

Konrad Keler

Jezus z Nazaretu w świetle refleksji Pinchasa Lapidego

Collectanea Theologica 55/4, 23-38

1985

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.

ks. KONRAD KELER SVD, PIENIĘŻNO

JEZUS Z NAZARETU W ŚWIETLE REFLEKSJI PINCHASA LAPIDEGO

Sięgając do problematyki stosunków żydowsko-chrześcijańskich stajemy przed niezrozumiałą i chyba do końca nie wyjaśnioną dialektyką. Doświadczenie wiary ukazane na sposób żydowski i na sposób chrześcijański stawia nas przed faktem skomplikowanego dramatu, który prowadził często do napięć na przestrzeni całej prawie dwutysięcznej historii. Dramatyczne dzieje stosunków żydowsko-chrześcijańskich wyznacza czasem nawet skrajny z jednej strony antagonizm, ale z drugiej strony również niezaprzeczalny fakt wzajemnego oddziaływania¹.

Ostatnio w Kościele katolickim obserwuje się postawę otwartości i przyjaznego nastawienia wobec Żydów. Wystarczy chociażby przypomnieć *Deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, w której Sobór Watykański II stwierdza, że „choć Kościół jest nowym Ludem Bożym, nie należy przedstawiać Żydów jako odrzuconych ani jako przeklętych przez Boga” i że „Kościół potępia wszelkie prześladowania..., które kiedykolwiek i przez kogokolwiek kierowane były przeciw Żydom”². Taka postawa Kościoła oficjalnie głoszona wobec Żydów nie jest w stanie jednak całkowicie zaradzić odziedziczonej z przeszłości nieufności pewnych chrześcijan wobec Żydów, nieufności przeradzającej się nierzadko w postawę antyżydowską³.

¹ O takim wzajemnym oddziaływaniu wspominał papież Paweł VI, por. *Przemówienie do Międzynarodowego Katolicko-Zydowskiego Komitetu Łączności*, Znak 35(1983)189—190. Papież powiedział między innymi, że widać to na przykładzie średniowiecza, gdzie znajdują się „liczne odniesienia naszego Doktora Anielskiego do dzieła uczonego rabбина z Kordoby, zmarłego w Egipcie w początku trzynastego wieku Mosze ben Majmona”, jak również „myśl św. Tomasza z Akwinu miała rozprzestrzeniać się w tradycji nauczania średniowiecznego judaizmu”.

² *Nostra aetate* nr 4.

³ Jako przykład można tutaj przytoczyć następującą pozycję: M. Pinays (pseudonim?), *Verschwörung gegen die Kirche*, Madrid 1963. Autor próbuje ukazać, że istnieje sprzyśiężenie Żydów przeciw całemu chrześcijaństwu. Aby zniszczyć Kościół, judaizm posługuje się komunizmem, masonerią, „synagogą szatana” i piątą żydowską kolumną w hierarchii kościelnej. Pinays posuwa się tak daleko w swych antyżydowskich poglądach, że dochodzi do stwierdzenia, jakoby sam Jezus nie ufał Żydom: będąc Galilejczykiem opierał się na Galilejczykach, a jedyny wśród jego Apostołów Żyd, Judasz, był już wtedy piątą kolumną.

Na gruncie żydowskim obserwuje się również pewną otwartość wobec chrześcijaństwa. Powstanie państwa Izrael i zanikanie gett żydowskich w jakiś sposób przeobraziło judaizm i postawiło go w nowej sytuacji. Na tę nową sytuację — tego nie należy zapominać — wpłynęła również wyjątkowa ofiara Żydów w czasie drugiej wojny światowej. Pełne grozy wspomnienie o Holocauście pozostaje dla Żydów niezapomnianym wstrząsem, a dla chrześcijan wyrzutem sumienia ostrzegającym przed zaślepieniem i fanatyzmem, które mogą doprowadzić do tragedii.

Dlatego też jakkolwiek przejaw wysiłku w kierunku dialogu umacnia nadzieję, że chyba tamtych lat z drugiej wojny światowej więcej się nie powtórzy. Wzajemne zbliżenie, potrzeba współpracy w różnych dziedzinach, różnego rodzaju kontakty, stały chociaż trudny dialog oto możliwości pozwalające kruszyć mur podejrzeń i wzajemnej nieufności. Dialog jest konieczny, gdyż pozwala każdej ze stron lepiej zrozumieć własną tożsamość.

Na gruncie żydowskim można obserwować zainteresowanie się chrześcijaństwem. Nawet w programie szkolnym państwa Izrael, poza małymi wyjątkami, znalazły się takie tematy jak: Jezus z Nazaretu, ewangelie oraz wczesne chrześcijaństwo⁴. Systematyczna refleksja nad chrześcijaństwem, a zarazem nowe spojrzenie na osobę Jezusa, zatacza w środowisku żydowskim coraz szersze kręgi⁵. Wielu myślicieli żydowskich sięga do problematyki nowotestamentalnej celem zaangażowania się w dialog pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem. Jednym z nich jest Pinchas Lapide, przez pewien czas aktywny polityk izraelski, a od 1972 r. profesor w Jerozolimie i na uniwersytetach w Getyndze i Wupperthalu (RFN). Cechuje go wyjątkowe zainteresowanie problematyką nowotestamentalną i chęć włączenia się w dialog na rzecz zbliżenia Żydów i chrześcijan. Reprezentuje on to pokolenie Żydów, w świadomości których jest mocno zakorzeniona zagłada narodu żydowskiego w czasie drugiej wojny światowej. Pokolenie to wytworzyło na gruncie żydowskim pewną specyfikę myśli teologicznej⁶.

W jakiegokolwiek pracy ekumenicznej istnieje konieczność uczciwości intelektualnej, to znaczy jednoznacznego nakreślenia nie tylko tego, co łączy, ale również tego, co dzieli. Od początku

⁴ Pisze o tym P. Lapide, *Jesus in Israeli Schoolbooks*, w: tenże, *Israelis, Jewes and Jesus*, Garden City 1979, 35—69.

⁵ Przykładem tym może być chociażby seminarium chrystologiczne zorganizowane przez Shalom Hartman Institute w Jerozolimie. Por. *A christology Seminar in Jerusalem*, *Journal of Ecumenical Studies* 21(1984) nr 1, 175.

