

Hubert Frankenmölle, Roman Bartnicki

Apostoł Paweł i jego interpretacja śmierci Jezusa Chrystusa

Collectanea Theologica 61/2, 5-16

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

APOSTOŁ PAWEŁ I JEGO INTERPRETACJA ŚMIERCI JEZUSA CHRYSZTUSA

Na początku wykładu poświęconego świadomości Pawła jako judeochrześcijańskiego teologa oraz jego interpretacji śmierci Jezusa Chrystusa, * warto przypomnieć wypowiedź Komisji Stolicy Apostolskiej do Spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem z dokumentu zatytułowanego *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego — Wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień* (24 VI 1985). W rozdziale *Żydowskie korzenie chrześcijaństwa* czytamy: „Jezus podziela wraz z większością Żydów palestyńskich tego okresu niektóre poglądy faryzeuszy: zmartwychwstanie ciał; formy pobożności: jałmużnę, modlitwę i post (por. Mt 6, 1—18) i liturgiczny obyczaj zwracania się do Boga jako do Ojca; pierwszeństwo przykazania miłości Boga i bliźniego (por. Mk 12, 28—34). To samo powiedziec można o Pawle (por. np. Dz 23, 8), który zawsze uważał za powód do chluby swą przynależność do grupy faryzeuszy (por. tamże 23, 6; 26, 5; Flp 3, 5)”. W tym samym dokumencie nieco dalej czytamy: „Kościół i chrześcijaństwo, choć całkowicie nowe, mają swe źródło w środowisku żydowskim z pierwszego wieku i jeszcze głębiej, w «Bożym planie» (*Nostra aetate*, 4), realizowanym poprzez Patriarchów, Mojżesza i Proroków (tamże) aż do spełnienia w Chrystusie Jezusie”.

W jaki sposób można pogodzić eschatologiczną nowość, którą właśnie Apostoł Paweł tak mocno podkreśla, ze stwierdzeniem, że żydowska wiara tamtych czasów była źródłem również jego teologii? Jaka treść i jakie kategorie są tu pierwotnie chrześcijańskie, a jakie pierwotnie żydowskie? Będziemy próbowali dać odpowiedź na te dwa pytania, które są centralne dla zrozumienia Pawła.

* Tekst drugiego wykładu wygłoszonego dnia 27 III 1990 r. na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Pierwszy, zatytułowany *Pierwotne chrześcijaństwo jako zreformowany judaizm? Jezus i Paweł jako Żydzi*, został opublikowany w *Collectanea Theologica* 1/91. Fragmenty dokumentów Kościoła dotyczących stosunku wobec judaizmu są cytowane za *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965—1989)*, zebrał i oprac. ks. W. Chrostowski i ks. R. Rubinkiewicz SDB, ATK, Warszawa 1990.

1. Religijna świadomość Pawła

Paweł jest przekonany, że w Jezusie Chrystusie, dokładnie w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, nastąpiła eschatologiczna zmiana eonów, ustawiony został pokój, dokonane pojednanie, nadszedł czas mesjański. Według 1 Kor 10, 11 chrześcijanie są tymi, „których dosięga kres czasów”. Wg Ga 1, 4 „Jezus Chrystus wydał samego siebie za nasze grzechy, aby wyrwać nas z obecnego złego świata, zgodnie z wolą Boga, naszego Ojca”. Choć chrześcijanie żyją jeszcze pośród „starego świata”, zastał ich już „koniec czasów”; doświadczali już rzeczywistości Bożej i stale jej doświadczają, nawet jeśli świat jako całość nie jest jeszcze zbawiony¹. W takiej interpretacji świata Paweł i Jezus całkowicie zgadzają się ze sobą; obydwaj są przekonani o obecnym działaniu Boga, a spodziewają się pełnego urzeczywistnienia Królestwa Bożego dopiero w przyszłości². Pełne zrealizowanie się zbawienia, odkupienia, pokoju, itd., to sprawa przyszłości; wiara jest powiązana z nadzieją. Czytamy w Rz 8, 24—25: „W nadziei bowiem już jesteśmy zbawieni. Nadzieja zaś, której spełnienie już się ogląda, nie jest nadzieją, bo jak można się jeszcze spodziewać tego, co się już ogląda? Jeżeli jednak, nie oglądając, spodziewamy się czegoś, to z wytrwałością tego oczekujemy”. Bezpośrednio wcześniej, w Rz 8, 18 nn., Paweł mówi o „stęsknionym oczekiwaniu stworzenia”, które — jeszcze zniewolone — powinno brać udział „w wolności i chwale dzieci Bożych”. Wszystko to zostało umożliwione przez wydarzenie Chrystusa, które według Pawła przyniosło zmianę eschatologiczną.

