

Marek Skierkowski

Jezus Gezy Vermesa : prezentacja i krytyka

Collectanea Theologica 75/2, 97-132

2005

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.

MAREK SKIERKOWSKI, WARSZAWA

JEZUS GEZY VERMESA. PREZENTACJA I KRYTYKA

Dzisiaj niezwykle dynamicznie rozwija się nurt określany mianem *Third Quest*, czyli „trzeciego poszukiwania Jezusa historycznego”. Sięga on swymi korzeniami „pierwszego poszukiwania” (*die Leben-Jesu-Forschung*), zainicjowanego pod koniec XVIII w., oraz „nowego poszukiwania” (*die neue Frage*), zapoczątkowanego w latach pięćdziesiątych ubiegłego stulecia. Oczywiście, przejście między drugą i trzecią fazą nie jest łatwe do opisania. Zdaniem T. Holména, o ile należy się zgodzić, że „drugie poszukiwanie” dobiegło już kresu, to jednak trudno jeszcze precyzyjnie określić charakter nurtu, który rozwija się aktualnie¹. Niektórzy nawet sądzą, że desygnacja *Third Quest*² stanowi nazwę zbyt ogólną i w konsekwencji upraszczającą całe bogactwo obecnej fazy poszukiwania Jezusa historycznego³. Bez wątplenia, w sposób ogólny można jednak stwierdzić, że w porównaniu z dotychczasowymi badaniami historii Jezusa twórcy i zwolennicy *Third Quest*, po pierwsze, podkreślają żydowskość Jezusa, określając Jego relację do judaizmu i, po drugie, badają Jezusa z czysto historycznej perspektywy, unikając celów teologicznych. Historia i żydowski kontekst – oto dwa zasadni-

¹ Por. T. Holmén, *A Theologically Disinterested Quest? On the Origins of the Third Quest for the Historical Jesus*, *Studia Theologica* 55/2001, s. 175.

² Nazwa pochodzi od: S. Neill, T. Wright, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford 1988, s. 379. B. Witherington użył w tytule swej książki sformułowania *The Third Search* („trzęcie badanie”, „przeszukiwanie”); zob. tenże, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth*, Downers Grove 1995; zob. też. R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, Warszawa 2003, s. 419-484; H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001, s. 56-75.

³ Por. C. Brown, *Historical Jesus, Quest of*, w: J. B. Green, S. McKnight (red.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Downers Grove 1992, s. 326-341; W. R. Telford, *Major Trends and Interpretative Issues in the Study of Jesus*, w: B. Chilton, C. A. Evans (red.), *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research*, Leiden 1944, s. 33-74; S. E. Porter, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research. Previous Discussion and New Proposals*, Sheffield 2000, s. 55-59.

cze elementy metody przedstawicieli *Third Quest*. Nietrudno zatem dostrzec, że niebagatelną rolę w „trzecim poszukiwaniu” mogą odegrać uczeni żydowscy.

Aspekty metodologiczne

W niniejszym artykule chciałbym zaprezentować poglądy jednego spośród nich, mianowicie Gezy Vermesa. Urodził się on w 1924 r. na Węgrzech. Otrzymał katolicką formację i został wyświęcony na kapłana. Odkrył jednak swoje żydowskie korzenie i porzucił katolicyzm na rzecz judaizmu. Z pewnością ważną rolę w tym względzie odegrała śmierć jego rodziców, Ernesta Vermesa i Theresii Riesz, dziennikarza i nauczycielki, zamordowanych przez hitlerowców w 1944 r. Studiował najpierw w Budapeszcie, a potem w Louvain, gdzie w 1953 r. uzyskał stopień doktora teologii na podstawie dysertacji dotyczącej niedawno odkrytych zwojów nad Morzem Martwym. W latach 1957-1991 prowadził wykłady z judaizmu w Newcastle i Oxfordzie. Zastąpił przede wszystkim jako znawca pism qumrańskich, wydając je w języku angielskim (*The Complete Dead Sea Scrolls in English*, 1997). Został członkiem Akademii Brytyjskiej i otrzymał wiele tytułów doktora *honoris causa*. Obecnie jest profesorem emerytowanym na Uniwersytecie w Oxfordzie⁴.

