

Józef Wiesław Rosłon

"Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension", Norbert Lohfink, Freiburg-Basel-Wien 1987 : [recenzja]

Collectanea Theologica 58/4, 170-174

1988

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.

telnika. Soggin powątpiewa dość często w rzetelność informacji, podanych zwłaszcza tylko przez Dzieło Kronikarskie, jeśli nie potwierdzają ich źródła pozabiblijne (por. szczególnie s. 273 i 307 odnośnie do tekstów Sdz 3, 7—11; 1 Krl 15, 9—15 i 21).

Zdarzają się autorowi czasem pochopne, generalizujące wnioski. Mówiąc np. o Salomonie, o tolerowaniu czy nawet popieraniu obcych kultów stwierdza: „Religia izraelska tej epoki niewiele różniła się od kananejskiej” (s. 138). Czy lud musiał koniecznie naśladować króla?

W całości jednak dzieło Soggina jest bardzo rzetelne, a jego twierdzenia na ogół wyważone. Trzeba też podkreślić, że w dyskutowanych kwestiach przedstawia on uczciwie różne stanowiska. Pisze żywo, interesująco. W przedstawianych kwestiach wykazuje rozległą wiedzę i nie boi się podejmować trudnych pytań. Dla tych wartości *Storia d'Israele* może być dobrą pomocą nie tylko w wykładach historii Izraela, ale i w badaniach egzegetycznych Starego Testamentu, zwłaszcza ksiąg historycznych.

ks. Julian Warzecha SAC, Ołtarzew

Norbert LOHFINK, *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Freiburg-Basel-Wien 1987, Verlag Herder, s. 272.

Podwójny tytuł książki znanego frankfurckiego specjalisty od Starego Testamentu, jezuitę, rodzzonego brata teologa Gerharda Lohfinka, wydaje się na pierwszy rzut oka niezrozumiały, a nawet i mylący. Zwraca na to uwagę autor, gdy go wyjaśnia już w przedmowie, skąd się wzięła myśl takiego tytułu i o jaki zagubiony wymiar w nim chodzi. Nie jest to w każdym razie wprost i bezpośrednio jeszcze jedna pozycja z dialogu żydowsko-chrześcijańskiego, jak choćby równoległe w tym samym roku i w tym samym wydawnictwie ukazująca się publikacja Franza Mussnera, pt. *Die Kraft der Wurzel. Judentum — Jesus — Kirche*, również zresztą godna uwagi. Książka N. Lohfinka sięga również korzeni naszej egzystencji chrześcijańskiej, ale w nieco inny sposób, bo pod kątem widzenia bardziej egzystencjalnym, czy jako Kościół Pana jesteśmy wierną kontynuacją zapowiedzianego przez Jezusa z Nazaretu już nadchodzącego *basileia tou Theou*, czy jesteśmy we współczesnych czasach tą „nową Jerozolimą” realizowaną na ziemi jako przeciwstawienie do innego miasta — „Babilonu”? Czy nasza oficjalna „wiara” w skali całego chrześcijańskiego społeczeństwa ma profil zgodny z założeniami biblijnymi, z Nowym Testamentem i początkami chrześcijaństwa? Jak w świetle obu Testamentów oceniać ruchy tego pokroju co „teologia wyzwolenia” czy inne północno- i południowoamerykańskie próby tworzenia nowego społeczeństwa. „Zatracony wymiar” to jest światowy, doczesny wymiar wiary, który nie jest, jak wykazuje autor, właściwy tylko żydom i tylko Staremu Testamentowi, ale również Nowemu i chrześcijanom z samego założenia „królestwa Bożego” jako już tu przychodzącego.

