

Hubert Frankenmölle, Jan Załęski

Pierwotne chrześcijaństwo jako zreformowany Judaizm? Jezus i Paweł jako Żydzi

Collectanea Theologica 61/1, 5-21

1991

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.

HUBERT FRANKEMÖLLE, PADERBORN

**PIERWOTNE CHRZEŚCIJAŃSTWO JAKO ZREFORMOWANY
JUDAIZM? JEZUS I PAWEŁ JAKO ŻYDZI**

Jan Paweł II dzięki publicznym deklaracjom i praktycznej postawie — warto wspomnieć przynajmniej pierwszą wizytę papieża w synagodze rzymskiej 13 IV 1986 r. — nappełnił życiem zapoczątkowany przez II Sobór Watykański zdecydowany zwrot w stosunku Kościoła katolickiego do judaizmu. Teologiczno-historyczne ramy stworzyła soborowa deklaracja *Nostra aetate* z 28 X 1965 r. Począwszy od r. 1965 każdy katolicki teolog powinien na nowo przemyśleć stosunek Kościoła wobec judaizmu, zaś każdy chrześcijański Kościół powinien uczyć lepszego wzajemnego zrozumienia i praktykować obopólny szacunek.

20 lat po deklaracji soborowej watykańska Komisja do Stosunków Religijnych z Judaizmem, wyodrębniona z Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan, poczuła się do obowiązku wskazania na przykrą nieznamość dziejów i tradycji judaizmu przez chrześcijan i domagania się poznawania go także przez kaznodziejów i katechetów Kościoła katolickiego. Dokument *Wskazówki na temat właściwego przedstawiania Żydów i judaizmu w przepowiadaniu i katechezie Kościoła katolickiego* z 24 VI 1985 r. próbuje dać temu koniecznemu, długiemu i trudnemu procesowi poznania konkretne impulsy. Dotychczas nie dokonało się rzeczywiste teologiczne przepracowanie ze strony chrześcijańskiej Holocaustu, który zaczął się przed ponad 50 laty w Niemczech; odciął on nas od żywej tradycji wiary, ale zmusił także do postawienia na nowo pytań o kategorie interpretacji i korzenie chrześcijaństwa.

Narzucają się przede wszystkim dwa tematyczne obszary. Jeden dotyczy pytania o istotę chrześcijańskiej wiary, o działanie w i przez Jezusa z Nazaretu. Jak dalece można myśleć o wierze chrześcijańskiej w kategoriach żydowskich? Drugi obszar dotyczy pytania o teologię Pawła, zwłaszcza że dla żydowskich teologów znaczy on jako koronny świadek chrześcijańskiej teologii dziś więcej niż Jezus. Z pewnością nie są te pytania łatwe, ale będąc znaczącymi aspektami sedna chrześcijańskiej wiary stanowią przedmiot moich obu wykładów. Żywię nadzieje, że nie tylko zdemaskuje

Tekst wykładu wygłoszonego dnia 27 III 1990 r. na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

to wielowiekową, fatalną błędną postawę chrześcijan wobec wierzących Żydów, lecz że i chrześcijańska tożsamość uzyskuje dzięki temu podstawę, która nie niszczy żydowskiej tożsamości ani nie naraża jej na straty.

Istnieją oczywiście trwale, podstawowe różnice między wiarą żydowską i chrześcijańską. Nie podaję w wątpliwość eschatologicznej nowości działania Bożego w i przez Jezusa Chrystusa. Trzeba to na początku niedwuznacznie podkreślić. Czy w ten sposób wyczerpano tematy: „Pierwotne chrześcijaństwo jako zreformowany judaizm” i „Jezus i Paweł jako Żydzi”? Jeżeli nie można i nie należy podawać w wątpliwość różnic, to należy ze względu na historyczną i teologiczną sprawiedliwość stwierdzić, w czym te różnice istnieją i gdzie można ustalić granice, żeby — jak to niestety jeszcze zbyt często milcząco się dzieje — to, co niechrześcijańskie, a co w gruncie rzeczy jest typowo żydowskie, było rozumiane jako pierwotne. Czyli inaczej mówiąc, gdzie zaczyna się przy zachowaniu podstawowych aspektów chrześcijańskiej wiary to, co jest typowo chrześcijańskie?

Trzeba wyraźnie powiedzieć, że wobec teologicznego zróżnicowania wspomnianych pytań mogę wskazać tylko jedną drogę. Chodzi głównie o systematyczno-teologiczne postawienie problemu, które wydaje się uzasadnione na podstawie tekstów. Przechodzimy do pierwszego wykładu.

Nowotestamentowe chrystologie jako żydowskie świadectwa wiary?

Można stwierdzić zdumiewającą zmianę w chrześcijańsko-żydowskiej dyskusji w ostatnich dziesięcioleciach i to zarówno wśród Żydów, jak i wśród chrześcijan. Jeszcze w czasach moich studiów (a u niektórych teologów do dziś) religijne pojęcia judaizmu w czasach Jezusa były opisywane jako odszczepieństwo i w tym sensie jako „późny judaizm”¹. Wniosek, który musiałem podać na egzaminie według podstawowego dzieła Martina Notha na temat historii Izraela brzmiał: „Jezus sam w swoim słowie i dziele już nie należał do historii Izraela. W Nim historia Izraela znalazła raczej swój właściwy koniec”². Takie pojmowanie historii wywierało piętno — jeszcze w okresie posoborowym — nie tylko na wiedzę historyczną każdego studenta teologii, lecz kształtowało też długotrwały stosunek chrześcijańskich teologów do współczesnych wierzących Żydów, co autor z własnego doświadczenia może potwierdzić.

Ten obraz historii zmienił się zasadniczo, przynajmniej w nauko-

¹ Uwagi krytyczne na temat tego pojęcia por. K. Müller, *Das Judentum in der religionsgeschichtlichen Arbeit am Neuen Testament. Eine kritische Rückschau auf die Entwicklung einer Methodik bis zu den Qumranfunden*, Frankfurt 1983, 103—117.

² M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen 1969⁷, 386.

wych dziełach, a w następstwie tego — także w kościelnych wypowiedziach. W związku z tym dla przykładu kilka dowodów: 1. z judaistycznej, 2. z żydowskiej, 3. z ewangelickiej i 4. z katolickiej strony.