Poszukując Jezusa historycznego, G. Vermes pragnie „odczytać relacje Marka, Mateusza i Łukasza z umysłem wolnym od uprzedzeń, jak gdyby po raz pierwszy”⁵. Żydowski uczony stara się odkryć, jakiego Jezusa, nawiązując do pierwotnej tradycji, chcieli przedstawić w swoich dziełach ewangeliści. Ewangelie, chociaż utrzymują określone zainteresowanie czasem, przestrzenią i okolicznościami, to jednak nie stanowią w ścisłym sensie dzieł historycznych. Ewangelie przystosowują biograficzny gatunek literacki, aby stał się on środkiem głoszenia kerygmy Kościoła. Według G. Vermesa – który wyraźnie sprzeciwia się sceptycyzmowi historycznemu R. Bultmanna – Ewangelie ukazują „szkielet” historii Jezusa z Nazaretu. Ewangelie synoptyczne, powstałe w latach 70-

⁴ Swoje życie opisał w dziele pod bardzo wymownym tytułem: *Providential Accidents: An Autobiography (Opatrznościowe przypadki: autobiografia)*, London 1998.

⁵ G. Vermes, *Jesus the Jew* (pierwsze wydanie: 1973), London 1994, s. 19.

-100 po Chr.⁶, stanowią „biograficzny szkic”. Można jednak ten szkielec „wypełnić ciałem” przez zaprezentowanie, w jaki sposób Jezus i Jego ruch odnajduje się w kontekście Palestyny I w., jej historii i religii. „Jezus Żyd” to synonim „Jezusa historii”⁸. Aby zatem „ponownie ożywić Jezusa”, trzeba także odtworzyć Jego galijskie środowisko⁹.

Zdaniem G. Vermesa, „Nowy Testament stanowi historycznie część większego korpusu, którym jest żydowska literatura I wieku”¹⁰. „Postrzegam Nowy Testament – stwierdza uczonego – nie jako niezależną i autonomiczną kompozycję literacką znajdującą się poza światem żydowskim, lecz patrzę na Nowy Testament przez pryzmat ówczesnej cywilizacji żydowskiej, matrycy Kościoła pierwotnego. (...) Jako historyk traktuję Jezusa, Kościół pierwotny i Nowy Testament jak nieodłączną część judaizmu I w.”¹¹ W konsekwencji, G. Vermes, celem zrozumienia Nowego Testamentu, sięga do pism żydowskich, począwszy od Biblii Hebrajskiej (ok. 1000-200 przed Chr.) przez literaturę międzytestamentalną (200 przed Chr. -100 po Chr.) aż do Miszny i Talmudu rabinów (200-500)¹². Uczony zdaje sobie także sprawę z tego, że Nowy Testament to nie tylko efekt przetłumaczenia idei wyrażonych pierwotnie po aramejsku, ale także efekt transplantacji tych idei w świat kultury grecko-rzymskiej. Zasadniczy problem wiąże się z relacją między Nowym Testamentem i późniejszą literaturą rabiniczną (podlegającą także rozwojowi). Teoretycznie można mówić o czterech możliwościach: podobieństwa są czystym zbiegiem okoliczności; doktryna rabiniczna została zainspirowana przez Nowy Testament czy wręcz z niego zapożyczona; Nowy Testament zależy od targumów i midraszów; zarówno Nowy Testament, jak i literatura rabiniczna, wypływają z tradycji żydowskiej. Według G. Vermesa, pierwsza możliwość realizuje się tylko w sporadycznych przypadkach, druga – jest mało prawdopodobna (trudno wykazać, by rabini tannaicy i amoraicy znali do-

⁶ Por. tenże, *The Changing Faces of Jesus*, London 2000, s. 150.

⁷ *Tamże*, s. 147.

⁸ Por. tenże, *Jesus and the World of Judaism*, London 1983, s. 1; tenże, *Jesus in his Jewish Context*, London 2003, s. 1.

⁹ Por. tenże, *The Changing Faces of Jesus*, s. 42.

¹⁰ Tenże, *Jesus in his Jewish Context*, s. 65.

¹¹ Tenże, *The Changing Faces of Jesus*, s. 2.

¹² Por. *tamże*.

brze Nowy Testament i chcieli z niego korzystać), trzecia – możliwa; czwarta – najbardziej prawdopodobna¹³.

