

Byron L. Sherwin

"Corpus Domini" : ślady wpływów Nowego Testamentu w chasydyzmie wschodnioeuropejskim

Collectanea Theologica 64/2, 111-127

1994

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.

BYRON L. SHERWIN, CHICAGO

„CORPUS DOMINI”. ŚLADY WPŁYWÓW NOWEGO TESTAMENTU W CHASYDYZMIE WSCHODNIOEUROPEJSKIM

Rozważmy dwa bardzo podobne teksty. Ich autorów dzieli czternaście stuleci, kontynent, język i religia.

Autor pierwszego tekstu żył w IV w. w Afryce. Pisał po łacinie i był chrześcijaninem. Autor drugiego żył w XVIII w. na Podolu. Pisał po hebrajsku i był Żydem.

Na obydwu wywarł wpływ tekst trzeci. Autor pierwszego czytał i znał ów trzeci tekst; autor drugiego prawie na pewno nigdy trzeciego tekstu nie czytał. Autor pierwszego uważał ów trzeci tekst za święty i autorytatywny; autor drugiego traktował go jako pozbawiony autorytetu, a nawet heretycki.

Oto tekst pierwszy:

„Jeśli zaś członek odpada od ciała, czyż idzie za nim duch? (...) Ma postać ciała, lecz nie ma życia. Tak i człowiek oddzielony od Kościoła (...) Czym dusza w naszym ciele, tym Duch Św. w ciele Chrystusowym, to jest w Kościele”¹.

Oto tekst drugi:

„Tak długo, póki członek ciała jest złączony z ciałem, istnieje niejaka nadzieja, że wyzdrowieje. Ale kiedy członek ciała zostanie odcięty (i odłączony od ciała), powrót do zdrowia (odłączonego członka) nie jest możliwy. (Dzieje się tak ponieważ) każdy członek ludu Izraela jest członkiem (ciała) Boga (Szechinah)”².

Oto tekst trzeci:

„Przecież nigdy nikt nie odnosił się z nienawiścią do własnego ciała, lecz (każdy) je żywi i pielęgnuje, jak i Chrystus – Kościół, bo jesteśmy członkami Jego Ciała” (Ef 5,29-30). „Jak bowiem w jednym ciele mamy wiele członków, a nie wszystkie członki spełniają tę samą czynność – podobnie wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie, a każdy z osobna jesteśmy nawzajem dla siebie członkami” (Rz 12,4-5). „Tak więc, gdy cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie inne członki; podobnie, gdy jednemu członkowi okazywane jest poszanowanie, współwesela się wszystkie członki. Wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami” (1Kor 12,26-27).

¹ Augustyn, *Sermones* 268, 267, w: *Opera omnia*, Migne (ed), *Patrologia Latina*, t. 38; cyt. za: Św. Augustyn, *Wybór mów (Kazania świąteczne i okolicznościowe)*, tłum. J. Jaworski, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy XII*, ATK, Warszawa 1973, s. 158 i 156.

² Samuel A. Horodetski (ed.), *Sefer-Shivhei ha-Besht*, Tel Aviv, Dvir 1947, s. 108.

Trzeci tekst pochodzi z Nowego Testamentu, a dokładniej z Listów Pawła do Efezjan, Rzymian i Koryntian. Tekst pierwszy pochodzi z kazań Augustyna. Drugi – z chasydzkiego zapisu *Sefer Sziwhei ha-Beszt, Opowieści sławiące Baala Szem Tow* (Baal Szem Tow był w XVIII w. założycielem chasydyzmu).

Oczywiste jest, że nie ma potrzeby wyjaśniania, dlaczego lub w jakim stopniu tekst z Nowego Testamentu wywarł wpływ na wybitnego teologa chrześcijańskiego, jakim był Augustyn. Ale w odniesieniu do tekstu chasydzkiego należy rozważyć:

1. czy teksty Nowego Testamentu i zawarte w nich idee teologiczne wywarły wpływ na myśl chasydzką;

2. jak taki wpływ mógł się dokonać, tzn. jakie były drogi oddziaływania, którymi pojęcia Nowego Testamentu wchodziły do XVIII-wiecznych wschodnioeuropejskich żydowskich tekstów teologicznych. Nie wystarczy po prostu powiedzieć, że owe pojęcia „wisiały w powietrzu”. Trzeba odnaleźć konkretną drogę w klasycznej literaturze żydowskiej, aby wykazać związki między tymi tekstami.

Przytoczone wyżej cytaty z Nowego Testamentu są dla katolików zaczerpniętą z Pisma Świętego podstawą dla fundamentalnej koncepcji teologicznej, pojmującej Kościół jako, *Corpus Christi* lub *Corpus Domini* oraz pokrewnej idei, że członkowie Kościoła są członkami mistycznego lub duchowego ciała Boga³. Dla zilustrowania podobieństwa tych koncepcji z koncepcjami klasycznej teologii żydowskiej oraz prześledzenia ich ewentualnego wpływu na nią, rozpatrzmy te koncepcje w sensie ogólnym, to jest oddzieliwszy je od specyficznie chrześcijańskiej terminologii.

Nauczanie to można najogólniej ująć w taki sposób:

- a) wspólnota wierzących to cielesna zbiorowość jej członków;
- b) te członki współtworzą mistyczne lub duchowe ciało Boga;
- c) każdy członek wspólnoty wierzących jest organicznie i ściśle powiązany z poszczególnymi innymi członkami;
- d) wykonywanie pewnych świętych czynności sprawia i podtrzymuje włączenie członków wspólnoty wierzących w mistyczne ciało Boga;
- e) Nowy Testament widocznie nie przewidywał kwestii poruszonej przez Augustyna i innych teologów chrześcijańskich. Dotyczy ona stosunku wspólnoty wierzących do członka, który nie wykonuje czynności

³ Zob. np. następujące artykuły w *The New Catholic Encyclopedia*, New York 1967: „Membership in the Church”, „Mystical Body of Christ”, „Schizm”; por. też encyklikę Piusa XII *Mystici Corporis Christi*. Protestanci objaśniali odnośne teksty z Nowego Testamentu w sposób bardziej metaforyczny, aniżeli czynią to katolicy. Konsekwentnie, koncepcja członkostwa w Kościele jako członkostwa w mistycznym ciele Chrystusa nie zajmuje w protestantyzmie takiego miejsca, jakie ma w katolicyzmie. Rozważania nad tym, jak Sobór Watykański II zinterpretował i zmienił wcześniejsze nauczanie katolickie w tym przedmiocie, zob. np. w: Avery D u l l e s, *Church Membership as a Catholic and Ecumenical Problem*, Milwaukee, Marquette University Press, 1974.

związanych z włączeniem się w mistyczne ciało Boga, albo też tego, kto popełnia czyny uznane przez wspólnotę wierzących za naganne. Krańcowymi przykładami takich występków są herezja i zaparcie się wiary. Pytanie, na które odpowiadał zarówno Augustyn, jak i przytoczony tekst chasydzki, brzmi: jak przedstawia się status złego członka wspólnoty wierzących jako członka ciała Boga?

f) twierdzenie, że członkowie wspólnoty wierzących są członkami ciała Boga, zakłada, że te jednostki, które nie są członkami danej wspólnoty wierzących, nie są też członkami ciała Boga.

