

Michał Wojciechowski

"Jesus and Judaism", E. P. Sanders, London 1985 : [recenzja]

Collectanea Theologica 62/4, 183-186

1992

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.

do — urzeczywistnianej przez nazistów — „eutanzji judaizmu”. Etyka żydowska musi mieć i ma charakter teologiczny, co wynika z natury judaizmu, a nie z tego, co przyjmuje lub czego nie przyjmuje ta lub inna grupa Żydów. Ten rozdział książki, komplementarny wobec dwóch pierwszych, czyta się ze szczególnym zainteresowaniem. Autorowi udało się znakomicie odsłonić i pokazać pułapki myślowe, które mogą się stać udziałem myślicieli wykorzystujących religię jako narzędzie dla urzeczywistniania własnych zamiarów, często dalekich od religijności.

Narodziny teologii feministycznej i nowe akcenty w zakresie antropologii spowodowały niebывały wzrost zainteresowania ludzkim ciałem. Dwa następne rozdziały książki przynoszą zarys żydowskiej teologii ciała, oparty na klasycznych źródłach judaizmu. Autor szanuje specyfikę źródeł, którym są obce dzisiejsze schematy myślowe wynikające z rygorów upowszechnianych przez nauki społeczne. Rozdział ósmy (s. 129—147) to angielska wersja tekstu opublikowanego wcześniej w języku polskim w książce *Dzieci jednego Boga*, wydanej jako 2 tom serii *Kościół a Żydzi i judaizm*. Rozdział dziewiąty (s. 149—158) nosi tytuł *Ludzkie ciało: okno ku Bóstwu*.

Ostatni, dziesiąty rozdział (s. 159—169), jest poświęcony wybranym aspektom eschatologii żydowskiej. Całość zamyka dobrze dobrana bibliografia, zawierająca klasyczne dzieła żydowskie i najnowsze publikacje, indeksy osób i przedmiotowy oraz okolicznościowe podziękowania.

Książka rabina B. L. Sherwina zasługuje na uwagę nie tylko dlatego, że stanowi przystępny przewodnik po zawitych ścieżkach i zawartości teologii żydowskiej, chociaż taki przede wszystkim jest jej cel i pierwszorzędne znaczenie. Jej lektura jest wielce pouczająca, bo problemy, z jakim borykają się żydowscy teologowie, są w istocie takie same, z jakimi baryka się teologia chrześcijańska, która w zmieniającym się świecie staje wobec podobnych wyzwań i zagrożeń. Powinnością teologów z obydwu wspólnot religijnych jest sprzeciw wobec niebezpieczeństw, jakie niesie ze sobą wzmoczona laicyzacja i sekularyzacja życia jednostek i zbiorowości, przysłaniająca, a nawet usuwająca patrzeć i wartości religijne. W wielu punktach diagnoza sytuacji i proponowane rozwiązania teologiczne są uderzająco zbieżne. Teolog chrześcijański z największym pożytkiem może przyswoić sobie przykłady myślenia o Bogu poprzez pryzmat aktualnych uwarunkowań życia ludzi. Tego rodzaju teologia jest bliższa rozwijanej w ostatnich dekadach teologii rzeczywistości ziemskich aniżeli teoretycznym spekulacjom opartym na wzorcach przejmowanych z dawnych systemów filozoficznych.

ks. Waldemar Chrostowski, Warszawa

E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, SCM Press, London 1985, s. 444.

Tytuł tej książki jest zarazem nieco mylący i w pełni adekwatny. Mylący, bo nie zajmuje się ona wydzielonym pytaniem o relację Jezusa do judaizmu, porównaniem nauki czy tym bardziej dialogiem chrześcijańsko-żydowskim. Wzajemne odniesienie między Jezusem a współczesnym mu judaizmem zajmuje tylko ułamek tej książki. Jest to jednak tytuł adekwatny! Historyk z Oxfordu podejmuje w swej pracy zadanie historycznej rekonstrukcji życia Jezusa — a że nie sposób oderwać postaci historycznej od jej kraju i epoki, musiało się to łączyć ze studium ówczesnego judaizmu. W ten sposób sprawa relacji między Jezusem a judaizmem nie jest jakimś zewnętrznym wobec historii pytaniem teologicznym (z anachronicznym rzutowaniem w przeszłość dzisiejszego dialogu chrześcijańsko-żydowskiego albo z gotową odpowiedzią, podkreślającą podobieństwa bądź różnice). Jawi się ona jako konieczny i niejako wewnętrzny składnik portretu Jezusa rysowanego przez metodycznego historyka.