Zadaniem na dzisiaj nie jest już zastanawianie się, czy wiara ma się zwracać ku „światu”, ale wyjaśnienie na nowo, jak i gdzie ma ona to czynić w sposób właściwy, jak ukazuje Biblia, w której wiara jest motorem zakładania społeczności, kształtowania materii i przemieniania otaczającego świata. Gdzie ona istnieje, z niej samej musi powstać nowy świat, a nie dopiero na skutek jej drugorzędного zwrócenia się ku światu. Także Kościół, skoro jest rzeczywistością wynikiem wiary, ma sam stać „światem”, nie służy światu, lecz „jest światem”, nie żąda sprawiedliwości, ale „jest sprawiedliwością”, nie służy ludowi, lecz „jest ludem”, nie walczy o wolność, lecz „jest miejscem wolności”. Autor wie, że nie jest to łatwe do przyswojenia naszemu myśleniu przywykłemu do ustalonej siatki współrzędnych. Zastanawiając się właśnie, jakie pojęcie mogłoby jeszcze zaskokować dzisiaj człowieka, wstrząsając nim i pobudzić świadomość, natrafił na termin „żydowskie” — pojęcie zawierające w sobie zarówno wielowiekowy antagonizm i coś z szyderstwa, jak i swoisty podziw

i tęsknotę. Ponadto Gershom Sholem upatruje różnicę między żydostwem a chrześcijaństwem w tym, że judaizm wciąż łączy ściśle „zbawienie” (odkupienie) ze światem wydarzeń doczesnych, widzialnych, natomiast chrześcijaństwo przynosi je w dziedzinę „duchowego” i „niematerialnego” bytu. Inna rzecz, powiada Lohfink, czy tak było faktycznie już u początku chrześcijaństwa, ale zostawmy to na boku i przyjmijmy samo pojęcie „żydowski” jako określenie czegoś, co zwykliśmy uważać za „obce”, „inne”, „nie nasze”. W tym sensie szeroko omawia je zwłaszcza w rozdziale trzecim, od którego tytuł wzięła cała książka, a który uważa w niej za centralny i najważniejszy. Radzi nawet zacząć od tego rozdziału lekturę dzieła.

Otóż w samym centrum chrześcijańskiej wiary zawiera się bezpośrednio i konieczne odniesienie do świata, które zostało przez wieki zaniedbane i dzisiaj wydaje nam się czymś obcym, „żydowskim”. Tak nie powinno nadal pozostawać. To, co uważamy, że w sposób usprawiedliwiony musimy nazywać „żydowskim”, winno znowu stać się czymś nam wspólnym. Książka może także posłużyć do lepszego zrozumienia i zbliżenia chrześcijańsko-żydowskiego, gdyż odkrywa nam, w czym nie powinno być różnic, a przez to ukazuje możliwości rozpozyczenia dyskusji nad prawdziwymi różnicami teologicznymi a nie tylko pozornymi. Określenie „żydowskie” ma jeszcze też usprawiedliwienie biblijne, bowiem autor jako egzegeta i „starotestamentowiec” odnajduje w Biblii wymiary, które chrześcijanie z biegiem czasu zatracili, a których, może niekiedy na swój sposób i jednostkowo, ale wciąż się trzymają Żydzi — zatem jednak to są też „żydowskie” te zagubione wymiary, o których wspomina podtytuł książki.

Książka stanowi zbiór odczytów, które łączy jakoś wspólny temat, właśnie tego „obcego”, „żydowskiego”, co powinno być „naszym własnym”. W przypisach podane są dokładnie miejsca i czasy oraz formy, w jakich poszczególne tematy — rozdział był wygłaszany czy już publikowany. W sumie stajemy się uczestnikami dyskusji bardzo aktualnych z różnymi partnerami, począwszy od pisarza jak Peter Handke, poprzez katolicki laikat walczący o „Kościół ludowy” (*Volkskirche*), bohaterów „teologii wyzwolenia”, „Kościoła ubogich” i „opcji za biednymi”, poprzez stosunek Królestwa Bożego do spraw gospodarczych i nauczania religii (wiary), ruchów w obronie pokoju, aż do współczesnych przekładów niemieckich Biblii, jak Bubera i przykład ujednoczony czy „Dobra Nowina” i problemu wewnętrznej jedności czegoś, co jednocześnie stanowi księgozbiór — *tá biblia*.