⁶ Dodatkowe informacje na ten temat można znaleźć w następującym artykule: S. Schreiner, *Żydowska myśl teologiczna po Oświęcimiu*, *Znak* 32(1980)890—907; oraz w pozycji: *Gott nach Auschwitz, Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk* (praca zbiorowa), Freiburg in Breisgau 1979.

chrześcijaństwa chrystologia była i nadal jest główną barierą dzielącą judaizm od chrześcijaństwa⁷. Bariery tej nie można ignorować i dyskretnie pomijać. Jeżeli pragnie się jakichś realnych owoców dialogu, trzeba wyjść poza grzecznościowe formuły oraz podjąć szczególnie drażliwe tematy z zakresu chrystologii. Jest to zadanie trudne, ale zarazem konieczne, gdyż Jezus rozpoczął obszerny rozdział w historii świata⁸. Lapide świadomie podejmuje ten najtrudniejszy w dialogu problem. Można u niego dostrzec kontynuację tego nurtu intelektualnego w judaizmie — szczególnie europejskim — w którym zrodziła się z początkiem tego wieku koncepcja tzw. *Heimholung Jesu*⁹.

1. Przesłanki natury hermeneutycznej

Nowy Testament pozostaje dla Lapidego źródłem wiedzy o Jezusie z Nazaretu i jego nauce. Twierdzi jednak, że Nowy Testament należy traktować jako kontynuację żydowskich wartości, takich jak siła nadziei, twórczy optymizm, etos, ufność w Boga, niecierpliwość, a jednocześnie cierpliwość. Ewangelie stanowią dokument judaistycznej wiary, który został ułożony o wierzących Żydach, dla wierzących Żydów i przez wierzących Żydów¹⁰. Późniejsze zniekształcenia w trakcie redakcji nie zrabowały tego dziedzictwa, chociaż judaistyczny fundament został pokryty elementami greckimi. Trzeba więc dotrzeć w badaniach do najstarszych warstw ewangelii i w ten sposób — do źródeł chrześcijaństwa.

W dotarciu do Jezusa Lapide odrzuca w kategorię wszystko, co ma znamiona helleńskich wpływów, z których wywodzą się późniejsze spekulacje teologii chrześcijańskiej. Żydów nie można zmuszać do uprawiania teologii na sposób chrześcijański, a szczególnie scholastyczny. Jezus bowiem też nie był teologiem w sensie chrześcijańskim. Jedynym realnym i możliwym do przyjęcia spojrzeniem na Jezusa w ewangeliiach jest ujęcie w perspektywie historycznej. Ta historyczna perspektywa już w punkcie

⁷ Jak twierdzi F. M u s s n e r, będzie nas dzieliła cały czas (por. *il popolo della promessa*, Roma 1982, 367). Zaś Shalom Ben-Chorin stwierdza, że istnieją zasadniczo trzy punkty nie dające się pogodzić w judaizmie i w chrześcijaństwie: żydowski monoteizm a chrześcijańska nauka o Trójcy Świętej; żydowska wiara w transcendentnego Boga a chrześcijańska nauka o wcieleniu oraz żydowski mesjanizm a chrystologia Kościoła. Por. *Theologia Judaica*, Tübingen 1982, 71.

⁸ P. L a p i d e, dz. cyt., 4.

⁹ Wyjaśnienie znaczenia tego pojęcia podaje D. Flusser, *Inwiefern kann Jesus für Juden eine Frage sein?*, Concilium 10(1974)596—599. Autor twierdzi, że judaizm nigdy nie odrzucił Jezusa. Chodzi jedynie o to, że nauka Jezusa staje się owocna dla samego judaizmu.

¹⁰ P. L a p i d e, *Er predigte in ihren Synagogen*, Gütersloh 1980, 12.

wyjścia kieruje Lapidego do odrzucenia tekstów greckich ewangelii jako wątpliwych czy nawet w niektórych wypadkach bezsensownych w odczytywaniu obrazu Jezusa z Nazaretu. Toteż dysponując jedynie tekstami greckimi trzeba w interpretacji odwoływać się do kontekstu żydowskiego. Lapide twierdzi, że w tej sytuacji badacz żydowski zajmuje bardziej uprzywilejowaną i kompetentną pozycję niż chrześcijański, któremu obca jest mentalność środowiska żydowskiego. Z tego powodu Lapide sądzi o sobie, że jako badacz żydowski jest bliższy Jezusowi mimo dwóch tysięcy lat anizeli chrześcijańscy teolodzy. Jest bliższy Jezusowi poprzez wspólne środowisko z Jezusem (*Sitz im Leben*), język, zrozumienie Biblii, wschodnią fantazję oraz troskę o Izraela¹¹. Spotkanie chrześcijaństwa i judaizmu może się dokonać jego zdaniem tylko na gruncie chrystologii o profilu historycznym, czyli tzw. chrystologii „od dołu”.

Można jednak zauważyć u Lapidego daleko idące otwarcie się na św. Pawła. Odcina się on od tego wielkiego „NIE”, jakie wypowiada judaizm wobec Pawła. Dla niego Jezus i Paweł nie reprezentują dwóch różnych, przeciwstawnych sposobów wiary, według których Jezus należałby do starotestamentalnej *emuna* o narodowo-historycznej orientacji, Paweł zaś pozostawałby w obrębie ukierunkowanej indywidualistycznie helleńsko-chrześcijańskiej *pistis*. Nie wyklucza on możliwości zbliżenia Pawła do Jezusa. Dla Lapidego życie Pawła było życiem żydowskiego romantyka. Był fanatykiem i misjonarzem przed Damaszkiem i takim pozostał aż do śmierci. Kroczył jednoznacznie według wizji swego powołania opisanego na wzór powołania takich proroków jak Jeremiasz, Izajasz czy Ezechiel¹². Trzeba spojrzeć na niego jako na wierzącego Żyda pod warunkiem, że zostanie na nowo zinterpretowany i odczytany. Jego wiara niewiele ma wspólnego z racjonalną *pistis* filozofów. Paweł jest według Lapidego bohaterem wiary, który należy do żaru żydowskiej *emuna*¹³.

2. Jezus pobożnym Żydem

Kim był w rzeczywistości Jezus z Nazaretu? Pytanie, które — jak twierdzi Lapide — musi jednoznacznie postawić sobie każdy Żyd, szczególnie sięgający po Nowy Testament. Pytanie trudne, gdyż po zmartwychwstaniu Jezus pozostaje monopolem wiary judeochrześcijan, a później chrześcijan z pogaństwa, aby w końcu stać się misterium Kościoła. Wobec całej chrystologii, przeka-

¹¹ Tamże, 8—9.

¹² Tenże, *Der Rabbi von Tarsus*, w: tenże — P. Stuhlmacher, *Paulus Rabbi und Apostel*, Stuttgart 1981, 53.

