

Michał Horoszewicz

"Le messianisme dans l'histoire",
"Concilium - Revue Internationale de
Théologie", 245, 1993 : [recenzja]

Collectanea Theologica 64/2, 214-218

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.

Warto jednak przede wszystkim uświadomić sobie poważne pozytywy tej rozprawy. Niewątpliwie są takimi: śmiały i frapujący wybór autora i problemu, rzetelność badań i wnikliwość analizy, umiejętność uchwycenia tego, co ważne i istotne, rzeczowość wykładu przejawiającego się także w wyważonych sądach i opiniach, na ogół czytelny i staranny styl wywodów.

Jan Pryszyk, Warszawa

Le messianisme dans l'histoire, „Concilium – Revue Internationale de Théologie”, (Beauchesne Editeur, Paris), 245 (1993), s. 169.

Przeświadczenia odnoszące się do postaci Mesjasza z Biblii Hebrajskiej, chrystologicznie odczytywane przez chrześcijaństwo, miały wytworzyć podstawę nadziei wspólnej dla pragnących wznieść wiarę religijną na Piśmie Świętym – stały się kłódą między chrześcijanami i Żydami aż po czasy obecne. Biblista Séan Freyne z Dublina, autor edytorialu w omawianym tu zeszycie międzynarodowego przeglądu teologicznego – powstałym we wspólnie działających sekcjach egzegezy oraz historii Kościoła (w Komitecie konsultacyjnym tej ostatniej znajduje się – obok Alberigo, Auberta, Dussela i Plongerona – prof. Jerzy Kłoczkowski z KUL) - przypomina: nie istniały możliwości rozpatrzenia form żydowskiego oczekiwania Mesjasza, póki historycy chrześcijańscy w większości posługiwali się stereotypem religii „wysuszonej”, wyzutej ze zdolności ożywienia jej przekazów założycielskich dla zaspokojenia nowych wymogów dziejowych. Dopiero dialog żydowsko-chrześcijański „w świetle postauschwitowskim” oraz akademickie studia nad judaizmem przełamały ów stereotyp, nauka żydowska zaś z ufnością przydała sobie nowe cele, opierając się na własnej świadomości historycznej i tożsamości. Chrześcijaństwo winno pojmować te rozwojowe linie biblistyczne i historyczne w czasie, gdy chrześcijańska teologia oraz praktyka szczególnie poprzez uwarunkowania trzecioświatowe poczynają „czynnie zawłaszczać przynależne im ujęcia mesjańskie założone na księgach Nowego Testamentu, zwłaszcza na Ewangeliach”.

W odniesieniu do części pierwszej *Biblia* edytorial przypomina, że nie należy oczekiwać zbienności wszystkich nurtów złożonego rozwoju historycznego. Willem Beuken SI, profesor egzegezy w Nijmegen i Louvain, w studium *Czy Izrael potrzebował Mesjasza?* przyjmuje perspektywę literacką i koncentruje się na sferze Biblii Hebrajskiej. Wiarę w Mesjasza zapoczątkowano w okresie przedwygnaczym; w przypadku królewskiego pomazańca namaszczenie odłączało go od profanów, czyniąc go pośrednikiem między ludem a Bogiem. Bez względu na głębię rozczarowania późniejszym uzewnętrznieniem historycznym Domu Dawidowego („moralne fiasko”), gwarancja odmiany sytuacji istniała w obietnicy Jahwe, którą przekazuje „*magna charta* teologii królewkości w Izraelu”, jak Beuken nazywa prorocтво Natana (2 Sm 7,5-16). Wybór Pomazańca Jahwe to decyzja Boża, którą ludzie winni uszanować, pozostawiając go w całkowitej dyspozycji Jahwe; jedynie pod takim symbolem idealnego potomka Dom Dawidowy mógł przetrwać własny upadek podczas załamania Jeruzolimy i uosabiać nadchodzenie Zbawienia Bożego. Psalmi Królewskie wnoszą zasadniczy element do obrazu Pomazańca z 1-2 Sm: jednoczą Jahwe i jego lud, gdy Izrael zostaje uciemiężony – światowa pożoga ma doprowadzić nie tylko do zbawienia Izraela, ale też do uznania nad Syjonem króla, którego Jahwe uczynił synem. „Czy Izrael Starego Testamentu potrzebował swego Syna Dawidowego, którego możemy nazwać «pomazańcem»? [...] Wspólnota ta odczuwała pilną potrzebę wyzwolenia. [...] Gwarancje tego oswobodzenia, skuteczne znaki zbawienia były również konieczne co samo oswobodzenie”.