Pierwszy rozdział jest jakby rozmową z książkami Petera Handke, zwłaszcza *Kindergeschichte* czy *Langsame Heimkehr*, *Über die Dörfer* czy *Lehre der Sainte-Victoire*. Motto z wiersza tego poety nie jest chrześcijańskim w treści utworem, ale dobrze wyraża problem oderwania się dzisiejszej rzeczywistości od „świata”, a wyrazić zdoła go dopiero przy pomocy języka biblijnego, religijnego. Niestety zagraża całemu światu. Poeta widzi jego odniesienie do problemu żydostwa, my musimy odnaleźć odniesienie wiary do świata, jej „żydowski” wymiar. Rozdział jest zatytułowany *Wiara i forma. Rozmowa z nowymi pismami Petera Handke*. Drugi rozdział wypełnia dyskusja z tymi, co bronią „Kościoła ludowego”, czy społeczności opozycyjnej przeciwko ujęciu elitarnemu. Próba pokazania, jak to Biblia ujmuje w wizji ludzkiego i Bożego miasta. Chodzi o niemieckie terminy *Volkskirche* i *Kontrastgesellschaft*. Lohfink ukazuje, jak w terminologii niemieckiej pierwsze określenie zmieniło swoje znaczenie w ciągu historii aż stało się nic nie mówiącym określeniem „Ludu Bożego” wziętym z Vaticanum II, ale stosowanym do przeciętnych katolików chodzących na msze niedzielne do swego kościoła. Nabiera natomiast sensu *Kontrastgesellschaft* jako *Volkskirche* przeciwstawiając się dotychczasowemu stanowi rzeczy w sytuacji Ameryki południowej, w Nikaragui. Na biblijnym przykładzie opozycyjnych dwóch „miast” — Jerozolimę i Babilonu przechodzi autor całą historię zbawienia jako Boże próby wprowadzenia swego Ludu z „miasta”-państwa skazanego na zaturę i stwo-

rzenia „nowego Jeruzalem” jako „miasta na górze” z kazania na górze (Mt 5, 14) w rozumieniu Iz 2, 1—4 oraz nieudane ludzkie próby jak Dawida i Salomona z utworzeniem „miasta Bożego”. Autor nie uważa za konieczne jeszcze jednego dosłownego egzodu na wieś, jak z Egiptu czy z Babilonii, ale łączy pewne nadzieje z tworzeniem w ramach naszej złożonej społeczności „Kościołów ludowych”, jako wspólnot kontrastowych, parafii czy innych społeczności, które promieniować będą życiem wiary i przyciągać, jak pierwsze gminy chrześcijańskie. Nie występując „przeciw” stają się *Kontrastgesellschaft* dla otoczenia i zaczynem przemiany świata w królestwo Boże na ziemi.

Wyżej już wspomniany, najważniejszy, według autora, rozdział trzeci, nosi podtytuł *Przeciwko opowiadaniu się chrześcijan za odejściem od świata* i można powiedzieć, że jest obszernym wykazaniem niesłuszności powiedzenia Gershoma Sholema o istotnej różnicy między chrześcijaństwem a judaizmem w nastawieniu pozaziemskim i doczesnym, partykularnym i uniwersalnym odnośnie problemu zbawienia (odkupienia). Chociaż oddaje ono stan faktyczny w ciągu wieków, nie zgadza się z założeniami wynikającymi z kart biblijnych, z wolą Założyciela Kościoła jako Ludu Bożego i z uniwersalizmem Nowego Testamentu, w którym nie zanikła, ale żywa jest myśl o „pielgrzymce narodów” w czasach ostatecznych. Troska Boga o właściwą ludzką społeczność dzielona jest w obu Testamentach. Jezus chciał od początku „zebrać rozproszonych synów Izraela” w jeden Lud Boży. Chrześcijanie, już jako będący „na końcu czasów”, uważali się za właściwe społeczeństwo w wymiarach powszechnych, z tendencją do spełniania wobec reszty niewłączonej jeszcze ludzkości funkcji społeczeństwa kontrastowego i wzorcowego, a nie za coś w rodzaju religijnego „podsystemu” istniejącego społeczeństwa.