Takie jest jego osobiste doświadczenie wiary. Z niego wyciąga Paweł konsekwencje dla wszystkich teologicznych pytań (chrystologia, Prawo, usprawiedliwienie, stosunek między Kościołem i Izraelem, itp). Słusznie stwierdza żydowski religioznawca Hans Joachim Schoeps, że Paweł uważa siebie za „myśliciela sytuacji pomesjańskiej”³. Przy tym Apostoł interpretuje swoje nowe przekonania odnośnie do wiary pojęciami apokaliptycznymi (por. słowo — hasło:

¹ Na temat dwojakiego rozumienia świata przez Pawła por. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. II Die urchristliche Verkündigung*, Freiburg 1988, 14—71,szcz. 21 nn. 36 nn. W aspekcie chrześcijańsko-judaistycznym por. szcz. J. Blank, *Paulus — Jude und Völkerapostel. Als Frage an Juden und Christen*, w: M. Barth i in., *Paulus — Apostat oder Apostel? Jüdische und christliche Antworten*, Regensburg 1977, 147—172,szcz. 153—157.

² Por. E. Schweizer, *1. Korinther 15,20—28 als Zeugnis paulinischer Eschatologie und ihrer Verwandtschaft mit der Verkündigung Jesu*, w: *Jesus und Paulus*, FS W. Kümmel, Göttingen 1975, 301—314; R. Schnackenburg, dz. cyt., *I Von Jesus zur Urkirche*, Freiburg 1986, 176—187.

³ H. J. Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen 1959, 95—110.

zmiana eonów, tj. czasów). Bez apokaliptyki nie zrozumie się ani Pawłowej chrystologii (mesjanologii) ani jego eschatologii ⁴.

Jeśli się przyjmie wolną i osobistą decyzję wiary Pawła, wtedy w żydowskim kontekście jest do przeprowadzenia także teza, że Mesjasz / Chrystus Jezus z Nazaretu jest według Rz 10, 4 „wypełnieniem” lub „kresem Prawa”. Jeśli akceptuje się przesłankę: „Mesjasz przyszedł w Jezusie”, wtedy według Schoepsa Rz 10, 4 jest „dla żydowsko-teologicznego myślenia poprawnie wyciągniętym wnioskiem” ⁵.

Podobnie twierdzi konserwatywny rabin i religioznawca Philip Sigal z USA: „Paweł był głęboko zakorzeniony w judaizmie i nigdy nie oddalił się od swojej wiary... Nauka Pawła nie była żadną antytezą w stosunku do judaizmu”. Wyraźnie wskazuje Sigal także różnicę: Podczas gdy proto-rabinistyczni nauczyciele Pawła podkreślają, że człowiek przy wszystkich własnych usiłowaniach „zdany jest na łaskę Bożą”, Paweł w swoim doświadczeniu wiary wychodzi z tego, „że ta łaska, na mocy wiary w śmierć Jezusa jako ofiarę pojednania, dla wszystkich jest zagwarantowana” ⁶. Sigal kontynuuje: „Tora nie przestała być kierunkowskazem dla chrześcijańskiego postępowania, ale nie była już znakiem przymierza i zbawienia dla tych, którzy stali pod tym przymierzem. Zamiast tego nowe przymierze Boga z Izraelem zostało przypieczętowane w śmierci Jezusa”.

Podobnie również Gershom Scholem, znany badacz kabały i żydowskiej mistyki, w rozprawach dotyczących kryzysu tradycji w żydowskim mesjanizmie (np. u Szabbatajzwi w XVII wieku), wskazał na „antynomistyczne możliwości, które ukryte są w mesjańskiej utopii” ⁷. Jeszcze wyraźniej: „Mesjanizm jest pierwotnie nie do uzgodnienia z ideą objawienia Tory” ⁸. Scholem widzi w tym wyraźną zbieżność z ujęciem Pawła: „Pawłowa wolność dzieci Bożych

⁴ Por. H. Frankemölle, *Der Glaube an die Wiederkunft Christi als Vollendung des Gottesreiches. Überlegungen zum Grund christlicher Hoffnung*, w: A. Falaturi — S. Talmon — W. Strolz (wyd.), *Zukunftshoffnung und endzeitliche Heilserwartung in den monotheistischen Religionen*, Freiburg 1983, 82—120.

⁵ H. J. Schoeps, dz. cyt., 1979; podobnie L. Baeck, *Der Glaube des Paulus*, w: tenże, *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament*, Frankfurt 1961, 5—37, szcz. 25. Myśl o „wypełnieniu” podkreśla P. von der Osten-Sacken, *Die Heiligkeit der Tora. Studien zum Gesetz bei Paulus*, München 1989, 9—59, szcz. 35, 56.

⁶ Ph. Sigal, *Judentum*, Stuttgart 1986, 83.85. Nie wszyscy żydowscy teologowie patrzą w ten sposób na Pawła. Informacje w G. Lindeskog, *Das jüdisch-christliche Problem*, Uppsala 1986, 92—103.

⁷ G. Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt 1970, 147.