1. Głosy na temat zmiany perspektyw dotyczących stosunku chrześcijaństwa i judaizmu

1.1. Punkt widzenia judaistyczno-chrześcijański

Karlheinz Müller, judaista i kierownik Katedry Biblijnej Wiedzy Introdukcyjnej na Wydziale Teologii Katolickiej w Würzburgu opisuje wyniki „nowej hermeneutyki” m.in. w taki sposób: pierwotne chrześcijaństwo „w swojej o wszystkim rozstrzygającej początkowej fazie jawi się, bez alternatywy, jako skazane na starotestamentalne tradycje, a także na wczesnożydowskie dążenia do ówczesnej integracji, aby w ogóle mogło zrozumieć i wyrazić znaczenie Jezusa z Nazaretu. Każda późniejsza i przyszła wiara chrześcijańska pozostaje odtąd nierozzerwalnie złączona z tym, co można powiedzieć rozpatrując Jezusa jako Chrystusa przede wszystkim z żydowskiego punktu widzenia. Dlatego chrześcijański proces tradycji wszystkich czasów powinien trzymać się nierozzerwalnie swoich żydowskich początków, jeżeli nie chce — w przeciwnym przypadku — utracić własnej tożsamości”.

Według K. Müllera chrześcijaństwo „w swoich właściwych początkach” można sklasyfikować „jako żydowską grupę religijno-historycznie słuszną i metodycznie właściwą, czyli jako samodzielną i teologiczną zasadę: najlepiej i najbardziej niedwuznacznie jako zreformowany judaizm”, albo dokładniej: jako jedną z reformowanych grup we wczesnym judaizmie. „Dlatego jest nie tylko prawnie uzasadnione, lecz narzuca się z konieczności ocenianie i wyjaśnianie Nowego Testamentu przede wszystkim przy założeniu, że jest to świadectwo rozwoju tradycji izraelsko-wczesnożydowsko — pierwotnie chrześcijańskie”³.

1.2. Punkt widzenia religioznawców żydowskich

David Flusser, profesor religioznawstwa porównawczego na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie, którego wolno uważać za najlepszego znawcę Nowego Testamentu i literatury wczesnochrześcijańskiej, przedstawia nie tylko religioznawcze fakty, lecz także formułuje treściwodobmatyczne wnioski. Właśnie jego nowsze publikacje dowodzą zdumiewającej zmiany perspektywy (także w porównaniu z coraz liczniejszymi i przez to kontrowersyjnymi

³ K. Müller, *Judentum*, 196n.

głosami nowożytnych żydowskich badaczy na temat Jezusa ⁴): „Nauka Jezusa była żydowska i to samo można powiedzieć o chrystologii i wszystkich jej częściach składowych. Chrystologia rozwinęła się z jednej strony z silnej samoświadomości Jezusa i z tego, co stało się z Jezusem czy też, co przyjęto jako wydarzenie, a z drugiej strony — z różnych myśli przewodnich religii żydowskiej, którą powiązano z Jezusem. Osobiste Jezusowe doświadczenie synostwa Bożego zostało połączone z żydowską koncepcją preegzystencji Mesjasza ⁵, i to otworzyło drogę dla myśli, że Chrystus jest równocześnie istotą Boską (hipostazą Boga)... Cała chrystologia to wzniosły wyraz tendencji (z czasów Drugiej Świątyni), żeby judaizm remitologizować. Chrystologia pokazuje najdalej idącą możliwość tej remitologizacji.” Z tego wynika, że „chrystologia jest tylko wyrazem pewnej tendencji w starożytnym judaizmie, mianowicie najdalej idącego remitologizowania w jakimś określonym kierunku, co nie zostało przyjęte, nawet w złagodzonej formie, przez wszystkich Żydów” ⁶.

Wobec tych dla wielu chrześcijan z pewnością zdumiewających tez i zgodności między chrześcijanami i religioznawcami żydowskimi — głosy takie są coraz częstsze ⁷ — czyż nie jest zdumiewające, jeżeli również półoficjalne i oficjalne komunikaty Kościołów ewangelickiego i katolickiego opisują w podobny sposób zmiany perspektyw. Tu już nie chodzi o przekonanie poszczególnych ludzi. Waga kolejnych głosów ma tym większe znaczenie, im bardziej oficjalnie zajmowane są stanowiska.

1.3. „O odnowę stosunku chrześcijan i Żydów” (1980)

Ze strony ewangelickiej należy wymienić uchwałę synodalną Ewangelickiego Kościoła Nadrenii „Na temat odnowy stosunku

⁴ Por. doskonały przegląd W. Voglera, *Jüdische Jesusinterpretation in christlicher Sicht*, Weimar 1988; na temat Flussera, tamże 64—69. Główne tendencje badań historycznych mocniej podkreśla G. Lindeskog, *Das jüdisch-christliche Problem*, Uppsala 1986; na temat żydowskich korzeni chrystologii tamże 111—144.

⁵ Na temat utożsamienia preegzystującej Mądrości z preegzystującym Mesjaszem w pismach wczesnożydowskich i chrześcijańskich por. H. Gese, *Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie*, Svensk Exegetik Årsbok 44/1979 77—114 i G. Schimanowski, *Weisheit und Messias*, Tübingen 1985; na temat NT i preegzystencji Chrystusa por. tenże 309—344, który całkowicie zgadza się z tezą Flussera (344).

⁶ D. Flusser, *Die Schisma zwischen Judentum und Christentum*, EvTh 40/1980/214—239, zwł. 216n. Można wyraźnie stwierdzić, że Flusser w swoim znanym *Jesusbuch*, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1968, wykazał ogromne zainteresowanie życiem Jezusa, ale nie uwzględniał badań historyczno-krytycznych i właściwie takim pozostał do dziś.

⁷ Por. H. Frankemölle, *Überlieferung Jesu — Jesusüberlieferung der Kirche*, Religionspädagogische Beiträge 19/1987/35—80, tamże 41—55.

chrześcijan i Żydów" z 11 I 1980 r. Po raz pierwszy w jednym z Kościołów członkowskich Ewangelickiego Kościoła Niemieckiego (EKD) stwierdzono, że stosunek chrześcijan i Żydów po straszliwych wydarzeniach Holocaustu — za które wyraźnie chrześcijanie przyjmują współodpowiedzialność i winę — trzeba gruntownie odnowić i wyciągnąć stąd konsekwencje, włącznie z wyznaniem chrystologicznym. Uchwała głosi: „Przyznajmy się do Jezusa Chrystusa, Żyda, który jako Mesjasz Izraela jest Wybawicielem świata i łączy narody świata z ludem Bożym⁸.” Jeżeli nawet to wyznanie wiary skierowane jest przede wszystkim do chrześcijan, aby zastanowili się nad własną tożsamością, to jednak zaprasza ono i żydowskich teologów do zastanowienia się nad konstytutywnym znaczeniem trwałej łączności chrześcijan i Żydów właśnie na bazie chrześcijańskiej wiary w Jezusa Chrystusa jako wiary w Mesjasza Izraela. Jak wiadomo, zakwestionowanie rozdzielania judaizmu i chrześcijaństwa na gruncie chrystologii we wspomnianej uchwale wywołało ze strony żydowskiej i chrześcijańskiej nie tylko pozytywne reakcje⁹.