Rozdział czwarty — *Królestwo Boże a siła polityczna. Funkcja wypowiedzi o królestwie Bożym aż do Jezusa z Nazaretu* — i następne rozdziały jest zastosowaniem wyników podstawowych wywodów rozdziału trzeciego. Chodzi o korelacje „królestwa Boga” i rzeczywistości politycznej. Problemem jest, czy „królestwo Boże” ma mieć wymiary terytorialne i strukturę społeczności ziemskiej czy też tylko wyrażać ideę duchowego, „religijnego” władania Bożego w duszach ludzkich. Autor przechodzi poszczególne etapy dziejów Izraela od jego początku aż do wizji przyszłościowej w księdze Daniela, następnie z punktu widzenia tej ostatniej zastanawia się nad głoszeniem „królestwa Bożego” przez Jezusa. Pokazuje, jaką funkcję pełniła terminologia królewska w zastosowaniu do Jahwe i jak to było związane z aktualną formą społeczną, a jednocześnie powiązane z analogiczną funkcją bóstw pogańskich wobec państw i ich władców. W każdym razie, czy terminologia królewska Jahwe była wykorzystywana dla legalizowania istnienia formy państwowej, czy wykorzystywana przez koła reakcji antypaństwowej nawiązującej do czasów przedpaństwowej struktury społeczeństwa segmentarnego, czy w obrazie przyszłości, zawsze miała związek ze społecznością i implikacje ustrojowe. W wypowiedziach Jezusa, chociaż rzucone jest nowe światło na wypowiedzi o królestwie Bożym z księgi Daniela, nie dostrzega się zmian co do wymiarów społecznych przyszłego królestwa i braku ciągłości. Jezus troszczy się o konkretne zebranie Izraelitów, co po Jego zmartwychwstaniu dokonuje się w Kościele. Wychodzi na to, że A. Loisy miał rację mówiąc *Jésus annonçait le royaume, et c'est l'église qui est venue*, właśnie chcąc przeciw A. von Harnackowi podkreślić ciągłość między królestwem Bożym i Kościołem. Rozdział piąty — *Królestwo Boże a gospodarka* — pokazuje, że zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie istnieje wyraźna troska o ulepszenie i przemianę doczesnych warunków także gospodarczych i społecznych otaczającego świata i to w ramach budowania „królestwa Bożego”. I dziś nie traci na to autor nadziei, ale liczyć trzeba bardziej na tworzenie prób w krajach bogatych północnych, z motywów ewangelicznych jako *Gegengesellschaft* do istniejącego społeczeństwa, niż w ubogich, gdzie

motywem może być głównie konieczność (a nie potrzeba chrześcijańska), budująca na istniejącej formie społeczności. W rozdziale szóstym — *Bóg po stronie biednych. O „opcji za biednymi” na starożytnym Wschodzie i w Biblii* — mamy szkic ukazujący teologii wyzwolenia wymiary społeczne i gospodarcze królestwa Bożego w ujęciu obu Testamentów na tle opieki nad ubogimi i mechanizmów wyrównujących nierówności społeczne już w społeczeństwach starożytnych. We właściwym ujęciu opcji za biednymi nie może brakować idei egzodu: Bóg wyprowadza biednych z wykorzystującej ich społeczności i stwarza z nich nowy braterski lud, w którym nie ma już biedy. To rzucało się w oczy poganom u pierwszych chrześcijan. Ale członkowie tych nowych społeczności muszą się liczyć z losem Sługi Bożego — prześladowaniem i śmiercią, zanim po interwencji Bożej nastąpi cudowne nawrócenie i „pielgrzymka narodów” do „Ludu Bożego”.