„Wbrew tradycyjnym wyobrażeniom chrześcijańskim większość Żydów w czasach Jezusa po prostu nie oczekiwała nadejścia Mesjasza” – twierdzi Richard A. Horsley, profesor na wydziale filologii antycznej i religii University of Massachusetts (Boston, USA). Jego zdaniem, nawet samo pojęcie określające „Mesjasza” wywodzi się z teologicznej refleksji chrześcijańskiej. Dążąc do ukazania znaczenia Jezusa, pierwsi chrześcijanie przejęli wiele różnych tradycji odnoszących się do historycznych czy przyszłych podmiotów wyzwolenia; stopniowo liczne wyobrażenia stopiły się w dominujące pojęcie syntetyczne: w „Chrystusa”; ono z kolei miało wpływ decydujący na konstrukcję – zarówno „ludową”, jak też „uczoną” – nowożytnego żydowskiego oczekiwania „Mesjasza”. Horsley rozważa „ideologie intelektualistów”: w pismach późnobilijnych i w żydowskiej literaturze pozakanonicznej rzadkie

odniesienia do Mesjasza nie ustanawiały usystematyzowanego modelu wyzwoliciela Dawidowego oczekiwanego u kresu czasów; zawsze jednak nadzieje obejmowały napiętnowanie zarówno najwyższego kapłaństwa żydowskiego, jak też cesarskich zwierzchników-obcokrajowców. Odrębną grupę stanowiły ruchy „mesjańskie” i „profetyczne”: w przeciwieństwie do pisarzy zadawalających się wyobrażaniem przyszłego wyzwolenia poprzez interwencje Boga czy rozsądzenie dokonane przez byt transcendentny o człowieczych pozorach – żydowskie chłopstwo wytwarzało w połowie I w. konkretne ruchy wyzwolenia, modelowane na wielkich czynach wyzwolicielskich Wyjścia i Zdobycia z prorockimi postaciami Mojżesza i Jozuego.

Inaczej widzi to wspomniany już F r e y n e: księgi Nowego Testamentu – zwłaszcza Ewangelie – wskazują na odnoszące się do Mesjasza różne oczekiwania i spekulacje w środowiskach żydowskich I w.; zaznacza odmienne uwyppuklania mesjańskiej roli Jezusa wskazę potwierdzonej we wszystkich tych pismach – daje się to wytłumaczyć troskami autorów, często w ramach polemiki z rywalizującymi grupami żydowskimi, jak też uwzględnianiem społecznych uprzedzeń środowisk chrześcijańskich, do których się kierowano. Poprzez Mk, Mt, Łk i Dz Freyne dostrzega, że „im bardziej relacja oddala się od sytuacji historycznej, tym mocniej muszą bronić mesjańskości Jezusa pierwsi autorzy chrześcijańscy”. Wydaje się, że wobec zgorzienia i rozczarowania wywołanych śmiercią Jezusa, u pierwszych uczniów Jezusowych potrzeba zinterpretowania ich doświadczeń triumfu Boga w obliczu pozornego niepowodzenia doprowadziła do zaczepnego zawłaszczenia zarówno rozmaitych ujęć symbolicznych zaczerpniętych z Biblii Hebrajskiej o ostatecznym zwycięstwie Bożego Zamierzenia, jak też określeń odnoszących się do królewskości potomstwa Dawidowego. „Tak rozpoczął się proces specyficznie chrześcijańskiego pojmowania Mesjasza i jego roli – proces, który osiągnie swój szczyt w teologicznych wyrażeniach Czwartej Ewangelii, przeobrażających nadzieje żydowskie w chrystologiczne zapewnienia chrześcijańskie”.