1.4. „Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego” (1985)

Jako ważną deklarację ze strony katolickiej trzeba wspomnieć *Wskazówki do właściwego przedstawiania Żydów i judaizmu w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego* z 24 VI 1985 r., wydane przez watykańską Komisję do Stosunków Religijnych z Judaizmem¹⁰. Niektóre zasadnicze zdania — przez katechetów i kaznodziejów z reguły do tej pory nie akceptowane — brzmią: „Jezus jest Żydem, jest nim na zawsze” (III, 1). „Jezus podziela wraz z większością Żydów palestyńskich tego okresu niektóre poglądy faryzeuszy... To samo powiedzieć można o Pawle” (III, 6). Wyraźnie zaznacza się, że historia Izraela nie kończy się z rokiem 70 i że Izrael pozostaje do dziś narodem wybranym (VI, 1).

⁸ Tekst znajduje się w znakomitym zbiorze R. Rendtorff — H. H. Henrix (red.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945—1985*, Paderborn 1988, 593—596, tamże 594.

⁹ Dyskusja na ten temat por. H. Frankemölle, *Friede zwischen Juden und Heiden? Eph 2,14 und der gegenwärtige Unfriede im christlich-jüdischen Gespräch*, w: tenże *Friede und Schwert. Frieden schaffen nach dem Neuen Testament*, Mainz 1983, 144—165, zwł. 151—158; por. także księga zbiorowa B. Klappert — H. Starck (red.), *Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980 «Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden»*, Neukirchen 1980; C. Thoma, *Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum*, Darmstadt 1989², 35—40. Por. także nową uchwałę krajowego synodu Nadrenii ze stycznia 1988 r. na temat 50 *Wiederkehr des Jahrestages der Synagogebrände*, w: *Landessynode 1988*, 64—69.

¹⁰ Tekst zob. Rendtorff — Henrix, *Kirchen* 92—103; tekst polski w: *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965—1989)*, zbr. i oprac. W. Chrostowski i R. Rubinkiewicz SDB, ATK, Warszawa 1990, 60—74.

W deklaracji II Soboru Watykańskiego o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich z 1965 r. „Nostra aetate” Kościół katolicki zabiega o to, aby określić swoją własną tożsamość, tak jednak, by to nie musiało godzić w naród żydowski i jego wiarę, jak to bywało w ubiegłych stuleciach. Tę nową refleksję potwierdził papież Jan Paweł II w przemówieniu z 13 IV 1986 r., z okazji pierwszej wizyty w synagodze rzymskiej: „Religia żydowska nie jest dla naszej religii rzeczywistością zewnętrzną, lecz czymś wewnętrznym. Stosunek do niej jest inny, aniżeli do jakiegokolwiek innej religii. Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi i — można powiedzieć — naszymi starszymi braćmi”¹¹.

Zdumiewająca jest zgodność stanowisk religioznawstwa chrześcijańskiego i żydowskiego, jak również Kościoła ewangelickiego i katolickiego. Także z naciskiem określone — w słowach papieża — trwałe i istotne powiązanie chrześcijaństwa i judaizmu ukazuje ważność pytania, w jakich uwarunkowaniach i pod jakimi przesłankami myśleli Żydzi o nowotestamentowych teologiach jako świadectwach wiary w działanie Boga w Jezusie z Nazaretu; także dziś jeszcze mogą one być rozumiane jako żydowskie świadectwa wiary pierwszego stulecia (zob. wyżej słowa Flussera: „Chrystologia pokazuje najdalej idącą możliwość remitologizacji pewnej tendencji w starożytnym judaizmie” — w czasach Drugiej Świątyni). To pytanie za usprawiedliwione może uznać tylko ten, kto dokona określonych historycznych i teologicznych założeń, których — także na płaszczyźnie naukowej — nie zawsze można dokonać (nowsze artykuły Davida Flussera nie są w żadnym przypadku typowe dla żydowskiej teologii). Dlatego niektóre aspekty omawiamy osobno, bo mogą dostarczyć ważnych impulsów nie tylko do samozrozumienia chrześcijan, lecz i dla chrześcijańsko-żydowskiego dialogu.

2. Założenia teologiczno-historyczne

Ze względu na temat niektóre założenia i wnioski są sformułowane na sposób aforyzmów i tez. Temat: „Nowotestamentowe teologie jako żydowskie świadectwa wiary” można podjąć rzeczowo i w sposób odpowiedni tylko przy następujących założeniach:

2.1. Umiarkowana wielopostaciowość wiary we wczesnym judaizmie

Nie tylko uznający Chrystusa judaizm w pierwszym wieku po Chrystusie był nader wielopostaciowy, przy czym judaizm diaspory miał silną przewagę liczebną i rzeczową. Kto generalnie odrzuca teologiczną różnorodność wczesnego judaizmu w czasach Jezusa, bądź wyolbrzymia jakiś jeden kierunek dogmatycznego przedrozu-

¹¹ *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II 1964—1989*, 165.

mienia jako kanon prawdziwej wiary, kto mierzy wielopostaciowy judaizm miarą faryzejsko-rabinistyczną, na wzór zasłużonego 5-tomowego kompendium Stracka-Billerbecka¹², ten posługuje się fałszywymi historycznymi i teologicznymi parametrami.

2.2. Hellenizacja

Doceniając silną hellenizację chrześcijaństwa w czasach postnowotestamentowych i jej oddziaływanie na dogmatyczne formuły soborów trzeba stwierdzić, że nie tylko wszyscy teologowie Nowego Testamentu pisali i myśleli po grecku, lecz także sięgali do obszernej żydowsko-hellenistycznej literatury. W tym procesie mieściła się przede wszystkim Septuaginta, grecki przekład Biblii Hebrajskiej, o ogromnym znaczeniu pod względem językowym i treściowym. Jeżeli nawet wielu dzisiejszych Żydów uważa chrześcijaństwo za hellenistycznie zorientowaną religię, nie dotyczy to historycznego spojrzenia. W rzeczywistości trzeba się liczyć — także w obecnym dialogu żydowsko-chrześcijańskim — „z antyhellenistycznym urazem u Żydów”. Tymczasem, przy całej trzeźwości myślenia konserwatywnego rabina i religioznawcy Philipa Sigala, można pojmować zhellenizowany judaizm — którego ucieleśnieniem jest także Paweł z Tarsu — jako jedną z możliwych form ówczesnego religijnego żydowskiego życia¹⁴. Stale powtarzana teza o konieczności „odhellenizowania” chrześcijaństwa, rozumiana jako „ponowne zhellenizowanie” chrześcijańskiej wiary, nie odpowiada samorozumieniu różnych grup religijnych wczesnego judaizmu sprzed czasów Nowego Testamentu. Ponadto ani we wczesnym judaizmie w pierwszym wieku przed i po Chr., ani we wczesnym chrześcijaństwie w pierwszym wieku po Chr. nie rozstrzygnięto (w jednym czy drugim kierunku) odpowiedzi na pytanie: „Co jest herezją, a co — ortodoksją?”¹⁵.