¹³ Tamże, 60.

zanej nam przez pierwsze wspólnoty chrześcijańskie, Żydzi mogą powiedzieć jedynie uczciwie „Nie wiem”¹⁴. To wszystko, co jest przekazane w Nowym Testamencie, a dotyczy spraw przed narodziem Jezusa i po jego śmierci, jest przedmiotem wiary — stwierdza Lapide — i tego nie można ani zaprzeczyć, ani potwierdzić. Niewątpliwie jednak rabbi z Nazaretu był kimś więcej niż zwykłym synem cieśli z Galilei, który tylko nawoływał do pokuty. Na pytanie, co to znaczy być kimś więcej, Lapide też odpowiada „Nie wiem”¹⁵. Czy zatem dla Żyda możliwe jest dotarcie do Jezusa z Nazaretu? Sytuacja wydaje się trudna, ale w jakiś przynajmniej sposób możliwa do pokonania przy wyżej podanych założeniach hermeneutycznych.

Lapide jednoznacznie odrzuca wszelkie prerogatywy boskości przez teologię, która przyjęła oblicze greckie, pogańskie. Teologia ta została rozpracowana poza kontekstem biblijnym. Deifikacja Jezusa dokonała się w pierwszych wiekach po jego śmierci na gruncie helleńskim. Sam Jezus, według Lapidego, nie znał pojęcia Trójcy Świętej w sensie dogmatycznym, jak nie znał go również Paweł, na którego formuły trynitarnie trzeba patrzeć z punktu widzenia poezji¹⁶. Jezus pozostał cały czas wierny monoteizmowi żydowskiemu. Bóg Izraela był jedynym Bogiem Jezusa. Analiza historyczna, zdaniem Lapidego, prowadzi do stwierdzenia, że Jezus i Paweł wierzyli w synów bożych, jednak nie wierzyli i nie znali żadnego jednorodzonego Syna Bożego¹⁷. Boskość Jezusa wydaje się dla judaizmu niemożliwa do pogodzenia z transcendencją Boga. Monoteizm żydowski sprawia, że Lapide już w punkcie wyjścia jednoznacznie odrzuca bóstwo Jezusa. Chrystocentryczne ukierunkowanie stanowi groźbę zastąpienia czy nawet usunięcia Jednego Boga jako Ojca. P. Tillich¹⁸ analizując tę postawę typową dla judaizmu wobec chrześcijaństwa stwierdza, że przyczyny należy szukać w fakcie, że monoteizm w Izraelu ma jednoznacznie numeryczne określenie. Judaizm nie rozróżnia w chrześcijańskim pojmowaniu Trójcy Świętej problemu określenia Boga na płaszczyźnie kwalitatywnej od kwantytatywnej.

W analizie historycznej Nowego Testamentu — stwierdza Lapide — nie można pominąć problemu mesjańskiego, który w chrystologicznej dyskusji chrześcijaństwa z judaizmem, obok problemu boskości, stanowi jedną z największych i najistotniejszych różnic.

¹⁴ Tenże, *Er predigte in ihren Synagogen*, 29.

¹⁵ Tamże, 31; również tenże, *Thesen eines Juden*, w: tenże — U Luz. *Der Jude Jesus. Thesen eines Juden. Antworten eines Christen*, Zürich² 1980, 120.

¹⁶ Tenże, *Jüdischer Montheismus*, w: tenże — J. Moltmann, *Jüdischer Monotheismus — christliche Trinitätslehre*, München 1979, 25.

¹⁷ Tamże, 57.

¹⁸ Por. *Systematic Theology*, London 1978, t. 1, 228 n.

Różnica ta tkwi w samym pojmowaniu mesjanizmu¹⁹. Judaizm mówiąc o mesjanizmie koncentruje się na wydarzeniu mesjańskim uważając, że czasy mesjańskie zakończą historię. Natomiast chrześcijaństwo mówi bardziej o Mesjaszu widzianym jako centrum historii. Mesjanizm — według Lapidego — to żydowska siła wiary, a zarazem sprawa żydowskiej konieczności. Lapide zdaje sobie sprawę, że pojęcie Mesjasza jest bardzo szerokie. Chrześcijaństwo zrodziło się z mesjanistycznego nurtu wewnątrz judaizmu. Z biegiem czasu jednak oddaliło się ono od swoich żydowskich założycieli, aby przejść szkołę grecką, co spowodowało przesunięcie akcentu z wydarzenia mesjańskiego jako takiego na konkretną osobę, a mianowicie na osobę Jezusa z Nazaretu. Lapide uważa, że ewangelie nie zawierają świadectwa o tym, by Jezus ogłaszał się Mesjaszem wobec ludu²⁰. Mało, ewangelie wskazują, że Jezus bronił się przed tym, by Jego posłannictwa nie uznano za misję mesjańską. Świadczy o tym również postawa uczniów w Wielki Piątek. Gdyby uczniowie byli przekonani o mesjańskiej misji swego Mistrza, to wydarzenia Wielkiego Piątku nie wprawiłyby ich w stan tragicznego przygnębienia. Także fakt zmartwychwstania nie wnosi niczego nowego w problem mesjanizmu. Było ono znane w judaizmie, ale nie uważano, by stanowiło ono dowód mesjańskiego posłannictwa. Lapide podaje w wątpliwość fakt, czy rzeczywiście najwyższy kapłan postawił Jezusowi podczas procesu pytanie o godność mesjańską (Mk 14, 61). Jego zdaniem bowiem takie pytanie jest całkowicie nieznanne w żydowskiej praktyce sądowniczej. Odpowiedź Jezusa, którą przytoczył ewangelista odwołując się do Księgi Daniela (7, 13), wskazuje jednoznacznie, że sam Jezus projektował przyjście Syna Człowieczego w przyszłości. Jezus z Nazaretu stał się zatem Mesjaszem dla niewielkiej grupy żydowskich świadków Jego zmartwychwstania oraz dla Kościoła pogan. Nie był jednak mesjaszem Izraela dla większości Żydów²¹.

Nadal też pozostaje nie rozwiązany problem, który widzi Lapide, stawiając sobie pytanie, dlaczego niektórzy spośród Żydów uznali w nim Mesjasza. I tutaj tkwi chyba istota dyskusji chrześcijaństwa z judaizmem na ten temat. Jego to pytanie, które postawił sobie już św. Paweł (Rz 9, 4n), a które prowadziło do sporu wewnątrz judaizmu. Ten spór o mesjańską godność Jezusa nie był jednoznaczny. Dla jednych cierpienia i śmierć były dowodem niepowodzenia, upadku. Dla innych były najlepszym dowodem, że

¹⁹ Por. H. Bourgeois, *Le culture di fronte a Gesù*, Roma 1981, 162.

²⁰ P. Lapidę, *Thesen eines Juden*, 27—31.

²¹ Lapidę powołuje się tutaj między innymi na 1 Kor 2, 8. Choćby Paweł nie mówi wprost o problemie mesjańskim, jednak wnioskuje on z tego tekstu, że gdyby Żydzi rozpoznali w Jezusie Mesjasza, to „nie ukrzyżowaliby Pana chwały”.

