

Byron L. Sherwin, Tadeusz Dębski

"A Wy za kogo mnie uważacie?" (Mk 8,29) - odpowiedź żydowska

Collectanea Theologica 63/2, 9-25

1993

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

rabin BYRON L. SHERWIN, CHICAGO

**„A WY ZA KOGO MNIE UWAZACIE?” (MK 8,29)
— ODPOWIEDŹ ŻYDOWSKA**

Przez wiele stuleci chrześcijańskie nauczanie o judaizmie i związane z nim zachowanie chrześcijan wobec Żydów wzmacniały żydowskie nastawienia wobec chrześcijan, wobec chrześcijaństwa i wobec Jezusa. Żydzi nie mogli szanować lub cenić religii, która głosiła miłość i pokój, ale praktykowała w stosunku do nich nienawiść i gwałt. Żydzi nie mogli zgodzić się na klasyczny pogląd chrześcijan, w myśl którego Żydzi są przeklęci i odrzucony przez Boga, a w wyniku tego powinno się ich prześladować lub dać im do wyboru: nawrócenie na chrześcijaństwo albo śmierć. Żydzi interpretowali raczej chrześcijańskie okrucieństwo w stosunku do nich — tak w teologii, jak w historii — jako dowód, że chrześcijaństwo nie jest naprawdę religią miłości i że chrześcijańskie twierdzenia o odkupionym świecie są jawnie fałszywe. Doświadczając nauczania Jezusa jako nienawiści i prześladowania, będąc świadkami rosnącego zła i okrucieństwa w świecie — często skierowanego właśnie przeciw nim — Żydzi doszli do wniosku, że nauczanie chrześcijańskie jest albo fałszywe, albo nieuczciwe, a Jezus nie był wcale Mesjaszem — był to fałszywy mesjasz z fałszywą nauką.

Innymi słowy, chrześcijańska pogarda dla Żydów i dla judaizmu pobudzała i wzmacniała żydowską wrogość wobec chrześcijaństwa, chrześcijan i Chrystusa. Żydzi pytali: Cóż to za Żyd był z Jezusa jeżeli Jego nauki można użyć do prześladowania Jego ludu? Żydzi — określani i odmalowani przez naukę chrześcijańską jako demoniczni i zarazem ostro prześladowani jako wcielenie Antychrysta — stali się anty-Chrystusowi, to jest odrzucali Jezusa jako apostatę, jako heretyka, jako szkodliwą siłę, która przez stulecia wносиła w ich codzienne życie przerażenie i terror, śmierć i zniszczenie. Fakt, że Jezus był Żydem, stał się nie źródłem dumy, lecz wstydu — tak dla żydowskiego ludu, z którego wyszedł, jak i dla chrześcijan, którzy w każdym Żydzie widzieli „wcielonego diabła” (Marcin Luter).

Przez stulecia wzajemne uczucia nienawiści i uprzedzenia się wzmacniały. Chrześcijański antysemityzm prowokował coraz mocniejsze antychrześcijańskie uczucia ze strony Żydów. Żydowskie uczucia antychrześcijańskie wywoływały coraz mocniejsze antyżydowskie wystąpienia i działania ze strony chrześcijan. Ale dziś nastał czas aby przerwać krąg uprzedzeń, aby odrzucić eskalację nienawiści — ostatecznie i całkowicie. Teraz jest czas na braterski dia-

log. Jak powiedział papież Jan Paweł II: *Uznajmy z całkowitą jasnością, iż droga, którą powinniśmy podążać naprzód, jest drogą braterskiego dialogu i owocnej współpracy*¹.

Czy jako religia — córka judaizmu — chrześcijaństwo posłuchało biblijnego przykazania, aby czcić rodziców? Czy jako religia — matka chrześcijaństwa — judaizm miłował swoją córkę? Od czasu *Nostra aetate* Kościół uczynił ogromny krok w stronę pojednania. Radykalnie zmienił on swe nauczanie o Żydach i judaizmie. Teraz Żydzi nie tylko muszą szukać braterskiego pojednania i dialogu z chrześcijanami, ale też muszą radykalnie zmienić swe nauczanie teologiczne o chrześcijanach, chrześcijaństwie i Jezusie. To, co dziś proponuję, stanowi poważny krok w tym kierunku.

Znaczna część klasycznej teologii żydowskiej nie wyrażała poglądów życzliwych chrześcijaństwu, chrześcijanom czy Jezusowi. Chociaż dwudziestowieczny żydowski filozof Martin Buber nazwał Jezusa swym „bratem”², znaczna część klasycznej żydowskiej myśli teologicznej uznawała Jezusa za „innego” (*oto ha-isz*), za Żyda, który zniekształcił nauczanie judaizmu; za Żyda, którego nauki zostały użyte przez Jego uczniów dla usprawiedliwiania prześladowań ludu żydowskiego w wielu krajach przez wiele stuleci. To, co obecnie proponuję, radykalnie zmienia miejsce Jezusa w teologii żydowskiej. Zanim przedstawię moją właściwą tezę, muszę wpierw naszkicować kilka przesłanek, na których się ona opiera.

Pierwszą przesłanką jest uznanie, że żydowskie nauczanie teologiczne na jakikolwiek temat musi być rozumiane w kontekście żydowskiego rozumowania teologicznego. *«Wskazówki i sugestie w sprawie wypowiedzenia w życie deklaracji «Nostra aetate» n. 4*, które uznają integralność judaizmu, wymagają od chrześcijan zrozumienia judaizmu tak, jak się on sam definiuje, zachęcają chrześcijan, aby uznali prawo Żydów i judaizmu do określania swej wiary w „świetle ich własnego doświadczenia religijnego”.

Żydowska teologia może dyskutować o Jezusie tylko z perspektywy swej własnej tradycji wiary. Byłoby nierealistyczne i niewłaściwe, gdyby chrześcijanie narzucali założenia i ramy teologii chrześcijańskiej żydowskiemu teologicznemu samorozumieniu. Dla judaizmu Jezus i chrystologia nie są synonimami. Chrystologia nie jest i nie może być przedmiotem żydowskich rozważań teologicznych³. Chrystologia nie ma istotnego znaczenia w określaniu

¹ Z przemówienia wygłoszonego 3 października 1979 r. w Nowym Jorku, w: *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965—1989)* opr. ks. W. Chrostowski i ks. R. Rubinkiewicz, ATK, Warszawa 1990, s. 101.

² Określenie Jezusa przez Martina Bubera jako „mojego wielkiego brata” znajduje się w przedmowie do jego studium o stosunkach między judaizmem i chrześcijaństwem *Two Types of Faith*, napisanym w 1948 r.

³ Co do chrystologii i judaizmu zob. wnikliwe podsumowanie nowszych

przez Żydów swej własnej wiary w „świetle ich własnego doświadczenia religijnego”.

