

Józef Wiesław Rosłon

"Heil von den Juden? Ein Gespräch", Pinchas Lapide, Karl Rahner, Mainz 1983 : [recenzja]

Collectanea Theologica 54/3, 176-179

1984

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.

rozumienie nakarmienia, mianowicie cudowne nakarmienie w obu relacjach jest symbolem i wskazaniem na Eucharystię, którą Jezus ustanowić miał pod koniec swego ziemskiego życia i działalności, a przez którą jako Zmartwychwstały miał w przyszłości karmić swoją gminę. Dla redaktora J 6 cudowne nakarmienie jest wydarzeniem cudownym z przeszłości. Wskazuje ono na cudotwórcę i na właściwe zbawienie, jakiego dokonuje On jako objawiający Boga. Samo w sobie nie jest już czynem zbawczym, lecz tylko „znakiem”. Mateusz kontynuuje pracę redakcyjną Marka. Przez skróty i ujednoczenie (paralelizowanie) obu relacji wybitnie typizuje opowiadania, by czytelnik łatwiej uchwycił istotne jądro relacji, jednocześnie daje potrójny akcent: Jezus jest Zbawcą ludzi, nakarmienie ma cechy wieczerzy eucharystycznej, uczniowie są pośrednikami między Jezusem i ludem. W redakcji Łukasza natomiast uwypuklona jest mesjańska rola Jezusa jako wysłannika Królestwa Bożego, Zbawcy słabej ludzkości, Pana domu i gospodarza, który nieustannie od Zmartwychwstania jest wśród swoich obecny i ich żywi. Łukasz różni „Dwunastu” od uczniów i odzwierciedlając znany już sobie ustrój Kościoła, przydziela Dwunastu „urząd” przysposobienia i dostarczenia zapasów do uczy, a całą rolę „służby” przy samej uczcie — uczniom. Nakarmienie nosi wyraźne cechy „łamania chleba” eucharystycznego i odpowiada opisowi łamania chleba na wieczerzy z uczniami idącymi do Emmaus oraz w Obj 2,42.46. Łukasz buduje most między Kościołem swego czasu a czasami Jezusa oraz oczekiwaną eschatologiczną radosną ucztą mesjańską.

Książka godna polecenia ze względu na jasne i wzorowe przeprowadzenie krytyki literacko-historycznej tekstów nowotestamentowych.

o. Józef Wiesław Roston OFMConv., Warszawa

Pinchas LAPIDE — Karl RAHNER, *Heil von den Juden? Ein Gespräch*, Mainz 1983, Matthias-Grünewald-Verlag, s. 123.

Biorąc poważnie do serca słowa Jana Pawła II wypowiedziane 17 listopada 1980 r. w Moguncji: „Głębia i bogactwo naszego wspólnego dziedzictwa ukazują się nam szczególnie w życzliwym dialogu i w opartej na zaufaniu „współpracy” spotkali się dwaj teologowie, jezuita Karl Rahner i żydowski „nowotestamentowiec”, jak sam siebie określa, Pinchas Lapide, współcześni stróże dziedzictwa staro- i nowotestamentowego, w kolegium jezuickim w Innsbrucku w lipcu i w październiku 1982 r., by przedyskutować śmiało, otwarcie i z gotowością zrozumienia drugiej strony, a jednocześnie stojąc przy swym własnym przekonaniu tematy teologiczne, które najbardziej w ciągu wieków dzieliły Żydów i chrześcijan, a nie były nigdy spokojnie wspólnie rozważane, a więc wiara w życie wieczne, wypowiedzi o Bogu przy Jego niewypowiedzialności, zagadnienie Trójcy Świętej, Wcielenie Boga, znaczenie Jezusa dla Żydów, pierwsze czy wtóre przyjsie Mesjasza. Przy tej dyskusji pojawiają się nowe dotąd nie przeczuwane możliwości porozumienia się, a jednocześnie przytępia się ostrość dotychczas uważanych za samo przez się zrozumiałe kontrowersji przy bardziej wnikliwej refleksji teologicznej.