Należy teraz przedstawić argumenty, że podobne koncepcje istnieją w klasycznej teologii żydowskiej oraz wykazać, jak się one w niej znalazły. Najpierw prześledzę drogę, którą owe koncepcje weszły do judaizmu i stały się częścią składową normatywnych dzieł teologii żydowskiej. Po drugie, wykażę, jak rozwijały się już po przeniknięciu do niej. Po trzecie, prześledzę, jak dostały się do chasydyzmu. Po czwarte, zanalizuję cytowany tekst chasydzki w jego kontekście historycznym, tj. w kontekście XVIII-wiecznej Polski. Po piąte i ostatnie, rozważę, dlaczego jest rzeczą ważną, w kategoriach dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, skupianie uwagi nie tylko na wpływach judaizmu na chrześcijaństwo, lecz również na wpływach chrześcijaństwa na judaizm.

Wybrałem jeden z wielu przykładów. Można na pewno znaleźć w judaizmie ślady innych chrześcijańskich koncepcji teologicznych⁴. Zdecydowałem się skupić na jednej koncepcji, to znaczy koncepcji członkostwa w ciele Boga, z trzech powodów:

1. nasz czas jest ograniczony;
2. koncepcja ta ma szczególne znaczenie dla teologii katolickiej; protestanci zazwyczaj traktują członkostwo w ciele Chrystusa bardziej w przenośni aniżeli katolicy;
3. chciałbym pokazać, jak idea zakorzeniona w Nowym Testamencie wywarła wpływ na bardzo tradycyjnie nastawioną i teologicznie odizolowaną społeczność żydowską, to jest na chasydyzm wschodnioeuropejski. Udowodnienie wpływów idei chrześcijańskich na myśl Żydów niemieckich w XIX w. albo ukazanie wpływów pewnych koncepcji chrześcijańskich na życie i myśl współczesnych Żydów amerykańskich jest bowiem łatwe i oczywiste⁵.

Przystąpmy do naszego zadania.

⁴ Przykładowo, koncepcję „grzechu pierworodnego”, traktowaną jako specyficznie chrześcijańską i nieobecną w judaizmie, można odnaleźć w klasycznych źródłach żydowskich; zob. artykuł w języku hebrajskim: Deborah S c h e c h t m a n, *Original Sin in Interpretations of Maimonides Writings in Thirteenth- and Fourteenth-Century Jewish Sources*, „Da’at” 20/1988, s. 67-90.

⁵ Zob. np. Michael A. M e y e r, *Christian Influence on Early German Reform Judaism*, w: Charles B e r l i n (ed.), *Studies in Jewish Bibliography, History and Literature in Honor of I. Edward Kiev*, New York, Ktav 1971, s. 289-303.

*

Mówiąc o Bogu, zarówno Biblia Hebrajska, jak i pisma rabinów talmudycznych posługiwały się śmiałym antropomorfizmem. Nie wahały się opisywać Boga za pomocą określeń właściwych wobec człowieka. Wahały się jednak opisywać istoty ludzkie przy pomocy określeń właściwych wobec Boga. Według Biblii Hebrajskiej i Talmudu przypisywanie bóstwa człowieczeństwu lub jakiemukolwiek człowiekowi byłoby herezją. Należało bezwzględnie utrzymać dystans między naturą boską i ludzką. Jest to podstawowa koncepcja starożytnego judaizmu. W okresie biblijnym była częścią składową polemiki przeciw starożytnym religiom Bliskiego Wschodu, w których brakowało wyraźnego rozróżnienia między rzeczywistością Boską a ludzką. Z kolei w okresie talmudycznym była bez wątpienia częścią składową polemiki przeciw chrześcijańskiej koncepcji Wcielenia Chrystusa jako Boga-człowieka.

W potalmudycznych, średniowiecznych źródłach żydowskich dostrzegamy złagodzenie wcześniejszego bezwzględnego rozróżniania między Boskością a człowieczeństwem. Następuje to przeważnie w żydowskiej tradycji mistycznej, znanej pod hebrajską nazwą *Kabbalah*. Nauczanie kabalistyczne miało na pewno wpływ na kształtowanie się późniejszej teologii żydowskiej, włącznie z teologią, która poczynając od XVI w. rozwinęła się w Europie Wschodniej.

Głównym piśmienniczym dziełem mistyków żydowskich jest *Zohar*. Tradycja przypisuje jego autorstwo Rabbimu Szymonowi bar Jochaj, mędrcom Ziemi Izraela z II w., który zajmuje wybitne miejsce w *Misnie*. Nowożytni uczeni uznali, że autorem książki *Zohar* był Rabbi Mojżesz de Leon, który żył w Hiszpanii pod koniec XIII w. – w miejscu i czasie, gdzie *Zohar* pojawił się po raz pierwszy. Nowsze badania sugerują, że chociaż *Zohar* zebrano i opracowano u schyłku XIII w. w Hiszpanii, czego być może dokonał Mojżesz de Leon, dzieło zawiera jednak starsze tworzywo. Ponieważ niepokoje polityczne i społeczne w owym czasie w Hiszpanii mogłyby doprowadzić do zaginięcia owych czcigodnych tradycji, opracowano więc *Zohar* na podstawie istniejących wcześniej źródeł pisemnych i ustnych, znanych przedtem tylko niewielkim kręgom mistyków żydowskich⁶.

Od czasów pionierskich studiów nad społecznym tłem *Zoharu*, które około 1930 r. podjął prof. Yitzhak Baer z Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, zdołano z dużą pewnością ustalić istnienie chrześcijańskich wpływów na *Zohar*. Studia Baera skupiały się głównie na wpływach o charakterze społecznym. W szczególności Baer wykazał decydują-

⁶ Na temat autorstwa książki *Zohar* zob. np. Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken, 1941, rozdz. 5, s. 156-204; Yehuda Liebes, *Studies in the Zohar*, Albany, N.Y., SUNY Press, 1993, rozdz. 2 (*How the Zohar Was Written*), s. 85-139.

ce wpływy myśli i praktyki franciszkańskiej na niektóre części *Zoharu*⁷. Później prof. Yehuda Liebes, także z Uniwersytetu Hebrajskiego, poddał badaniom inne chrześcijańskie wpływy na *Zohar*. Jednak Liebes skoncentrował się bardziej na wpływach teologicznych⁸. Jak słusznie zauważył, obecność chrześcijańskich wpływów teologicznych w księdze *Zohar* może dziwić, skoro weźmie się pod uwagę fakt bardzo negatywnego nastawienia tego dzieła wobec chrześcijaństwa i chrześcijan. Ale Liebes pisze, że „duchowe pokrewieństwo między tymi dwiema religiami (tj. między judaizmem i chrześcijaństwem) było jedną z przyczyn ich wzajemnej wrogości”⁹.

W XVI w. *Zohar* został już na pewno zaakceptowany przez Żydów jako dzieło autorytatywne i święte. Ponieważ przyjmowano, że jego autorem jest misznaicki rabin Szymon bar Jochaj, autorytatywność dzieła oceniano bardzo wysoko. Konsekwentnie, zawarte w nim koncepcje traktowano również jako autentyczne i autorytatywne. Następne pokolenia nie zauważyły chrześcijańskich wpływów na *Zohar*. W gruncie rzeczy taka ewentualność była nie do pomyślenia. Wyłożone w dziele idee, nawet przejęte z chrześcijaństwa, zostały zaakceptowane i były rozwijane przez kolejne pokolenia żydowskich mistyków. W ten sposób *Zohar* posłużył jako kanał, dzięki któremu pewna liczba koncepcji chrześcijańskich – niektóre pochodziły z Nowego Testamentu – przeszła do teologii żydowskiej. Dotyczy to też koncepcji, którą się zajmujemy, a mianowicie, że każdy członek wspólnoty wierzących jest członkiem mistycznego lub duchowego ciała Boga.