Poruszając problem Jezusa przy zastosowaniu kategorii żydowskiej teologii, żydowski teolog zadaje sobie pytanie, co może teologia żydowska powiedzieć o Jezusie, pozostając zarazem w ramach tradycji żydowskiej wiary. Jest to wewnętrzny problem żydowskiej teologii i tak też należy go rozumieć. To, co żydowski teolog ma do powiedzenia o Jezusie, jest przede wszystkim sprawą do dyskusji wewnątrz żydowskiej wspólnoty wiary. Żydowskim pytaniem teologicznym jest: „za kogo mogą Żydzi uważać Jezusa?”, nie zaś za kogo mogą lub powinni uważać Jezusa chrześcijanie. Żydowskie refleksje teologiczne o Jezusie nie obracają się w świecie chrześcijańskiej teologii lub chrystologii. Dlatego nie można osądzać słuszności żydowskiego teologicznego poglądu na Jezusa, który tu przedstawię, według chrześcijańskich kategorii teologicznych. Trzeba go raczej oceniać w ramach żydowskich dyskusji teologicznych. Chociaż ten pogląd na Jezusa z pewnością zainteresuje chrześcijan, nie mogą oni decydować o jego słuszności w ramach żydowskich rozważań teologicznych.

Druga przesłanka odnosi się do zasadniczej różnicy między miejscem judaizmu w chrześcijańskim samorozumieniu teologicznym a miejscem chrześcijaństwa w teologicznym samorozumieniu żydowskim. Ponieważ korzenie chrześcijaństwa są w judaizmie, zrozumienie judaizmu jest konieczne dla chrześcijańskiego samorozumienia. Wedle słów Jana Pawła II „kto spotyka Jezusa Chrystusa, spotyka judaizm”⁴ i, jak to papież powiedział przy innej okazji, „gdy chodzi o katolików, to nadal będzie wyraźną i bardzo ważną częścią mego posłannictwa powtarzanie i podkreślanie, że nasza postawa w stosunku do religii żydowskiej ma być postawą najwyższego szacunku, gdyż wiara katolicka zakorzeniona jest w odwiecznych prawdach zawartych w Biblii Hebrajskiej i w nieodwołalnym Przymierzu zawartym z Abrahamem”⁵. Dalej, jak to papież powiedział w czasie historycznych odwiedzin w rzymskiej synagodze (13 kwietnia 1986): „Wgłębiając się we własną tajemnicę, Kościół Chrystusowy odkrywa więź łączącą go z judaizmem. Religia żydowska nie jest dla naszej religii rzeczywistością zewnętrzną, lecz czymś wewnętrznym. Stosunek do niej jest odmienny aniżeli do jakiegokolwiek innej religii”⁶.

badań w *New Trends in Catholic Religious Thought* Johna T. Pawlikowskiego, rozdz. w książce opracowanej przez Eugene Fishera, A. James Rudina i Marc H. Tannenbauma *Twenty Years of Jewish-Catholic Relations*, New York: Paulist Press, 1986.

⁴ Z przemówienia wygłoszonego 17 listopada 1980 r. w Moguncji. *Żydzi i judaizm...*, s. 110.

⁵ 26 listopada 1986 r. w Sydney, *tamże*, s. 175.

⁶ *Tamże*, s. 165.

Chociaż chrześcijańskie zrozumienie judaizmu jest konieczne dla zrozumienia chrześcijańskiego i chrystologii, żydowskie teologiczne samozrozumienie jest możliwe bez zrozumienia chrześcijaństwa. Z tego punktu widzenia żydowskie teologiczne zrozumienie Jezusa nie jest koniecznością teologiczną. Jest ono raczej *desideratum* moralnym.

Chociaż chrystologia nie jest problemem dla żydowskiej myśli teologicznej, musi być ona problemem społecznym dla ludu żydowskiego. Przez setki lat różne sformułowania chrystologii prowadziły do złego traktowania i do prześladowań Żydów. Jak to ujęła pewna katolicka uczona amerykańska, *antysemityzm jest lewą ręką chrystologii*⁷. Żydowskie zainteresowanie chrystologią odnosi się nie do postulatów teologicznych, ale do tego, jak postulaty dotyczące Chrystusa wpływają na postawy i działania chrześcijan w stosunku do Żydów. Jak to wyraził rabin Eugenè Borowitz, „byliśmy tak zranieni przez dawną chrześcijańską naukę i praktykę, jesteśmy tak z troskami o warunki, na których świat (wciąż tak mocno będący pod wpływem opinii chrześcijańskiej) pozwoli nam przetrwać, że naszym pierwszym pytaniem do chrześcijanina będzie zapewne: Jak sądzisz, jakie jest twoje chrześcijańskie zobowiązanie wobec Żydów i co będziesz w związku z tym czynił?”⁸

Trzecią przesłanką jest afirmacja religijnego pluralizmu i zobowiązanie się do niego. Jako cecha nowoczesnych i demokratycznych społeczeństw pluralizm religijny oznacza odrzucenie epistemologicznego, teologicznego oraz politycznego absolutyzmu. Pluralizm religijny zakłada, że żadna religia nie ma monopolu na prawdę, że teologiczna różnorodność odzwierciedla Bożą wolę, że coś więcej niż tylko jedna wiara odgrywa rolę w Boskim planie odkupienia ludzi.

Przeciwieństwem religijnego pluralizmu jest religijny absolutyzm. W średniowieczu absolutyzm był normą. Podejście charakterystyczne dla absolutyzmu religijnego można streścić następująco: „Prawda jest absolutna. Coś może być albo prawdziwe, albo fałszywe. Moja religia jest prawdziwa. Ponieważ twoja religia nie jest moją religią, twoja religia musi być fałszywa. Zatem, abyś wierzył w to, co prawdziwe, musisz uznać moją religię”.

Już w średniowieczu niektórzy teologowie żydowscy przedstawiali pogląd, który antycypował późniejszy rozwój pluralizmu religijnego. Proponowali oni alternatywę wobec podejścia religijnego absolutyzmu. Ponieważ w średniowieczu judaizm już nie był religią misyjną i wobec tego nie oczekiwał realnie, że wszyscy nie-Żydzi zostaną Żydami, czuł się więc zmuszony do wystąpienia z alterna-

⁷ Rosemary Ruether, *Faith and Fratricide*, Seabury Press, New York 1974 r.

⁸ Eugene B. Borowitz, *Contemporary Christologies: A Jewish Response*, Paulist Press, New York 1980, s. 22.

tywą w stosunku do przeważającego średniowiecznego poglądu głoszącego: „Moja religia jest słuszna, a twoja religia jest błędna”.

Dla wszystkich średniowiecznych myślicieli żydowskich judaizm jest właściwą religią dla Żydów, ale niekoniecznie właściwą religią dla nie-Żydów. Zasadniczym wyborem dla nie-Żydów nie jest alternatywa: judaizm albo fałszywa wiara, ale: religia etycznego monoteizmu albo fałszywa wiara. Ponieważ religie-córki judaizmu — chrześcijaństwo i islam — są religiami etycznego monoteizmu, są więc one właściwymi i słusznymi religiami dla nie-Żydów. W tej średniowiecznej perspektywie żydowskiej, chociaż chrześcijaństwo i islam nie są ani prawdziwe, ani właściwe dla Żydów, chrześcijaństwo jest prawdziwe i właściwe dla chrześcijan, a islam prawdziwy i właściwy dla muzułmanów. Dokładnie w tym samym czasie, gdy zarówno chrześcijaństwo, jak i islam uczyły, że judaizm jest wiarą przestarzałą — religią, która została odsumięta i wyczerpała swój cel — czołowi średniowieczni żydowscy myśliciele uznawali rolę chrześcijaństwa i islamu w Bożym planie ludzkiego odkupienia. Jest to temat, do którego jeszcze powrócę.