Obaj rozmówcy od samego początku uświadamiają sobie, że są równego pochodzenia, są „zbratanymi z sobą przeciwnikami”, jak będzie stwierdzone w ostatnim dialogu. Wynika to nie tylko wyraźnie z wypowiedzi Vaticanum II (*Nostra aetate*, art. 4), ale już przedtem z tekstów Pawła, zwłaszcza z Rz 9,4 i 11,29, na które dokument soborowy się powołuje i ze wspólnego oczekiwania na dzień zjednoczenia narodów pogańskich i Izraela przez Boga wzywającego i powołującego wszystkich. Obaj dyskutanci inaczej widzą to zjednoczenie: jeden z nich jako w dalszym ciągu powoływanie pogan do wiary Izraela, drugi — do jedności w Kościele Jezusowym. Wobec uznawanej przez obu prawdy głoszonej przez Jezusa, że drzewo poznaje się po owocach, powstaje pytanie odnośnie wiary i czynu z niej pochodzącego, jakie owoce przyniósł w ciągu wieków judaizm, a jakie chrześcijaństwo jako *communio sanctorum*.

Zydzi nadal czują się narodem wybranym i dziedzicem obietnic Bożych, chrześcijanie muszą przyznać, że dotąd jeszcze w postępowaniu nie okazali się w pełni tym, czym winni się wykazać wobec Izraela.

Tu przechodzą dyskutanci do zagadnienia wybrania i męki stanowiącej cierpienie wynagradzające. Lapide zauważa, że sam papież Jan Paweł II nazywał Oświęcim „Golgotą naszych czasów” i jak gdyby rozpiął tęczę pomiędzy Jeruzolimą roku 30 a krematorium r. 1945. Rozważa się zatem w świetle Męki Jezusa kontynuującą się poprzez wieki *Passio Hebraica*. W podsumowaniu rozmowy Lapide przypomina odpowiedź Menachema Begina na pytanie zadane przez dziennikarza 30.11.1978 r., czy wierzy on jeszcze w Boga po fakcie Oświęcimia. Odrzekł, że ofiara Żydów w Oświęcimiu nie zachwiała jego wiary w Boga, owszem, przyczyniła się do triumfu Bożej sprawiedliwości w świecie, po upadku Hitlera, a zatem i do przetrwania ludzkości. Rahner stwierdza, że jako chrześcijanin i to właśnie w oparciu o łaskę Bożą w Jezusie Chrystusie, może żywić nadzieję, że owi zagazowani Żydzi otrzymali życie wieczne. Podzielają ją obie strony, choć chrześcijanin wiąże ją z czynem zbawczym Jezusa Chrystusa. Obie religie są wyspami wiary w oceanie ateizmu, tym bardziej więc muszą się wzajemnie coraz lepiej poznawać i poszukiwać zrozumienia zwłaszcza w tym, co je najbardziej dotąd dzieli, jak wcielenie Boga i wiara w Trójcę świętą.

Rahner wskazuje, że we właściwie pojętym wcieleniu pozostaje nienaruszone to co ludzkie jak i nienaruszony Bóg, natomiast w Trójcy jest zachowane pojęcie jednego i jedynego Boga. Lapide szuka jakichś możliwości przybliżenia tych pojęć żydowi, nawiązuje więc do teofanii w Mamre, do określenia Boga jako „Boga Abrahama, Boga Izaaka i Boga Jakuba” (a nie „Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba”) — z zaznaczeniem trzech odrębnych przeżyć Jedyne go przez patriarchów, proponuje zastosowanie zamiast *persona* terminu *prosopon* lub „aspekt”. Rahner ze swej strony podkreśla trzy podstawowe chrześcijańskie przeżycia Boga jako „Ojca”, „Syna (Słowo)” i „Ducha”, oraz wyraża przekonanie w identyczność Trójcy w ekonomii zbawienia i Trójcy immanentnej. Lapide w oparciu o wypowiedź Wittgensteina uważa, że powinno się raczej milczeć o tym, czego się nie wie. Rahner nie zgadza się z tym i twierdzi, że o Bogu, chociaż niepojętym, musi się mówić. Dyskusja toczy się o niewypowiedzialności Boga i wypowiedziach o Nim. Lapide odnosi wypowiedzi biblijne o Bogu do mowy miłości, mowy zakochanych, która nie musi się kierować rozumieniem czy logiką, stanowi wypowiedzi serca nie umysłu, stosownie do Pascalowego *Le coeur a des raisons que la raison ne connaît pas*. Rahner jednak sądzi, że nawet odnośnie tajemnic Boga istnieją wypowiedzi prawdziwe i fałszywe. Nawet w mowie miłosnej nie byłoby prawdą, że jest stu bogów.