⁸ Tenże, *Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus*, w: tenże, *Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt 1970, 152—197, szcz. 157.

jest formą, w której taka zmiana wyprowadziła z judaizmu”⁹, gdyż Tora jako filar judaizmu straciła wartość i została zastąpiona przez wiarę w ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Mesjasza (co jednak nie implikuje zniesienia Tory)¹⁰.

Pawłowego przekonania, że wraz ze śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa nadszedł już początek przyszłego świata, nie mogą podzielać wierzący Żydzi. Na tym polega zasadnicza różnica między poglądami chrześcijańskimi i żydowskimi. „Ale już wiele by się osiągnęło, gdyby można było spotkać się (w chrześcijańsko-żydowskiej dyskusji) na tej bazie, że zgodzono by się na następujące twierdzenie: Jeśli Paweł jest przekonany, że z Jezusem z Nazaretu nadeszła era mesjańska i że nastąpiła eschatologiczna zmiana czasów, to było mu łatwo wyciągnąć wnioski, że wraz z przyjściem Mesjasza Jezusa zaczęły się wypełniać obietnice przewidziane na czasy ostateczne”¹¹. Na gruncie wiary w już przyszłego Mesjasza Jezusa, należy wyciągnąć następujące konsekwencje: uzasadnienie misji do pogan, sam Paweł jako „apostoł pogan”, nowa funkcja mesjańskiej Tory, „która dopiero w dniach Mesjasza jest możliwa i do poznania i do urzeczywistnienia”¹², problem, że część Izraela nie uwierzyła w Mesjasza Jezusa, itd.

Paweł nie zmienia swojej religii w konsekwencji prorockiego powołania przez Boga, który objawił mu swojego Syna, aby Go głosił wśród pogan. W wierze w Jezusa jako Chrystusa Paweł nie widział zerwania z judaizmem, lecz jego wypełnienie. Jest niewłaściwe mówienie o „nawróceniu” Pawła („nawrócenie” w potocznym sensie rozumiane jako zmiana jednego wyznania na inne)¹³. On sam w Ga 1,15 znalezienie nowej tożsamości opisuje kategoriami żydowsko-prorockimi (wg Jr 1, 4—5 i Iz 49, 1), gdy uważa siebie za apostoła, za wysłannika Mesjasza Jezusa, którego Bóg, Ojciec, wskrzesił z martwych. Z pewnością Paweł „nawraca się” z przeszłości. Ale: judaizm nie staje się dla Pawła inną religią lecz pozostaje jego własną; jednak: na podstawie wydarzenia Chrystusa rozumie ją w nowy sposób. Wiara w nowe, stwórcze działanie zbawcze Boga w Jezusie Chrystusie, dokładniej w Jego śmierci i zmartwych-

⁹ Tenże, *Grundbegriffe* 147; por. także D. Flusser, *Das Schisma zwischen Judentum und Christentum*, w: *EvTh* 40(1980) 214—239, szcz. 235n.

¹⁰ Na temat nowych akcentów w chrześcijańskiej interpretacji Tory w NT por. K. Kertelge (wyd.), *Das Gesetz im Neuen Testament*, Freiburg 1986; na temat funkcji Tory w judaizmie u Pawła i Jakuba por. H. Frankemölle, *Gesetz im Jakobusbrief. Zur Tradition, kontextuellen Verwendung und Rezeption eines belasteten Begriffes*, w: Kertelge, dz. cyt. 175—221; nadto: P. von der Osten-Sacken, *Tora*.

¹¹ Tak słusznie twierdzi Blank, *Paulus* 154.

¹² G. Scholem, *Grundbegriffe* 145; dalsza literatura w K. Haacker, *Paulus und das Judentum*, *Jud* 33(1977) 161—177, szcz. 175 przyp. 21.

¹³ Por. K. Stendahl, *Der Jude Paulus und wir Heiden. Anfragen an das abendländische Christentum*, München 1978, 17—37.

wstaniu, jest fundamentem Pawłowej teologii. Jedność pomiędzy Theo-logią i chrystologią jest punktem wyjścia przy rozważaniach Pawła odnośnie do wszystkich teologicznych aspektów judaistycznej teologii.

Wprawdzie dla Pawła jako dawnego faryzeusza relatywizuje się historiozbawcze miejsce Tory (ze względu na usprawiedliwienie jedynie poprzez Jezusa Chrystusa), jednak w swojej Ewangelii bynajmniej nie widział on rozłamu z „Ewangelią Bożą, którą Bóg przedtem zapowiedział przez swoich proroków” (Rz 1, 2; por. 3, 21; 16, 26). Zresztą — co podsuwała luteraska interpretacja Pawła¹⁴ — nie jest tak, żeby Torą nie miała żadnego znaczenia dla chrześcijan; w gruncie rzeczy i dla chrześcijan pozostaje ona miarodajna (Rz 7, 7—25), gdyż także chrześcijanin sądzony będzie według uczynków (Rz 2, 13; 2 Kor 5, 10; por. Ga 5, 6)¹⁵. Według Pawła konsekwencją wiary i „owocem” wiary (por. Ga 5, 22) musi być również właściwe postępowanie, przy czym wiara zawsze jest pojmowana chrystologicznie.