2.3. Asymetria?

Jeżeli wczesne początki chrześcijaństwa rozumiemy jako jeden z wielu kierunków reformy judaizmu, jeżeli nie czynimy z faryzejskiego rabinizmu z okresu Javne (70—132 po Chr.) jedynej miary, to ponownie pytanie o zreformowany judaizm wierzących w Chry-

¹² (H. L. Strack —) P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I—IV, München 1922—1928.

¹³ Ma tu z pewnością rację J. J. Petuchowski — C. Thoma, w: *Lexicon der jüdisch-christlichen Begegnung*, Freiburg 1989, 151. W tym nie do przecenienia dziele ważne są dla wspomnianej tematyki następujące artykuły: *Apokryphen*, *Christus* (*Christologie*, *Diaspora*) *Exil*, *Dreifaltigkeit*, *Gott*, *Götzendienst*, *Hellenismus*, *Inkarnation*, *Jesus von Nazareth*, *Messias*, *Monotheismus* i in.

¹⁴ Por. Ph. Sigal, *Judentum*, Stuttgart 1986, 56—92.

¹⁵ Na temat literatury i poszczególnych aspektów por. Frankemölle, *Überlieferung Jesu*, 45—55 (z próbą szkicowego przedstawienia tego rozwoju, tamże 55).

tusa i inne reformowane kierunki ówczesnego judaizmu jest także dla współczesnych Żydów zasadniczą, ważną kwestią o religijne przeżycia pośród innych, wcześniejszych historycznych uwarunkowań. Następnie stawia się pytanie — w szerszym kontekście — o teologię hellenistycznych Żydów, którzy na gruncie reform Ezdrasza i Nehemiasza od ok. 400 r. przed Chr. chcieli przewyciężyć coraz mocniejszy rozdział Żydów od otaczających ich narodów. O ile z jednej strony omawiana tu teza niektórych żydowskich uczonych o asymetrii jest w zasadzie słuszna, o tyle z drugiej strony jest równocześnie fałszywa, jeżeli na bazie późniejszego historycznego i dogmatycznego rozwoju neguje się historyczną różnorodność żywej żydowskiej rzeczywistości wiary. Także Żydowi nie wolno — tak przynajmniej twierdzi Werblowsky¹⁶ — „przeżywać swojego judaizmu w pełnej autentyczności i integralności, bez odniesienia się do chrześcijaństwa”, ponieważ na chrześcijaństwo można patrzeć od strony żydowskiej jako na możliwy sposób religijnego doświadczenia we wczesnym judaizmie, nawet jeżeli się go nie przyjmuje z powodu własnej wiary (zob. wyżej stanowisko Flussera).

2.4. Hebrajskie i hellenistyczne korzenie chrystologii

Jeżeli odkryje się wspomniane już teologiczno-historyczne różnienia, to wynika z tego — jako najważniejszy wniosek — odpowiedź na pytanie, czy można myśleć o nowotestamentowych teologiach jako o żydowskich świadectwach wiary: wczesnochrześcijańscy teologowie nie mogliby sformułować tak, jak to uczynili, swojej wiary w objawienie się Boga w Jezusie z Nazaretu opierając się wyłącznie na Biblii Hebrajskiej. Konkretnie oznacza to: hebrajsko-aramejsko zorientowane judeochrześcijańskie wspólnoty określały swoje religijne przeżycia za pomocą językowych wyobrażeń nieoczekiwanego, eschatologicznie nowego działania Boga w Jezusie. Wierzyli w Jezusa jako Syna Dawida, Sługę Bożego, Proroka, Syna Bożego, Syna Człowieczego. Opowiadali też o Jezusie jako cudotwórcy w oparciu o biblijne opowiadania o cudach. Inaczej określali podobne przeżycia hellenistycznie zorientowani judeochrześcijańscy i poganochrześcijańscy ze swoimi specyficznymi założeniami. Wierzyli w Jezusa jako wcieloną Mądrość Bożą i Słowo Boże, jako preegzystującego Mesjasza; Jego stanie się człowiekiem opisywali za pomocą przedstawienia nowego stworzenia z niczego, co jest bardziej znane jako dziewicze narodziny¹⁷.

¹⁶ Por. np. R. J. Z. Werblowsky, *Judentum. B., Aus jüdischer Sicht*, Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 2(1984)264—272, tamże 264n.

¹⁷ Przegląd opinii por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 1: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon* (451), Freiburg 1979; na temat chrześcijańsko-żydowskich aspektów por. artykuły *Christus (Christologie, Jesus von Nazareth und Maria*, w: Petuchowski — Thoma, *Lexicon*, 64—68. 177—181. 231—236.

Żydowsko-hellenistyczne tradycje dostarczyły, jak wiadomo, najmocniejszych impulsów do przesunięcia akcentu z chrystologii Objawienia i chrystologii zbawczo-historycznej ku spekulatywnej, coraz mocniej obowiązującej, czysto wewnątrzchrystologicznej, względnie wewnątrzboskiej, refleksji. Dopiero w naszym stuleciu dochodzi do ponownego wyrównania na gruncie współczesnego myślenia (na bazie różnych skłonności do „chrystologii oddolnych” i „chrystologii odgórných”¹⁸). Tylko w ten sposób możemy my, chrześcijanie, razem z wierzącymi Żydami, odnaleźć wspólne miejsce historii objawienia, wspólną przestrzeń doświadczenia, które jednak różnie było interpretowane w wierze. Tę różnicę należy zachować biorąc poważnie pod uwagę aspekt historyczny.

Dopiero w chrześcijańskim przypomnieniu wspólnego osadzenia w historii objawienia osiąga się wspólny z Żydami obszar językowy i tradycję symboli, o czym mówił Flusser. Nie dotyczy to głównie chrystologii, lecz obrazu Bożego, ponieważ chrystologię można pojmować tylko jako część żydowskiej refleksji nad działaniem Boga w dziejach i w człowieku. Zostanie to wyjaśnione obszerniej w następnym punkcie.

2.5. Dynamika Królestwa Bożego w posłudze i w osobie Jezusa

Wśród teologów biblijnych jest banalną prawdą, że Jezus z Nazaretu w swoim postępowaniu i przepowiadaniu głosił nie siebie, lecz Królestwo Boże, tzn. panowanie Boga, państwo, królestwo, ogólnie mówiąc: obejmującą ludzi i świat zbawczą rzeczywistość działania Jahwe. Tę charakterystyczną właściwość Jezusa można stwierdzić zarówno w Jego mowach (przypowieści, logia prorockie i apokaliptyczne, wypowiedzi mądrościowe, spory i pouczające rozmowy), jak również w praktycznym postępowaniu (symboliczne znaki działania, jak posiłki z określonymi grupami, uzdrowienia chorych, utworzenie kręgu Dwunastu, przyjmowanie kobiet, dzieci i pogan).