Poszukiwanie Jezusa historycznego w wykonaniu G. Vermesa opiera się na podwójnym przekonaniu: „1) że historycy mają prawo i obowiązek prowadzić swoje badania niezależnie od wierzenia, i 2) że jest możliwe wyciągnąć – dzięki znacznie pogłębionej wiedzy o palestyńsko-żydowskiej rzeczywistości czasu Jezusa – historycznie wiarygodne informacje z niehistorycznych źródeł, jakimi są Ewangelie”¹⁴.

Judaizm charyzmatyczny

Według G. Vermesa, synoptycy są jednomyślni: Jezus był egzorcystą, uzdrowicielem i nauczycielem¹⁵. „Przynosili do Niego wszystkich chorych i opętanych; i całe miasto było zebrane u drzwi. Uzdroził wielu dotkniętych rozmaitymi chorobami i wiele złych duchów wyrzucił” (Mk 1,33-34). „Ludzie biegali po całej okolicy i zaczęli znosić na noszach chorych, tam gdzie, jak słyszeli, przebywa. I gdziekolwiek wchodził do wsi, do miast czy osad, kładli chorych na otwartych miejscach i prosili Go, żeby choć frędzli u Jego płaszcza mogli się dotknąć. A wszyscy, którzy się Go dotknęli, odzyskiwali zdrowie” (Mk 6,55-56). Sam Jezus określał swoją misję w ten sposób: „Oto wyrzucam złe duchy i dokonuję uzdrowień dziś i jutro, a trzeciego dnia będę u kresu” (Łk 13,32)¹⁶.

Ten „szkielet” życia Jezusa można wypełnić „ciałem” kontekstu. G. Vermes – na bazie tego kontekstu i uważnej lektury Ewangelii synoptycznych – stawia hipotezę, że Jezus jest „galilejskim chasydem”¹⁷, żydowskim charyzmatykiem, którego nadprzyrodzone zdolności wypływały nie z jakichś tajemnych źródeł, lecz z bezpośredniego kontaktu z Bogiem. Spośród postaci współczesnych Jezusowi na uwagę zasługują Honi (według Józefa Flawiusza – Oniasz) i Hanina ben Dosa¹⁸.

¹³ Por. tenże, *Jesus and the World of Judaism*, s. 84-85; tenże, *Jesus in his Jewish Context*, s. 77-78; tenże, *The Religion of Jesus the Jew*, London 1993, s. 9.

¹⁴ Tenże, *The Religion of Jesus the Jew*, s. 4.

¹⁵ Por. tenże, *The Changing Faces of Jesus*, s. 154-163.

¹⁶ Por. tenże, *Jesus and the World of Judaism*, s. 5-6; tenże, *Jesus in his Jewish Context*, s. 5.

¹⁷ Por. tenże, *Jesus and the World of Judaism*, s. 11; tenże, *Jesus in his Jewish Context*, s. 10.

¹⁸ Por. tenże, *Jesus the Jew*, s. 69-78; tenże, *The Changing Faces of Jesus*, s. 236-249.

Jeśli chodzi o pierwszego z nich (zm. ok. 65 r. przed Chr.), należy najpierw nadmienić, że od czasów proroka Eliasza Żydzi wierzyli, iż święci mężowie są w stanie panować także nad zjawiskami natury (por. 1 Krl 17,1). „Raz powiedzieli do Honiego Kreślącego Koła (Honi ha-Maegel): «Módl się, aby spadły deszcze». (...) I modlił się, lecz deszcze nie spadły. Uczynił koło i stanął wewnątrz. I powiedział: «Panie Wszechświata, Twoje dzieci zwróciły ku mnie twarze, ponieważ jestem przed Tobą jak syn pierworodny. Przysięgam na Twe Wielkie Imię, że nie ruszę się stąd, dopóki nie okażesz swoim dzieciom łaski». Zaczął kropić deszcz. Powiedział: «Nie o to prosiłem, lecz o deszcz w dostatecznej ilości, by napełnić cysterny, kanały i jaskinie». Lunęła gwałtowna ulewa. Powiedział: «Nie o to prosiłem. Lecz o deszcze łaskawości, błogosławieństwa i miłosierdzia». Deszcze spadły, jak im nakazał. (...) Szymon ben Szetach posłał do niego wiadomość. Rzekł do niego: «Zasługujesz sobie na klątwę, lecz co mam z tobą zrobić? Postępujesz bowiem zuchwale wobec Wszechmocnego, jak syn, który postępuje zuchwale wobec ojca, ten jednak spełnia wolę syna»¹⁹. Z kolei Józef Flawiusz relacjonuje: „A był wówczas niejaki Oniasz, mąż prawy i Bogu miły; niegdyś w okresie suszy pomodlił się on do Boga o uwolnienie od posuchy, a Bóg wypełnił jego prośbę i zesłał deszcz. Widząc, że nie ustaje zaciekłość wojny domowej, Oniasz ukrył się, ale zaciągnięto go do obozu żydowskiego i żądano, aby rzucił klątwę na Arystobula i wspierających go buntowników, tak jak niegdyś modlitwą swoją położył kres suszy. Sprzeciwiał się i wymawiał, ale tłum nie chciał zostawić go w spokoju. Stał więc Oniasz pośród zgromadzonych i tak przemówił: «Boże, Królu wszechświata, skoro mężowie zebrani teraz wokół mnie są Twoim ludem, a ci, których oni oblegają, są kapłanami Twoimi, błagam Cię, abys nie wysłuchał i nie wypełnił tego, o co Cię proszą jedni i drudzy przeciwko sobie nawzajem». Gdy wygłosił taką modlitwę, otaczający Oniasza niegodziwi Żydzi ukamienowali go»²⁰.