Jeśli więc Paweł medytuje nad żydowską, z zasady faryzejską teologią, interpretuje ją z punktu widzenia własnej wiary w Chrystusa — jednak zgodnie z jego własną świadomością jego poglądy religijne są i pozostają w ramach poglądów judaistycznych. Nie można by udowodnić, że traktuje on judaizm i chrześcijaństwo jako dwie różne religie. Pozostaje kwestią otwartą, na ile Żydzi dzisiaj mogliby zgodzić się z tym poglądem, po uwzględnieniu historii oddziaływania (Wirkungsgeschichte) pism Pawłowych.

Paweł jest radykalny w swoim myśleniu i religijnych praktykach. Jak przed swoim powołaniem zaangażował się „z wielkim zapalem w zachowywanie tradycji przodków” (Ga 1,14) i jako zelota stał się prześladowcą mesjańskiego ruchu odnowy, który powoływał się na Jezusa (por. także Flp 2, 5n.), tak z podobnym zapalem, bez reszty, oddał się Ewangelii Jezusa Chrystusa. Przy tym w równej mierze był kontrowersyjny dla żydów, dla judeochrześcijan i dla poganochrześcijan, czego był świadomy (por. Rz 15, 30—31). Jako „apostoł pogan” Paweł uważa siebie za wysłannika czasów osta-

¹⁴ Zarys problematyki i zmiany we współczesnej „protestanckiej” teologii ukazał Frankemöller, *Gesetz* 189—198.

¹⁵ Ze strony żydowskiej słusznie podkreśla to Sigal, *Judentum* 85—87; ze strony chrześcijańskiej akcentują to także protestanci; U. Wilckens, *Der Brief an die Römer I*, Zürich 1978, 142—146 (szcz. 142 literatura); W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen² 1989, 155—230; inaczej G. Lüdemann, *Paulus und das Judentum*, München 1983, który na s. 42 mówi o „bezprawnej praktyce Pawła”, przy czym miesza historiozbawcze znaczenie Tory dla chrześcijan z jej ważnością dla chrześcijańskiej praktyki (por. Rz 7, 7—25; Gal 5, 6). Na temat stanu obecnej ekumenicznej dyskusji por. J. Baur, *Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: «Lehrverurteilungen — kirchentrennend?»*, Tübingen 1989.

tecznych powołanego przez samego Boga (Ga 1, 1. 15). Dlatego Pawła można zrozumieć tylko uwzględniając naszkicowane w pierwszym wykładzie ówczesne żydowskie rozumienie proroka i jego świadomość. Poczynając od 1 Tes — najstarszego listu, aż do Rz — najpóźniejszego listu, wiara Pawła nosi piętno tej eschatologicznej, prorockiej świadomości¹⁶. Ponieważ nadszedł czas mesjański, jest to także czas pogan — zgodnie z obietnicami Pisma. Paweł, który samego siebie rozumie biblijnie — proroczco, także drogę swojej Ewangelii rozumie jako zgodną z Pismem. Ta droga wytknięta została przez samego Boga, jak wykazuje to wyraźnie Rz 15, 8—12 cytowanymi z Pisma Świętego.

Paweł wyraża ten problem z punktu widzenia swojej apokaliptycznie zabarwionej eschatologii i chrystologii. Przy pytaniu, na ile Bóg Izraela jest Bogiem wszystkich ludzi, mógł się zresztą powołać na długą, wewnątrzjudaistyczną tradycję. Przynajmniej od wygnania babilońskiego w VI w. przed Chr. problem ten został wyjaśniony przez proroka Deutero-Izajasza. „Sługa Boży” według Iz 49, 1—9 ma zadanie nie tylko dla Izraela, lecz dla całego świata: „Bóg mówił: To zbyt mało, iż jesteś Mi Sługą dla podźwignięcia pokoleń Jakuba i sprowadzenia ocalałych z Izraela! Ustanowię cię światłością dla pogan, aby moje zbawienie dotarło aż do krańców ziemi”. Paweł znał tę drugą pieśń o Słudze Bożym; nie tylko w Ga 1, 15 interpretuje swoje powołanie przy pomocy tekstu Iz 49, 1; w Rz 2, 19n. w świetle Iz 49, 6 widzi także historiozabawczą rolę Żydów.