Następny temat to „logika i pokora” — wiara jako środek słuszny między rozumem i sercem, mistyka i niewytłumaczalne postępowanie mistyków i świętych pochodzenia żydowskiego (św. Jan od Krzyża, św. Teresa, św. Ignacy Loyola), stąd zeszała rozmowa na żydowskie pochodzenie Jezusa znajdujące odbicie w całym Jego sposobie życia i w mentalności. To żydowskie pochodzenie, zdaniem Lapide, jest zarazem mostem między Żydami i chrześcijanami, jak i ścianą dzielącą ich. Uważa, że może On być zbawcą pogan nie będąc Mesjaszem Izraela, bowiem u Boga nie musi być tylko ograniczona alternatywa uznania Go lub potępienia za nieuznanie w Nim Mesjasza, bo przecież „w domu Ojca jest mieszkań wiele”, jak On sam powiedział. Rahner jednak uważa za decydujące rozstrzygnięcie, czy Jezus jest też Odkupicielem Żydów i jako taki winien być przez nich uznany, a jako chrześcijanin pochodzenia pogańskiego i teolog chciałby z kolei wiedzieć, czy mógłby i w jakim sensie uznać wspomnianą przez Lapide odrębną drogę Izraela w odróżnieniu od drogi chrześcijan i pogan do zbawienia.

Lapide twierdzi, że należy sobie mówić prawdę w miłości, skoro Żydzi i chrześcijanie są dwoma synami tego samego Ojca. Łącząc ich wspólna ojcowizna. Rahner uznaje celność tego obrazu, ale podkreśla powagę i głębię różnic, wobec których tylko z nadzieją można postulować istnienie wspólnej płaszczyzny jednoczącej. Lapide uważa, że tylko kanon ksiąg Starego i Nowego Testamentu jest zamknięty, natomiast samo objawienie pozostaje „otwarte” i to do góry — ku najwyższej zbawczej woli Boga, do przodu — ku przyszłości Bożej nikomu z nas jeszcze nie znanej, oraz ku światu pogan, do służby których powołani są zarówno Żydzi jak i chrześcijanie. Rahner zwraca uwagę jednak, że wszystkie obietnice Bóg dał już w Jezusie Chrystusie, a co do przyszłości, ważna jest ta, dotycząca osobistego życia, zabezpieczona też w Chrystusie, dalszej już nie będzie oglądał na ziemi.