Nie wglębiając się w nader zawile wywody *Zoharu*, trzeba wymienić cztery zawarte w nim poglądy, które pozostają w związku z naszymi rozważaniami:

1. *Zohar* rozróżnia między *Deus absconditus* a *Deus revelatus*, Bogiem ukrytym a Bogiem objawionym. Bóg ukryty, Bóg trwający w swojej istocie, nosi nazwę *En Sof*. *En Sof* znajduje się poza ludzkim zrozumieniem. Bóg objawiony jest przedstawiany i wyrażany za pomocą dziesięciu właściwości albo potęg, zwanych po hebrajsku *Sefirot*. Często przedstawia się *Sefirot* jako konfiguracje ciała Pierwotnego Adama (hebr. *Adam Qadmon*.) *Adam Qadmon* jest określany w księdze *Zohar* jako „święte ciało” i uważa się go tam za źródło dusz ludzkich. Przykładowo, werset z Psalmu 150,6 („Niech każda dusza chwali Boga”) *Zohar* objaśnia: „Pouczono nas, że wszystkie dusze pochodzą ze Świętego Ciała (*Gufa Kadisza*), i ożywiają istoty ludzkie”¹⁰.

⁷ Zob. Yitzhak Baer, *The Historical Background of Ra'aya Meheimana*, „Zion” 5/1939-40, s. 1-44 oraz *A History of the Jews in Christian Spain*, tłum. ang. L. Schöffman, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1966, Vol. 1, s. 268-277.

⁸ Y. Liebes, *Studies in the Zohar*, rozdz. 3 (*Christian Influences on the Zohar*), s. 139-163.

⁹ Tamże, s. 166.

¹⁰ *Zohar*, II, 174a.

2. Podstawową koncepcją *Zoharu* jest to, że wszystko, co istnieje na ziemi, ma swoje niebiańskie odpowiedniki, że wszystko na tym świecie jest odbiciem czegoś w świecie *Sefirot*. Na przykład tu, na ziemi, istnieje *Knesset Yisrael*, „społeczność Izraela”. Jest ona odpowiednikiem dziesiątej ze *Sefirot*, też nazywanej *Knesset Yisrael* albo *Szechinah*. *Szechinah*, jako dziesiąta ze *Sefirot*, jest najbliższym nam aspektem Bóstwa.

3. *Zohar* ma bardzo skomplikowany pogląd na naturę ludzką oraz na naturę duszy ludzkiej. Dusza składa się z kilku części. Jedna część, złączona z ciałem mocniej niż inne, nazywa się *nefesz*. Inna, bardziej duchowa, nazywa się *neszama*¹¹. *Neszama* – wyższa część duszy, pochodzi ze „świętego ciała” Pierwotnego Adama, tj. ze *Sefirot* – *Deus revelatus*. *Neszama* jest więc w gruncie rzeczy tym samym, co Bóg; reprezentuje w człowieku pierwiastek Boski. Tu zaciera się linia nieodwołalnie oddzielająca człowieka od Boga, obecna we wcześniejszych żydowskich źródłach teologicznych. Zobaczymy wkrótce, w jaki sposób myśl późniejszych żydowskich źródeł teologicznych poszła w tym kierunku¹². Teraz natomiast przyjrzymy się jeszcze pokrótce idei *Szechinah*.

4. W literaturze talmudycznej używa się hebrajskiego słowa *Szechinah* jako imienia Boga. To określenie jest najczęściej używane do opisywania Bożej obecności oraz wczuwania się Boga w ludzką dolę¹³. Ze względu na jawnie antropologiczne opisy Boga jako *Szechinah* w literaturze rabinicznej, średniowieczni filozofowie żydowscy wzbraniali się przed utożsamianiem *Szechinah* z Bogiem. Objaśniali zatem to słowo jako odnoszące się raczej do stworzenia Bożego niż do samego Boga. Lecz średniowieczni mistycy żydowscy traktowali *Szechinah* jako Boską. Postrzegali ją jako szczególny aspekt Bóstwa, tzn. jako manifestację Boskości, jako aspekt Boga najbliższy i najbardziej intymnie powiązany z ludzkimi sprawami, jako oblicze Boskości najbardziej nam dostępne.

Chociaż dokładniejsze wyjaśnienie koncepcji *Szechinah* w księdze *Zohar* wykracza poza przedmiot tych rozważań, trzeba jednak wzmiankować ważny fakt, że *Zohar* wprowadza do żydowskiej literatury teologicznej termin „członki” (lub „członkowie”) *Szechinah*. Termin ten pojawia się w dziele dwa razy¹⁴. Żaden z tekstów, w których występuje określenie „członki *Szechinah*”, nie utożsamia ich wyraźnie z ludem Izraela. Związek między nimi pozostaje w tekstach domyślny, ale został jasno wyrażony w tekstach późniejszych, powstałych pod wpływem *Zoharu*. Komentując obydwa teksty z *Zoharu*, w których pojawia się określenie „członki

¹¹ Na temat tego i innych pojęć *Zoharu* zob.: Isaiah Tishbi, *The Wisdom of the Zohar*, t. 1-3 (hebr. *Mishnat ha-Zohar*), tłum. ang. David Goldstein, London, Oxford University Press, 1989; na temat duszy ludzkiej zob. t. 3, s. 677-809.

¹² Por. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, s. 241.

¹³ Odnośnie do *Shechinah* w teologii rabinicznej zob. np. (w jęz. hebr.) Abraham Joshua Heschel, *Torah min ha-Shamayim*, t. 1, London, Soncino, 1962, t. 1, s. 54-93.

¹⁴ Termin „członki *Shechinah*” pojawia się w księdze *Zohar* dwukrotnie, za każdym razem w sekcji *Ra'aya Meheimana* (tj. tej, którą Y. Bae rozpatrywał pod kątem widocznych w niej wpływów chrześcijańskich); zob. *Zohar*, II, 118a i III, 17a.

Szechinah”, prof. Liebes napisał: „(określenie członki *Szechinah*) musi być powiązane z chrześcijańską koncepcją Kościoła (analogiczną do *Knesset Yisrael*, która w kabale jest utożsamiana z *Szechinah*), jako ciała Boga (*Corpus Christi*, albo *Corpus Domini*) i członkami Kościoła jako Jego członkami”¹⁵.

Staranna analiza tekstu dokonana przez Liebesa potwierdziła to, na co od początku wskazywało mi przeczucie w sprawie związku między pojęciem „członki *Szechinah*” a pojęciem *Corpus Christi*¹⁶. Koncepcje, że człowiek zawiera pierwiastek boskości oraz że człowiek jest członkiem Bóstwa, zostały rozwinięte w późniejszych żydowskich pismach mistycznych. Występujące domyślnie w księdze *Zohar*, zostały wyraźnie sformułowane w późniejszych żydowskich źródłach teologicznych.

* *

Dotychczas naszym zadaniem było rozpoznanie drogi, po której koncepcja Nowego Testamentu, że każdy członek wspólnoty wierzących jest członkiem ciała Boga, weszła do teologii żydowskiej i została przez nią przyswojona. Wskazaliśmy *Zohar* jako tę drogę. Teraz należy rozważyć, jak ta idea rozwijała się po zaistnieniu w księdze *Zohar* i jak przeniknęła do żydowskiej myśli teologicznej na ziemiach historycznej Polski. Naszym zadaniem jest powiązanie cytatów z Nowego Testamentu, od których rozpocząłem, z XVIII-wiecznym tekstem chasydzkim, który też przytoczyłem na wstępie.

Prawdopodobnie najważniejszym żydowskim teologiem środkowej i wschodniej Europy w XVI w. był Rabbi Juda Loew z Pragi. Chociaż zajmował stanowisko głównego rabina Pragi i spoczywał na tamtejszym cmentarzu, Juda Loew pochodził z Poznania i przez pewien czas pełnił tam funkcję głównego rabina. W jego licznych pismach odnajdujemy dwie doniosłe dla naszych rozważań koncepcje.