Hellenistyczny judaizm (włącznie z Pawłem „jako myślicielem pomesjańskiej sytuacji”)¹⁷ przypisywał sobie funkcję służby Bożego w odniesieniu do pogan. Pawłowe rozumienie apostołatu nosi piętno tej prorockiej samoświadomości. A on sam rozumie siebie w kontekście kategorii prorockich; sprawia to jego tożsamość jako Żyda i chrześcijanina. Kto jako Żyd nie pozyskał takiej nowej tożsamości w wierze w eschatologiczne działanie Boga przez i w Jezusie z Nazaretu, ten ze względu na swoją niewiarę w Chrystusa wymienione przez Pawła warunki musi odrzucić. Kategorie myślenia Pawła są jednakże żydowskie. Również tak opisana forma religijnego doświadczenia jest pierwotnie żydowska. Co Pawła różni od jego żydowskich współwyznawców, to wolna i osobista decyzja wiary.

Jedno można historycznie, naukowo i trzeźwo ustalić: że istniejąca jeszcze w czasach Pawła jedność wczesnojudaistyczno-pierwotniechrześcijańskiego procesu tradycji nie rozbiła się na naszkicowanych dotąd, teologicznych aspektach. Nawet wiara w Jezusa jako w Mesjasza, który już przyszedł, nie dzieliła wyznaniowo. „Pytanie o Mesjasza nie musiało prowadzić do polemiki wewnątrzżydowskiej. Naród żydowski już niejednokrotnie widział pretendentów do godności

¹⁶ Por. Mauser, *Gottesbild und Menschwerdung*.

¹⁷ H. J. Schoeps, *Paulus* 95.

ci mesjańskiej i cierpliwie czekał na końcowy wynik działalności takich ludzi”¹⁸.

Jeśli Pawłowe przekonanie, że był on profetyczno-charyzmatycznym wysłannikiem Bożym, a Jezus był oczekiwanym Mesjaszem, nie było w zasadzie nieżydowskie, to czy można to samo powiedzieć o Pawłowej interpretacji śmierci Jezusa Chrystusa?

2. Pawłowa interpretacja śmierci Jezusa Chrystusa

Centralne miejsce dla tej problematyki znajduje się w Rz 3, 23—25. Brzmi ono: „Wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej, a dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie. Jego to ustanowił Bóg narzędziem prześlągania przez wiarę mocą Jego krwi, dla okazania Jego sprawiedliwości względem grzechów popełnionych dawniej”.

W zdaniu tym wyrażona została zasadnicza różnica między wiarą chrześcijańską i żydowską. Zgodnie z tą wypowiedzią Bóg dopiero i jedynie w śmierci Jezusa zbawił wszystkich grzesznych ludzi (żydów i pogan). Pytanie, które się pojawia, nie dotyczy faktu, że chrześcijanie zgadzają się z tym zdaniem, lecz jest to pytanie, czy żydowscy wierni z czasów Pawła mogli zgodzić się z tym stwierdzeniem. Inaczej wyrażając to pytanie: czy w wielopostaciowym judaizmie I w. po Chr. istniały kategorie myślenia, przy pomocy których historyczny los Jezusa, Jego ukrzyżowanie przez Rzymian, mogłoby tak być interpretowane, jak to czyni Paweł? Tematycznie dotyczy to pytań: Jak mówiono w judaizmie o cierpieniu? Czy znano cierpienie zastępcze, sięgające aż ofiary pojednania? Czy takie poglądy poświadczane są jedynie w kontekście kultu, czy znano także zastępczą śmierć męczeńską bez odniesienia do kultu? Czy może to być powiązane z wyjątkowością Boga, z myślą o kochającym Bogu, którego gniew zostaje złagodzony przez śmierć człowieka rozumianą jako pojednanie?

Streszczając: Co jest rzeczywiście chrześcijańskie w wypowiedziach Pawła w Rz 3, 23—25?

Nie są tym kategorie myślenia. Jako pojedyncze wobrażenia i w kombinacji ze sobą wszystkie pojęcia i tematy z Rz 3,23nn. pozwalają się wyprowadzić z Pism Pierwszego Przymierza i z literatury międzytestamentowej. Nowsze komentarze do Rz (szczeg. Otto Kuss, Heinrich Schlier, Ulrich Wilckens, Dieter Zeller, i in.) słusznie wskazują

¹⁸ G. Stemberger, *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*, München 1979, 199. Na temat różnic pomiędzy chrześcijańskim i żydowskim rozumieniem pojęcia „Mesjasz” por. artykuł Petuchowskiego — Thoma, *Lexikon* 238—243.

1. na apersonalne, kultyczne wyobrażenie kozła ofiarnego w Kpł 16,21 n.,
2. na personalne kategorie myśli o cierpiącym Słudze Bożym w Iz 53, ale także
3. na powstałą szczególnie w hellenistycznym judaizmie interpretację o zastępczej śmierci męczenników w 2 Mch (6, 27; 7, 9. 37 n.; 8, 2) i 4 Mch (1, 11; 6, 27 nn.; 17, 21 n.).