Przyjście Mesjasza obaj rozmówcy inaczej pojmują, pozostaje jednak wspólne oczekiwanie na paruzję, które należy wypełnić czynieniem dobra zgodnie ze swym przekonaniem i sumieniem. Lapide widzi 4 filary ekumenizmu chrześcijańsko-żydowskiego: wspólne pochodzenie od biblijnego Izraela, oczekiwanie wypełnienia tych samych obietnic, etyka Biblii i nauczanie prorockie. Rahner tu zastrzega sobie jeszcze uznanie jego prawa do nadziei, że Żydzi kiedyś uznają Jezusa za tego, w którym wypełniły się obietnice dane też poganom. Odnośnie roli Jezusa w zbawczym planie Bożym, przyznaje Lapide, że skoro posłannictwem Izraela jest przyprowadzić świat do wiary w jednego Boga, to i Jezus może należeć do „darów”, które świat pogański w tym celu otrzymał od Izraela. Być chrześcijaninem i być Żydem, to jest wciąż jeszcze zadanie do spełnienia, od którego zależy nadejście zbawienia dla całego świata. Tu powstaje problem postępu materialnego i rozwijania się wewnętrznego, doskonalenia w sobie człowieka Bożego. Obowiązkiem zarówno Żydów, jak i chrześcijan jest wskazywać na właściwy wybór dzisiejszym ludziom, przed którymi stoi życie lub śmierć, błogosławieństwo lub przekleństwo. Nie wolno tracić nadziei wobec bezskuteczności apeli i protestów, nie ustawać w czynieniu wszystkiego, co może uratować świat od atomowej zagłady.

Chociaż Żydzi nie uznają Jezusa za swego Mesjasza, interesują się coraz bardziej jego osobą, a Lapide wyraża nawet przekonanie, że do autentycznego judaizmu obecnie zalicza się bardzo pozytywna postawa wobec Jezusa, oczywiście w Jego ludzkim, żydowskim, ortodoksyjnym wobec Prawa ujęciu. W samym państwie Izrael ukazało się w ostatnich 30 latach po hebrajsku 180 książek, a jeśli dodać do tego badania uczonych żydowskich nad Jezusem w Europie i Ameryce od 1950 r., będzie w sumie ponad 300 książek. Jezus ukazuje się w nich jako wzór człowieczeństwa w swym życiu i śmierci za naród, jako wielki bohater narodowy. Przytacza się tu pierwsze zdanie z oświadczenia biskupów niemieckich (28.04.1980) o stosunku Kościoła do Żydów: „Kto spotyka się z Jezusem Chrystusem, spotyka się z żydostwem”.

Lapide gotów jest przyznać, że Jezus przez śmierć na krzyżu stał się Zbawcą pogan, a przez paruzję może się okazać Mesjaszem Izraela. Teraz, zanim to nastąpi, musimy usiłować zbliżyć się do siebie jak to możliwe. Rahner uważa, że wzajemnie mamy sobie coś do powiedzenia i być może nie powiedzieliśmy sobie tego dotąd tak, byśmy się mogli w pełni zrozumieć. Lapide kończy rozmowę słowami Melachiasza (3,16—17): „Bogobójni pocieszają się wzajemnie: Pan to dostrzega i słyszy, a księga pamiątkowa będzie spisana dla tych, którzy się boją Pana i myślą o Jego imieniu. Muszą oni, powiada Pan... być moją własnością i ja się nad nimi zmiłuję”.

Dyskusja nie odpowiada jednoznacznie na pytanie postawione w tytule, „czy zbawienie od Żydów?” Odpowiedź zresztą została już dana w rozmowie Jezusa z Samarytanką przy studni Jakubowej (J 4,22), ale jeszcze daleki chyba czas, gdy jednakowo będą ją rozumieć dziedzice tego samego spadku, bra-

cia jednego Ojca, rozdzieleni osobą Jezusa z Nazaretu. Ważne jest, że odważnie i po bratersku podejmują rozmowę i rozchodzą się bez nienawiści, z nadzieją na przyszłe zjednoczenie w „dniu Pana”.

o. Józef Wiesław Roston OFMConv., Warszawa

Josef SCHARBERT, *Genesis 1—11*, Würzburg 1983, Echter Verlag, s. 120, (*Die Neue Echter Bibel*, wyd. bp dr Josef G. Plöger i prof. dr Josef Schreiner, z. 5).