Część druga *Historia* zmierza do ukazania utrzymywania się idei mesjańskiej jako owocnej i przepytującej metafory dla Żydów oraz chrześcijan w odmiennych kontekstach historycznych i kulturowych – aczkolwiek można byłoby myśleć, że dla chrześcijan problem już się zakończył. Tradycja żydowska pozostała związana z ideą Mesjasza, zwłaszcza po utraceniu przez nią, począwszy od II w., wyznaczników politycznych w literaturze rabinackiej.

Jacob Neusner, wyznawca judaizmu i profesor studiów religijnych w Brown University (Floryda, USA), tłumaczy nieobecność Mesjasza w Misznie troską o wypracowanie dla Izraela systemu zastępstwa po klęsce obu wojen przeciw Rzymowi: uświęcanie przez ład akcentowano bardziej niż zbawienie poprzez zwyciężcość działalności wojowniczą – stąd poszukiwania drogi życia pozwalającej pomijać zmienności historii. W IV w. – być może w ramach reakcji na supremację chrześcijaństwa w cesarstwie – uczeni Izraela zwrócili się ku historii, by z niej wywieść nauki dla współczesności. Autorzy Talmudu Ziemi Izraela uznawali, że „Izrael może wyzwolić się spod dominacji innych narodów jedynie poprzez pokorne przystanie na Boże władztwo” – na jednej szali znajdują się narody, w tym przypadku Rzym, na drugiej jest Bóg; Izrael musi dokonać wyboru. Przeznaczenie Izraela polega na odstąpieniu od wszelkich roszczeń do decydowania o własnym losie: „słabość okazuje się najwyższą siłą, cierpliwość – ostatecznym gestem samoobjawienia, pasywnie wyrzeczenie się – śmiałym krokiem ku wyzwoleniu”. Wraz z Talmudem Ziemi Izraela judaizm staje się religią mesjańską głęboko odmienną od innej ważnej religii tegoż formatu: od chrześcijaństwa – „Mesjasz judaizmu winien być mędrcom obiecującym nie eschatologiczne przebaczenie grzechów, lecz ostateczne i definitywne uświęcenie Izraela”.

Ufna wiara w nadejście Mesjasza była jedną z trzynastu zasad, które Majmonides dostrzegał w religii żydowskiej, choć dystansował się od oczekiwań ludowych. W jego opinii era mesjańska to czas wolności dla studiowania Tory – stwierdza Marcel Poorthuis z Utrechtu, naukowy sekretarz Katolickiej Rady do Spraw Izraela (Holandia). Gdy wolność ta urzeczywistni się, świat nie będzie potrzebował stawać się całkiem żydowski, byle tylko wyznawcy innych religii – co ma odnosić się do islamu i chrześcijaństwa – na sposób moralny nawrócili się z idolatrii. Wszyscy będą mogli uczestniczyć w mesjańskim pokoju tego świata. Zdaniem Poorthuisa, nie należy przypisywać Majmonidesowi pełnego uznawania innych religii: fakt, że – mimo żydowskich doświadczeń prześladowania – nie włączył chrześcijaństwa i islamu do pogaństwa, stanowi „dowód jego duchowego arystokratyzmu”.

Na podobieństwo innych wielkich religii także judaizm ma tradycje mistyczne – przypomina holenderski badacz judaistyki Marcus Van Loopik. Główną myśl żydowskiej mistyki stanowi współzależność między rzeczywistościami: niebiańską i ziemską – wszystko na ziemi stanowi odbłask świata niebiańskiego. Mistyka żydowska i dążenia mesjańskie były od dawna wzajemnie związane: mistyk kieruje wzrok nie tylko ku niebu i początkowi dzieła stworzenia, lecz również ku kresowi czasów i przyszłości Izraela. XVII-wieczny Sabataj Cwi – którego idee są przedmiotem rozważań Van Loopika – rozwinął mesjanizm zakorzeniony w misticzynie zwłaszcza luteranckiej; w 1665 r. obwieścił się Mesjaszem i wyzwolicielem Izraela (skądinąd w rok później oficjalnie przyjął islam); jego idee i roszczenia zachowały całą swą burzliwość nawet w późnym XVIII w.