Ten ogólny opis jest pod względem religioznawczym z dwojakiem powodu uderzający:

a) Charakterystyczne dla tożsamości Jezusa jest, że „jest On literacko udowodnioną pierwszą osobistością palestyńskiego obszaru, o której przekazano, że nauczał i wyrzucał demony”¹⁹. Co się tyczy rabinów, nie przekazano żadnych ich egzorcyzmów z pierwsze-

¹⁸ Te różne perspektywy są dziś czymś zwyczajnym w chrystologiach biblijno-teologicznych i dogmatycznych; por. np. H. Frankemöller, *Jesus — Anspruch und Deutungen*, Mainz 1986²; W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1981³ i K. H. Ohlig, *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, München 1986, zwł. 35—134.

¹⁹ R. Kampling, *Jesus von Nazareth — Lehrer und Exorzist*, BZ 30 (1986)237—248, tamże 246. Dokonuje on krytycznego przeglądu żydowskich tekstów z pierwszego stulecia po Chr. i obecnych błędnych opinii.

go stulecia. To połączenie nauczyciela i egzorcysty jest nade wszystko ważne także dlatego, że Jezus wbrew innym — nawet jeszcze dziś występującym — tendencjom swoje wyrażone i nie wyrażone językowo działanie rozumie antropologicznie, całościowo, jako obejmujące ciało i duszę człowieka. Głęboko osadzone i uwalniające doświadczenie rzeczywistości Boga dokonuje się według Niego w słowie i czynie;

- b) Charakterystyczne również jest pojęcie Królestwa Bożego dlatego, że nie było ono w czasach Jezusa centralnym pojęciem teologicznym²⁰. Specyficzne jest przede wszystkim Jezusowe rozłożenie akcentu, ponieważ wprawdzie podejmuje On tradycyjne, przyjęte głównie w apokaliptycznie zabarwionych teologiach, oczekiwanie przyszłości, ale uzupełnia je mówiąc o obecności Królestwa Bożego. O obecności Boga mówią także teksty liturgiczne, jak też pisma qumrańskie. Ponadto jest typowe dla Jezusa, że łączy On Królestwo Boże ze swoją działalnością i swoją osobą. To powiązanie przeżycia Królestwa Bożego z własną osobą, religijno-fenomenologicznie wydobyla nowość Jezusa (zob. Łk 6, 20; 11, 20; 14, 16—24; Mk 10, 14n i in.). Jezus może interpretować „swoje przepowiadanie i swoje działanie jako już skuteczny stan wejściowy w pozostające na zewnątrz panowanie Boga”²¹.

Jeżeli zbierzemy razem aspekty a i b, to: „Nauka i postawa, słowo i czyn, zapowiedź i uprzedzające urzeczywistnienie zbawienia tworzą jedność”²². Tworzą jednak jedność w działaniu i w osobie Jezusa, ponieważ Jahwe już teraz działa w Jezusie i pozwala doświadczać w Nim Jego uwalniającej i uszczęśliwiającej rzeczywistości.

Czy jest to nieżydowskie i czy przez takie roszczenie wiara żydowska jest zagrożona? Czy istnieje obok profetyczno-charyzmatycznego-apokaliptycznej samoświadomości Jezusa jako „Syna”, który swój autorytet wywodzi wprost od samego Boga i ogląda, na bazie swojego działania, szatana spadającego jak błyskawica z nieba, jakiś duchowo uzdolniony człowiek o analogicznych roszczeniach? W istocie, tę bezpośredniość z Bogiem w posłaniu podziela Jezus z prorokami starotestamentalnymi, z treścią logiów Q, z apostołem Pawłem, z późniejszymi gnostyckimi teologami, ale także z charyzmatycznymi pobożnymi i terapeutami Galilei ówczesnych czasów²³. Jest to rzeczywistość przeważnie niezupełnie dostrzegana w chrystologicznej i

²⁰ Na temat częstotliwości tego pojęcia w porównaniu z używanymi pojęciami: pokój, miłosierdzie, sprawiedliwość, wybawienie, prawda, łaska por. J. Becker, *Das Heil Gottes. Heils — und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament*, Göttingen 1964, 190—197.

²¹ H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchungen zur Ethik Jesu*, Würzburg 1978, 296; por. także syntetyczny przegląd u U. Luz, *Basileia, Reich, Herrschaft*, EWNT 1(1980)481—491.

²² H. Conzelmann, *Jesus Christus*, RGG 3(1959³), 619—653, tamże 628.

²³ Por. G. Vermes, *Jesus the Jew*, Philadelphia 1981, 206 nn; R. Kamplin, *Jesus*, 244 uw. 65.

religijno-historycznej dyskusji. Także świadomość teologiczna Hillela jest nacechowana podobnym osobistym stosunkiem do Boga²⁴. W gruncie rzeczy Jezus wykracza ponad roszczenie posłania, ponieważ łączy Królestwo Boże ze swoją własną osobą. Czy istnieją po temu żydowskie przesłanki?

Zeby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba odwołać się do żydowskiego obrazu Boga w czasach Jezusa, w judaizmie posługującym się językiem aramejskim i greckim²⁵. Żydowska wiara wyraźnie wyznawała od czasów przeżyć niewoli babilońskiej w 6 stuleciu przed Chr. jednego jedyne Boga, i właśnie dlatego wprowadziła rozróżnienie między transcendentnym, całkiem odmiennym i dalekim Bogiem, który pozwala się doświadczyć na różnych obszarach w miłącej bliskości. Już dla Biblii Hebrajskiej doświadczenie Słowa i Ducha Bożego jest konstytutywne. Już tu są liczne — a w Greckiej Biblii, Septuagincie, zwielokrotnione — przykłady uobecniające rzeczywistości i dynamiki Jahwe w świecie. Nie wchodząc w rozróżnienia tradycyjno-historyczne można wymienić jako obszary przeżycia:

1. Stworzenie. Jeżeli Paweł pisze w Liście do Rzymian 1, 20: „Od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty — wiekuista Jego potęga oraz bóstwo — stają się widzialne dla umysłu przez jego dzieła”, to mieści się to w ogólnym pojęciu żydowskiej wiary (zob. Ps 104). Cała teologia mądrościowa widzi stworzenie jako miejsce Bożego działania. Odnosi się także do
2. historii (z literatury modlitwowej zob. Ps 114 i 124). Dalszym obszarem jest
3. liturgia. Dotyczy to według tradycji rabinackiej Paschy i szabat, lecz tylko w recytacji modlitwy Szema Królestwo Boże jest skutecznie obecne i doświadczone.