Jest to piąty tomik z serii *Die Neue Echter Bibel*, przy czym mam przed sobą dopiero 11 rozdziałów Księgi Rodzaju, czyli tzw. Prehistorię biblijną. Mam nadzieję, że ukaże się niebawem dalszy ciąg tej książki. Pojawiło się już 6 tomików tej nowej serii, mianowicie: *Kohelet* (Norbert Lohfink, München, z. 1), *Ester* (Werner Dommershausen, Trier, z. 2), *Hoheslied* (Günter Krinetzki, Passau, z. 2), *Jeremia* (Josef Schreiner, Würzburg, z. 3), *Kap. 1—25,14; Zwölfpropheten* (Alfons Deissler, Freiburg, z. 4), *Levitikus* (Walter Kornfeld, Wien, z. 6). Zastosowano tu tekst biblijny niemiecki z *Einheitsübersetzung*, Stuttgart 1980 (Katholische Bibelanstalt GmbH), czyli uzgodniony ekumeniczny przekład Biblii, wprowadzony w krajach języka niemieckiego.

Już na pierwszy rzut oka przy porównaniu z poprzednią serią *Echter-Bibel* (*Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung*), w której *Genesis* opracował Hubert Junker (Trier), Würzburg 1953, widać duże rozszerzenie i unowocześnienie komentarza oraz pogłębienie i unowocześnienie treści wprowadzeń wstępnych zarówno co do całego Pięcioksięgu, jak i samej Księgi Rodzaju. Komentarz do całej książki liczącej 50 rozdziałów mieścił się na 146 stronach takiego samego druku w analogicznym układzie tekstu i komentarza na stronie. Od tamtych lat jednak nastąpiły znaczne zmiany w poglądach na krytykę Pięcioksięgu i to wpłynęło na potrzebę szerszego i dogłębniejszego ukazania ich czytelnikowi *Echter-Bibel* w nowym ujęciu odzwierciedlającym aktualny stan wiedzy na tym polu. Mamy zatem wprowadzenie do Pięcioksięgu obecnie na 10 stronach, gdy H. Junker dał je kiedyś tylko na czterech. Obejmuje ono historię rozwoju krytyki literackiej, zreferowanie dyskusji współczesnej nad powstawaniem źródeł czy też tradycji w Pięcioksięgu (J. Hoftijzer, J. Van Seters, T. L. Thompson, R. Rendtorff, H. H. Schmid) zwłaszcza dotyczącej miejsca Jahwisty w chronologii nowszej hipotezy praprzekazu oraz postawy większości współczesnych egzegetów (H. Cazelles, G. Fohrer, C. Westermann, H. W. Wolff, R. Kilian, N. Lohfink, J. Schreiner i in.) wobec tej hipotezy. Autor przedstawia swój pogląd na powstanie Pięcioksięgu w ramach dokonanej obecnie krytyki, oraz podaje ważniejsze pozycje z literatury do Pięcioksięgu sięgające 1981 r. Następuje wprowadzenie do Księgi Rodzaju (7 stron zamiast dwu w poprzedniej serii) z wykazem komentarzy i ważniejszej literatury do tej książki. Nie wychodzi poza języki obce angielski i francuski. Trzecie bardzo obszernie (16 stron) wprowadzenie dotyczy już samej prehistorii biblijnej (Rdz 1—11) z literaturą obejmującą teksty porównawcze staroschodnie, rozdz. 1—11, szczególnie rozdz. 1—3, historię o potopie oraz o wieży Babel (11,1—9).

Mimo utrzymania ogólnie tego profilu, jaki posiadała seria komentarzy w *Echter-Bibel*, trzeba powiedzieć, że objaśnienia komentarza nabrały charakteru ściśle naukowego, wprowadzono wiele terminów hebrajskich (w transkrypcji popularnej, bardziej uproszczonej) i greckich (w piśmie oryginalnym), z sięganiem do innych języków semickich dla porównania i lepszego objaśnienia omawianych zwrotów czy terminów. Niekiedy komentarz jest tak obszerny, że ruguje tekst ze strony całkowicie. Pojawia się także bardzo subtelnie, w najpotrzebniejszych miejscach aparat krytyczny między tekstem a komentarzem, umieszczonym jak poprzednio w dwóch kolumnach.