1. Koncepcję Boga-człowieka uznaje się na ogół za charakterystyczną dla chrześcijaństwa, ale nieobecną w judaizmie. Niemniej jednak Juda Loew omawia ją w odniesieniu do Mojżesza. W Psalmie 90 czytamy: „Modlitwa Mojżesza *isz ha-Elohim*”, co tłumaczy się jako „Modlitwa Mojżesza, męża Bożego”. Ale Loew przekłada to tak: „Modlitwa Mojżesza, człowieka-Boga”, oraz objaśnia: „Mojżesz został nazwany człowiekiem-Bogiem (ponieważ)... był jakby pośrednikiem między niebiańskością a ziemskością, bowiem w pośredniku oba (te elementy) się mieszają”¹⁷.

¹⁵ Y. Liebes, *Studies in the the Zohar*, s. 159.

¹⁶ Po raz pierwszy stwierdziłem to w przypisie do artykułu *Ludzkie ciało a obraz Boży*, w: Waldemar Chrostowski (red.), *Dzieci jednego Boga. Praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago (1989)*, Kościół a Żydzi i judaizm 2, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej, 1991, s. 82, przypis 30.

¹⁷ Zob. Byron L. Sherwin, *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Judah Loew of Prague*, London, Oxford University Press, 1982, s. 81 oraz podaną tam bibliografię, zwłaszcza Judah Loew, *Tiferet Yisrael*, New York, Judaica, 1969, rozdz. 21, s. 67. Ważna, chociaż wykracza poza zakres niniejszych rozważań, jest koncepcja Mojżesza jako prototypu Mesjasza oraz stosunek Jezusa do Mojżesza we wczesnej myśli chrześcijańskiej.

Zaciera się tutaj absolutna różnica między Bóstwem a człowiekiem. Mamy coś, co w klasycznej teologii żydowskiej stanowi być może najściślejsze zbliżenie do idei Wcielenia.

2. Na innym miejscu Loew napisał: „W człowieku mieszka dusza, która jest iskrą Bożą”. Jak dobrze wiemy, Pismo Święte opisuje Boga jako ogień (Pwt 4,24). Według opinii Loewa dusza ludzka jest iskrą z tego ognia, to znaczy częścią Bóstwa¹⁸.

O ile Loew dla opisanía duszy ludzkiej jako części Boga używa języka przenośni, to późniejsze źródła żydowskie wypowiadają się jaśniej. Przykładowo, XVI-wieczny mistyk żydowski Elias di Vidas, autor dzieła *Reshit Chochma*, które stało się niezmiernie popularne w późniejszych pokoleniach w Europie Wschodniej, komentuje werset z Księgi Powtórzonego Prawa 32,9: „Bo częścią (hebr. *helek*, dosł. część) Pana jest Jego lud”. Di Vidas napisał: „Dusza każdego człowieka ludu Izraela to rzeczywista część (*helek*) Boga”¹⁹. Prawdopodobnie pod wpływem zarówno Loewa jak i di Vidas, Rabbi Szabbtaj Szeftel Horowitz z Pragi, komentując ten sam werset z Księgi Powtórzonego Prawa, napisał: „Jest rzeczą znaną, że dusze ludu Izraela są częścią Boga na wysokości” (hebr. wyrażenie *helek Eloah – mi ma'al*, „część Boga na wysokości” pochodzi z Księgi Hioba 31,12). Gdzie indziej Horowitz w zadziwiający sposób odczytuje werset z Księgi Powtórzonego Prawa 6,4, który zajmuje zdecydowanie centralne miejsce w liturgii żydowskiej: „Słuchaj Izraelu, Pan, nasz Bóg, Pan jest Jedyny”. Interpretując ten werset Horowitz przekłada go następująco: „Słuchaj! Izrael i Pan, nasz Bóg, to jeden Pan... Izrael jest połączony z Bogiem w górnych światach”²⁰.

Horowitz był zapewne pierwszym autorem, który użył wyrażenia „część Boga na wysokości” dla określenia duszy każdego członka ludu żydowskiego. Lecz w chasydyzmie posługiwanie się tym wyrażeniem w taki właśnie sposób był nader częste. Przykładowo, Rabbi Menachem Nahum z Czarnobyli, komentując werset z Księgi Kapłańskiej 19,2 („Świętymi bądźcie, bo Ja, Pan Bóg wasz, jestem święty”), napisał: „Ja (Bóg) jestem święty, zaś wy (tj. lud Izraela) jesteście częścią Boga na wysokości. Święty, który niech będzie błogosławiony (tj. Bóg), i Izrael – to jedno”²¹.

¹⁸ Zob. B.L. Sherwin, *Mystical Theology and Social Dissent*, s. 137; por. także J. Loew, *Nezah Yisrael*, New York, Judaica Press, 1969, rozdz. 51, s. 195.

¹⁹ Elijah di Vidas, *Reshit Hokhmah (Początek mądrości)*, „Sha'ar ha-Ahavah”, rozdz. 3, sekcja 7. Di Vidas (sekcja 5) pojmuję koncepcję duszy ludzkiej jako iskry Bożej, a następnie (sekcja 7) wyraźnie stwierdza, że ta iskra jest częścią Bóstwa.

²⁰ Obydwa cytaty z Horowitza pochodzą z jego *Shefa Tal* (Frankfurt, 1719) oraz *Nishmat ha-Levi* (Prague, 1616), ale do żadnego z tych dzieł nie miałem dostępu. Polegam na doniosłym studium, które napisał Louis Jacobs, *The Divine Spark in Man in Jewish Sources*, w: Raphael Loewe (ed.), *Studies in Rationalism, Judaism and Universalism*, London, Routledge and Kegan Paul, 1966, s. 99 i 103, skąd pochodzą obydwie cytaty.

²¹ Menahem Nahum z Czarnobyli, *Sefer Ma'or Einayim*, Jerusalem, 1966, „Kedoshim”, s. 142. Takie samo spostrzeżenie odnośnie do tego samego wersetu poczynił Moses Hayyim Ephraim z Sudlikowa, wnuk Baala Szem Towa w dziele *Degel Mahaneh Ephraim*, Jerusalem, 1963, „Kedoshim”, s. 178.

Utożsamianie każdego członka ludu Izraela z częścią Boga występuje też w wyrażeniu: „Każdy członek ludu Izraela jest członkiem (ciała) Boga”. Pojawia się ono często w piśmiennictwie chasydzkim, w którym Boga określa się jako *Szechinah*. Koncepcja ukryta w księdze *Zohar*, w literaturze chasydzkiej staje się jawna. Każdy członek ludu Izraela jest wyraźnie identyfikowany jako członek *Szechinah*, tj. Boga. Przykładowo, wyrażenie „Każdy członek ludu Izraela jest członkiem *Szechinah*”, znajduje się w dziele *Toledot Ya'akov Yosef* Rabbiego Józefa z Połonnego, pierwszym dziele chasydzkim wydanym w 1780 roku²². Znajdujemy je również w ostatnim opublikowanym w Polsce dziele chasydzkim, tj. *Esz Qodesz* („Święty ogień”) Rabbiego Kalonymousa Szapiro, znanego jako Piaseczner Rebbe, tj. Rabin Piaseczyński (z Piaseczna). Dzieło to zostało napisane między 1939 a 1943 r. w warszawskim getcie²³. Określenie to pojawia się również w wielu tekstach chasydzkich napisanych między czasami działalności pierwszego i ostatniego z chasydzkich autorów w Polsce.