Wszystko to może być zaakceptowane także przez stronę żydowską. Tak np. żydowski religioznawca Hans — Joachim Schoeps, w latach 1950—1980 profesor w Erlangen, w czwartym rozdziale książki „Paweł — Teologia Apostoła w świetle żydowskiej historii religii”¹⁹, podejmuje pytanie, „w jaki sposób soteriologia Apostoła z prawowitych żydowskich przekonań mogła stać się chrześcijańską nauką, że przez śmierć i zmartwychwstanie Syna Bożego nastąpiło uwolnienie od grzechu i pojednanie ludzi”. Szczegółowo rozwija on następujące judaistyczne pojęcia jako założenia Pawłowej wiary o zbawieniu: cierpienie pojednawcze Sprawiedliwego, cierpienie Mesjasza, pojednawczy charakter Aqedath (= związania) Izaaka. Wprawdzie według Schoepsa „Pawłowe powiązanie tych trzech żydowskich motywów wiary: pojednawczego cierpienia Sprawiedliwego, cierpienia Mesjasza i Aqedath Yischaq, rozpatrywane z punktu widzenia tradycji, było zupełną nowością”, jednak słusznie stwierdza on: „Ale nie ono doprowadziło do zerwania z judaizmem. Decydującym nie było jeszcze także soteriologiczne zastosowanie go do Jezusa z Nazaretu jako Mesjasza, którego śmierć i zmartwychwstanie wprowadziły ostatni tydzień świata. Według żydowskiego mniemania prawdziwość lub nieprawdziwość takiego osądu okazałaby się w historii. Gdy rabbi Akiba blisko 100 lat później fałszywie uznał powstańca Bar Kochbę za Mesjasza, także nie stało się to powodem do secesji; jego fałszywy osąd został skorygowany przez wydarzenia. A nawet soteriologia krwi, którą Paweł w zgodzie z wcześniejszą teologią gminy głosił o śmierci Jezusa za grzechy ludzi (1 Kor 15, 3 n.), o konieczności Jego cierpienia i śmierci jako dowodów mesjańskiego posłannictwa — to wszystko za pomocą dowodu z Pisma można było jeszcze zrozumieć na podstawie źródeł judaistycznych. Pewnej pomocy w tym dostarczały: zastępcze cierpienie pojednawcze i koncepcja Ebed-Jahwe, które znane były także już w przedpawłowej teologii gminy. Nawet to, że cierpienie i śmierć Mesjasza — Syna Człowieczego Paweł widział razem w jednej postaci i przypisał jej nawet preegzystencję, być może ze strony żydowskiej mogłoby być jeszcze jako śmiała spekulacja przedmiotem dyskusji” (153)²⁰. Dalej

¹⁹ Tübingen 1959, 127; inne żydowskie interpretacje śmierci Jezusa podaje V o g l e r, *Jesusinterpretationen* 112—137, ale są one ograniczone do problemów związanych z procesem i odpowiedzialnością za śmierć Jezusa.

²⁰ Por. także F l u s s e r, *Schisma* 216 n. i S i g a l, *Judentum* 85.

jednak Schoeps stwierdza: „Ale to, że Paweł te wyobrażenia połączył z mesjańsko rozumianym Aqedath Yischaq w taki sposób, że z Abrahama i Izaaka przeniósł je na odwiecznego Boga i Jezusa jako Jego własnego, w ciele objawionego Syna i że jako Mesjasza podniósł go do statusu realnej boskości — to jest radykalnie nie żydowskie w myśleniu Apostoła. Nie ma żadnej możliwości wyprowadzenia tego z myśli żydowskiej, lecz — jeśli w ogóle zgodzimy się na jakieś wyprowadzenie — to trzeba przyjąć nawiązanie do wyobrażeń pogańsko-mitologicznych, przesiąkniętych hellenistycznym synkretyzmem tamtych czasów” (153). W Pawłowej wierze w Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego „— i tylko w niej — widzi Schoeps jedyną, zresztą bardzo ważną przesłankę Pawłowego myślenia” (163). W tym miejscu widzi on ostrą hellenizację chrześcijaństwa (173). Jako historyk religii, który nie chce uzasadniać wyznań wiary, tylko chce pokazać określony, historyczny stan rzeczy, rejestruje przeciw temu rozumieniu „żydowski protest przeciwko chrystologii” (166).

Pewne spośród zdumiewających niektórych chrześcijan rozważań żydowskiego religioznawcy są dzisiaj oceniane w sposób bardziej zróżnicowany. Jednak zasadnicze wypowiedzi Schoepsa zachowują swą wartość, także jeśli z reguły wychodzi się z tego, że pojednawcza śmierć Mesjasza we wczesnym judaizmie nigdzie nie jest rozważana (miejsca: Za 12, 10; 13, 7 i armeński tekst w Test Benj 3, 8 są mocno dyskusyjne), i że najstarszy rabinistyczny dowód na myśl o zastępczym cierpieniu w palestyńskim judaizmie pochodzi dopiero z czasu około 150 r. po Chr, a przede wszystkim że teksty, które wyraźnie mówią o pojednawczym charakterze związania Izaaka, są późniejsze niż czasy Nowego Testamentu²¹. Pozostaje — i to jest decydujące jako założenie pochodzące z wiary żydowskiej — personalizacja myśli o pojednaniu poprzez śmierć męczennika i w losie cierpiącego Sługi Bożego. Już w Księgach Machabejskich męczenna śmierć Sprawiedliwego jest interpretowana w kategoriach wielkiego Dnia Pojednania — Jom Kippur według Kpł 16. Niczego innego nie czyni Paweł.