Bóg przyjął ofiarę Jezusa²². Tę drugą opinię reprezentowała mniejszość. Nowy Testament, twierdzi Lapide, przytacza około 60 cytatów ze Starego Testamentu celem wykazania mesjańskiej godności Jezusa. To jednak Żyda nie przekonuje, gdyż poza wymienionymi w Nowym Testamencie tekstami mesjańskimi jest jeszcze sporo innych, które nie wypełniły się. Dlatego też Lapide stwierdza, że skoro obietnice Boga dane narodowi wybranemu jeszcze się nie wypełniły, to niemożliwe jest, aby Jezus był Mesjaszem. Ten świat nie został jeszcze odkupiony²³. Czy jednak chrześcijaństwo się myli uznając Jezusa za Mesjasza i czy są w błędzie? Lapide jest świadomy wagi tego pytania i nie daje jednoznacznej odpowiedzi. Skłania się ku stwierdzeniu protestanckiego teologa J. Moltmanna, który uważa, że przez ukrzyżowanie Jezus stał się zbawicielem pogan. W swoim przyjściu (paruzji) Jezus ukaże się jako Mesjasz Izraela. Dotychczasowy bowiem nie objawił się jeszcze jako Mesjasz dla narodu żydowskiego. Dlatego też Żydzi i chrześcijanie ufni w tę samą łaskawość miłości Boga żyją w nadziei pielgrzymując i budując świat.

Za kogo więc Lapide uważa Jezusa? Odpowiedź jego można zamknąć w ubogich słowach: Jezus był pobożnym Żydem²⁴. Oznacza to, że Jezus był prawdziwie człowiekiem (*vere homo*), a Bóg Izraela był Jego Bogiem. Dalej był on prawdziwie Żydem (*vere Judaeus*), świadomym swego członkostwa w narodzie żydowskim. Wyznawał on żydowskie *Credo*, pod którym może podpisać się każdy współczesny rabbi²⁵. Jest to bowiem wyznanie, które sprowadza się do sławnego *Szema Israel*. Bóg Izraela jest jednym Bogiem świata, wszechświata, a monoteizm ten stanowi podstawę monoetyki. Droga do Boga prowadzi bowiem przez bliźnich.

3. Zmartwychwstanie Jezusa

U podstaw chrześcijaństwa są dwa wydarzenia: śmierć Krzyżowa i zmartwychwstanie Jezusa. Jednak dopiero to drugie nadaje sens i wyjaśnia pierwsze. O ile śmierć na krzyżu jest możliwa do historycznego ustalenia, to zmartwychwstanie, nawet w samym Nowym Testamencie, jest przedstawione przy pomocy różnych pojęć, twierdzi Lapide. Na Jezusa jednak trzeba spojrzeć w świetle tego, co stało się „trzeciego dnia” po jego śmierci. Bez tego bowiem nie ma chrześcijaństwa. Wynika to jednoznacznie z nauki Pawła (1 Kor 15, 14). I tutaj znajdujemy się — zdaniem Lapidego

²² *Tamże*, 116.

²³ *Tamże*, 51—58.

²⁴ *Tenże*, *Er predigte in ihren Synagogen*, 24. Autor używa zwrotu *der fromme Jude*.

²⁵ *Tamże*, 79—80. Chodzi tutaj o Mk 12, 28—34.

— wobec bardzo trudnego problemu, gdyż wiara w zmartwychwstanie Jezusa jest tak stara, jak i niewiara w to wydarzenie.

Golgota spowodowała wśród uczniów Jezusa kryzys wiary. Jak się to stało, że ci rozczarowani uczniowie zmienili swoje nastawienie? Nie mogło się to dokonać poprzez intelektualną dedukcję²⁶. Apostołowie wyjaśniają, że przyczyną tej zmiany, która się w nich dokonała, było zmartwychwstanie ich Mistrza. Co to znaczy, że Jezus zmartwychwstał?

Nadzieja przezwyciężenia śmierci była i jest u Żydów mocno zakotwiczona w Biblii. W religijności Żydów zawarta była nostalgia za wyzwoleniem. Świętowanie i ceremoniał Paschy jest tego najlepszym dowodem. Ta paschalna nadzieja była tak silna, że ożywiła coroczne przeżywanie odkupienia, pragnienia zwycięstwa nad śmiercią²⁷. Tą nadzieją żyła również grupa uczniów Jezusa. Krzyż nie był dla nich zaprzeczeniem nadziei na Królestwo Boże. Niewątpliwie pojawiło się wśród nich pytanie, gdzie była sprawiedliwość Boga, gdy umierał Jezus, człowiek sprawiedliwy, którego życie było poświęcone świadomością zbawienia. Wiara w Boga, w sens życia stała się imperatywem teologicznym zmartwychwstania Jezusa. Czyli Jezus musiał zmartwychwstać, żeby Bóg Izraela jako niebieski Ojciec mógł żyć dalej w sercach uczniów, żeby ich życie nie było pozbawione sensu, żeby nie stało się życiem bez Boga. Dlatego też — twierdzi Lapide — zmartwychwstanie Jezusa „należy do kategorii prawdziwie rzeczywistego i skutecznego wydarzenia”²⁸. Jakkolwiek niemożliwe jest konkretne określenie, jak należy rozumieć to wielkanocne przeżycie nazywane „zmartwychwstaniem”, „wskrzeszeniem”, „uwielbieniem”, to jednak można powiedzieć, że zapoczątkowało ono coś zupełnie nowego. Można powiedzieć, że jak bez przeżycia Synaju nie byłoby judaizmu, tak bez przeżycia Wielkanocy nie byłoby chrześcijaństwa.

Nie należy jednak zapominać o tym, że zmartwychwstanie Jezusa i jego ukazywanie się było czysto żydowskim przeżyciem wiary. Żaden nie-Żyd nie widział Jezusa zmartwychwstałego. A więc to, czego doświadczył Kościół pogan miało swe źródło w judaizmie. Dopiero po jakimś czasie Jezus zmartwychwstały został wcielony w grecki sposób opowiadania, czego owocem są np. różnice a nawet sprzeczności w relacjach o ukazywaniu się zmartwychwstałego

²⁶ Tenże, *Auferstehung. Ein jüdisches Glaubenserlebnis*, Stuttgart² 1978, 35.

²⁷ Lapide twierdzi, że tutaj należy szukać wyjaśnienia faktu, że najbardziej dramatyczne zrywy, po ludzku sądząc przegrane z góry, rozpoczynały się w historii Izraela w dzień święta Paschy. Przykładem we współczesnej historii może być beznadziejne powstanie Żydów w getcie warszawskim, które rozpoczęło się w dzień święta Paschy (18.4.1943). Por. *tamże*, 44 nn.

