronach. Obie tradycje, żydowska i chrześcijańska, w swej dojrzałej postaci od bardzo dawna funkcjonują osobno.

Uzasadniona jest więc również negatywna odpowiedź na pytanie o rolę wspólnej historii w relacjach chrześcijańsko-żydowskich. Co więcej, uważam, że koncentrowanie się na czasach Jezusa i kolejnych dziesięcioleciach jest wątpliwe, bo może mieć skutki destrukcyjne. Tylko pozornie chodzi o fakty historyczne. Dla chrześcijan wszelkie takie fakty są częścią historii świętej. Cokolwiek powiedzą Żydzi, wzbudzi to nieuniknione rozczarowanie po stronie chrześcijańskiej. Ponadto skupienie się na początkach chrześcijaństwa, gdy nowa religia stopniowo rodziła się w procesie, który musiał być konfliktowy i bolesny, powoduje, że odżywają ówczesne konflikty. Rozpamiętywanie ich powoduje, że każdy musi niejako wziąć stronę albo zwolenników Jezusa, albo reszty, czyli ludzi nie wierzących w jego nadnaturalny status. (Nie chodzi tu tak bardzo o nauczanie, co o jego mesjański i boski status.) Tak jakby to był nadal podstawowy problem. A tak, w moim przekonaniu, nie jest, zwłaszcza w głęboko ujętym dialogu chrześcijańsko-żydowskim rozumianym nie jako konfrontacja, ale jako budowanie więzów przyjaźni, niezależnie od różnic religijnych.⁶

Przypisy

- 1 W komentarzu do fragmentu *Wajera* z 21.10.2010. Zob. <<http://www.israelnationalnews.com/Articles/Article.aspx/9770>>
- 2 Mianowicie „*eilo szel Awraham awinu*” (Talmud, *Awot* 5,9).
- 3 Cohen i Mendes-Flohr, (red.), *Contemporary Jewish Religious Thought*, Free Press, New York 1987, s. 582.

- 4 Nie próbuję negować historyczności Jezusa. Jednak spory historyków o to, kim był, trwają. Proponowane są radykalne reinterpretacje. Np. Hyam Maccoby w książce *Jezus i żydowska walka wyzwolenicza* (Ahriman, Zgorzelec 1999) argumentuje, że Jezus i Barabasz to ta sama osoba.
- 5 Ostatnio wydane po polsku w opracowaniu Jana Iluka: *Żydowska antyewangelia. Antyczna tradycja i nowożytnie trwanie*, Wydawnictwa Uniwersytetu Gdańskiego, 2010.
- 6 Nawiasem mówiąc, książka Jacoba Neusnera *Rabin rozmawia z Jezusem* (Wydawnictwo M, Kraków 2010), choć bardzo ciekawa, przynależy według mnie do literatury polemicznej a nie dialogowej w głębokim sensie.