Mesjańskie ideały w niemieckiej Reformacji na przykładach myśli i aktywności Lutera oraz Münzera rozpatruje Helga Robinson-Hamerslein, wykładająca w dublińskim Trinity College.

Ostatnia część to *Kilka implikacji współczesnych* – podkreślono: „idea mesjańska w ten czy inny sposób przeniknęła do wszystkich nurtów myśli zachodniej, choćby się tego nie wyznawało wprost”; wybrano trzy tematy spośród mnogości możliwych. Wydaje się jednak, że edytoriał winien rozważać nie tylko to, co uwzględniono dalej w rozprawach, ale również najistotniejsze tematy spośród pominiętych. W tym przypadku chodzi o bardzo rozległy zbiór trzecioświatowych mesjanizmów współczesnych, niekiedy uchodzących za „rewolucyjne”: w kultach afrobrazylijskich i afrokaraimskich, w kargizmach Oceanii, w Kościołach afrochrześcijańskich (zapewne najczęściej badanych), w Kościołach czarnoamerykańskich (z ich niezwykłymi wątkami teologiczno-antyniewolniczymi i proklamacjami bliskimi mesjanizmowi polskiego romantyzmu); niebagatelny mógłby okazać się sygnał o mesjańskości jako otwarciu ku zarliwemu samounicestwieniu od gujańskiego Jonesa (1978) po teksańskiego Koresha (1993) – choć oczywiście tragedii w Waco nie można byłoby uwzględnić w zeszycie). Zapewne doniosłymi dopełnieniami – zdaniem niżej podpisanego – okazałyby się problemy umownie określone jako „Mesjasz i Holocaust” (równoległe: M. w Auschwitz, M. w getcie) oraz „mesjańskość a „Inny” (aspekt tolerancji-nietolerancji).

Alistair Kee, profesor studiów religijnych w Edynburgu, analizuje *Wiarę mesjańską Marksa*: „tego Jana Chrzciciela ery nowej moralności, tego Mojżesza dostrzegającego Ziemię Obiecaną, ale nigdy nie uzyskującego przywileju wstąpienia do niej”; odrzuca mniemanie, jakoby Marks miał uważać się za „postać mesjaniczną” (w redingocie i cwikerze?...) – przypomina też, iż „nigdy nie okazywał megalomanii charakterystycznej dla mesjaszy faszystowskich”. Wedle Marksa, kresu ciemności nie spowodują sami uciemienieni: wyzwolenie ludzkości może nadejść jedynie poprzez pojawienie się kogoś, kto nie stanie się ciemniejszy, lecz choćby w świadomości doznanej krzywdy nie zastosuje siły zła, starając się je przezwyżyć. Marks przenosi atrybuty Chrystusa na nie istniejący wyidealizowany podmiot społeczny: proletariat. Najogólniej, większość terminów teologicznych czerpano z języka świeckiego – wszakże mogą istnieć okoliczności, w których głębię wydarzeń czy ruchów świeckich da się wyrazić jedynie odwrotnie: poprzez zawłaszczenie terminów teologicznych. Oto Marks w *Przyczynku do heglowskiej filozofii prawa* wprowadził termin *Wiedergewinnung*, odpowiadający „odzyskaniu” (tak w przekładzie polskim) – Kee natomiast opowiada się za teologicznym dziś sensem „odkupienia”; to jednak kwestionuje chrześcijańską tendencję przenoszenia dzieła i osoby Chrystusa w sferę metafizyczną oraz idealistyczną bez powiązań z płaszczyzną materialistyczną i człowieczą. Linearna wizja historii – utrzymuje Kee – wyprowadza się z religii; wedle Marksa, siły w obrębie historii kierują jej bieg ku celowi moralnemu i ucłowieczającemu, wyznaczonemu ze spizową koniecznością niezależną od woli czy intencji ludzi w tym uczestniczących – wszakże jest to „prawdziwie mesjańska filozofia historii”. Marks nie był naukowcem, jego materializm historyczny wywodził się z religii oraz filozofii, nie zaś z naukowej analizy danych i historii; ubogim zapowiada się, na podobieństwo niedyścyplinowanego orędzia mesjanicznego, nieuchronne – z bezstronnością prawa naturalnego – nadejście nowej ery i kresu uciemienienia: to przecież „nie nauka – lecz wiara, nie materializm – lecz moralność”. Marks przejawiał mesjaniczną wiarę w nieubłagane dążenie historii ku celowi moralnemu: założeniu Królestwa Sprawiedliwości.