Porównując obydwie relacje, można zauważyć, że Miszna nieco krytycznie przedstawia Honiego, Józef Flawiusz natomiast czyni to w sposób niezwykle sympatyczny. Jednakże, Talmud w kilku innych miejscach zawiera także raczej pozytywną ocenę z pozoru zuchwa-

¹⁹ mTaan. 3,8.

²⁰ Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, 14,22-24 (wyd. pol. Warszawa 1997, s. 615).

tego zachowania Honiego, ukazując go w zestawieniu z Eliaszem²¹. Dwaj wnukowie Honiego, Aba Hilkija i Han-ha-Nechba, żyjący w I w. po Chr., także potrafili sprowadzać mocą modlitwy deszcz. Charakteryzowała ich niezwykła pokora i ubóstwo. O pierwszym spośród nich wzmiankuje się „chasyd z Kefar Imi”²² – a więc sugeruje się jego galilejskie pochodzenie²³.

Z kolei Hanina ben Dosa²⁴ żył w I w. po Chr. (działał raczej przed 70 r.), w galilejskim mieście Arab w pobliżu Sefforis²⁵, być może był uczniem Johanana ben Zakkaj²⁶. Źródła rabiniczne charakteryzują go jako męża nadzwyczajnej pobożności i cudotwórcę. „Taki mąż nie odpowiedziałby nawet na pozdrowienie króla; nawet gdyby wąż owinął się wokół jego pięty, nie przerwałby modlitwy”²⁷. „Powiadali o rabbinie Haninie ben Dosa, że kiedyś stał i modlił się i jaszczurka przyszła i ugryzła go, i nie przerwał odmawiania modlitwy. I poszli i znaleźli jaszczurkę leżącą u wejścia do jej jamy. Powiedzieli: «Biada człowiekowi, którego ukąsi jaszczurka. Biada jaszczurce, która ukąsi rabiego Haninę ben Dosa»”²⁸. Według innej wersji to wydarzenie przebiegało w następujący sposób: „W pewnym miejscu była jaszczurka, która szkodziła ludziom. Przyszli i powiedzieli rabbiemu Haninie ben Dosa. Rzekł: «pokażcie mi jej jamę». Pokazali mu jej jamę i postawił piętę na otworze jamy, i jaszczurka wyszła, i ukąsiła go w piętę, i zdechła. Wziął ją na ramię i przyniósł do bet midrasz, i powiedział do nich: «Widzicie, moi synowie, to nie jaszczurka zabija, to grzech zabija»”²⁹. Przykłady te wskazują na całkowite zaufanie Haniny wobec Boga i jego głęboką więź z Bogiem³⁰.

Hanina ben Dosa zasłynął jednak przede wszystkim jako uzdrowiciel. „Syn rabana Johanana ben Zakkaj zachorował. Rzekł do niego: «Hanina, mój synu, módl się za niego, aby żył». Złożył głowę

²¹ Por. bTaan. 23a; Gen. R. 13,7; por. G. Ver mes, *Jesus the Jew*, s. 70-71.