Różnica między chrześcijańską i żydowską wiarą nie polega więc na tym — jak ciągle na nowo się twierdzi — że w Dniu Pojednania umiera zwierzę, natomiast na Golgocie umiera człowiek dla zgładzenia grzechów ludu. Właśnie w judaizmie hellenistycznym,

²¹ Por. J. Blank, *Paulus und Jesus*, München 1968, 297; Petuchowski — Thoma, *Lexikon* 14—16, szcz. 15. Na temat usprawiedliwionego sceptycyzmu w literaturze por. H. Frankemölle, *Jesus als deuteromesianischer Freudenbote? Zur Rezeption von Jes 52,7 und 61,1 im Neuen Testament durch Jesus und in den Targumim*, w: H. Frankemölle — K. Kertelge (wyd.), *Vom Urchristentum zu Jesus*. FS J. Gnilka, Freiburg 1989, 34—67, szcz. 56—64, a także K. Müller, *Zur Datierung rabbinischer Aussagen*, w: H. Merklein (wyd.), *Neues Testament und Ethik*. Fest. R. Schnackenburg, Freiburg 1989, 551—587.

do którego Paweł ciągle się odwołuje, problem ten był już teologicznie wyjaśniony. Zasadnicza różnica leży tam, gdzie wskazuje ją Schoeps: w chrystologicznych założeniach Pawła, według których dopiero i jedynie Jezus Chrystus przyniósł zbawienie wszystkim ludziom. Ta wolna i osobista decyzja wiary Pawła historycznie nie może być kwestionowana²². Dopiero i tylko przez te chrystologiczne założenia cierpienie Chrystusa różni się jakościowo od cierpienia innych męczenników. Niezależnie od tego, jak się tę jakościową nowość opisze — czy wraz z Schoepsem wyjdzie się od tego, że Paweł uważa siebie za myśliciela „pomesjańskiej sytuacji” (95 nn.) — czy wierzy się w Jezusa Chrystusa jako w Syna Bożego (152 nn.) — w każdym razie tutaj i dopiero tutaj mamy zasadniczą różnicę między chrześcijańską i żydowską wiarą. Zresztą, przeciwko Schoepsovi, a wraz z Flusserem, należy stwierdzić, że w tym punkcie Paweł wyznaje wiarę, która w ówczesnym wielokierunkowym, częściowo hellenistycznie zabarwionym judaizmie, mogła być jako żydowska odbierana i w synagodze jako żydowska wyznawana²³.

Ważnym jest przede wszystkim to, że także Paweł, jako Żyd wierzący w Chrystusa, nie głosi wiary w dwóch Bogów, lecz samointerpretację Boga w Chrystusie. Także w swojej koncepcji o usprawiedliwiającym działaniu przez i w Jezusie Chrystusie (Rz 3, 29 n.) Paweł nie odstępuje ani na trochę od teocentryzmu ani od wiary w to, że istnieje tylko jeden Bóg.²⁴ W ten sposób da się wykazać, że stwierdzony przez Schoepsa u Pawła „Boski sposób bycia Jezusa” i „jego substancjalne synostwo Boże” (153), w kontekście takich pojęć jak hypostaza, można wyprowadzić z żydowskiego sposobu myślenia — przy tym żydowscy wierni nie musieliby dokonywać przeniesienia na Jezusa. Także jeśli kategorie myślenia są żydowskie, ani wiara chrześcijańska ani żydowska nie są logiczną konsekwencją, lecz decyzją człowieka, która powinna być urzeczywistniona w życiu.

3. Uwagi końcowe

Z wykładu należy wyciągnąć pewne wnioski. Biblia nie jest przecież księgą odległej przeszłości, lecz dla wiary chrześcijańskiej jest ona kierunkowskazem poprzez stulecia. Stąd należy uwzględnić:

²² Co do teologicznych konsekwencji por. H. Frankemölle, *Juden und Christen nach Paulus*, ThGl 74(1984) 59—80.

²³ Flusser, dz. cyt., 216.

²⁴ Że u Pawła chrystocentryzm pozostaje w służbie teocentryzmu, Bóg jest źródłem i celem wszystkiego, podczas gdy Chrystus jest pośrednikiem (por. 1 Kor 3,23; 15,28), przekonująco wykazał W. Thüsing w swojej książce *Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie. I Per Christum in Deum. Das Verhältnis der Christozentrik zur Theozentrik*, Münster³ 1986. Por. także E. Grässer, *«Ein einziger ist Gott» (Röm 3,30). Zum christologischen Gottesverständnis bei Paulus*, w: N. Lohfink i in., *«Ich will euer Gott werden».* Beispiele biblischen Redens von Gott, Stuttgart² 1982, 177—205.