Tym wielorakim wyobrażeniom o zstępowaniu Boga na świat odpowiada w obrazie Boga pojęcie o różnorodnych sposobach działania — odnoszących się do różnych ludzkich dziedzin przeżycia. Gdy chodzi o stworzenie, można wskazać na działanie Boga przez Jego Ducha, przez słowo i mądrość; gdy chodzi o historię — na anioła Jahwe i Jego ducha; gdy chodzi o liturgię — na Imię, na chwałę Bożą, na mieszkanie Boga itd. Obraz Boga w Biblii Hebrajskiej i Greckiej jest na wskroś przeniknięty wiarą, że Bóg Izraela jest zwrócony ku światu, Izraelowi i człowiekowi, a Jego rzeczywistość można doświadczyć w wieloraki sposób. Te sposoby działania opisywano w starożytnej teologii w ramach sporów o Trójkę Świętą za pomocą pojęcia istoty (osoby), przy czym takie przedstawienie

²⁴ D. Flusser, *Hillels Selbstverständnis und Jesus*, Freiburger Rundbrief 27(1975)172—175.

²⁵ W związku z literaturą por. C. Thoma — W. Wyschogrod (red.), *Das Reden vom einen Gott bei Juden und Christen*, Bern i in. 1984; I. Balderman i in. (red.), *Der eine Gott der beiden Testamenten (Jahrbuch für Biblische Theologie 2)*, Nieukirchen 1987.

personifikacji odpowiada także żydowsko-hellenistycznemu obrazowi Boga.

Hipostaza (istota) jest „wielkością, która ma udział w istocie Bóstwa, które przez nie działając przenika świat, nie wyczerpując swojej istoty w działaniu owej hipostazy”²⁶. Prawdopodobnie abstrakcyjność nie była mocno wypracowana we wczesnym judaizmie. Słusznie więc pisze C. Thoma: „Aby w pytaniu o pojęcie Boga odejść od martwego punktu, można wskazać na to, że ani Biblia Starotestamentowa, ani Nowotestamentowa, ani też literatura talmudyczna, ani żydowsko-egzoteryczna nie reprezentuje tak ścisłego mono-teizmu transcendentnego, jak to często się dziś utrzymuje. Bóg Izraela był zawsze Bogiem przymierza, tzn. Bogiem, który nie tylko rządził, lecz i czuwał się w sytuacji swojego ludu, pozwalał się wzruszać. On szedł przed ludem w pochodzie przez pustynię w kierunku Ziemi Obiecanej. Szedł także z nim na wygnanie i biedę”²⁷. To dynamiczne pośrednictwo Boga względem świata i historii jest — przynajmniej w literaturze mądrościowej — mocno spersonifikowane i opisane za pomocą pojęć: mądrość, słowo (logos), duch, mesjasz²⁸. Dla pierwotnego chrześcijaństwa pozostaje faktem, że hellenistycznie zorientowane judeochrześcijaństwo i poganochrześcijaństwo mogły ciągle nawiązywać do pojęć wiary w bliskość Boga wobec świata, Izraela i poszczególnego człowieka. W związku z działaniem Boga przez poszczególnego człowieka i w poszczególnym człowieku można to jeszcze uzupełnić, przy czym wspomnimy tylko hasłowo niektóre aspekty.

1. Każdy człowiek jest według żydowskiej antropologii obrazem Boga (zob. Rdz 1, 26n; Ps 8, 6). Temu odpowiada rabinistyczna nauka o stworzeniu ludzkiego życia: „Trzej partnerzy są przy (stworzeniu) człowieka: Święty, niech będzie błogosławiony, oraz ojciec i matka” (Talm. Babil., Nidda 31a). To samo wyraża opowiadanie o raju w Księdze Rodzaju 2, 7: Adam, „ziemski” powstaje z ziemi (adama) dopiero w momencie, w którym „Pan Bóg tchnął w jego nozdrza tchnienie życia”. Stąd według Psalmu 8, 6 człowiek jest podobny Bogu, co ekumeniczny przekład niemiecki Biblii (*Einheitsübersetzung*) tłumaczy „Uczyniłeś go mało mniejszym niż Bóg”. Wcześniejsze pisma nie zastanawiają się jeszcze nad tym, na czym polega podobieństwo człowieka do Boga. Wychodząc z takich pojęć Jezus Chrystus może być nazwany w Nowym Testamencie „odblas-

²⁶ Tak definiuje G. Pfeifer, *Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum*, Stuttgart 1967, 15; tamże 106—109 współcześnie uporządkowany przegląd występowania tego terminu. Por. także H. Ringgren, *Hypostasen*, RGG 3(1959³)504—506.

²⁷ C. Thoma, *Christliche Theologie des Judentum*, Aschaffenburg 1978, 191.

²⁸ Literaturę zob. wyżej, nota 5.

kiem i odbiciem Jego (Boga) istoty" (Hbr 1,3), ale także „obrazem Boga" (2 Kor 4, 4), co Paweł jednak może również odnieść do wszystkich chrześcijan. Jak każdy chrześcijanin jest stworzony „według obrazu swojego Stwórcy" (Kol 3, 10), tak Jezus Chrystus według Listu do Kolosan 3, 15 jest „obrazem Boga niewidzialnego" — jednakże w rozumieniu przekraczającym wszystkie ludzkie wymiary. Określenie to za każdym razem jest uzależnione od kontekstu.

Ten określony przez wiarę biblijno-żydowski obraz człowieka jest głównym założeniem wszystkich chrystologicznych wypowiedzi. Są jednak w Biblii dalsze założenia, które wywarły wpływ na językowe możliwości mówiących po grecku, wierzących w Chrystusa Żydów. Należy wymienić przede wszystkim

2. kronikarską koncepcję króla jako namiestnika na królewskim tronie Jahwe. Jak każdy człowiek jest on według Psalmu 45, 7 szczególnie podobny Bogu, boski. Panowanie Jahwe ma charakter nieograniczony, lecz król jest w danym momencie Jego ziemskim pełnomocnikiem i zastępcą²⁹. Ponieważ kronikarz żyje w okresie bezkrólewia, jego intencję można interpretować jako nadzieję mesjańską. Odpowiadają jej na ogół tendencje oczekiwania mającego przyjść Mesjasza w Starym Testamencie (zob. 2 Sam 7, 12n.16). Król działa w jedności z Bogiem i równocześnie jest postrzegany jako osoba ludzka w stosunku do Boga, jako Jego rozwinięte narzędzie. Dotyczy to także innych oczekiwanych eschatologicznie osób (Syn Człowieczy, Elias, Mojżesz zmartwychwstały i in.; por. Mt 16, 13n)³⁰. Nie ma wątpliwości, że pojęcie Namaszczonego (Mesjasz) Chrystusa jawi się nie tylko w państwowo-politycznym, czy kulturowym, a przede wszystkim w profetyczno-charyzmatycznym wyobrażeniu jako ważny wzór, za pomocą którego wierzący w Chrystusa Żydzi mogli opisać swoją wiarę w nowe stwórcze działanie Boga w Jezusie Chrystusie, zwłaszcza że Mesjasz i Mądrość połączyły się razem jako preegzystujące wielkości³¹.