* * *

Rozważyliśmy, jak niektóre wzmiankowane wcześniej koncepcje zakorzenione w Nowym Testamencie zawędrowały przez *Zohar* i przez dzieła rozwiniętego potem mistycyzmu żydowskiego do chasydyzmu. Rozważmy teraz pozostałe aspekty.

Według doktryny katolickiej współudział w ciele Chrystusa wyraża się poprzez uczestnictwo w życiu sakramentalnym oraz prowadzenie życia zgodnego z nauczaniem Kościoła. W judaizmie współuczestnictwo jako członek w ciele *Szechinah* wyraża się w prowadzeniu życia zgodnego z zasadami judaizmu. Oznacza to zachowanie przykazań Tory. Z tej racji tacy mistrzowie chasydyzmu, jak Dow Baer czy Maggid z Meseritcha (Międzyrzecza), przedstawiają każde z przykazań Tory jako członka (ciała) Boga. Dow Baer napisał: „Każde przykazanie jest członkiem *Szechinah*”²⁴.

Przykazania znajdują się w Torze. Często wskazywano, że miejsce, jakie w chrześcijaństwie zajmuje Chrystus, jest podobne do miejsca, jakie w teologii żydowskiej zajmuje Tora. Jeżeli tak jest, to należałoby oczekiwać, że każdy członek ludu Izraela zostanie uznany nie tylko za członka

²² Por. np. Jakub J o s e p h z Połonnego, *Toledot Ya'akov Yosef*, Jerusalem, 1967, t. 1-2, zwł. *Wprowadzenie*, s. 19.

²³ Szapiro nie użył dosłownie tego wyrażenia, lecz napisał, że „każdy Żyd jest częścią Bóstwa”; zob. Kalonymous S h a p i r o, *Esh Kodesh*, Jerusalem, 1960, s. 37; por. także Nehemiah P o l e n, *Esh Kodesh: The Teachings of Rabbi Kalonymous Shapiro in the Warsaw Ghetto 1939-1943*, Ann Arbor, Mich., University Microfilms, 1983, szczeg. s. 129.

²⁴ M a g g i d z Międzyrzecza, *Maggid Devarav Le-Ya'akov*, wyd. Rivka Shatz-Offenheimer, Jerusalem, Magnes Press, 1990, t. 1-2, sekcja 31, s. 50. Ta myśl ma korzenie w żydowskim mistycyzmie, zob. np. Gershom S c h o l e m, *On the Kabbalah and its Symbolism*, New York, Schocken, 1965, s. 44-47. Porównajmy katolicką koncepcję, że współudział w ciele Chrystusa domaga się określonego postępowania, zob. encyklika Piusa XII *O Kościele, Mistycznym Ciele Chrystusa*.

ciała Boga, nie tylko za częśćkę składową Bóstwa, ale także za częśćkę składową Tory.

Już w XIII-wiecznym mistycyzmie hiszpańsko-żydowskim znajdujemy utożsamienie imienia Boga z Torą. W księdze *Zohar* Tora, uosabiająca imię Boga, odpowiada ciału „społeczności Izraela”, utożsamianej przez *Zohar* zarówno z *Szechinah*, jak i z ludem Izraela²⁵. To prowadziło do postawienia znaku równości między Bogiem, Torą i Izraelem²⁶. Zrównanie to pojawia się często w literaturze chasydzkiej. Jedno z popularnych określeń stosunku społeczności Izraela do Tory stanowi stwierdzenie, że dusza każdego Żyda jest utożsamiana z jedną z liter, z których składa się Tora, oraz że litery Tory wzięte razem tworzą imię Boga. Czołowy XVII-wieczny polski kabalista, Rabbi Natan Szapiro z Krakowa, wtóruje innym tekstom kabalistycznym, pisząc: „Każdy członek ludu Izraela ma duszę, która jest jedną z wielu liter Tory”²⁷. Znamienny jest też komentarz Rabbiego Mojżesza Chaima Efraima z Sudlikowa, wnuka Baala Szem Tow, do wersetu z Księgi Wyjścia 25,8, który brzmi: „Uczynią mi świątę przybytek, abym mógł zamieszkać pośród nich”. Komentator objaśnia: „Jakże Bóg może zamieszkać wewnątrz człowieka? Za pośrednictwem Tory, która jest imieniem Boga. Ponieważ (imię Boga) jest tożsame z samym Bogiem, *Zohar* powiada, że Bóg, Tora i Izrael to jedno”²⁸.

Pogląd, że wszyscy członkowie wspólnoty wierzących stanowią część większej całości, a także część innych członków, znajduje się zarówno w nauce chrześcijańskiej, jak i żydowskiej, które traktują każdego członka wspólnoty wierzących jako członka ciała Boga. Przykładowo, XVI-wieczny mistyk żydowski, Rabbi Moses Cordovero, napisał: „Wszyscy członkowie ludu Izraela są związani ze sobą, bo ich dusze są zjednoczone, a w każdej duszy znajduje się częśćka wszystkich innych dusz”. Według Cordovero biblijne przykazanie „Miłuj bliźniego swego, jak siebie samego” powinno się objaśniać w ten sposób: „Miłuj bliźniego swego jak siebie samego, bo twój bliźni jest tobą samym. Część jego znajduje się w tobie, a część ciebie znajduje się w nim”²⁹.

Pytanie postawione w tekście zacytowanym z kazań Augustyna bywało obszernie podejmowane tak w teologii katolickiej, jak i żydowskiej. Brzmi ono: Jaki jest status złego członka wspólnoty wierzących? Jak

²⁵ Zob. G. Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, s. 47.

²⁶ Zob. np. studium w języku hebr.: Isaiah Tishbi, *On Sources of the Statement: God, Torah and Israel are One*, „Kiryat Sefer” 50/1975, s. 668-674.

²⁷ Cyt. z *Megaleh Amukot V'Ethanah*, Bnai Brak, Israel, 1992, nr 186, s. 155; zob. też nr 9, s. 12 i nr 197, s. 169. Na temat podobnego stwierdzenia, w którym występuje określenie duszy jako „części Boga z wysokości” oraz skojarzenie go z literami Tory, zob. Dow Baer, Maggid z Międzyrzecza, *Maggid Devarav Le-Ya'akov*, sekcja 192, s. 305. Na związek pomiędzy Żydem i Torą wskazywano już we wcześniejszym mistycyzmie żydowskim, zob. np. prezentację myśli Mosesa Cordovero w studium napisanym w języku hebr.: Beracha Zak, *On the Development of the Phrase „God, Torah and Israel are One”*, „Kiryat Sefer” 57/1982, s. 179-184 i podaną tam bibliografię.

²⁸ Moses Hayyim Ephraim z Sudlikowa, *Degel Mahaneh Ephraim*, „Terumah”, s. 119.

²⁹ Moses Cordovero, *Tomer Devorah (Palma Debory)*, rozdz. 1.

określić sytuację członka, który opuszcza ciało? Chociaż żadna z obydwu tradycji religijnych nie rozwiązuje ostatecznie tego problemu, to zarówno Augustyn, jak i cytowany na początku rozważań autor chasydzki podzielają ten sam pogląd, a mianowicie, że poszczególny członek, czy członkowie wspólnoty wierzących, którzy oddzielili się od jej ciała, nie są dłużej traktowani jako członki tegoż ciała. Wkrótce rozważymy tekst chasydzki bardziej w perspektywie historycznej niż teologicznej. Ale zanim to uczynimy, należy poruszyć jeszcze dodatkową sprawę.