1. Także w wywodach co do Pawła zajęliśmy się naszymi żydowskimi korzeniami, które na trwałe muszą określać chrześcijańską wiarę. Właśnie Paweł podkreśla, że chrześcijanie z pogaństwa jako dziczki oliwne nie mogliby żyć bez szlachetnego drzewa oliwnego — „Izraela”, w którego zostali wszczępieni (por. Rz 11, 17—24). Stąd stosunek między żydami i chrześcijanami, między chrześcijaństwem i judaizmem jest stosunkiem wzajemności²⁵. Papież Jan Paweł II w przemówieniu z okazji pierwszej wizyty w synagodze rzymskiej w kwietniu 1986 r. słusznie wyciągnął z tego wniosek: „Religia żydowska nie jest dla naszej religii rzeczywistością zewnętrzną, lecz czymś wewnętrznym. Stosunek do niej jest inny aniżeli do jakiegokolwiek innej religii”.

2. Wszyscy starożytni teologowie chrześcijańscy podzielali jeszcze to przeświadczenie, skoro do końca I w. nie mieli innego Pisma Św. poza Biblią Hebrajską i Grecką. Stąd swoje opowiadania, hymny, doxologie, wyznania wiary itd. o jakościowo eschatologicznym nowym działaniu Boga rozumieli w i przez Jezusa Chrystusa jako świadectwa żydowskiej wiary, żydowskiej pobożności i żydowskiej nadziei (por. liczne odwołania się do Pisma we wszystkich nowotestamentalnych tekstach). Nasylenie Pismem daje zasadniczą perspektywę wszystkim najstarszym teologom chrześcijańskim, nacechowane nim było całe myślenie i działalność chrześcijan — aż po chrześcijaństwo marcjonickie. Teocentryzm był wartością stałą, chrystocentryzm był wariantem, który jednak nie stanowił jeszcze czynnika dzielącego wyznaniowo²⁶.

3. Nie tylko w judaizmie czasów Jezusa, lecz także dzisiaj, podobnie zresztą w chrześcijaństwie, istnieją różne formy religijnego doświadczenia. Jako chrześcijanie, szczególnie po Auschwitz, respektujmy i tolerujmy żydowskie przekonania religijne! Nie tylko teoretycznie i teologicznie. Już sam zamysł, by sformułować własną, chrześcijańską tożsamość, tak żeby nie musiało to być kosztem żydowskiego narodu, jest dosyć trudny do zrealizowania.

Równie trudne jest, jak pokazują minione lata, także praktyczne braterskie bycie razem chrześcijan i żydów w wierze w jednego Boga, przy czym my chrześcijanie przede wszystkim wszędzie tam, gdzie jesteśmy w większości, mamy tak się zachowywać, żeby nasi żydowscy współobywatele rzeczywiście — zacytujmy jeszcze raz prze-

²⁵ Por. H. Frankemölle, *Juden und Christen* 73—80.

²⁶ Por. H. Frankemölle, *Neutestamentliche Christologien vor dem Anspruch alttestamentlicher Theologie*, BiLe 15(1974) 258—269; inne żydowskie opinie por. przyp. 21. Na temat oddzielenia się chrześcijaństwa od judaizmu por. H. Frankemölle, *Überlieferung Jesu — Jesusüberlieferung der Kirche*, Religionspädagogische Beiträge 19(1987) 35—80, szcz. 41—55. Na temat znaczenia Pisma Św. dla Pawła por. D. A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, Tübingen 1986, szcz. 322—353.

mówienie Jana Pawła II z kwietnia 1986 r. w rzymskiej synagodze — czuli się jako „nasi umiłowani bracia” i — chciałbym uzupełnić — nasze umiłowane siostry. Właśnie Apostoł Paweł w czasie swojego życia zaangażował się w sprawę braterskiego współistnienia chrześcijan i żydów²⁷. Wraz z Pawłem traktujemy żydowski naród jako trwale wybrany przez Boga lud Boży (por. Rz 11, 1nn); wraz z Za 2, 12 uważajmy ten lud za „żrenicę oka”, a przede wszystkim: traktujmy jego wybranie i naszą solidarność z tym narodem jako istotną część chrześcijańskiej wiary.

tłum. ks. Roman Bartnicki, Warszawa

²⁷ Na temat przekonania Pawła i jego zaangażowania się w sprawę jedności między żydami i chrześcijanami, m. judeochrześcijanami, i poganochrześcijanami por. D. Zeller, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief*, Stuttgart 1973; P. V. der Osten-Sacken, *Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch*, München 1982, szcz. 168—188.