Jeszcze mocniej niż kronikarska interpretacja króla oddziaływała na chrystologię

3. żydowskie pojmowanie proroków. Szczególnie dobrze zbadane (także z uwagi na konsekwencje dla chrystologii) i fundamentalne dla językowych pojęć teologów nowotestamentowych jest rozumienie proroków w ich szczególnym stosunku względem Jahwe³². Pro-

²⁹ Na temat kronikarskiej interpretacji por. G. v. Rad, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, Stuttgart 1930, 119—132, zwi. 125n; W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1978³, 78n.

³⁰ Zob. P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Hildelsheim 1934 (=1966), 173—229.

³¹ Na temat uzasadnienia i literatury por. nota 5 i 2d.

³² Na temat bliższego uzasadnienia por. A. J. Heschel, *Die Prophetie*, Leipzig 1936 (poszerzone angielskie opracowanie 1962); A. Neher, *L'essence du prophétisme*, Paris 1972; U. Mauser, *Gottesbild und Menschwerdung*, Tübingen 1971.

rok od czasów Deutero-Izajasza jest w szczególności sposób służą Jahwe, ponieważ Bóg „włożył na niego swego ducha” (Iz 42, 1). Prorok jest tym, który może powiedzieć iż „Duch Przedwiecznego spoczywa na nim” (Iz 11, 2). Powszechne pojmowanie człowieka jako obrazu Boga i jako świadectwa obecności Ducha, jak też pojęcie króla w koncepcji kronikarskiej jako dostrzegalnego narzędzia Bożego na ziemi osiąga tu szczytowy punkt. Interpretacja prorockiego sługi Jahwe jako prorocko-charyzmatycznego Mesjasza i Jego połączenie z pojęciem preegzystującej Mądrości dostarczyły ze strony żydowskiej wzoru wiary, do którego mogli bez przerwy nawiązywać teologowie żydowsko-chrześcijańscy (zob. Łk 4, 16nn; Mt 11, 2nn i in., gdzie cytuje się Iz 61,n i 52, 7 i wskazuje na Jezusa)³³. Nigdzie poza tym w żydowskiej wierze zstąpienie Boga ku człowiekowi nie otrzymało większej i głębszej struktury inkarnacyjnej jak w rozumieniu proroków.

Czy strona żydowska widzi to również w ten sposób? Jedno jest dla wszystkich proroków wspólne: nie wybrali oni prorockiego zadania w sposób woiny, raczej zostali wybrani przez Boga — często wbrew własnej woli. Przede wszystkim prorok Jeremiasz zalił się na wielkość i trud prorockiego zadania (zob. np. Jer 15, 17). Prorocy czuli się oddzieleni (zob. Jer 1, 5), ponieważ ręka Jahwe nad nimi spoczęła (zob. 1 Krl 18, 46), chwyciła ich i dotknęła (zob. Jer 1, 9; 15, 17) oraz nad nimi ciążyła (Iz 9, 11; Ez 3, 14). Prorok jest przez Jahwe pokonany i uwiedziony (zob. Jer 20, 7), ogarnięty przez Ducha Bożego, schwytany (zob. Ez 2, 2) i pokonany (zob. Ez 11, 5; por. 1 Sam 10, 6.10; 19, 20.23). Bóg wkroczył w ich życie i pokrzyżował wszystkie plany. Prorocy są w najgłębszym tego słowa znaczeniu niewolnikami (sługami) Jahwe. Ich przeznaczeniem jest być zwiastunem Boga i pośrednikiem. Głoszą nie własne słowa, lecz w powiedzeniu „tak mówi Jahwe” — słowo Boże. Wykonują symboliczne działania Jahwe, a w czynie i mowie są w swoisty sposób reprezentantami Jahwe na ziemi.

Analogicznie do upodobania Jahwe do przyjścia na świat i stania się człowiekiem żydowski uczony Abraham J. Heschel interpretował proroków przede wszystkim jako reprezentantów Jahwe. Jego podstawowa teza (w syntezie U. Mausera, który interpretuje stosunek obrazu Bożego i stania się człowiekiem u Ozeasa, Jeremiasza i Pawła brzmi: ponieważ „Bóg Izraela... jest Bogiem pełnym patosu”, prorocтво jest „natchnionym udzielaniem się Bożego patosu świadomości proroka”³⁴). Konkretnie znaczy to według Mausera, „że objawienie wcielenia już w Starym Testamencie jest istotowo spokrewnio-

³³ Szczegółowo por. H. Frankemölle, *Jesus als deuterojesajanischer Freudenbote? Zur Rezeption von Jes 52,7 und 61,1 im Neuen Testament, durch Jesus und in den Targumin*, w: H. Frankemölle — K. Kertelege (red.), *Vom Urchristentum zu Jesus*, Freiburg 1989, 34—67.

³⁴ U. Mauser, *Gottesbild, dz. cyt.* 41 (jako suma tez A. J. Heschela).

ne, skoro pośrednik objawienia ma udział w objawieniu swoją własną egzystencją tak, że jego życie jest miejscem, w którym objawienie powstaje i środkiem, przez który się udziela. Z tego wynika: prorok jest nie tylko zwiastunem decyzji i wskazań Boga, jest równocześnie i przede wszystkim przedstawieniem Boga za pomocą własnego położenia w historii z Jego światem" (40.43).

Mauser zgadza się z proponowanym przez Heschela „przyporządkowaniem biorącego udział Boga Izraela w historii ludzkiej prorokom biorącym udział w historii Boga" (113). Jego wnioski brzmią: „Jest jasne, że Heschelowskie rozumienie patosu Bożego i sympatii proroka staje się dla chrześcijańskiego czytelnika prawie niewidzialnym znakiem wcielenia. Bez względu na to, jakie w szczególności przyjąć granice, interpretację istoty proroctwa przez Heschela wydaje się umożliwiać sama prorocka egzystencja jako uprzednie oglądanie, zapowiedź i w tym sensie jako obietnica pełnej obecności Boga w życiu człowieka" (43). Tego nie może powiedzieć uczony żydowski, na którego wyraźnie wskazuje Mauser. Ważne jest jednakże wspólne chrześcijańsko-żydowskie rozumienie proroka, który jest nie tylko rzecznikiem Boga, lecz „zastępcą i podobieństwem Boga" i w „takiej pewności swojego życia... w najwyższym stopniu jest teomorficzny (podobny Bogu)" (116). Jest to założenie istotne dla obecnego zrozumienia królestwa w wyrażonym i nie wyrażonym językowo działaniu Jezusa, ale także — dla personalnych kategorii interpretacji Jego osoby³⁵.

Oczywiście pozostają granice i nieusuwalne różnice, między judaizmem i chrześcijaństwem. Można też stwierdzić za Flusserem, że chrystologia pokazuje „najdalej idące możliwości" mitologizacji i „jest tylko wyrazem pewnej tendencji w starożytnym judaizmie, mianowicie najdalej idącego remitologizowania w jakimś określonym kierunku, co nie zostało przyjęte, nawet w złagodzonej formie, przez wszystkich Żydów"³⁶.