²⁸ *Tamże*, 50.

go Jezusa²⁹. Właśnie to wydarzenie zmartwychwstania w krótkim czasie dokonało w uczniach Jezusa rewolucyjnej zmiany. Nie można tutaj w żadnym wypadku wykluczyć możliwości cielesnego zmartwychwstania. Całość tego wydarzenia pozostaje niemożliwa do wyjaśnienia poza kontekstem wiary. Niemożliwe jest również ustalenie, jak ono się dokonało. Chociaż nie jesteśmy w stanie uchwycić natury tego wydarzenia, można stwierdzić, że było to wydarzenie historyczne, które miało historyczne następstwa. Dla Boga nie ma bowiem granic okazywania swej mocy (Iz 50, 2). Doświadczenie zmartwychwstania Jezusa — zdaniem Lapidego — stało się u podstaw Kościoła, który zaczął głosić wiarę w Boga Izraela aż po krańce świata. Musi więc ono należeć do zbawczego planu Boga³⁰.

Takie pojmowanie zmartwychwstania Jezusa przez Lapidego prowokuje nas do postawienia mu pytania: dlaczego Żydzi uznający możliwość zmartwychwstania nie uwierzyli w zmartwychwstałego Jezusa? Pytanie to stawiano Lapidemu w dyskusjach³¹. Odpowiada on, że prawdziwe doświadczenie wiary nie jest doświadczeniem masowym, lecz staje się dobrem niewielu ludzi o metafizycznym uzdolnieniu i wyjątkowej wrażliwości. Żadna z religii nie zaczęła się jako ruch masowy. Tak samo zmartwychwstanie Jezusa — początek nowej religii — było doświadczane przez niewielu pojedynczych ludzi. Lapide nawet twierdzi, że gdyby Jezus ukazał się wszystkim, to wszyscy byłiby Jezusowymi, a wtedy wszystko (Kościół, chrzest, odpuszczenie grzechów...) pozostałoby sprawą wewnątrzżydowską. Fakt, że jedynie niektórzy doświadczyli zmartwychwstania Jezusa, jest oczywiście sprawą Bożą. Dzięki temu wiara w Boga mogła wejść w świat pogan i nie pozostała tylko wewnątrz judaizmu.

4. Teopolityczne zrozumienie nauki Jezusa

W nauce Jezusa o zbawieniu — zdaniem Lapidego — zawierają się trzy zasadnicze momenty: wyzwolenie z jarzma pogan, odkupienie od niedowierzania i nieufności oraz bezgraniczna miłość Boga do człowieka³². Jednak chrześcijaństwo odłączyło politykę od Dobrej Nowiny. Odpolitycznienie Ewangelii prowadzi do przesadnej interioryzacji ideałów głoszonych przez Jezusa. Polityka bowiem daje możliwość konkretyzacji programu. Wiedzieli o tym Mojżesz i prorocy. Wiedział też o tym Jezus, którego nauczanie mia-

²⁹ Lapide przeprowadza ciekawą analizę relacji popaschalnych w ewangeljach umieszczając je w kontekście żydowskim, niwelując i wyjaśniając rozbieżności w tych relacjach. Por. *tamże*, 65—68.

³⁰ *Tamże*, 86.

³¹ *Tamże*, 68; oraz *t e n z e*, *Jüdischer Montheismus*, 58.

³² *T e n z e*, *Er predigte in ihren Synagogen*, 47.

ło wymiar polityczny. Ewangelie zachowały tego rodzaju wypowiedzi³³. Odpolitycznienie nauki Jezusa dokonało się we wczesnym chrześcijaństwie. Takie słowa jak „Królestwo moje nie jest z tego świata” (J 18, 36) dla Żyda nie tracą sensu politycznego. Kontekst hebrajski wskazuje, że oczekiwane królestwo jest pochodzenia boskiego w przeciwieństwie do cesarstwa rzymskiego, w którym oddaje się cześć bogom. Żydzi pojmują oczekiwane królestwo jednoznacznie jako ukierunkowane ku wyzwoleniu, stąd brak elementu politycznego w chrześcijańskiej interpretacji Jezusowej nauki uważają za brak konsekwencji. Podobnie można interpretować inne wypowiedzi Jezusa³⁴.

Analizując całościową polityczną postawę Jezusa Lapide dochodzi do wniosku, że Jezus stał w środku między fanatyzmem, typowym dla nielicznych grup, a kwietyzmem większości. Nauka płynąca z Kazania na Górze zawiera daleko idącą strategię światową skierowaną zarówno przeciwko wojnie, przemocy jak i przeciw dezercji. Dla Jezusa elementem liczącym się jest siła ducha, która nie odznacza się gwałtownością, a jednak powoduje skuteczne działanie jednostki na rzecz wyzwolenia. Być może — przypuszcza Lapide — Jezus nawiązuje w tym punkcie do pasywnie ukierunkowanej teopolityki Izajasza (7, 4nn). To odpolitycznienie dotyczy w chrześcijaństwie również idei mesjańskiej. W tym Lapide upatruje jedną z przyczyn, dlaczego Żydzi nie chcą uznać Jezusa z Nazaretu jako Mesjasza. Tymczasem Jezus żył pragnieniem teopolitycznego wymiaru odkupienia. Wymiar ten został w chrześcijaństwie zagubiony. Dlatego też Jezus stał się Zbawicielem dla Kościoła, ale nie Mesjaszem dla Żydów³⁵.

Trzeba zauważyć, że Lapide w swej refleksji zdaje się nie dostrzegać specyficznego rysu nauki Jezusa, dzięki któremu wychodzi On poza krąg żydowskiego nacjonalizmu. Jezusa, przynajmniej jak przekazują nam ewangelie, nie interesował Izrael jako państwo. Interesował go natomiast Izrael jako naród i lud religijny. Zerwał On z koncepcją działania religijnego poprzez instytucje państwowe.

³³ Por. chociażby Mt 10, 34; Mk 3, 17; Łk 22, 36.

³⁴ Wiele tekstów ewangelicznych, chociaż dla chrześcijanina mogą brzmieć apolitycznie, dla Żyda nie traci wydźwięku politycznego. Lapide przytacza chociażby dla przykładu Mk 8, 34: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje”. Tekst, który chrześcijanie, zdaniem Lapidego, zinterpretowali jako apel o znoszenie trudności i przeciwności dla zbawienia duszy. Jezus mówi tutaj o krzyżu jako konsekwencji naśladowania go. Każdy bowiem, kto chce być aktywnym przeciwko niewoli pogańskiego cesarstwa, musi być gotowym ponieść ostateczną konsekwencję takiej postawy, jaką jest krzyż, na który mogą go posłać Rzymianie. Por. tamże, 48.