* * *

Starożytny judaizm i średniowieczna filozofia żydowska kładły nacisk na ostre odgraniczanie Bóstwa od człowieczeństwa. Niewątpliwie, jedną z przyczyn obstawania przy tym rozdzielaniu była teologiczna polemika z chrześcijańską koncepcją Wcielenia. Widzieliśmy, że linia dzieląca Bóstwo od człowieczeństwa zacierała się jednak w żydowskiej teologii mistycznej, poczynając od *Zoharu*. Czy oznacza to, że mistycy żydowscy zaprzestali polemiki z chrześcijaństwem? Nie sądzę. Moim zdaniem, wybrali jedynie nowe podejście.

Teologia katolicka przyjmuje koncepcję Wcielenia. Uznaje też, że każdy członek Kościoła jest członkiem mistycznego ciała Chrystusa. Ale Wcielenie i Boskość ogranicza wyłącznie do Chrystusa. Zgodnie z tym zapatrywaniem, członkowie Kościoła są częścią mistycznego ciała Chrystusa, ale nie są Chrystusem ani z istoty swojej nie mają Boskości. Pius XII w encyklice o Kościele, *Mistycznym Ciele Chrystusa*, napisał: „należy odrzucić każdy taki sposób tej mistycznej jedności, którym by wierni z jakiegokolwiek powodu tak wykraczali ponad sferę rzeczy stworzonych i wkraczali fałszywie w sferę boską, iżby na skutek tego mogła być przypisana jako ich własność choćby jedna właściwość wiekuistego Boga”^{*}.

Zauważmy kontrast wobec poglądów chasydzkich. W chasydyzmie linia rozdzielająca Bóstwo od człowieczeństwa uległa zatarciu. Twierdzi się, że istota każdej osoby ludzkiej jest boska, jest „częścią Boga na wysokości”. Każda osoba jest – jak wyraził to niejeden mistrz chasydzki – „rzeczywistym (hebr. *mamasz*) członkiem Boga”³⁰. I dokładnie na tym polega nowość w podejściu mistyków żydowskich do polemiki z chrześcijaństwem. Zamiast przyjmować twierdzenie, że istnieje linia odgraniczająca ostro człowieczeństwo od Bóstwa oraz mając na celu odrzucenie

^{*} Cyt. za *Encyklika o Kościele, Mistycznym Ciele Chrystusa*, z łac. przeł. St. B., Londyn 1945, Wydawnictwo Dokumentów Nauki Kościoła, s. 67.

³⁰ Zob. np. Rabbi Isaac z Komarna, „Każdy Żyd jest rzeczywistym (*mamash*) członkiem Boga (*Shechinah*)”, cyt. w Hayyim Yehudah Berel, *Yitzhak Isaac me-Komarna* (po hebr.), Jerusalem, Mosad ha-Rav Kuk, 1965 s. 293, z *Zohar Hai*, s. 165.

możliwości istnienia natury boskiej w j e d n y m tylko człowieku, to jest w Chrystusie, żydowscy mistycy przyjęli twierdzenie o obecności boskiej natury w k a ż d y m człowieku. Zamiast polemiki z chrześcijańskim nauczaniem, że jeden człowiek (Chrystus) ma Boską naturę, chasydzi nauczali, że godność przypisywana Jezusowi to normalny stan każdego człowieka. Zamiast odrzucania mistycznego związku, jak uczynił to Pius XII, przyjęli i potwierdzili jego istnienie.

Mamy tu potrójny paradoks. Po pierwsze, jest paradoksem, że koncepcja zapożyczona przez judaizm z chrześcijaństwa została, jak się wydaje, użyta do polemiki z chrześcijaństwem. Po drugie, jest paradoksem, że wcześniejszy judaizm nie godził się na zatarcie linii rozdzielającej Bóstwo i człowieczeństwo w jakiegokolwiek osobie, natomiast późniejszy judaizm zatarł ją w odniesieniu do każdego człowieka. Dla odmiany chrześcijaństwo, które zatarło tę linię w odniesieniu do jednego człowieka, nie zgodziło się na zatarcie jej w odniesieniu do każdego człowieka. Po trzecie, jest paradoksem, że koncepcja wyrażona przez Augustyna i innych, a mianowicie, że oddzielenie się od ciała oznacza, iż następuje śmierć oddzielonego członka, została zastosowana przez polski chasydyzm do przedstawienia tych, którzy odłączyli się od judaizmu i przystąpili do Kościoła Katolickiego. Ten paradoksalny zwrot staje się tym bardziej zrozumiały, gdy uwzględnimy historyczny kontekst przytoczonego na wstępie chasydzkiego tekstu.

Jego autor to Rabbi Dow Baer ben Samuel, pisarz Rabbiego Izraela ben Eliezera. Zapis został podany w imieniu Rabbiego Izraela ben Eliezer, znanego także jako Baal Szem Tow, twórcy chasydyzmu. Pochodzi z dzieła *Opowieści ku chwale Baala Szem Tow*, wydanego w mieście Kopys na Rusi w 1814 roku. Oto raz jeszcze ten sam tekst:

„Tak długo, póki członek ciała jest złączony z ciałem, istnieje niejaka nadzieja, że wyzdrowieje. Ale kiedy członek ciała zostanie odcięty (i odłączony od ciała), powrót do zdrowia (odłączonego członka) nie jest możliwy. (Dzieje się tak ponieważ) każdy członek ludu Izraela jest członkiem (ciała) Boga (*Szechinah*)”.

Ten tekst, umieszczony w kontekście historycznym, wyraźnie nawiązuje do rzeczywistych wydarzeń, jakie miały miejsce w XVIII-wiecznej Polsce. W XVII w. pojawił się w Turcji fałszywy Mesjasz żydowski, który nazywał się Szabbtaj Zwi. Wielu Żydów, nawet w Polsce, stało się jego zwolennikami. Jednak gdy Szabbtaj Zwi przeszedł w 1666 r. na islam, a w 1676 r. zmarł, dla znacznej większości jego zwolenników stało się jasne, że nie był oczekiwanym Mesjaszem. Mimo to niewielka grupa Żydów nadal wierzyła, że Szabbtaj Zwi był Mesjaszem. W Polsce ich przywódca nazywał się Jakub Frank. Uzupełniając naukę sabatejską własnymi dodatkami, Frank stworzył sektę znaną później jako frańkiści. W 1756 r. polscy rabini wyklęli Franka i jego zwolenników z żydowskiej społeczności. Chociaż Baal Szem Tow nie brał bezpośredniego udziału w tej ekskomunice, możliwe jest jednak, że był obecny podczas obrad rabinów

polskich we Lwowie, które do niej doprowadziły. Pewne też jest, że przytoczony tekst odnosi się do ekskomuniki frankistów³¹.

W 1757 r. Frank oficjalnie przeszedł na islam. Jednak aby uchronić się przed atakami żydowskiej społeczności w Polsce, oddał się w opiekę Kościołowi Katolickiemu. Ruch frankistów kwitł głównie na Podolu i w Galicji. Znajdując się pod kuratelą Kościoła, Frank brał udział w wielu dysputach z rabinami. 17 września 1759 r. we Lwowie, gdzie odbywała się najślawniejsza z owych dysput, Frank i niektórzy jego zwolennicy pozwolili się ochrzcić. 18 listopada 1759 r. Frank został ponownie ochrzczony w Warszawie, tym razem pod patronatem króla polskiego. Następnie, w lutym 1760 r. został aresztowany, jako podejrzany o nieszczerą nawrócenie się oraz o „dziwne praktyki” – przypuszczalnie natury seksualnej – w których brał udział on sam i jego zwolennicy. Uwięziono Franka w twierdzy częstochowskiej, gdzie pozostawał przez blisko 13 lat. Gdy w 1772 r. Rosjanie zajęli Częstochowę, Franka uwolniono. Zmarł w 1791 roku³².