Autor chce być historykiem ostrożnym i wolnym od założeń dogmatycz-

nych. Cele te realizuje. W szczegółach oznacza to krytycyzm co do historycznej autentyczności wielu poszczególnych perykop i słów Jezusa. Zarazem jednak autor dystansuje się od przesady wielu badaczy niemieckich, często odrzuca ich hipotezy szczegółowe, uznaje i stosuje pozytywne kryteria autentyczności. Kładzie też duży nacisk na to, że życie pierwotnego Kościoła jest pośrednio istotnym źródłem dla poznania historii Jezusa. Podkreśla wielokrotnie, że wszelkie rekonstrukcje „Jezusa historii” muszą uwzględniać i zakorzenienie w judaizmie, i fakt, że z życia i nauki Jezusa wyrosło coś nowego i odrębnego.

Ostrożność autora uwidacznia się też w tym, że niewiele wniosków uważa za pewne, daleko chętniej mówiąc, że coś jest prawdopodobne czy możliwe; według takiej skali klasyfikuje również tezy końcowe. Następnie, stara się uwolnić od ukrytych założeń oraz od automatycznego przyjmowania sądów utartych, ich wyodrębnieniu i krytyce poświęcając sporo dłuższych wywodów. Podkreśla wreszcie, iż wielu rzeczy o Jezusie po prostu nie wiemy.

Na wstępie poświęcono kilkadziesiąt obszernych stron opisowi metody. Część główna podzielona jest na trzy części, potem idą wnioski końcowe i indeksy (miejsz cytowanych, nazwisk i rzeczowy).

Pierwsza część zajmuje się działalnością i nauczaniem Jezusa w kontekście nadziei eschatologicznych właściwych epoce. Pierwszy rozdział zawiera analizę relacji o usunięciu kupców ze świątyni. Autor konkluduje, że była to czynność symboliczna, która nie oznaczała jednak „oczyszczenia” świątyni, lecz raczej groźbę, atak na jeden z elementów kultu ofiarniczego. Harmonizuje to z wypowiedziami o zburzeniu świątyni.

Intencję Jezusa i jej recepcję widzieć należy na tle ówczesnych oczekiwań eschatologicznych obejmujących odbudowę, „restaurację” Izraela i nową świątynię; osobny rozdział poświęcono tym koncepcjom w żydowskiej literaturze religijnej z epoki. W tę wizję włącza się też Jezusowe wezwanie do przemiany życia wobec nadejścia Królestwa oraz powołanie 12 uczniów (= 12 pokoleń). Jednakże Jezus nie adresował wezwania do nawrócenia oraz swych obietnic do Izraela jako społeczności, lecz do jednostek. Autor przypuszcza, że pokutny „apel do narodu” charakteryzował Jana Chrzciciela, zaś Jezus nie uważał za konieczne ponawianie nauk swojego wybitnego poprzednika.

Część druga książki dotyczy nauczania o Królestwie. Rozważa w niej autor autentyczność wypowiedzi Jezusa, dochodząc następnie do wniosku, że Królestwo w ustach Jezusa oznaczało przede wszystkim bliską już rzeczywistość eschatologiczną, choć zarazem termin jest dość wieloznaczny. Kolejny rozdział dotyczy cudów, jednak nie tyle faktycznemu ich zjawieniu, ile reakcji na nie. Czynienie cudów należy do portretu proroka-charyzmatyka (zarzut uprawiania magii był drugorzędny). Działalność Jezusa tak była rozumiana i wzbudziła publiczne zainteresowanie; nie był to jednak ruch masowy.

Jezus przestawał z grzesznikami. Na podstawie źródeł rabinicznych obala autor utożsamianie „grzeszników” z „am haarec”, przypuszczając raczej, że Jezus obiecywał zbawienie publicznym grzesznikom nie żądając od nich widomych i wymaganych prawem dowodów nawrócenia. Następnie przedstawiono dość niejednorodny w tradycji żydowskiej stosunek do pogan; nastawienie Jezusa wobec nich nie jest nam jednak bliżej znane.

Część trzecia poświęcona jest przyczynom konfliktu Jezusa z otoczeniem i jego śmierci. Najpierw rozważa autor stosunek Jezusa do Prawa twierdząc, iż jego poglądy zasadniczo Prawa nie podważały, stanowić bądź zaostrzenie jego wymagań (zakaz rozwodów), bądź dyskusję co do sposobu ich stosowania. Jest w tym twórcza dynamika, ale nie negacja.

Jak wiadomo, pierwsi chrześcijanie nie odrzucali Prawa i z pewnym trudem zdobyli się na zwolnienie odeń nawracających się pogan. Krytyka Prawa w formie zawartej w Ewangeliach odzwierciedlałaby późniejszy konflikt chrześcijańsko-żydowski.