³⁵ Tenże, *Thesen eines Juden*, 115.

Toteż taka postawa stała się przyczyną napięcia między Nim a Żydami. Prawdopodobnie współcześni Jezusa nie mogli zrozumieć, że możliwy jest rozwój religijny niezależnie od struktur państwowych. Dlatego domagali się od władz rzymskich przywrócenia owych struktur, a nawet zrywali się do walki o swe religijne państwo³⁶.

5. Znaczenie nauki i działalności Jezusa

Lapide usiłując ocenić znaczenie nauki i działalności Jezusa stawia sobie pytanie: czy można mówić o tysiącletnich pomyłkach w chrystologii Kościoła? Do zastanowienia zmusza go również pytanie, czy trwający w błędzie nauczyciele i nauczani mogliby w imię iluzji dawać idące nawet do męczeństwa świadectwo *ad maiorem Dei gloriam*? Odpowiedź ateisty mogłaby pójść w kierunku interpretacji materialistycznego determinizmu. Takiej odpowiedzi nie może jednak udzielić wierzący Żyd. Toteż Lapide szuka jej na gruncie biblijnych przesłanek. Wnioskuje w ten sposób: skoro Bóg mógł uratować Izraela, to mógł również powołać pobożnego Żyda dla zbawienia pogan. Jeżeli nawet Cyrus został nazwany „namaszczonym Pana” (Iz 45, 1), to tym bardziej rabbi z Nazaretu mógł stać się odkupicielem narodów świata. Dla Boga przecież nie ma nic niemożliwego (Jr 32, 27). W związku z tym Lapide zastanawia się, czy misja Jezusa po zmartwychwstaniu nie mieści się w ramach specjalnej pedagogii Bożej wobec narodów pogańskich. Zgodnie z tą pedagogią Izrael został powołany przez Boga, by być światłem dla świata. O tym powołaniu prorocy często przypominają. Misja Izraela, by być światłem wśród narodów, nie oznacza konieczności nawrócenia pogan na judaizm, nie polega też na uczynieniu ich Żydami. Jednym słowem — twierdzi Lapide — chodzi o to, by świat monoteizować bez konieczności prowadzenia ludzi do synagogi czy judaizowania świata. Powołanie Jezusa, pobożnego Żyda, mieści się w powołaniu całego narodu. Właśnie Jezus widząc świat pogański wypełniony „bogo-ludźmi”, półbogami to znaczy pośrednikami, zdawał sobie sprawę z misji Izraela i podjął zadanie monoteizowania świata. Lapide uważa za możliwe, że Jezus działając zgodnie z zamiarem Bożym po swoim zmartwychwstaniu zastępuje liczne bóstwa i staje się jedynym znanym pośrednikiem dla pogan.

Chrześcijaństwo opiera się na zmartwychwstaniu Jezusa. Jest to wydarzenie o wielkim znaczeniu, które nie miało nigdy miejsca w judaizmie. Śmierć męczennika może bowiem prowadzić do naśladowania, ale sama w sobie nie zawiera sensu religijnego. Natomiast doświadczenie zmartwychwstania Jezusa było dla uczniów

³⁶ Tamże, 121.

znakiem, że ich Mistrz poprzez męczeńską śmierć osiągnął tę rzeczywistość, w której Żydzi od czasów machabejskich pokładali nadzieję. To wydarzenie sprawiło, że wiara w jednego Boga jest głoszona po całym świecie, a Biblia została zaniesiona do wszystkich narodów. Dla Lapidego stanowi to widzialny znak, że chrześcijaństwo stanowi część planu Bożej Opatrzności. Skłania się on tutaj do wypowiedzi niektórych nauczycieli żydowskich³⁷, że chrześcijaństwo jest nie tylko drogą zbawienia, ale *praeparatio messianica* w sensie Iz 42, 6; 49, 6; Jr 4, 2; So 3, 9. Lapide idąc za opinią Majmonidesa stwierdza, że dzięki chrześcijaństwu mesjańska nadzieja staje się dostępna dla całego świata. Dzięki Jezusowi istota religii żydowskiej, że Bóg Izraela jest Bogiem świata, a droga do niego prowadzi przez bliźnich, jest znana i uznawana w wielu narodach ziemi.

Lapide przyznaje, że dla niego wielką wymowę posiada krzyż — narzędzie męczeństwa, na którym tysiące Żydów przed Jezusem i po nim przelało krew³⁸. Chociaż dla chrześcijan krzyż stał się centrum nauki o zbawieniu, a dla Żydów obrazuje rzeczywistość cierpienia, to jednak może on stanowić płaszczyznę dialogu. W związku z tym autor zastanawia się, czy krzyż mógłby być wspólnym symbolem wyrażającym wiarę dwóch biblijnych religii — judaizmu i chrześcijaństwa. Pionowa belka krzyża zakorzeniona w ziemi kieruje się w niebo obrazując miłość Boga ukazaną w Biblii. Belka poprzeczna natomiast symbolizuje bezgraniczną miłość bliźniego. W sumie krzyż wyraża rzeczywistość odkupieńczej miłości, do której sprowadza się istota Biblii. Takie pojmowanie krzyża pozwala traktować go jako znak pojednania pomiędzy braćmi Jezusa — Żydami, a jego uczniami — chrześcijanami.

6. Refleksja na kanwie poglądów Pinchasa Lapidego

Pinchas Lapide w swej refleksji na temat Jezusa z Nazaretu dorzuca nowe elementy do żydowskiej perspektywy. Pozostaje jednak w sumie w tej linii wielkich współczesnych myślicieli żydowskich, dla których Jezus jest włączony w nurt rabinistyczny religii żydowskiej. Można powiedzieć, że Lapide podpisuje się pod stwierdzeniem Martina Bubera, który wyraził się, że „nie wierzy on w Jezusa, ale wierzy razem z nim”³⁹. Spojrzenie Lapidego wnosi sporo oryginalnych myśli, pod którymi jednak nie wszyscy jego

³⁷ Powołuje się tutaj na takich przedstawicieli jak Juda Halevi, Monachem Meiri, Leon Modena, Moses Rirkes, Jakob Emden. Por. t e n ż e, *Auferstehung*, 87.

³⁸ T e n ż e, *Er predigte in ihren Synagogen*, 95 nn.