Ideę religijnego pluralizmu rozwinął później szesnastowieczny myśliciel żydowski imieniem Eliezer Aszkenazy, który dziś leży na starym cmentarzu żydowskim w Krakowie. Przybył on do Polski z Egiptu i piastował stanowisko rabina w Poznaniu oraz Krakowie. Jego główna książka *Dzieła Boże (Ma'ase ha-Szem)* została ukończona w 1580 r. w Gnieźnie. W pracy tej Aszkenazy przedstawia pogląd na pluralizm religijny, brzmiący bardzo nowocześnie. Pogląd Aszkenazego opiera się na jego rozumieniu opowiadania biblijnego (Rdz 11) o wieży Babel.

Komentatorzy biblijni zawsze mieli kłopot z powodem, dla którego Bóg ukarał ludzi, budujących wieżę Babel. Tekst opisuje ich jako ludzi zjednoczonych wspólnym językiem i wspólnymi celami. Jakież więc był ich grzech? I dlaczego Bóg ukarał ich podziałem jednego języka na wiele różnych? Według Aszkenazego ludzie, którzy zbudowali tę wieżę, mieli nie tylko jeden język, ale także jeden język religijny, jedną teologię. Wszyscy byli tej samej wiary, podobnie jak tego samego języka. A to, sugeruje on, prowadzi do absolutyzmu, który nieuchronnie dławi wolną, twórczą myśl i autentyczną ekspresję religijną. Jego zdaniem społeczeństwo monolityczne często tłumi indywidualne poszukiwanie prawdy religijnej zamiast zachęcać do niego. Zatem Bóg podzielił ludzi dając im różne języki, to jest różne wiary, aby zachęcić do indywidualnego poszukiwania religijnej prawdy. Według tego poglądu religijny absolutyzm jest grzechem, natomiast religijny pluralizm jest wolą Boga.

Następnie Aszkenazy wskazuje, że biblijny tekst opisuje, jak Abraham — ojciec wiar monoteistycznych — odkrywa prawdę religijną w rozdziale bezpośrednio następującym po opowiadaniu o wie-

ży Babel. Ma to, jego zdaniem, oznaczać, że w absolutystycznym i monolitycznym społeczeństwie wieży Babel Abrahamowe pragnienie prawdy religijnej było tłumione. Dopiero wraz z pojawieniem się religijnego pluralizmu mógł Abraham znaleźć wolność do odkrycia prawdy religijnej. Jak napisał Aszkenazy, „*Bóg był zmuszony do rozdzielenia ich... ponieważ rozmnożenie doktryn pomaga poszukiwaczowi prawdy i zachęca go do osiągnięcia pożądanych rezultatów*”. Takim „poszukiwaczem” był Abraham, który „*starannie badał jedną wiarę po drugiej... albowiem samo istnienie odrębnych i różnych wyznań, jedno obok drugiego, powodowało duchowe przebudzenie i odnajdywanie prawdy*”. Dla Aszkenazego prawda nie jest czymś narzuconym przez religijny absolutyzm. Religijny absolutyzm tłumi autentyczną religijną wiarę. Prawdziwa religijna wiara pojawia się raczej wśród wolnego intelektualnego badania w atmosferze religijnego pluralizmu⁹. W nowszych czasach wyraża ten pogląd na religijny pluralizm wielki teolog żydowski naszych czasów, rabin Abraham Joshua Heschel, który ponawia interpretację tekstu o wieży Babel zastosowaną przez Aszkenazego.

Abraham Joshua Heschel, który urodził się w Warszawie, lecz przebywał w Stanach Zjednoczonych od 1940 r., odegrał poważną rolę w katolicko-żydowskim dialogu, który doprowadził do *Nostra aetate*. Jego dyskusje z kardynałem Augustynem Bea, papieżem Janem XXIII i papieżem Pawłem VI miały znaczący wpływ na sformułowanie tego dokumentu. W swym klasycznym dzisiaj eseju o dialogu międzyreligijnym pt. *Żadna religia nie jest wyspą* Heschel napisał: „*różnorodność religii jest wolą Boga. W opowiadaniu o budowie wieży Babel czytamy: «Pan rzekł — Są oni jednym ludem i wszyscy mają jedną mowę i to jest przyczyną, że zaczęli budować» (Rdz 11, 6). Pewien dawny rabin tak interpretował owe słowa: «Co spowodowało ich bunt przeciw Mnie? Fakt, że są oni jednym ludem i że wszyscy mają jeden język»*”. Heschel mówił dalej: „*Świętość nie jest monopolem żadnej religii lub tradycji. Gdziekolwiek jakiś czyn jest dokonany w zgodzie z wolą Boga, gdziekolwiek myśl człowieka zwraca się ku Bogu, tam jest świętość. Żydzi nie utrzymują, że droga Tory jest jedyną drogą służenia Bogu (...)* Wiara ludzka nie jest nigdy ostateczna, nie jest nigdy dotarciem do celu, lecz raczej jest pielgrzymką bez końca”¹⁰.

Zwłaszcza w odniesieniu do chrystologii podejście wynikające z założeń religijnego pluralizmu może prowadzić Żydów do uznania, że chociaż wiara, iż Jezus jest Chrystusem, nie jest prawdziwa dla Żydów, to jest ona prawdziwa dla chrześcijan. Istotnie pogląd ten

⁹ Eliezer Ashkenazi, *Sefer Ma'aseh ha-Shem*, Wenecja 1583, sekcja „Ma'aseh Bereshit”, rozdz. 31.

¹⁰ Zob. Abraham Joshua Heschel, *No Religion is an Island*, Union Theological Seminary Quarterly Review 21; 2, 1 (styczeń 1966).

znajduje się już w dziełach piętnastowiecznego myśliciela włosko-żydowskiego, rabina Abrahama Farissola, który napisał: „Przyjmijmy, że ich Chrystus jest Mesjaszem dla nich, a my (Żydzi) nie będziemy ani zaprzeczać, ani potwierdzać tego, co przydarzyło się ich Mesjaszowi. Albowiem dla mojego umysłu jest całkiem możliwe, że będą oni słusznie określać go jako ich prawowitego odkupiciela. Oświadczyli bowiem oni — a to jest zgodne z faktami — że od czasu, gdy on przyszedł i przekazał swoją naukę, zostali oni odkupieni i oczyszczeni ze skażenia bałwochwalstwem”¹¹.

Czwartą przesłanką jest uznanie, że należy znaleźć radykalny i nowatorski sposób włączenia Jezusa w żydowskie nauczanie teologiczne: głównie dlatego, iż, mówiąc po prostu, Jezus był Żydem. Podczas odwiedzin w rzymskiej synagodze w 1986 roku papież przypomniał żydowskim słuchaczom, że chodzi o „Jezusa z Nazaretu, syna waszego narodu. Z tego narodu pochodziła Maryja Dziewica, apostołowie (...) i większość członków pierwszej gminy chrześcijan”. A jak stwierdził polski Episkopat w liście pasterskim z 1991 roku: „Kościół jest zakorzeniony w narodzie żydowskim i w wierze Żydów przede wszystkim przez fakt, że Chrystus wedle ciała wywodzi się z tego narodu”.