Również eksponowanie w Ewangeliach konfliktu Jezusa z faryzeuszami wynikało raczej z sytuacji po roku 70. Wiele tekstów uważa autor za nieautentyczne (tu widziałbym przesadę — lepiej byłoby powiedzieć, że po roku 70 chrześcijanie skłonni byli pamiętać i rozwijać raczej tradycje o konfliktach niż podobieństwa i analogie z judaizmem). Z grup żydowskich koło roku 30 faryzeusze byli bliżsi nauki Jezusa niż inni, a poza tym ich wpływy nie były zbyt wielkie. Ewangelie mało wspominają faryzeuszów w związku z procesem i śmiercią Jezusa. Motorem aresztowania i skazania Jezusa była hierarchia świątynna; to arcykapłan jako oficjalny przedstawiciel narodu wobec Rzymian mógł im wydać Jezusa. Autor optuje przy tym raczej za przebiegiem wydarzeń wg Czwartej Ewangelii, czyli bez formalnego zebrania sanhedrynu, którego ówczesne kompetencje są zresztą wysoce niejasne. Sądzi też, iż ewangeliści nie znali dokładnego przebiegu procesu.

Zgadając się w powyższych punktach z tendencjami nowszej historiografii więcej uwagi poświęca autor przyczynom skazania Jezusa. Za główną uważa wystąpienie przeciw świątyni, które musiało wzbudzić wrogość hierarchii i niechęć ogółu pobożnych. Przyczynić się też mogły wieści o triumfalnym pochodzie do Jeruzolimy (groźba rozruchów). Niechęć do nauk Jezusa czy irytacja z powodu jego przychylności dla grzeszników byłyby najwyżej tłem, podobnie jak deklaracje Jezusa o sobie. O zamiary powstania Jezusa nie oskarżano (dlatego też Rzymianie wcale nie ścigali jego uczniów). Obszernie polemizuje wreszcie autor z teologizującym poglądem, że źródłem konfliktu Jezusa z Żydami było głoszenie łaski i przebaczenia przeciw ich legalizmowi. Ani Jezus nie obalał Prawa, ani Żydzi nie pomijali łaski. Przedmiotem polemiki są tu ujęcia dość częste w teologii protestanckiej i jej wizji chrześcijaństwa i judaizmu.

Deklarację Jezusa o sobie wygłoszoną wobec sanhedrynu uważa autor za nieautentyczną (i zresztą niekoniecznie „błuznierczą” z punktu widzenia Żydów). Ten punkt ilustruje nazbyt ostrożne stanowisko wobec kwestii chrystopologicznych i samoświadomości Jezusa. Wyraźniej formułuje autor jedynie tezę, że Jezus przypisywał sobie królewską rolę w Królestwie, które głosił. Zamiast jednak posądzać autora o stronniczość, wynikłą z jego liberalnego protestantyzmu, lepiej byłoby przypisać tę tendencję rygorystycznie stosowanej metodzie historycznej, która w tym miejscu ujawnia swoje granice. Kim był Jezus i za kogo się uważał, trudno orzekać tylko z pewnym prawdopodobieństwem, na sposób historyka. Wiarę pierwszych chrześcijan w Jezusa trudno oddzielić od jego deklaracji o sobie. Wreszcie fakt zmartwychwstania nie całkiem znajduje się w zasięgu historii (tylko przez swoje skutki — dlatego zapewne autor nie rozważa zmartwychwstania, choć przywołuje wiarę w nie).

Zważywszy na rolę bliskiej perspektywy eschatologicznej w Jezusowym nauczaniu o Królestwie, w stosunku do świątyni, w motywacji surowych wymogów moralnych, wizja Jezusa u E. P. Sandersa może przypominać Alberta Schweitzera z jego tezą, iż Jezus błędnie oczekiwał bliskiego końca świata. Autor książki kwestionuje jednak to podobieństwo. Przedstawić chce po prostu pewną prawdopodobną rekonstrukcję i nie wyciąga wniosków teologicznych — zaś Schweitzerowi zarzuca aprioryzm i błędy w egzegezie.