³⁹ Zawiera to jeden z jego listów. Por. Martin Buber an Lina Levy, *Jerusalem 4.2.1943*, w: M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, t. 3: 1939—1965, Heidelberg 1975, 72.

współwyznawcy są skłonni się podpisać, a w niektórych wypadkach spotyka się on z ostrą krytyką i zarzutem, że jest „chrześcijańskim kaznodzieją” za cenę żydowskich przekonań. To wyjście naprzeciw w dialogu żydowsko-chrześcijańskim prowokuje nas chrześcijan do refleksji nad tą konkretną propozycją oraz nad naszym własnym punktem widzenia. Niektóre momenty wydają się szczególnie ważne. Jednym z nich jest problem hermeneutyki biblijnej i pewnych założeń metodologicznych.

Zasady hermeneutyczne i metodologiczne zależą od gotowego systemu, który determinuje nie tylko punkt wyjścia, ale cały przebieg refleksji, no i oczywiście rezultaty. Można aplikować z góry ustalony schemat, który w swej całości może być nawet logiczny i tworzyć pozory obiektywności dla tego, który go stosuje. Co oczywiście nie znaczy, że faktycznie jest on obiektywny. Przykładem może być sama Biblia. Od tysięcy lat w różny sposób, wychodząc z różnych przesłanek podejmowano się jej interpretacji. Okazuje się jednak, że nawet rzetelność historyczna nie jest jednoznacznie odczuwana, a co dopiero — rozumiana.

Lapide nie godzi się z wnioskami wypracowanymi przez teologię chrześcijańską, gdyż w jego przekonaniu są one zniekształcone przez wpływ kultury helleńskiej. Dlatego w refleksji nowotestamentalnej proponuje powrót do koncepcji judaistycznych na płaszczyźnie historycznej. Dla chrześcijan ten postulat w praktyce oznacza rezygnację z nauki Apostołów i uczniów pierwszej lub drugiej generacji chrześcijan. Tymczasem interpretacja i słowne określenia wydarzenia Jezusa z Nazaretu przekazane przez Apostołów i uczniów stanowią fundament tożsamości chrześcijaństwa. Toteż propozycja Lapidego zmierza do podważenia wiarygodności świadectwa Apostołów, co grozi utratą tożsamości chrześcijańskiej w imię rzekomego powrotu do tradycji judaistycznej. Trzeba sobie bowiem również postawić pytanie, czy istnieje możliwość powrotu do judaizmu sprzed dwóch tysięcy lat? Wydaje się to wątpliwe. Dlatego też założenie, jakoby Lapide był bardziej uprzywilejowany w refleksji nowotestamentalnej aniżeli teolodzy chrześcijańscy, wydaje się też mocno problematyczne. Rezygnacja z przesłanek i osiągnięć kultury rzymsko-helleńskiej, które dają możliwość doświadczenia i zrozumienia zjawisk w ramach tej kultury, jest bardzo ryzykowna. Sam Lapide nie widzi dla siebie możliwości podjęcia takiego ryzyka.

Dziedzictwem chrześcijaństwa, Kościoła jest nie tylko Jezus historyczny, ale cała tradycja wiary pierwotnego chrześcijaństwa, która została wkomponowana w naszą świadomość i kształtuje naszą chrześcijańską identyczność. Ewangelie są pomnikami tej nowej, w odniesieniu do judaizmu, tradycji. Apostołowie dali podwaliny nowej interpretacji wydarzenia Jezusa, wychodząc oczywiście z konkretnego wydarzenia historycznego. Toteż greckie struktury

są wiarygodne, a przynajmniej tak sądzimy, gdyż istnieją i są możliwe do zweryfikowania w jakiś sposób. Powrót do czysto żydowskich form staje się prawie niemożliwy i stwarza niebezpieczeństwo relatywizacji istniejących przekazów nowotestamentalnych o Jezusie oraz subiektywnej interpretacji owych przekazów. Istnieje tutaj bowiem niebezpieczeństwo przypisywania Jezusowi treści, które miałby głosić, a nie mówienie tego, co rzeczywiście głosił. Przykładem może być ogromne zróżnicowanie opinii myślicieli żydowskich odnośnie do Jezusa z Nazaretu.

Dlatego też w tej sytuacji wydaje się słuszne pytanie, jak powinien wyglądać dialog? Problem trudny, ale chyba nie niemożliwy do rozwiązania. Słusznie zauważył D. Berger⁴⁰, że dialog widziany od strony żydowskiej oscyluje w kierunku historycznej dyskusji i spotkania na płaszczyźnie analizy historycznej. Natomiast chrześcijaństwo zmierza do dyskusji na płaszczyźnie teologicznej. Można sądzić, że punkt ciężkości tej dyskusji znajduje się w pewnych presupozycjach religijno-kulturowej natury. Oczywiście można w różny sposób określić pojęcie religii i kultury. Stosując terminologię P. Tillicha można powiedzieć, że religia najogólniej rzecz biorąc jest ukierunkowaniem ducha na bezwarunkowy sens czy cel, a kultura — ukierunkowaniem ducha na warunkowe formy⁴¹. Religia i kultura spotykają się tworząc jedność. Kultura jest formą wyrażenia religii, religia zaś treścią kultury. W konkretnej religii i kulturze cel czy sens, do którego ukierunkowany jest człowiek, posiada również konkretne określenie. W każdej konkretnej religii i konkretnej kulturze dokonuje się doświadczenie wiary polegające na odkryciu Transcendencji, Boga i jego aktywnej i zbawczej obecności w historii. To doświadczenie wiary jest fundamentalne dla każdego wierzącego.

Chrześcijaństwo weszło w świat kultury antycznej głównie helleńsko-rzymskiej. W ramach tej kultury zostało ono zinterpretowane i przekazane przy pomocy środków wyrazu jej właściwych. Rezygnacja więc z możliwości doświadczenia wiary poprzez własną kulturę może okazać się bardzo ryzykowna. Oczywiście można się więc zastanawiać, czy w ogóle istnieje możliwość trwania religii przy zmianie jej kulturowych form wyrazu i odwrotnie, czy trwając w tej samej kulturze można zmienić religię. Jest to problem bardzo skomplikowany, z którym chrześcijaństwo boryka się już od dwóch tysięcy lat z różnym skutkiem, usiłując odpowiedzieć na pytania związane z ewangelizacją. Jest to na pewno możliwe dla pewnych jednostek, które dają początek wielkim przemianom umożliwiając i pomagając innym wejść później w nową kulturę lub religię.

⁴⁰ Por. *Jewish-Christian relations: a jewish perspective*, Journal of Ecumenical Studies 20(1983) nr 1, 8.

⁴¹ Por. *Religionsphilosophie*, Stuttgart² 1969, 59 nn.

Gdzie zatem należałoby szukać wspólnej płaszczyzny do spotkania chrześcijan i Żydów? Czy taka wspólna płaszczyzna w ogóle jest możliwa?