Mimo że chrześcijańscy historycy i teologowie próbowali zaprzeczyć, że Jezus był Żydem — np. niektórzy niemieccy teologowie usiłowali udowodnić, że był on Aryjczykiem — Jezus bezdyskusyjnie był Żydem. Niemal każdy chrześcijański naród usiłował wywłaszczyć Jezusa z jego własnego ludu — Żydów. Czas już, aby chrześcijanie uznali Jezusa za Żyda. Czas też, aby Żydzi odzyskali go jako pełnoprawnego i czcigodnego członka ludu żydowskiego — jako naszego brata¹². Jako Żydzi mamy do tego prawo. Jako partnerzy w braterskim dialogu z chrześcijanami, jesteśmy do tego moralnie zobowiązani.

Jak napisał kardynał Joseph Bernardin, „dramatyczne zmiany w badaniach nad Nowym Testamentem zaczęły przywracać Jezusa i jego posłannictwo jego pierwotnemu żydowskiemu środowisku (...) Nasze ponowne uznanie na wskroś żydowskiego kontekstu nauczania i działania Jezusa nieuchronnie prowadzi Kościół do zrewi-

¹¹ Cytat z rękopisów Abrahama Farissola *Magen Avraham* w Samuela Lowingera *Recherches sur l'oeuvre apologetique d'Abraham Farissol*, *Revue des Etudes Juives* 5, Nowa Seria, 1940, 38.

¹² Zob. np. zwięzłe streszczenie pozytywnych poglądów uczonych żydowskich po roku 1950 na Jezusa. John Pawlikowski, *What Are They Saying About Christian-Jewish Relations?*, Paulist Press, New York 1980, rozdz. 3, 4. Na przykład artykuł o Jezusie w: *Encyclopaedia Judaica* stwierdza, że „Ewangelie synoptyczne przedstawiają dość wierny obraz Jezusa jako Żyda swoich czasów (...) jako Żyda, który był wierny ówczesnej praktyce Prawa”. Nawet wcześniejsza *Jewish Encyclopaedia* stwierdza: „Pod wieloma względami jego (Jezusa) stanowisko było specyficznym żydowskim, nawet w sprawach, które zwykle uważa się za charakterystyczne dla żydowskiej ciasnoty umysłu”.

dowania sposobu teologicznego wyrażania więzi z judaizmem (...) Rozpowszechnione «supercesjonistyczne» (tj. uznające, że chrześcijaństwo w zupełności zajęło miejsce dawniej należne judaizmowi — przyp. tłum.) podejście do judaizmu ze strony znacznej części klasycznej chrześcijańskiej teologii jest zastępowane obecnie przez teologię partnerstwa w Przymierzu”. Podobnie świętobliwy rabin Leo Baeck — najważniejszy przywódca Żydów w nazistowskich Niemczech, który przeżył okropności Holokaustu, napisał, że widząc Jezusa „widzimy człowieka, który jest Żydem w każdej cesze i w każdym rysie swojego charakteru, który w każdym szczególe prezentuje to, co czyste i dobre w judaizmie. Ten człowiek mógł się rozwinąć w taki sposób tylko na glebie judaizmu; a także tylko na tej glebie mógł on znaleźć takich zwolenników i uczniów. Tylko tu, w tej żydowskiej sferze, w tej żydowskiej atmosferze (...) mógł ten człowiek żyć swoim życiem i spotkać swą śmierć — Żyd wśród Żydów”. Zaś o Ewangeliach napisał Baeck: „Tradycja Ewangelii jest przede wszystkim, w każdym względzie, częścią żydowskiej tradycji owego czasu... jest to żydowska księga... ponieważ żyje w niej duch żydowski i żaden inny; ponieważ żydowska wiara i żydowska nadzieja, żydowskie cierpienie i żydowska niedola, żydowska wiedza i żydowskie oczekiwania, i tylko one, brzmią w niej — w tej żydowskiej księdze pośród innych żydowskich ksiąg. Judaizm nie może jej pominąć ani też uznać za nieswoją. Tutaj także judaizm powinien zrozumieć i uwzględnić to, co do niego należy”¹⁸.

Jak zauważył kardynał Bernardin, najnowsza żydowska i chrześcijańska nauka o Nowym Testamencie i o judaizmie pierwszego stulecia wykazuje, że Jezus w dużo wyższym stopniu należał do żydowskiego życia i myśli (nie zaś wyodrębnił się z nich), do swego czasu i miejsca, niż to dawniej przyjmowano. Jezus żył, nauczał i umarł jako Żyd. Zaiste, nie można w pełni zrozumieć życia i nauczania Jezusa, jeśli się je oddziela od żydowskiego kontekstu, z którego się wywodzą. Niektórzy współcześni uczeni, rozumiawszy to, doszli do wniosku, że właśnie brak zrozumienia ze strony dawniejszych Żydów i chrześcijan dla zakorzenienia Jezusa w judaizmie jego czasu i miejsca popchnął ich do uwierzenia, że nauki Jezusa są antysemityczne albo antyjudaistyczne. Wedle tych uczonych uznanie żydowskiej natury Jezusowego życia i nauczania może być podstawą dla bardziej życzliwego spojrzenia na judaizm przez chrześcijan i dla bardziej życzliwego spojrzenia na Jezusa przez Żydów. Tak dla chrześcijan, jak i dla Żydów zrozumienie Jezusa jako Żyda może być podstawą do usunięcia barier pomiędzy nimi i do położenia fundamentów pod braterski dialog.

¹⁸ Leo Baeck, *Judaism and Christianity*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1958, s. 63, 101, 102.

Co więcej, lepsze zrozumienie Jezusa jako Żyda, który kochał swój lud, może posłużyć jako środek do przezwycięzania barier, szczególnie między Polakami i Żydami. Na przykład, jeżeli Polacy akceptują wiarę, że święty patron Polski — św. Stanisław — czuwa nad swym ludem, to czyż nie mogą oni akceptować wiary, że Jezusa obchodzą losy jego ludu, jego braci Żydów? I czy nie możemy następnie przyjąć, że Maryję, jako matkę żydowskiego dziecka, obchodzi pomyślność innych dzieci żydowskich?

Piątą przesłanką jest stwierdzenie, że teologia żydowska nie może przyznać Jezusowi wyższego statusu, niż mogłaby przyznać komuś z jego współczesnych. Chociaż Jezus jest najbardziej czczoną osobą w chrześcijaństwie, judaizm nie może uznać go za większego niż na przykład Mojżesz albo prorocy Izraela. Nawet najwięksi rabini z czasów i miejsca działalności Jezusa nie są uznawani przez judaizm za proroków. Również nie mogą Żydzi uznać Jezusa za ostatecznego Mesjasza, Mesjasza syna Dawida. Według Żydów ostateczny Mesjasz dopiero ma przyjść. Dla judaizmu ani Jezus, ani nikt inny nie jest dotychczas oczekiwanym ostatecznym Mesjaszem.