Nawet pobieżna prezentacja frankistów wykracza poza ramy podjętych rozważań. Wypada jednak zaznaczyć, że wielu potomków rodzin frankistowskich zajmowało bardzo poważne miejsce w polskiej kulturze i wśród polskich prawników. Obliczono, że w 1830 r. większość prawników w Warszawie była pochodzenia frankistowskiego. Przykładem jest też Celina, żona Adama Mickiewicza, która pochodziła z dużej rodziny Wołoskich, jednej z najwybitniejszych rodzin frankistowskich. Pewne fakty mogą nawet sugerować, że i sam Mickiewicz wywodził się z frankistów³³.

³¹ Odnośnie do związków cytowanego tekstu z frankistami zob. np. S.A. Horodetskij, *Shivhei ha-Besht*, s. 201-202, przypis 29; *In Praise of the Baal Shem Tov*, tłum. i red. Dan Ben-Amos i Jerome Mintz, Bloomington, Indiana, University of Indiana Press, 1970, gdzie cytowany tekst został przełożony (s. 59) i omówiony (s. 318, przypis 8). Szerzej na temat tego tekstu oraz Baala Szem Tow i ekskomuniki frankistów zob. Abraham Yari (w jęz. hebr.), *On the History of the War of the Sages of Poland With the Frankist Movement*, „Sinai” 35/1954, s. 170-182.

³² Na temat Jakuba Franka i frankistów zob. A. Kraushar, *Frank i frankiści polscy*, 1895; Majer Bałaban, *Le-Toledot ha-Tenuah ha-Frankit* (w jęz. hebr.), Tel Aviv, Dvir, 1934, t. 1-2; Gershom Scholem, „Jacob Frank and the Frankists” w *Encyclopedia Judaica*.

³³ Wołoski to spolszczona forma hebrajskiego „Shor”, czyli wół. Rodzina Shor była przez wiele pokoleń bardzo znaczącym rabinicznym rodem w Polsce. Jeden z jej członków, Solomon ben Elisha Shor i jego rodzina przyłączyli się do frankistów. Na temat A. Mickiewicza, wybitnych polskich prawników, ludzi kultury i frankistów zob. np. Abraham Duker, *Polish Frankism's Duration*, „Jewish Social Studies” 25/1963, s. 287-333; tenże, *Adam Mickiewicz's Anti-Jewish Period*, w: *Salo Baron Jubilee Volume*, New York, 1974, t. Vol. 1, s. 318-319; tenże, *Frankism as a Movement of Polish-Jewish Synthesis*, w: Bela K. Kiraly (ed.), *Tolerance and Movements in Religious Dissent in Eastern Europe*, London, „East European Quarterly”, 1975, s. 133-164.

Analiza przytoczonego tekstu chasydzkiego wskazuje, że odnosi się on bezpośrednio do frankistów jako członków, które oderwały się od ciała ludu żydowskiego, a w konsekwencji od ciała Bożego³⁴.

³⁴ Aż dotąd skoncentrowaliśmy się na pokazaniu, że początki koncepcji, iż każdy członek ludu Izraela jest członkiem ciała Bożego, znajdują się w Nowym Testamencie. Pozostaje jednak wyjaśnić, skąd Paweł przejął tę koncepcję.

Rozmaici nowotestamentaliści umiejscawiali początki tej koncepcji w jednym albo w wielu źródłach. Część upatrywała jej genezę w Biblii Hebrajskiej, inni w myśli rzymskiej, jeszcze inni w gnostycyzmie, zob. Ernst Käsemann, *Perspectives on Paul*, Philadelphia, Fortress Press, 1971, gdzie w rozdziale *The Theological Problem Presented by the Motif of the Body of Christ*, s. 102-122, Käsemann omawia wszystkie te trzy źródła. Twierdzi, że protestanci pojmują tekst Pawłowy zbyt metaforycznie i sugeruje, aby traktować go bardziej dosłownie i poważniej. Wszystkie trzy źródła omawia również F.X. Lalor, „Mystical Body of Christ”, w *New Catholic Encyclopedia*.

Ci, którzy odwołują się do Biblii Hebrajskiej, usiłują powiązać nowotestamentową koncepcję członkostwa z tym, co bywa określane jako „zbiorowa osobowość biblijnego Izraela”. Jest to jednak wątpliwe. Biblia Hebrajska, jak zaznaczyliśmy, akcentuje absolutny rozdział między człowieczeństwem a Bóstwem. A zatem koncepcja jednostek, które byłyby częściami Boskiego ciała jest jej obca; zob. np. doniosłe studium, opublikowane po raz pierwszy w 1935 r.: H. Wheeler Robinson, *Corporate Personality in Ancient Israel*, Philadelphia, Fortress Press, 1964.

Uczeni, którzy zwracają się ku myśli gnostycznej, dopatrują się związku między ideą „Boskiego człowieka” a koncepcją ciała Chrystusa. Rzeczywiście, mogą tu istnieć pewne wpływy, ale trzeba poczynić dwie uwagi. Po pierwsze, współczesna wiedza sugeruje, że to nie tyle grecki gnostycyzm oddziaływał w późnej starożytności na judaizm, ile raczej wcześniejszy gnostycyzm żydowski oddziaływał zarówno na gnostycyzm grecki, jak i na gnostycyzm chrześcijański. Po drugie, pojawiająca się w księdze *Zohar* idea „Boskiego człowieka”, jako podstawa dla konfiguracji *sefirot*, wywodzi się raczej z wcześniejszego mistycyzmu żydowskiego, a nie greckiego. Zatem początków koncepcji ciała Bożego, występującej w starożytnych i średniowiecznych źródłach chrześcijańskich i żydowskich, należy raczej upatrywać we wcześniejszych źródłach żydowskich. Podczas gdy koncepcja, iż każdy członek wspólnoty wierzących jest członkiem ciała Bożego, przeszła na pewno do judaizmu z chrześcijaństwa, to koncepcja ciała Bożego przeszła pierwotnie do chrześcijaństwa i do mistycyzmu żydowskiego ze źródeł żydowskich.

Ci, którzy odwołują się do myśli rzymskiej, upatrują początków koncepcji jednostki jako ciała całej zbiorowości w prawie rzymskim oraz w myśli rzymskich filozofów takich, jak np. Seneka. Może być prawdą, że myśl rzymska, podobnie jak Biblia Hebrajska, stanowiła źródło Pawłowego przedstawienia jednostek jako współzależnych członków większej całości. Ale to jeszcze nie oznacza, że Biblia Hebrajska czy też myśl rzymska rzeczywiście oddziaływały na Pawłowe przedstawianie każdego członka wspólnoty wierzących jako części ciała Bożego; por. Markus Barth, *A Chapter on the Church-The Body of Christ*, „Interpretation” 12:2, April 1958, s. 131-156. Jednak nawet gdyby Paweł zależał w swoim sformułowaniu od trzech wcześniejszych źródeł, nie umniejsza to wcale znaczenia ani wyjątkowości jego formuły. W dziejach pojęć pojęcia najbardziej oryginalne powstają poprzez łączenie koncepcji, które istniały wcześniej bez żadnych związków między sobą. Wyjątkowe i nowe jest Pawłowe sformułowanie i wyrażenie jego koncepcji. Zatem Pawłowa koncepcja nie istniała we wcześniejszej myśli żydowskiej, natomiast wywarła duży wpływ na później opracowywaną teologię żydowską; zob. I. Corinthians, transl. with Notes by William Orr and James W. Alther, New York, Anchor Doubleday, 1976, s. 283-293; Jan N. Sevens, *Paul and Seneca*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1966, s. 25-27; por. William D. Davis, *Paul and Rabbinic Judaism*, London, SPCK, 1948, s. 56-57, gdzie Pawłową koncepcję łączy się z obecną w judaizmie i w ideą wszystkich ludzi powiązanych z „ciałem” (pierwszego) Adama.