Za wspólną płaszczyznę dialogu — jak sądzę — mogłoby posłużyć doświadczenie wiary, które wkraczając w przyszłość kształtuje obraz naszej nadziei. Tak rozumiane doświadczenie wiary akcentuje nie tyle odkrywanie zbawczej działalności Boga w przeszłości czy teraźniejszości, ile przede wszystkim koncentruje się na przyszłości. Jest to zatem doświadczenie wiary ukierunkowane w stronę eschatologii, a nie historii⁴². Dialog powinien się dokonywać na gruncie eschatologii, a nie historii. Właśnie eschatologii należałoby — traktując sprawę z metodologicznego punktu widzenia — podporządkować w dialogu chrystologię i soteriologię. Z góry jednak trzeba sobie uświadomić, że także eschatologia nie jest tą płaszczyzną, na której możliwa byłaby całkowita zgodność Żydów i chrześcijan. Oprócz punktów zgodnych istnieją bowiem pewne różnice w pojmowaniu eschatologii. Religia żydowska przełamała myślenie cykliczne charakterystyczne dla wierzeń mitologicznych. Obrazem dziejów rozpatrywanych w kategoriach mitologicznych jest zamknięty krąg wciąż powtarzających się wydarzeń. Natomiast dzieje w pojmowaniu biblijnym stanowią linearny ciąg niepowtarzalnych wydarzeń zmierzających do osiągnięcia celu, którym jest zbawienie. Toteż historia nie ujmuje wydarzeń w cykle czasowe, a dzieje świata nie polegają na wiecznym powtarzaniu się. Idea ta otrzymała również mesjanistyczną interpretację. Z kolei chrześcijaństwo zachowując ukierunkowanie na zbawienie wprowadziło napięcie pomiędzy „już teraz”, a „jeszcze nie”. Zbawienie dokonało się „już teraz” w Jezusie Chrystusie, ale „jeszcze nie” zrealizowało się całkowicie w świecie i w nas. Pobudza to chrześcijanina do tego, aby żył nadzieją jego pełnego osiągnięcia. Dzięki Jezusowi, który jest Chrystusem, chrześcijanin może „już teraz” antycypować zbawienie, które „jeszcze nie” dokonało się w sposób doskonały. Jednym słowem przyszłość może być „doświadczona w teraźniejszości”. W tym właśnie punkcie tkwi istotna różnica pomiędzy religią żydowską a chrześcijaństwem. Dla Żydów pojęcie odkupienia oznacza rzeczywistość, w której dopiero dokona się zbawienie świata w sprawiedliwości i pokoju, w której zniknie wszystko zło, a ludzie będą żyli według nakazów Tory. Żydzi nadal oczekują

⁴² To eschatologiczne podejście do dialogu żydowsko-chrześcijańskiego już przebiega też u samego Lapidego. Por. P. Lapide, *Thesen eines Juden*, 122—123; tenże, *Die gemeinsame Hoffnung*, w: tenże — K. Rahner, *Heil von den Juden? Ein Gespräch*, Mainz 1983, 82—90. Takie ujęcie problemu można również znaleźć u: F. Mussner, dz. cyt., 390—394; G. Baumbach, *Der christlich-jüdische Dialog Herausforderung und neue Erkenntnisse*, Kairos 23(1981)1—16; K. Schubert, *Die jüdisch-christliche Ökumene*, Kairos 22(1980)1—33.

tego odkupienia, gdyż ono „jeszcze nie” dokonało się. Chrześcijaństwo natomiast wierzy, że Odkupiciel „już” przyszedł na świat w osobie Jezusa Chrystusa i dokonał zbawienia, chociaż „jeszcze nie” ma miejsca całkowite i pełne uczestnictwo świata w tym odkupieniu.

Mimo jednak tej różnicy jest coś wspólnego w eschatologii judaizmu i chrześcijaństwa, a mianowicie — nadzieja na całkowite i definitywne zbawienie świata⁴³. Można powiedzieć, że Żydzi i chrześcijanie żyją *sub signo crucis* doznając jedni i drudzy udręki bytu. Jedni i drudzy wznoszą oczy do tego samego Ojca. Jedni modlą się, by Mesjasz przyszedł i odkupił świat, drudzy, aby Jezus Chrystus na nowo powrócił i całe stworzenie mogło się cieszyć z jego uwielbienia. Żydzi i chrześcijanie są powołani do tej samej nadziei zbawienia zaoferowanego nam przez Boga. Nadzieja na zbawienie nie może być sprowadzona do pasywnego wyczekiwania. Musi ona być podtrzymywana przez miłość rozumianą jako miłość Boga, do której prowadzi „miłość bliźniego jak siebie samego”. Miłość Boga i bliźniego stanowi istotę nauki Jezusa Chrystusa (Mt 22, 36—40; Mk 12, 28—34; Łk 10, 25—28) jak również istotę Starego Testamentu, gdyż na tych dwóch przykazaniach „opiera się całe Prawo i Prorocy”.

GESÙ DI NAZARETH NELLA LUCE DELLA RIFLESSIONE DI PINCHAS LAPIDE

La ricerca sulla vita di Gesù si fa sempre più intensa in ambiente ebraico. Gesù di Nazareth viene presentato come colui che non appartiene solo al giudaismo passato, ma appartiene per sempre alla grandezza del popolo ebraico acquistando così nuovamente un posto d'onore tra la sua gente.

Pinchas Lapide è uno dei contemporanei ebrei che svolge la ricerca su Gesù. Egli constata importanza storica mondiale di Gesù. La sua riflessione viene fatta sulla base storica. Su questa base si può e si deve comprendere Gesù come uno ebreo che parla agli ebrei. Nella riflessione di Lapide, Gesù perde la divinità e carattere messianico. L'immagine di Gesù viene ridotta molte e Gesù viene visto come un pio ebreo che realizza però uno speciale piano divino. Egli è stato chiamato di essere portatore e mediatore della fede in Dio che è unico. Dio. Grazie a Lui la Bibbia viene letta da tanti popoli.

Lapide facendo questa analisi cristologica sulla base del Nuovo Testamento vuole portare avanti un difficile dialogo fra i cristiani e gli ebrei. Questo dialogo così necessario a causa di una drammaticità delle relazioni ebreo-cristiane, può avere un fruttuoso futuro. Dovrebbe anche acquistare una prospettiva escatologica. La speranza escatologica dei cristiani e degli ebrei anche se con tante differenze, sembra di avere molto in comune. I cristiani aspettano ritorno di Gesù che verrà di comunicare al mondo e agli uomini la pienezza della redenzione invece gli ebrei aspettano anche la piena redenzione che verrà da Dio. Questa speranza deve essere animata dall'amore di Dio e del prossimo che è il più grande comandamento della Legge e del Nuovo Testamento.

⁴³ Por. F. M u s s n e r, dz. cyt., 409 nn.