Teraz, przedstawivszy swe przesłanki, wracam do pytania samego Jezusa: „A wy za kogo mnie uważacie?” W odpowiedzi na to pytanie chcę wysunąć sugestię, która stanowi olbrzymi, całkiem nowy krok w żydowskiej teologii. Ze względu na swą radykalną naturę sugestia ta zostanie bez wątpienia zaatakowana przez innych żydowskich teologów jako idąca zbyt daleko. Przez chrześcijańskich teologów może być spostrzegana jako niewystarczająca — gdyż nie uznaje Jezusa jako Chrystusa, jako Boga wcielonego czy Mesjasza Dawidowego. Jednakże mam nadzieję, że sugestia ta będzie spostrzegana jako próba żydowskiego teologa ofiarowania Jezusowi zaszczytnego i honorowego miejsca w ramach żydowskiej dyskusji teologicznej. Trzeba pamiętać, że to jest żydowski, a nie chrześcijański pogląd na Jezusa. Trzeba też pamiętać, że dawniejsze poglądy na Jezusa w żydowskiej teologii były niemal zawsze negatywne.

Chociaż klasyczne źródła żydowskie uważają Jezusa za fałszywego mesjasza, sądzę, że Jezus nie był fałszywym mesjaszem, lecz mesjaszem, który nie dopełnił swej misji*. Rozważmy pojęcie niedopełnienia i pojęcie mesjasza¹⁴.

* Autor w oryginale posługuje się pojęciami *a failed messiah* i *failure*, które mogą być dwójako oddane w języku polskim: „mesjasz, który nie dopełnił swej misji” i „niedopełnienie” lub „mesjasz, któremu się nie powiodło” i „niedopełnienie”.

¹⁴ Idea, że Jezus był raczej mesjaszem, któremu się nie powiodło, niż fałszywym mesjaszem, została już zasugerowana przez rabina Irvinga Greenberga w: *The Relationship of Judaism and Christianity: Toward a New Organic Model*, rozdz. w: E. J. Fisher, A. J. Rudin, M. H. Tannenbaum (red.), *Twenty Years of Jewish-Catholic Relations*, s. 197—203.

Niedopełnienie oznacza po prostu, że się nie osiągnęło ostatecznego celu. W tym sensie hebrajskim prorokom się nie powiodło, ponieważ nie osiągnęli swego ostatecznego celu, którym było przekonanie ludu, aby się nawrócił i słucał woli Boga. Mojżeszowi się nie powiodło, ponieważ nie wkroczył do ziemi obiecanej i nie wprowadził swego ludu do tego kraju. Nawet Bogu się nie powiodło, stosownie bowiem do żydowskiej tradycji Królestwo Boże miało się rozpocząć wraz z objawieniem Tory na Synaju. Ale lud sporządził złotego cielca i oczekiwania Boga nie zostały zrealizowane. Zaiste, Bogu tak bardzo się nie powiodło stworzenie rodzaju ludzkiego, że musiał wymazać go potopem i rozpocząć od nowa, tak jak artysta, który popełnił pomyłkę i musi ją zatrzeć, zgadza się z faktem, że mu się nie udało i zaczyna od nowa. Tak naprawdę to największym jednostkom zawsze się nie udaje, ponieważ ich cele są tak wzniosłe. Nie wszyscy, którym się nie powiodło, są wielkimi ludźmi, ale — w pewnym sensie — wszystkim wielkim ludziom się nie udaje. Właśnie dlatego, że ich cele przewyższają ich możliwości, są oni w stanie osiągnąć więcej, niż można by się realistycznie spodziewać.

Martin Buber zauważył w swoim studium o biblijnym przewodnictwie, że „Biblia nic nie wie o wewnętrznej wartości sukcesu. Przeciwnie, kiedy wspomina ona jakiś czyn uwieńczony powodzeniem, wtedy obowiązkowo podaje wszystkie szczegóły niepowodzeń związanych z tym sukcesem. Kiedy rozważamy historię Mojżesza, widzimy, ile niepowodzeń wiąże się z jego wielkim czynem uwieńczonym powodzeniem... Prawda, Mojżesz wyprowadził lud z Egiptu, ale każdy etap jego przewodzenia zawiera niepowodzenia... a jednak jego dzieło trwa także w nadziei, która istnieje ponad wszystkimi niepowodzeniami... Ta gloryfikacja niepowodzenia osiąga szczyt w długim szeregu proroków, których istnienie jest prześląknięte niepowodzeniami. Żyją oni wśród niepowodzeń; mają oni walczyć, a nie zwyciężać. Takie jest podstawowe doświadczenie biblijnego przewodnictwa”¹⁵.

Jezusowi nie powiodło się jako ostatniemu i ostatecznemu mesjaszowi, gdyż nie sprawił ostatecznego i zupełnego odkupienia świata. Gdyby mu się całkiem powiodło, to *parousia* — powtórne przyście — nie byłaby konieczna. Podsumowując wcześniejsze tradycje żydowskie dotyczące mesjaszy, którym się nie powiodło, Majmonides napisał: „Jeśli nie odnosi on pełnego sukcesu lub też zostaje zabity, to jest jasne, że nie jest on (ostatecznym) Mesjaszem przyobiecany przez Torę. Należy patrzeć na niego jak na

¹⁵ Martin Buber. *Biblical Leadership*, rozdz. w jego *Israel and the World*, Schocken Books, New York 1963, s. 125—126.

innych godnych szacunku królów o wielkim sercu z domu Dawida, którzy umarli i których Bóg wzniósł, aby wypróbować rzesze...”¹⁶.

Po przedyskutowaniu niepowodzenia przemyślny teraz ideę mesjańską. Dla chrześcijan Jezus był Mesjaszem, któremu się powiodło, ponieważ przyniósł on całkowite odkupienie. Na to Żydzi się nie zgadzają. Ale nawet gdyby Żydzi to zaakceptowali i tak Jezus nie byłby mesjaszem, któremu się powiodło. Według żydowskiej teologii mesjańskie odkupienie nie ogranicza się do dziedziny duchowej. Przewodnim motywem żydowskiego mesjanizmu jest przekonanie, że odkupienie mesjańskie wydarza się w czasie i przestrzeni, w historii, w sferze społeczno-politycznej. Dla judaizmu odkupienie mesjańskie, aby było pełne, musi dokonać się tak w dziedzinie materialnej, jak i w duchowej. Dla judaizmu sfera duchowa i materialna są spokrewnione, związane z sobą. Żydzi nie mogą zaakceptować Jezusa jako żydowskiego mesjasza, nie przyniósł bowiem on tego typu odkupienia, jakie zapowiadało żydowskie nauczanie o erze mesjańskiej¹⁷. Na przykład żydowski mesjanizm oczekiwał na erę mesjańską, która by spełniła prorocze marzenie o świecie bez wojny, o świecie, w którym „naród przeciw narodowi nie podniesie miecza, nie będą się więcej zaprawiać do wojny” (Iz 2; 4), o świecie rządzonym przez sprawiedliwość i współczucie, o świecie bez uprzedzeń i ucisku. Jak Martin Buber napisał wkrótce po Holokauście: „my (Żydzi) wykazaliśmy zakrwawionym ciałem naszego ludu, że świat nie jest odkupiony”¹⁸. Dopóki pokój, sprawiedliwość i współczucie nie będą rządzić światem, dopóty Żydzi będą podtrzymywać pogląd, że Królestwo Boże dopiero ma przyjść. Żydzi będą wciąż uważać nasz świat za przedmesjański, za nie odkupiony. Jednakże, chociaż nasz świat nie może być uznany przez Żydów za świat odkupiony i chociaż Jezus nie może być uważany przez Żydów za ostatniego i ostatecznego Mesjasza żydowskiego, moją radykalną sugestią jest, że może być on uznany za jednego z mesjaszy żydowskich — raczej za mesjasza, któremu się nie powiodło, niż za fałszywego żydowskiego Mesjasza — który bierze udział w życiu swego ludu i jego nadziejach mesjańskich, a nie wyodrębnia się od nich.