Ukrzyżowane ludy Trzeciego Świata pilnie potrzebują nadziei mesjańskiej oraz wiary utopijnej w tego, którego już samo istnienie będzie świadectwem troski – w tego, kto uwolni je

od przeżywanego zła i zapoczątkuje panowanie pokoju oraz sprawiedliwości. W Salwadorze i innych krajach latynoamerykańskich – stwierdza Jon Sobrino SI, Bask osiadły w stołecznym San Salvador – ubodzy poczuli przeformułować swe nadzieje w ramy ruchów ludowych, które przyniosły znaczące osiągnięcia (pierwszeństwo wspólnoty przed jednostką, kreatywności przed mimetyzmem, transcendencji przed tępym pozytywizmem), ponadto potwierdziły konieczność oraz sens mesjanizmu. Tradycyjna refleksja chrześcijańska oddzieliła postać Jezusa od przekazywanego orędzia, głoszone Królestwo Sprawiedliwości przesunęło się zatem w nieokreśloną przyszłość; nastąpiła „demesjanizacja Mesjasza”: Chrystusa nie przedstawia się jako Mesjasza mającego utrzymywać – zwłaszcza po Wyznaniu – więź z oczekiwaniami ubogich, a zbawienie historyczne zastępuje się zbawieniem transcendentnym. Jest oczywiste, zauważa jezuita, że Nowy Testament nie przystaje na Mesjasza jako „monarszego polityka-wojownika”, ale tragiczne byłoby przeobrażenie Chrystusa w Mesjasza Królestwa czysto duchowego, bez Wcielenia – w Mesjasza powszechnego, nie zapewniającego preferencji ubogim i zmiłowania cierpiącym, bez wymogu sprawiedliwości wobec ich ciemiężycieli. Dla Trzeciego Świata lękiem jest „Chrystus bez Królestwa”, koniecznością zaś – „Mesjasz z Królestwem dla ubogich”, z mocą prawdy, miłości i świadectwa. Wiara chrześcijan latynoamerykańskich oraz teologia wyzwolenia przydały głębokie znaczenie tytułowi Mesjasza. Poprzez miano „Wyzwoliciela” odzyskuje się najpierwszy sens Mesjasza: Wysłannik Boga będzie miał przed oczyma ubogich tego świata z ich zniewoleniami i nadziejami. „Historyczna sytuacja Ameryki Łacińskiej umożliwia odzyskanie mesjanizmu Jezusa – i ponadto wymaga tego”. Miano „Wyzwoliciela” staje się podstawowe dla wiary w Chrystusa, którego zatem „remesjanizuje się”. Należy wszakże unikać przeobrażania Chrystusa w formułę magiczną mającą rozwiązywać wszelkie problemy. Sobrino przypomina wreszcie dwóch zamordowanych, zbawcze postacie salwadorskiego katolicyzmu: abpa Romero, którego obwieszcza się jako „wskrzeszonego w jego ludzie” – i jezuitę Ellacurię głoszącego, że „ostateczną bronią Kościoła ubogich jest świętość”.