* * *

Dochodzimy teraz do nieuniknionego i typowo amerykańskiego pytania: jakie są praktyczne implikacje tych rozważań? A w szczególności, jakie mają one znaczenie dla dialogu katolicko-żydowskiego?

Usiłując pokazać pokrewieństwo między chrześcijańskim postrzeganiem członków Kościoła jako członków mistycznego ciała Boga oraz żydowskim postrzeganiem członków religijnej społeczności Izraela jako członków mistycznego ciała Boga, nie zamierzałem podjąć przypadkowego studium z dziedziny religii porównawczej. Chodzi mi o przedstawienie jednego z wielu możliwych przykładów dotyczących wpływu chrześcijańskiej teologii w ogóle, a Nowego Testamentu w szczególności, na żydowskie nauczanie teologiczne. Otrzymaliśmy ilustrację, jak tekst Nowego Testamentu wywarł wpływ na społeczność XVIII-wiecznych Żydów z Europy Wschodniej, którzy Nowego Testamentu nigdy nie czytali i uważali, że jest to dzieło wrogie judaizmowi.

Moje podejście do tych spraw jest całkowicie odmienne niż podejście większości uczonych żydowskich i chrześcijańskich, którzy badają związki między Nowym Testamentem a judaizmem. Od przeszło stulecia większość naukowych studiów w temacie „Nowy Testament a judaizm” koncentrowała się na stosunku Nowego Testamentu do judaizmu (lub judaizmów) późnej starożytności. Studia te często zajmowały się wykazywaniem bliskich pokrewieństw między wczesnym chrześcijaństwem a judaizmem w okresie narodzin i rozwoju wczesnego chrześcijaństwa. Kładły nacisk na podobieństwa i paralele między wczesnym chrześcijaństwem i wczesnym judaizmem rabinicznym. Właśnie ze względu na podkreślanie tych zbieżności założenia i rezultaty owych „naukowych” badań z konieczności wywierają wpływ na współczesny dialog teologiczny i społeczny między Żydami i chrześcijanami. Jeżeli patrzy się na Nowy Testament jako dzieło, które odzwierciedla tak wcześniejsze, jak i aktualne religijne nauczanie żydowskie, to narosło w ciągu stuleci bariery i wrogość między judaizmem a chrześcijaństwem, między Żydami a chrześcijanami, żydowskim Pismem Świętym a chrześcijańskim Pismem Świętym, wczesnym chrześcijaństwem a judaizmem rabinicznym, zaczynając nagle błędnie, umożliwiając owocne zbliżenie, dialog i wzajemne zrozumienie.

Naukowe studia wokół relacji między Nowym Testamentem a judaizmem późnej starożytności pomagają chrześcijanom w dążeniu do lepszego samorozumienia. Co się tyczy katolików, spełniają postulaty zawarte w wydanych przez Stolicę Apostolską *Wskazówkach i sugestjach w sprawie wprowadzania w życie deklaracji soborowej «Nostra aetate» nr 4* (1 XII 1974), które wzywają do pojmowania chrześcijaństwa jako religii mającej względem judaizmu szczególnie bliski stosunek, jaki nie istnieje z żadną inną religią. W odniesieniu do Żydów takie studia służą celom społecznym i naukowym. Ukazują, że Żydzi i judaizm nie są zasadniczo nieprzyjaźni lub wrodozy wobec chrześcijaństwa. Konsekwentnie, Żydzi traktują te

wysiłki jako pomoc w przezwyciężaniu antyżydowskich stereotypów i niezwykle ważny czynnik w osłabianiu plagi antysemityzmu.

Jednak, moim zdaniem, mimo wielkiej wartości tego rodzaju studiów, pomijają one często dwie zasadnicze kwestie, obie związane z prowadzeniem dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Pierwsza dotyczy świadomości, że judaizm jest żywą wiarą dzisiaj. Choć dla chrześcijan jest ważna znajomość judaizmu czasów starożytnych, to zasadnicze znaczenie ma też postrzeganie judaizmu nie tylko jako reliktu przeszłości, ale jako współcześnie żywej religii. Studia judaizmu, które mają na względzie tylko czasy Biblii Hebrajskiej i wczesnego okresu rabinicznego, mogą, niestety, umacniać błędne przekonania wielu chrześcijan, którzy traktują judaizm jako religię przeszłości, a nie religię współczesną. Watykańskie *Wskazówki i sugestie* akcentują, że katolicy powinni nie tylko należycie doceniać starożytne nauczanie żydowskie jako środek do głębszego religijnego samorozumienia, ale też dostrzec i należycie docenić judaizm, tak jak postrzega on sam siebie, jak sam siebie określa – jako trwałą, żywą i dynamiczną tradycję religijną, przeżywaną w żywej współczesnej wspólnocie wiary.

W początkowym okresie ożywionego dialogu między katolikami a Żydami, szczególnie w latach 60-tych w USA, włożono sporo trudu, tak na płaszczyźnie naukowej jak i popularnej, aby zwrócić większą uwagę chrześcijan na historyczny wkład oraz wpływy judaizmu na chrześcijaństwo. Dzisiaj istnieje mnóstwo opracowań na temat wpływu myśli rabinicznej na wczesną myśl chrześcijańską, średniowiecznej filozofii żydowskiej na chrześcijańską filozofię i żydowskiej egzegezy biblijnej na chrześcijańską egzegezę biblijną. Jednak w ciągu ostatnich lat katolicy nalegają na Żydów, na razie bez większego skutku, żeby ci poświęcili więcej uwagi wpływom nauczania chrześcijańskiego na judaizm, trwającym przez stulecia, zwłaszcza w średniowieczu i w okresie nowożytnym. Katolicy chcą, aby Żydzi uznali, że wymiana i przyswajanie poglądów między chrześcijaństwem a judaizmem szły nie tylko w jedną, lecz w obie strony. Papież Jan Paweł II stwierdził (19 IV 1985): „Żydzi i chrześcijanie muszą się nawzajem lepiej poznać (...) Oznacza to, że chrześcijanie powinni się starać, możliwie najdokładniej, poznać przekonania, praktyki i duchowość właśnie religii Żydów, Żydzi zaś powinni się starać poznać przekonania, praktyki religijne i duchowość chrześcijan”.

Jest na pewno prawdą, że Żydzi mają do powiedzenia chrześcijanom coś ważnego i jedyne w swoim rodzaju. Jednak w naszym dialogu Żydzi wystarczająco nie pojęli, że chrześcijanie też mają coś jedyne w swoim rodzaju i ważnego do powiedzenia nam, Żydom, że prześledzenie, jak teologia chrześcijańska mogła wywierać wpływy na teologię żydowską, jest ważne dla żydowskiego teologicznego samorozumienia. Żydzi nie powinni dłużej mniemać, że wpływy teologiczne następowały jedynie od judaizmu do chrześcijaństwa. Usiłowałem pokazać, że istnieje owocna, płodna i zaniedbana dziedzina nauki, a mianowicie ukazywanie istnienia wzboga-

cających wpływów i wkładu chrześcijaństwa w dzieła klasycznej teologii żydowskiej.

Dialog nie jest monologiem. My, Żydzi, mamy pewne rzeczy do powiedzenia, ale także do usłyszenia. Już dawno nadszedł czas wzajemności w dialogu. Nadszedł czas, aby Żydzi tak samo słuchali, jak i mówili. Jak nakazuje Pismo Święte: „Słuchaj, Izraelu!”. Tak więc, zacznijmy słuchać!

Tłum. Waldemar CHROSTOWSKI

rabin BYRON L. SHERWIN