Całościowa ocena książki Sandersa wydaje się dość trudna. Na pewno zawiera mnóstwo ważnych obserwacji i tez szczegółowych — cenny to materiał dla biblistów piszących o życiu Jezusa. Pokazuje sposób myślenia historyczno-krytycznego inny niż ten znany z protestanckiej egzegezy niemieckiej, pozwalając w znacznej mierze przełamać dwubiegunowy schemat „konserwatywno-sceptycyzm”. Metodycznie jest staranna, za solidnym uzasadnieniem też — można zarzucać autorowi, że twierdzi za mało, ale trudniej wskazać, gdzie się pomylił. Judaizm zna autor gruntownie. W tym, co dotyczy historycznej rekonstrukcji życia Jezusa — a w związku z tym i analizy Ewan-

geli jako źródła historycznego i ich własności literackich — książka jest bardzo znacząca i słusznie została za taką uznana przez licznych recenzentów. Prof. Sanders potwierdził tu renomę zyskaną przez swe dawniejsze dzieło *Paul and Palestinian Judaism* (1977). Natomiast w tym, co dotyczy autodeklaracji i samoświadomości Jezusa, autor raczej problemy sygnalizował niż rozwiązywał. Nawet ilościowo są one na dalszym planie. Książka nastawiona jest zdecydowanie na historię oddzieloną od teologii, co jest wygodne z punktu widzenia metody naukowej, ale może być uznane za słabość wobec faktu, że sposób myślenia Jezusa, pierwszych chrześcijan i ewangelistów takiej separacji nie znał.

Michał Wojciechowski, Warszawa

Aphraates: Unterweisungen/Aphrahat, 1. Teilband. Aus dem Syrischen übersetzt und eingeleitet von Peter BRUNS, Freiburg—Basel—Wien—Barcelona—Rom—New York: Herder (Fontes Christiani, Bd 5/1), 1991, 279 pp.

Zapoczątkowana w 1990 roku dwujęzyczna seria wydawnictwa Herdera Fontes Christiani w piątym tomie przekazuje w niemieckim tłumaczeniu z języka syryjskiego pisma Afrahata. Ukazała się pierwsza część piątego tomu i to bez tekstu oryginalnego syryjskiego, z racji technicznych jak i z ograniczonej znajomości tego języka nawet wśród patrologów. Afrahat (zm. po roku 345) był pierwszym pisarzem kościelnym w obszarze języka syryjskiego, który tworzył niemal w całkowitej izolacji wobec myśli greckiej. Żył poza granicami Cesarstwa Rzymskiego, w Persji, za panowania Szapura II. Historia Armenii nazywa go za Jakubem z Nisibis „Persem”. Jego dzieła bowiem zostały częściowo przetłumaczone na język ormiański, a także gruziński i etiopski. Afrahat jest autorem 23 utworów, nazywanych homiliami, traktatami, kazaniami, pouczeniami (por. niemieckie *Unterweisungen*). Problem formy literackiej jego dzieł polega na tym, że literacki kształt odbiega od form znanych z literatury chrześcijańskiej greckiej czy rzymskiej. W samych utworach pojawiają się takie terminy jak „tahwita” — wykład, „egarta” — list, „memre” — mowa, „uhdane” — książka, „sarbin” — rozważania. Wydaje się, że najmniej trafne jest nazwanie tych utworów homilią. Nie wykazują one związku z jakąś perykopą biblijną ani z literaturą. Autor liczy bardziej na czytelników niż na słuchaczy. Utwory zostały uporządkowane w układzie akrostychicznym, to jest według 22 liter alfabetu syryjskiego, z dodatkowym pismem 23 o winnych gronach. Zbiór wyraźnie dzieli się na dwie części. Pierwszą część tworzą traktaty napisane przed 337 rokiem, druga część zawiera utwory powstałe w roku 344. Ostatni utwór, 23, jest jakby poza zbiorem, powstał w roku 345. Opracowanie i przekład dzieła Afrahata w ujęciu Petera Bruna jest trzecim przekładem na język niemiecki, a drugim przekładem całości. Poprzednie opublikowali w XIX w. G. Bickell w wyborze (r. 1874) oraz G. Bert (w *Texte und Untersuchungen* 3, 3/4, 1888). Niedawno ukazało się tłumaczenie na język francuski w serii *Sources Chretiennes* (tom 345 i 359, rok 1988 i 1989). Istnieją także tłumaczenia pism Afrahata w języku angielski i włoski. Tom pierwszy pism Afrahata w Fontes Christiani 5 zawiera tłumaczenie pierwszych dziesięciu traktatów. Wstęp jest wprowadzeniem do całości. Podano także literaturę przedmiotu. Tom drugi będzie zawierał pozostałe traktaty oraz indeksy do całości. Autor wstępu i tłumaczenia doktoryzował się pracą na temat Afrahata (*Das Christusbild Aphrahats des Persischen weisen*, Hereditas 4, Bonn 1990). W swoim wprowadzeniu do pism Afrahata zajął się kwestią przekazu tekstu, jego integralnością, formą literacką i stylem dzieła, a także osobą twórcy i jego inspiracjami literackimi i teologicznymi. Następnie przedstawił duchowe środowisko Wschodniej Syrii oraz podstawowe zagadnienia teologiczne w pismach Afrahata. Autor wstępu krytycznie wypowiada się na temat teorii Antonellego i Fieya