²² Por. yTaan. 64a.

²³ Por. G. Ver mes, *Jesus the Jew*, s. 71-72; tenże, *The Changing Faces of Jesus*, s. 238-240.

²⁴ Zob. na ten temat także: tenże, *Hanina ben Dosa. A Controversial Galilean Saint from the First Century of Christian Era*, *Journal of Jewish Studies* 23/1972, s. 28-50; 24/1973, s. 51-64.

²⁵ Por. yBer. 7c; bBer. 34b.

²⁶ bBer. 34b.

²⁷ mBer. 5,1.

²⁸ yBer. 9a.

²⁹ bBer. 33a.

³⁰ Por. G. Ver mes, *Jesus the Jew*, s. 74; zob. także Mk 16,18; Łk 10,19.

między kolana i modlił się za niego, i przeżył. Rzekł rabban Johanan ben Zakkaj: «Gdyby ben Zakkaj złożył głowę między kolanami na cały dzień, nikt by na to nie zwrócił uwagi». Rzekła do niego żona: «Czy Hanina jest większy niż ty?» Odpowiedział jej: «Nie, lecz on jest jak sługa przed królem, ja zaś jak dostojnik przed królem»³¹.

Hanina ben Dosa potrafił uzdrawiać na dystans. „Kiedyś zachorował syn rabbana Gamaliela. Posłał dwóch uczonych do rabiego Hanina ben Dosa, aby poprosić go, by modlił się za niego. Kiedy ich ujrzał, wszedł do pokoju na górze i modlił się za niego. Kiedy zszedł, powiedział do nich: «Idźcie, gorączka go opuściła». Powiedzieli do niego: «Czy jesteś prorokiem?» Odpowiedział: «Ani nie jestem prorokiem, ani synem proroka, lecz nauczyło mnie tego doświadczenie. Gdy modlitwa sama mi płynie z ust, wiem, że on [chory człowiek] został przyjęty, lecz jeżeli nie, wiem, że został odrzucony». Usiedli i zanotowali dokładną porę. Kiedy przyszli do rabbana Gamaliela, rzekł do nich: «Na służbę świątynną! Nie przybyliście ani o moment za wcześnie, ani za późno, lecz tak się zdarzyło»; w tym samym momencie gorączka go opuściła i poprosił o wodę do picia»³².

Hanina ben Dosa – jak Honi – wpływał również na zjawiska natury. „Rabbi Hanina ben Dosa podróżował drogą, gdy zaczęło padać. Wykrzyknął: «Panie Wszechświata, całemu światu powodzi się dobrze, lecz Hanina jest strapiony»; wówczas deszcz przestał padać. Kiedy dotarł do domu, wykrzyknął: «Panie Wszechświata, cały świat jest strapiony, a Haninie powodzi się dobrze»; na co spadł deszcz»³³. Ponadto, Hanina sprawił, że napełniona przez pomyłkę octem lampa szabatowa świeciła cały dzień (bTaanit 25a), a gałązki wrzucone do pieca stały się chlebem (*tamże*, 24b-25a). Wreszcie, mimo że tradycja rabiniczna nie opisuje żadnego egzorcyzmu Haniny, to jednak prezentowany jest on jako mający władzę nad mocami zła (bPesachim 112b)³⁴.

Charyzmatycy żyli w ubóstwie, wolni od posiadania dóbr. „Co moje – jest twoje, a co twoje – moje»³⁵. Ponadto, charyzmatycy ci

³¹ bBer. 34b.

³² bBer. 34b; zob. Mt 8,5-13; Łk 7,1-10; J 4,46-53.

³³ bTaan. 24b; bYoma 53b.

³⁴ Por. G. Vermes, *The Changing Faces of Jesus*, s. 244-245.