Żydowska literatura teologiczna mówi o mesjaszu, któremu się nie powiodło. W większości tekstów nazywa się go Mesjaszem

¹⁶ Maimonides, *Mishneh Torah — Book of Judges*, „Laws of Kings and Wars”, 11; 4 w nie cenzurowanych wydaniach.

¹⁷ Zob. np. Joseph Klausner, *The Jewish and Christian Messiah*, rozdz. w jego *The Messianic Idea in Israel*, Macmillan, New York 1955, s. 519—533.

¹⁸ Cyt. za: Ernst Simon, *Martin Buber: His Way Between Thought and Deed*, Jewish Frontier, luty 1948, s. 26.

synem Józefa (albo Mesjaszem synem Efraima). Jest on wstępnym mesjaszem, który przychodzi uprzedzając ostatecznego mesjasza, Mesjasza syna Dawida, i torując mu drogę. Jest on mesjaszem, który umiera, aby przygotować drogę, aby umożliwić zaistnienie ostatecznego odkupienia¹⁹.

Według niektórych żydowskich historyków idea Mesjasza syna Józefa została opracowana przez uczniów największego rabinu drugiego stulecia, Rabbiego Akiwy, aby usprawiedliwić tezę ich mistrza, że Bar Kochba, który przewodził buntowi Żydów przeciw Rzymianom, był mesjaszem. Kiedy Bar Kochba został pokonany i zabity, stało się jasne, że Akiwa mylił się, że nie był on ostatecznym mesjaszem. Wojny nadal wybuchały; ucisk polityczny trwał. Jak zaznaczyłem wcześniej, Żydzi nie mogli uznać za ostatecznego mesjasza kogoś, kto nie położył końca wojnie i uciskowi. Uczniowie Akiwy doszli więc do wniosku, że ich nauczyciel, Bar Kochba, nie mógł się pomylić, Jezus był mesjaszem, ale nie mesjaszem ostatecznym. Był on Mesjaszem synem Józefa, a nie Mesjaszem synem Dawida²⁰.

Według innych żydowskich historyków, idea Mesjasza syna Józefa powstała jako próba znalezienia Jezusowi miejsca w żydowskiej teologii mesjańskiej. Stosownie do tego poglądu idea Mesjasza syna Józefa została opracowana jako próba przekonania tych Żydów pierwszych stuleci, którzy wierzyli w mesjańskość Jezusa, że był on istotnie jednym z żydowskich mesjaszy, ale nie ostatecznym żydowskim Mesjaszem. Spodziewano się, że ta próba powstrzyma owych Żydów od porzucenia wspólnoty żydowskiej. Zwolennicy tego punktu widzenia podtrzymują też tezę, że pochodzenie od Dawida oraz twierdzenie, iż był Mesjaszem Dawidowym, zostały Jezusowi przypisane w Ewangeliach na długo po jego śmierci i bez-

¹⁹ Co do źródeł mówiących o Mesjaszu synu Józefa, zob. Talmud, Sukkah 52 a. Klasycznym tekstem o literaturze midraszowej jest Pesikta Rabbati, rozdz. 36, 37. W tym tekście znajduje się także idea cierpiącego Mesjasza. Ta idea cierpiącego Mesjasza jest, moim zdaniem, zawarta w żydowskim mesjanizmie. Ideę cierpiącego Mesjasza rozwinięto w midraszach okresu gao-nicznego (tj. bezpośrednio następującego po okresie Talmudu, VII—IX stulecia). Zob. midrasze zebrane przez Yehudah Shmuel Even Shmuel Kaufman, *Midreshei Geulah* (Jerusalem, Masada 1954, szczególnie s. 90—112, 133—142, 318—323). Zob. dyskusję i źródła opisane przez Klausnera, s. 483—502. Próba wykazania znaczenia idei Mesjasza syna Józefa dla chrześcijaństwa znajduje się w książce Richarda von der Alm: „Die Urteile heidnischer und Jüdischer Schriftsteller der vier ersten christlichen Jahrhunderte über Jesus und die ersten Christen”.

²⁰ Co do Bar Kochby jako Mesjasza, zob. np. Talmud Palestyński, Ta'anit, 4,3; Lamentat Rabbah II, 2, nr 4. Koledzy Akiwy rzekli: *Akiwo, trawa wyrośnie na twoich policzkach, jeżeli Bar Kochba jest Mesjaszem*. Teorią Josepha Klausnera było, że ideę o Mesjaszu synu Józefa wypracowali uczniowie Akiwy. Można też dodać, że Rabbi Akiwa zmarł śmiercią męczennika i że jego ojciec miał na imię Józef.

podstawnie. W rzeczywistości, twierdzą oni, Jezus był synem Maryi i Józefa; stąd imię Mesjasz syn Józefa²¹.

Idea Mesjasza syna Józefa pojawiała się później w starożytności i średniowieczu. Wybitnych żydowskich przywódców i myślicieli — takich jak wielki szesnastowieczny mistyk żydowski Izaak Luria, uważano za Mesjasza syna Józefa²². Według jednej z tradycji Mesjasz syn Józefa przychodzi w każdym pokoleniu, aby przygotować drogę do ostatecznego odkupienia. Jeśli to pokolenie nie jest tego godne, to Mesjasz syn Dawida nie przychodzi po nim. Jeśli pokolenie jest godne, Mesjasz syn Dawida nadchodzi²³. Według żydowskiej tradycji Mesjasz syn Dawida jeszcze nie nadszedł.

Moją propozycją jest, aby Jezusa uważano za jednego z żydowskich mesjaszy, to jest za Mesjasza syna Józefa. To dałoby Jezusowi miejsce w ramach żydowskich rozważań teologicznych i zakończyłoby ciągnącą się przez stulecia tradycję faktycznej ekskomunikacji Jezusa ze wspólnoty wiary, do której należał. Poza tym dałoby mu to nie tylko rolę w żydowskiej teologii, ale i mesjańską rolę w niej.