„Twarda rzeczywistość, że misja i orędzie Jezusa zakończyły się na krzyżu sądowniczego wykonawstwa rzymskiego, stanowiła głęboki kryzys wczesnego chrześcijaństwa” – w studium *Chrystologia i stosunki judeo-chrześcijańskie* stwierdza Rosemary Radford Ruether, profesor teologii praktycznej w teologicznym seminarium Garrett (Evanston, USA), autorka unikalnej pracy o teologicznych korzeniach antysemityzmu. Dla wyjaśnienia tego zaszła konieczność wzniesienia roszczeń do mesjańskości Jezusa, kojarząc różne – uprzednio nie powiązane – wątki tradycji żydowskiej. Chrześcijańska polityka wobec Żydów była represyjna, wszakże – zaznacza autorka – nie stawała się ludobójstwem. Między chrześcijańskim antyjudajzmem a nazistowskim antysemityzmem istnieje ciągłość w dziedzictwie wrogości i społecznej marginalizacji, ale także radykalne rozerwanie w zniesławiającym słownictwie przechodzącym z płaszczyzny religijnej do strefy rasowej. „Rozwiązaniem ostatecznym problemu żydowskiego” dla tradycji chrześcijańskiej była konwersja religijna, dla nazizmu – eksterminacja fizyczna; „w odniesieniu do Holocaustu Kościół zawinił nie tylko przygotowaniem podłoża dla negatywnych stereotypów stosowanych przez nazistów, ale także brakiem zdecydowanego przeciwdziałania ludobójstwu, przynajmniej w imię własnej tradycji minimum obronnego”. Dziś nauczanie chrześcijańskie – na poziomie zarówno kaznodziejsko-ludowym, jak akademickim – wymaga przeobrażenia w odniesieniu do binarnych przeciwstawiń czyniących z religii żydowskiej obraz negacji i niepełności. Radford Ruether przestrzega: etniczność judaizmu może wynaturzyć się w etnocentryzm; z kolei chrześcijanie błędzą, nie chcąc uznać się za szczególną postać religijno-kulturową wobec innych grup religijno-kulturowych: „chrześcijańskie roszczenia do powszechności służą kulturowemu imperializmowi, który prowadzi chrześcijan do uznawania ich religii za jedyną wiążącą ich prawnocnie z Bogiem. Wszelkie inne tożsamości religijne mają być fałszywe i demoniczne, nie umożliwiając stosunku do Boga”. Autorka dostrzega w tym „fałszywy uniwersalizm czy absolutyzację partykularyzmu kultury religijnej”. Wszakże uznania żydowskiego korzenia podstawowych pojęć chrześcijańskich nie należy przeprowadzać pod kątem wznoszenia nowego ekskluzywizmu Przymierza i Wybraństwa. Wyzbycie się modeli antyżydowskich z refleksji chrześcijańskiej wymaga przeglądu też chrystologicznych, na których wspierają się one – a kluczem przemysień wydaje się być teologia nadziei. Najwłaściwsze kryterium rozpoznawania „«znaków czasu» mesjanicznego” sprowadza się do tego, że cechy korzystne winny być wzajemne: zbawienie jednej wspólnoty nie oznacza potępienia innej

← wydarzenia wnoszące nam nadzieję nie wprowadzają innych w rozpacz – osiągnięcie naszej „ziemi obiecanej” nie odbywa się kosztem wynania innego.

Studia zgromadzone wymagają wielokrotnego „przestawiania się” z uwagi na zróżnicowane ujęcia; są treściowo szczególnie „gęste” i niełatwe w odbiorze; dostarczają mnóstwa doniosłych ocen i ważkich refleksji, z których niewiele udało się tu jakoś uwzględnić; przynoszą niejeden wywód wielce odmienny: od poglądów tradycyjnie uchodzących za niepodważalne; pobudzają do samoistnego wyszukiwania dalszych tematów (choćby przykładowo dla drugiego millenium: mesjańskość a krucjaty bliskowschodnie i południowoafrykańskie; mesjańskość a kolonializmy od podbojów, poprzez bunty, do niezależnych struktur kościelnych). Podobnie jak przed sześcioma laty zeszyt 209 odnoszący się do Wyjścia (*Exodus*), tak i ten – wiodący, cokolwiek umownie, od Samuela do Marksa i Romero – zapewnia fascynujący „łuk porównawczy” poprzez trzydzieści stuleci, zaświadczający o religijnej, kulturowej i także politycznej wiecznotrwałości wciąż tak żywotnego pojęcia

Michał Horoszewicz, Warszawa