Także wśród hellenistycznych Żydów, którzy przyjmowali wyżej zarysowane pojęcia hipostatyczne, można za Mauserem stwierdzić, że u proroków „chodzi stale o fragmentaryczne zastępowanie" (w poszczególnych słowach i działaniach), u Jezusa natomiast, według przekonania wszystkich nowotestamentowych teologów — „o identyczność dzieła Bożego z wydarzeniem życia ludzkiego", ponieważ Bóg „w życiu człowieka całościowo wziętym... był reprezentowany" (186).

Chrześcijańskie wyznanie, że Bóg zniżył się do ludzi w Jezusie Chrystusie nie jest więc zasadniczo nieżydowskie. Bóg, „który

³⁵ Na temat konsekwencji dla chrystologii na podstawie żydowskiego rozumienia proroków por. także F. Mussner, *Vom «Propheten» Jesus zum «Sohn» Jesus*, w: A. Falaturi — J. J. Petuchowski — W. Strolz (red.), *Drei Wege zu dem einen Gott*, Freiburg 1976, 103—116.

³⁶ D. Flusser, *Schisma*, dz. cyt., 217.

przemówił przez proroków” jak my, chrześcijanie, wyznajemy w *Credo*, mówił także w swoisty i eschatologicznie nowy sposób przez Jezusa Chrystusa jako „Syna” (zob. Hbr 1, 1). Bóg mówił i działał przez proroków w dokładnej i konkretnie usytuowanej identyfikacji, a w przypadku Jezusa z Nazaretu — w całym ludzkim życiu jako osoba Boża (hipostaza). Tu leży trwała różnica między żydowską i chrześcijańską wiarą³⁷.

Przecież także żydowskie rozumienie Boga i proroków mogłoby być dla Żydów możliwym dojściem myślowym do chrześcijańskiej wiary w działanie Boga w i przez Jezusa Chrystusa, bez konieczności przystania na to w swojej wierze. Dla nas, chrześcijan, ważne jest, żebyśmy uznali wspólną z Żydami wiarę w stwórczą dynamikę Boga względem świata i człowieka i nie reklamowali zbyt szybko — jako pierwotnie chrześcijańskich — pojęć, które w rzeczywistości są typowo żydowskie.

Oparta na wierze prawda o doświadczeniu rzeczywistości Boga w stworzeniu, w historii i w poszczególnych ludziach łączy do dziś żydowską i chrześcijańską Biblię i wynikające z niej sposoby wiary w formie, o którą właśnie my, chrześcijanie, myślowo, a także emocjonalnie powinniśmy najpierw zabiegać³⁸.

Przy podkreśleniu specyficznej treści naszej chrześcijańskiej wiary można zastanawiać się nad praktycznymi konsekwencjami wynikającymi ze wspólnego fundamentu, na które na zakończenie trzeba krótko wskazać.

Końcowe uwagi

Proszę nie rozumieć moich wskazówek tylko jako interesujących historycznych, religioznawczych wywodów! To są nasze żydowskie korzenie, które muszą trwale określać wiarę chrześcijańską.

2. Gdyby chrześcijanie zawsze rozumieli żydowskich wierzących i współobywateli jako przez Boga „uprzywilejowanych braci” — jak to określił papież Jan Paweł II w kwietniu 1986 r. — wówczas chrześcijanie i Żydzi umieliby stać ramię w ramię — nawet przed 50 laty w czasach narodowego socjalizmu — w obronie żydowskich siostr i braci w wierze.

3. Chrześcijaństwo jako zreformowany judaizm nie jest jedynie historycznym tematem. Judaizm żyje i jest obecnie zachowywany (por. *Wskazówki* z 1985 r.). Starajmy się jako chrześcijanie o to, żeby — razem z Żydami — udostępniać innym ludziom religij-

³⁷ Por. podobnie Gese, *Weisheit* dz. cyt., 113.

³⁸ Na temat różnych koncepcji jedności ST i NT por. M. Oeming, *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart*, Stuttgart i in. 1987²; H. Graf Reventlow, *Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert* (*Erträge der Forschung* 203), Darmstadt 1983; por. także *Jahrbuch für Biblische Theologie* Inn, Neukirchen 1986.

ne przeżycia rzeczywistości Bożej, angażować się dla zachowania stworzenia, dla sprawiedliwości i pokoju w świecie. Tylko w ten sposób, w naśladowaniu Jezusa, który „był i pozostał na zawsze Żydem” (1.4) możemy być pomocnymi Bogu i ludziom.

Tłum. ks. Jan Załęski, Warszawa

DAS URCHRISTENTUM ALS REFORMJUDENTUM?

Jesus und Paulus als Juden

In der Vorüberlegungen stellt der Verfasser des Artikels fest, dass bleibende, elementare Unterschiede zwischen dem jüdischen und christlichen Glauben sind. Wenn nicht die Unterschieden in Frage gestellt werden können und sollen, muss es darum gehen, worin diese Unterschiede bestehen und wo die Grenzen zu ziehen sind, damit nicht Christliches als genuin verstanden wird, das in Wahrheit spezifisch jüdisches ist.

In Weiterführung des Artikels bemerkt er in der letzten Jahrzehnten einen Perspektivenwechsel bezüglich von Christentum und Judentum und erwägt es von judaistisch-christlicher, jüdisch-religionswissenschaftlicher, evangelischer (Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 11 I 1980) und katholischer Seite *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche* vom Juni 1985).

Im zweiten Teil des Artikels erwägt der Verfasser die These *Neutestamentliche Christologien als jüdische Glaubenszeugnisse* unter einigen theologiegeschichtlichen Voraussetzungen: glaubensmässige Vielfalt im frühen Judentum, Hellenisierung des Christentums, hebräische und hellenistische Wurzeln der Christologie, Dynamik der Basileia Gottes in der Praxis und in der Persona Jesu.

Das christliche Bekenntnis, dass sich Gott in Jesus Christus zu den Menschen erniedrigte, ist nicht prinzipiell unjüdisch. Gott „der gesprochen hat durch die Propheten“, wie wir Christen im *Credo* bekennen, sprach auch in einzigartiger und eschatologisch-neuer Weise Jesus Christus als „den Sohn“ (Hbr 1, 1). Sprach und handelte Gott durch die Propheten **in punktueller und situativer Identifikation**, so bei Jesus von Nazareth im **gesamten menschlichen Leben als eine Hypostase Gottes** und hier liegt die bleibende Differenz zwischen dem Judentum und christlichen Glauben. Für uns Christen gilt es, den mit Juden gemeinsamen Glauben an Gottes schöpferische Dynamik auf die Welt und die Menschen hin anzuerkennen und nicht vorschnell Vorstellungen als genuin christlich zu reklamieren, die in Wahrheit spezifisch jüdisch sind.