Następny rozdział — *Wiara i następne pokolenie. Lud Boży Biblii jako społeczność ucząca się* — poświęcony jest sposobom pojmowania, nauczania w ogóle przekazywania wiary w narodzie wybranym jako królestwie Bożym na ziemi w różnych jego formach i okresach. Interesujące jest obserwowanie z autorem, jak wiele szlachetnych wysiłków i planów ludzkich twórczenia królestwa Bożego okazało się w skutku utopią i pięknym snem, a rzeczywistość historyczno-zbawcza poszła inną zupełnie drogą, niemniej wysiłki zostały wykorzystane. Pouczające są porównania i odniesienia do naszej rzeczywistości.

Przedosobiste zło. Stary Testament i pojęcie grzechu pierworodnego to następny rozdział. Autor uważa, że nauka o grzechu pierworodnym też należy do milczenia dzisiaj pomijanych „żydowskich” wymiarów przynależności wiary do świata. Wychodząc od wypowiedzi Herberta Haaga, który w *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* usiłuje wykazać, że w tekstach obu Testamentów nie da się uzasadnić katolickiej nauki o grzechu pierworodnym, omawia odpowiedź daną przez Josefa Scharberta w *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre*, a nawiązując do jego wywodów w związku z Rdz 3 na temat staroizraelskiego klanowego myślenia i obrazu „pragrzechu” dokonanego przez „praprzodka pokolenia”, rozwija po tej linii teorie, jakich przegląd dał Urs Baumann, zwłaszcza idąc za drogą „socjologiczną” i „personalną”, sympatyzując z Schoonenbergiem i Wegerem. Przy omawianiu klasycznych tekstów Ps 51, 7 i Rdz 3 bardzo interesująco wykorzystuje sugestie René Girarda i Raymunda Schwagera, że u podstaw społeczeństwa leży ludzka przemoc i ona musi być społecznie rozkładowywana przez „koźła ofiarnego”. Do tematu grzechu pierworodnego zalicza także jako całość Rdz 4, Inn. o ofierze Kaina i Abła, bo tu wchodzi dopiero skutek grzechu jako gwałtowna śmierć z nierozładowania zebranego w Kainie zła przez ofiarę bezkrwawą, w myśl teorii ofiar Girarda. Wchodzi tu myśl o „grzechu świata”, o opanowaniu przemocy przez instytucję zemsty, przypisywaną Bogu na skutek zniekształconego u ludzi obrazu Boga. Te myśli kontynuowane są w następnym także rozdziale: *Bóg Biblii a pokój na ziemi. Od kiedy jakiś ruch pokojowy staje się chrześcijańskim?* — o wydzwięku pesymistycznym, jeśli się nie uwzględni wiary w cudowną interwencję Boską. Autor dobitnie wykazuje, że każde społeczeństwo ludzkie, począwszy od najbardziej prymitywnych, jest oparte na przemocy w swej zasadniczej strukturze, bo jego celem jest opanowanie ludzkiej tendencji do przemocy przez zorganizowaną antysilę społeczną, polityczną. Pokój istnieje na zasadzie równowagi wzajemnego strachu i przemocy. Tylko stworzone przez Boga zupełnie nowe społeczeństwo może mieć szanse na stworzenie podstawy pokoju. To się nie udawało wielokrotnie z Izraelem, ale doszedł u Deuteroizajasza do tego, że lepiej być prześladowanym niż prześladować. Autor powiada, że nie można przestać gasić płonącego lasu, ale nadzieję mieć i nie zaniedbywać nowych sadzonek. To najważniejsze. Przykłady Józefa egipskiego czy misji Jonasza do Niniwy. To był ze strony