Gdy Kościół uważał dawny judaizm za *preparatio evangelica*, czołowe średniowieczne autorytety żydowskie, takie jak Juda Halewi i Mojżesz Majmonides, uważały chrześcijaństwo za *preparatio messianica*. Chociaż doktryna chrześcijańska często uważała judaizm za religię zdezaktualizowaną, to żydowskie stanowisko uznaje istnienie Bożego Planu co do roli chrześcijaństwa w historii odkupienia ludzkości²⁴. Juda Halewi opisywał chrześcijaństwo jako „przygotowanie i wstęp do nadejścia ostatecznego Mesjasza którego się spodziewamy”²⁵. Majmonides opisywał Jezusa jako tego,

²¹ Wartościowe streszczenie poglądów różnych uczonych dotyczących początków idei Mesjasza syna Józefa znajduje się w książce Józefa Heinemana *The Messiah son of Ephraim*, Harvard Theological Review 68, 1975: 1—15. Zob. także Charles C. Torrey, *Journal of Biblical Literature* 3 (1947), s. 253—277. Chociaż większość tekstów dotyczących Mesjasza syna Józefa pochodzi z czasów późniejszych niż powstanie chrześcijaństwa (niektóre ze znacznie późniejszych). Torrey twierdzi, że ta *doktryna poprzedzała erę chrześcijańską o kilka stuleci*. Zgadzam się, że ta idea poprzedzała chrześcijaństwo i że jest zawarta w żydowskim mesjanizmie, nie zaś, że jest, jak to sugerował George E. Moore, jego „aberracją”. Zob. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1927, t. 2, s. 360.

²² Co do Izaaka Lurii jako Mesjasza syna Józefa, zob. np. Meir Benayahu, red. *Sefer Toledot ha-Ari*, Jerusalem, Hebrew University Press 1967, s. 199. Zob. s. 258, gdzie Luria jest opisany jako ponoszący śmierć za grzechy innych.

²³ Zob. np. Hayyim Vital, *Sefer Pri Etz Hayyim*, Korzec 1784. „Sha'ar ha-Amidah”, rozdz. 19, s. 52b. Należy odnotować, że na tej samej stronie (s. 52b) znajduje się odniesienie do Izaaka Lurii jako do Mesjasza syna Józefa, s. 27.

²⁴ Zob. Heschel, *No Religion is an Island*.

²⁵ Judah Halevi, *Kuzari*, 4; 23.

który „służył, aby oczyścić drogę dla Króla Mesjasza, aby przygotować świat do jednomyślnego oddania czci Bogu”²⁶.

Już w średniowieczu żydowskie teksty teologiczne omawiają rolę Jezusa jako Mesjasza syna Józefa. Wprawdzie większość tych tekstów nie uznaje Jezusa za Mesjasza syna Józefa, tj. za jednego z żydowskich mesjaszy, ale to może być spowodowane ich reakcją na prześladowania Żydów przez chrześcijan, mające wtedy miejsce. Może jednak dzisiaj możemy zaakceptować utożsamienie Jezusa z Mesjaszem synem Józefa? Dalej, można przyjąć, że niekoniernie średniowieczni żydowscy myśliciele musieliby odrzucić utożsamienie Jezusa z Mesjaszem synem Józefa, gdyby taka idea była wówczas szeroko znana.

O utożsamieniu Jezusa z Mesjaszem synem Józefa napomyka już w swych pismach hiszpański mistyk żydowski z trzynastego wieku, Abraham Abulafia²⁷. Wyraźnie je wypowiada w swoich pismach szesnastowieczny żydowski mąż stanu i komentator Don Izaak Abravanel, zesłany na wygnanie z ojczyznej Hiszpanii przez dwoje „katolickich monarchów”, Ferdynanda i Izabelę. Abravanel uważał, że tradycja o Mesjaszu synu Józefa była źródłem, które wywarło wpływ na „sformułowanie” historycznego Jezusa. Zdaniem Abravanela pierwsi chrześcijanie przyswoili sobie ideę Mesjasza syna Józefa, ale zmienili jego imię na Jezusa²⁸. Dalej, jak to jest dobrze znane, tradycja chrześcijańska często utożsamia i porównuje Jezusa z prorokiem Jonaszem (np. Mt 12; 40, Łk 11; 30). W żydowskich tekstach mistycznych, włącznie z niektórymi powstałymi w Polsce, Jonasza utożsamia się i porównuje z Mesjaszem

²⁶ Moses Maimonides: „Mishneh Torah — Book of Judges”, „Laws of Kings and Wars”, 10; 4 w nie cenzurowanych wersjach tego tekstu.

²⁷ Zob. np. omówienie tego tematu w Moshe Idel: „Abraham Abulafia on the Jewish Messiah and Jesus”, rozdz. w jego „Studies in Ecstatic Kabbalah”, Albany, New York: SUNY Press, 1988, s. 53—55, 59, 60 i w źródłach tam wzmiankowanych.

²⁸ Zob. Don Isaac Abravanel: „Mashmia Yeshhuot”, Amsterdam 1644, s. 13; „Ma'ayenei ha-Yeshua” (1607), s. 45, 74. Zob. omówienie tego tekstu w Idel, s. 60; Joseph Saracheck: „The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature”, Herman Press, New York 1968, s. 263.

Śmierć Mesjasza syna Józefa jest już wzmiankowana w Talmudzie; zob. Sukkah 52a. Oprócz utożsamienia Jezusa z Mesjaszem synem Józefa przez Abulafię i Abravanela znajdujemy także to utożsamienie u piętnastowiecznego żydowskiego konwertyty na chrześcijaństwo, nazwiskiem Flavio Mithridates i u sabatejczyka (zwolennika Sabbati Zevi, przyp. tłum.) Abrahama Cardozo. Zob. Flavius Mithridates, red. Chaim Wirszubski: „Sermo de Passione Domini”, Jerusalem, Israel Academy of Sciences and Humanities 1963, s. 121, przypis 4. Co do Cardozo, zob. manuskrypt opublikowany przez Gershoma Scholema w jego hebrajskim dziele „Texts Concerning the History of Sabbatianism and Its Metamorphosis”, Jerusalem, Mosad Bialik 1974, s. 289; *pierwszym Mesjaszem... jest Jezus z Nazaretu, który odpowiada Mesjaszowi synowi Efraima*. Jak to zostało zaznaczone wcześniej, Mesjasz syn Efraima jest innym imieniem dla Mesjasza syna Józefa.

synem Józefa, z wyraźnymi odniesieniami do dalszego utożsamiania Jezusa ze specyficznym przedstawionym Mesjaszem synem Józefa²⁹.

Zydowskie teksty porównują często ostatecznego Mesjasza, Mesjasza syna Dawida, z siódmym dniem tygodnia — sobotą, ponieważ erę mesjańską opisuje się jako wiek szabatu, który nadejdzie pod koniec historii ludzkości. „Dzień” przed sobotą jest „szóstym dniem”, po hebrajsku *Jom ha-Szishi*. Otóż w hebrajszczyźnie każda litera jest także liczbą. Zydowska tradycja mistyczna na przypisuje wielką wagę do numerologii, tj. wartości liczbowej słów hebrajskich. Wartością liczbową *Jom ha-Szishi* jest 671³⁰. Wartością liczbową *Jezusa ha-Notzri* — Jezusa z Nazaretu, jest także 671. Tu jest zawarty opis numerologiczny Jezusa jako *preparatio messianica*.

Zydowscy mistycy brali dosłownie werset z Zachariasza (14; 9): „W owym dniu Pan będzie jeden i jedno będzie Jego imię”. To interpretowano w sensie, że *w owym dniu*, tj. w wieku mesjańskim, Bóg i Jego imię będą jednym, ale *teraz* — aż do wieku mesjańskiego — Bóg i Jego imię nie są jednym.