Boga doraźny ratunek, ale zasadniczy plan zbawczy kontynuował się w oparciu o Izraela. Egipcjanie czy Niniwici byli i tak na razie „spisani na straty”. Na s. 212 autor pisze, że ruch w obronie pokoju prawdziwie chrześcijański byłby wtedy dopiero, gdyby co do ludzkich sił zaprowadzenia pokoju był bardziej pesymistyczny, niż wszystkie inne ruchy pokojowe na świecie, ponieważ absolutnie pesymistyczny i gdyby pokoju oczekiwał jedynie od przyobiecane go i już działającego się cudu. A co do *Pax Christi* noszącego nazwę od Kol 3,15, to w pełnym znaczeniu nadałby ten tytuł „pokój mesjański” chrześcijańskiemu ruchowi pokoju w takim sensie: pokój świata na drodze przez Boga działanego cudu, że w dziejach dalej żyje Chrystus jako Kościół w postaci społeczności wyzbytej przemocy i tym różniąc się od innych dotychczasowych społeczeństw sprowadzającej znowu świat na właściwe tory. Cud ten jest możliwy dla wiary. Ostatni rozdział — *Księgozbiór i zarazem księga. Jedność Biblii a nowe niemieckie przekłady* — zawiera cenne uwagi, które można zastosować z powodzeniem i do naszych przekładów biblijnych, *mutatis mutandis*.

W sumie książka jest nie tylko do czytania, ale do przemyślenia. Sam ją z zainteresowaniem dwukrotnie przeczytałem, odkrywając coraz nowe myśli. Z drugiej strony, jeśli ktoś pewne tematy już miał okazję spotkać w innych publikacjach, może doznać rozczarowania, że uczony mąż się tu powtarza. Nie wszystkie powtórki są dosłowne. Niektóre tematy skrócone, inne podane szerzej lub w nowszym ujęciu, więc i tak warto przeczytać. Podobać się mogą śmiałe syntetyczne ujęcia, np. w związku ze społecznym wymiarem terminu „królestwo Boże” czy z rozważaniami o grzechu pierwotnym na tle „grzechu świata” i „przemocy” jako elementu składowego społeczeństwa ludzkiego, jakby „złych struktur” przeciwstawiających się „źródłom łaski”.

o. Józef Wiesław Roston OFMConv., Warszawa

Franz MUSSNER, *Die Kraft der Wurzel. Judentum — Jesus — Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1987, Verlag Herder, s. 192.

W przedmowie autor szkicuje drogę, jaka doprowadziła go do niniejszej książki. Odnajduje na niej trzy węzłowe etapy uwieńczone trzema publikacjami. Rozpoczęło się od komentarza do Listu św. Jakuba (*Der Jakobusbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1963, wyd. 4 w 1981). Tu uświadomił sobie słuszność wypowiedzi Piusa XII, którą zresztą wziął za motto: „My, chrześcijanie, jesteśmy również żydami” — poznał, jak bardzo Jezus był żydem, a Jakub także Jego „duchowym” bratem, jak wielkie dziedzictwo duchowe Izraela spłynęło w chrześcijaństwo i odbija się to nawet w tym „spełnianiu” woli Bożej, które głosił Jezus, a do którego napomina Jakub. Następny etap drogi to komentarz do Listu do Galatów (*Der Galaterbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1974, wyd. 4 w 1981), kiedy to autor skonfrontował poglądy z żydowską drogą zbawienia „przez uczynki Prawa”, podejmując stary temat „Prawa i Ewangelii”. Z konieczności musiał porównać „naukę o zbawieniu” z Listu Jakuba. Przy tym komentarzu rozmowa z żydochrześcijanami doprowadziła do intensywnej rozmowy z samymi żydami. Trzeci etap zatem prowadzi przez „Traktat o Żydach” (*Traktat über die Juden*, München 1979), przetłumaczony na pięć światowego zasięgu języków. Impulsem do jego powstania był zarówno dekret *Nostra aetate* (nr 4), jak i fakt tzw. *Holocaust* wymagającego „teologii poświeceniowej”, co też podjęli E. Kogon i in. (*Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk*, Freiburg-Basel-Wien 1986, wyd. 4) i J. Kohn (*Haschoah. Christlich-jüdische Verständigung nach Auschwitz*, München-Mainz 1986).

W omawianej tu książce F. Mussner podejmuje tematykę poruszaną w wymienionych pozycjach i prowadzi ją dalej wokół trzech hasel jakby stanowiących oś: żydostwo — Jezus — Kościół. W ostatnich latach szczególnie