Imię Boga to Tetragrammaton — YHWH. Abraham Abufalia utożsamiał ostatecznego Mesjasza z dwiema końcowymi literami — WH. Utożsamiał on także Mesjasza syna Józefa z dwiema pierwszymi literami YH, które mają wartość liczbową 15. Można by pójść dalej i utożsamić Jezusa, który zmarł piętnastego dnia miesiąca Nissan, z YH. Z tej perspektywy, bez zjednoczenia tych dwu części Bożego imienia, mesjańskie odkupienie nie może nastąpić, tj. bez tego zjednoczenia imię Boga nie może być jednym³¹.

W co najmniej jednym starożytnym tekście obaj Mesjasze, tj. Mesjasz syn Józefa i Mesjasz syn Dawida, są wzmiankowani razem, jako wzajemnie konieczni do sprowadzenia ostatecznego odkupienia. W targumie (tj. przekładzie aramejskim) Pieśni nad Pieśniami (4; 5) czytamy: „Twoi dwaj oswobodziciele, których przeznaczeniem jest wyzwolić was, Mesjasz syn Dawida i Mesjasz syn Efraima

²⁹ Zob. hebrajski esej Yehudah Liebes „Jonah as Messiah ban Joseph”, rozdział w: Joseph Dan i Joseph Hacker, red.: „Studies in Jewish Mysticism”, „Philosophy and Ethical Literature” (po hebrajsku), Hebreu University Press, Jerusalem 1986, s. 269—315.

³⁰ Tę numerologię odnotował Idel, s. 59, w odniesieniu do Abulafii. Co do utożsamienia przez Abulafię Jezusa z szóstym dniem, zob. Idel, s. 51, cytujący z MS, New York, JTS, 843, s. 80a. Ciekawe, że wielu średniowiecznych myślicieli żydowskich opisywało Jezusa i jego uczniów jako żydowskich mistyków, tj. jako kabalistów. Zob. np. tekst czternastowiecznego dzieła hiszpańsko-żydowskiego, cytowanego przez Gershoma Scholema w jego eseju *Zur Geschichte der Anfänge der Christlichen Kabbala*, rozdziału w: *Essays Presented to Leo Baeck*, East and West Library, London 1954, s. 177, przypis 2. Ta idea była popularna między chrześcijańskimi kabalistami okresu renesansowego, jak Pico della Mirandola.

³¹ Zob. Idel, s. 58.

(inne imię dla Mesjasza syna Józefa, jako że Efraim był synem Józefa) są jako Mojżesz i Aaron". Z tego punktu widzenia Jezus, jako Mesjasz syn Józefa, odgrywa rolę konieczną, ale nie dostateczną w procesie ludzkiego odkupienia.

Chociaż przedstawiony tu pogląd na Jezusa mógł być antycypowany w klasycznej żydowskiej literaturze teologicznej, jest on bez precedensu w żydowskich rozważaniach teologicznych. Sięga on znacznie dalej niż wszystkie dotychczasowe sugestie. Ofiarowuje on Jezusowi i chrześcijaństwu nie tylko miejsce, ale i mesjańską rolę w ramach żydowskiej teologii. Żydzi bez wątplenia będą go uważać za nadmiernie śmiały. Chrześcijanie mogą uznać, że nie wychodzi dostatecznie naprzeciw nim.

To Martin Buber, pierwszy myśliciel żydowski, który określił Jezusa jako „brata”, przewidział czas, w którym, mówiąc jego słowami, „odradzająca się żydowska społeczność rozpozna Jezusa, nie tylko jako wielką postać w swej historii religijnej, ale także w organicznym kontekście rozwoju mesjanizmu, ciągnącym się przez tysiąclecia, którego ostatecznym celem jest odkupienie Izraela i świata. Jednakże równie mocno wierzę, że my nigdy nie uznamy Jezusa za Mesjasza, który przyszedł, bo to sprzeciwiałoby się najgłębszemu znaczeniu naszej mesjańskiej pasji...”³².

Po sformułowaniu tego żydowskiego teologicznego poglądu na Jezusa niech mi wolno będzie powiedzieć w zakończeniu o moim osobistym spojrzeniu na Jezusa. Dzieci żydowskie nie zaprzatają sobie zbyt głębię myśleniem o Jezusie, ale ja o nim myślałem, będąc dzieckiem. Mnie, który wzrosłem w latach po Holokauście i który znałem los polskich Żydów, nie można się chyba dziwić, że myślałem o Jezusie jako o polskim Żydzie. Będąc małym dzieckiem wiedziałem, że Jezus zmarł straszliwą śmiercią, i wiedziałem, że miliony polskich Żydów zmarły okropną śmiercią. Jako dziecko słyszałem nawet, jak Hitlera nazywano Antychrystem i porównywano do Poncjusza Pilata. Zatem, ponieważ byłem dzieckiem, więc wyobrażałem sobie Jezusa ubranego jak polski Żyd i żyjącego jak polski Żyd. Takie wyobrażenie Jezusa jako polskiego Żyda znajduje się także w sztuce dwu największych żydowskich artystów, pochodzeniem związanych z Polską: Marca Chagalla i Maurycego Gottlieba.

Myślę o Jezusie jako o Żydzie zatroskanym o swoich żydowskich braci. Myślę o Jezusie jako o polskim Żydzie, dzielącym dole swego ludu w Polsce okupowanej przez nazistów. Wyobrażam sobie Jezusa takiego, jak go opisał Jan Pócek w swoim wstrząsającym wierszu *Legenda o Chrystusie*:

³² Zob. Buber, którego cytuje Ernst Simon, s. 26. Cytat ten jest także przytoczony w bardziej dostępnym dziele — Maurice S. Friedman, *Martin Buber: The Life of Dialogue*, Harper, New York 1955, s. 279.

Zastali Go przy tej pracy —
 na grobie w złotych wierzbach —
 hitlerowscy żołdacy
 w podkutych butach i hełmach...

Z szopy jak z krematorium —
 wraz z jaworowym liściem —
 garścią czarnego popiołu
 wstąpił znów w niebo ojczyste...

Myślę o Maryi jako o żydowskiej matce w Polsce, troskającej się o los swego syna Jezusa i o los tysięcy innych żydowskich dzieci. W polskim poemacie *Stabat Mater*, napisanym przez Józefa Wittlina w 1942 r., Maryja jest opisana jako polsko-żydowska matka bolejąca nad śmiercią swoich synów, brutalnie zamordowanych przez wspólnego wroga Polaków i Żydów:

Stabat Mater, Mater Dolorosa,
 Gdy jej synów odcinali z powroza.

Kładła w groby, głuche jak jej noce
 Martwe swego żywota owoce.

Stabat Mater, Mater Nostra, Polonia —
 Z cierni miała koronę na skroniach.

Rysuje mi się obraz Jezusa jako storturowanego, błakającego się rannego Żyda, który dowlókl się pełen bólu do progu polskiego katolickiego domu w czasie nazistowskiej okupacji, aby poprosić o schronienie. Małe dziecko znajduje go i woła rodziców. „Mamusi, tatusiu — mówi dziecko — tam w drzwiach stoi ranny Żyd, prosi o pomoc i powiada, że ma na imię Jezus”. Rodzice podchodzą do drzwi i pytają: „Jesteś Żydem? Jesteś Jezusem?” A on odpowiada: „A wy za kogo mnie uważacie?”

Tłum. Tadeusz Dębski

Rabin BYRON L. SHERWIN