³⁵ mAb. 5,10.

koncentrowali się wyłącznie na sprawach moralnych, a nie na przepisach prawnych. Hanina ben Dosa nigdy nie jest cytowany w Misznie czy Talmudzie jako ekspert w dziedzinie Prawa. Jedyne traktat *Pirke Aboth* zawiera trzy sformułowania Haniny ben Dosa, odnoszące się do spraw duchowych, np.: „Jeśli lęk wobec grzechu poprzedza mądrość człowieka, taka mądrość jest trwała; jeśli natomiast mądrość poprzedza lęk przed grzechem, taka mądrość się nie ostoi”³⁶. Rab, wielki nauczyciel babiloński, stwierdzał nawet, że o ile prototypem złego człowieka jest król Achab, o tyle prototypem świętego – wbrew pozorom – nie współczesny Achabowi Elias, lecz Hanina ben Dosa³⁷. W Misznie znajduje się także stwierdzenie: „Wraz ze śmiercią Haniny ben Dosa zniknęli mężowie dobrych czynów”³⁸. Rabini zachowywali wobec chasydów postawę „od dużego podziwu do sarkazmu czy uszczypliwości”³⁹. Simeon ben Szetach miał nawet powiedzieć – mając na myśli spoufalenie charyzmatyków z Bogiem: „Gdybyś nie był Honim, ekskomunikowałbym cię” (mTaanit 3,8)⁴⁰. Z biegiem czasu podziw dla charyzmatyków wzrastał coraz bardziej⁴¹. Stwierdza się nawet, że przyszedł świat (królestwo Boże) zaistnieje ze względu na Haninę ben Dosa (bTaanit 24b)⁴².

Zdaniem G. Vermesa, „osobę Jezusa należy widzieć na tle charyzmatycznego judaizmu I w., jako znakomity przykład wczesnego chasyda czy męża pobożnego”⁴³. Ci święci ludzie swoje nadprzyrodzone moce, potrzebne do czynienia cudów, czerpali z bezpośredniego kontaktu z Bogiem. A. Büchler wiązał chasydów ze stronictwem faryzejskim⁴⁴, inni uczeni (np. S. Safrai, D. Flusser) z kolei utrzymywali, że chasydzi stanowili odrębny ruch, często sprzeciwiający się panującym tendencjom. G. Vermes również akcentuje, że charyzmatycy – łącznie z Jezusem – narażali się instytucjonalnemu judaizmowi przez swój praktyczny stosunek do Pra-

³⁶ mAb. 3,9; por. Prz 9,10; Ps 111,10.

³⁷ Por. bBer. 61b.

³⁸ mSot 9,15.

³⁹ G. Vermes, *The Changing Faces of Jesus*, s. 246.

⁴⁰ Por. *tamże*, s. 247.

⁴¹ Por. *tamże*, s. 247-249.

⁴² Por. *tamże*, s. 248 i 252.

⁴³ *Tenże*, *Jesus the Jew*, s. 79.

⁴⁴ Por. A. Büchler, *Types of Jewish-Palestinian Piety from 70 B. C. E. to 70 C. E.*, London 1922, s. 264.

wa i posiadany – dzięki wielkiej pobożności i dokonywaniu cudów – autorytet religijny⁴⁵.

Działalność i orędzie Jezusa

Według Ewangelii, ludzie określali Jezusa po aramejsku *rabbi* lub *rabbuni*. Jednakże – jak podkreśla G. Vermes i inni uczeni – w czasach Jezusa nie stosowano jeszcze tytułu *rabbi* w technicznym sensie tego słowa. Ani Hillel, ani Szammaj, ani Gamaliel nie są nazywani w Talmudzie rabinami⁴⁶. W czasach Jezusa miano nauczycieli dzierżyli uczeni w Piśmie (gr. *grammateis*), należący do stronnictwa faryzeuszów. Jezus nie był jednak faryzeuszem, a ponadto faryzeusze nie działali zasadniczo w Galilei przed 70 r. (faryzeusze z Mk 3,22 i Mt 12,24 oraz Mk 7,1 i Mt 15,1 pochodzą z Jerozolimy). „Wiejscy pisarze”⁴⁷ (uczni), z którymi spotykał się Jezus, potrafili na pewno sporządzać niektóre umowy i uczyć dzieci, ale nie można ich utożsamiać ze światłymi uczonymi w Piśmie z Jerozolimy. Ponadto, formy literackie, które stosował Jezus – słowa mądrości, prorockie ostrzeżenia, przypowieści – nie wymagały naukowej sprawności w posługiwaniu się Biblią czy przepisami Prawa. Uczni w Piśmie kładli nacisk na argument z tradycji, Jezus zaś polegał na swoim charyzmatycznym autorytecie (por. Łk 24,19)⁴⁸. Jezus nie należał ani do „uczonych” (*soferim*), ani do kaznodziejów synagogalnych (*darshanim*)⁴⁹.

Jeśli chodzi o odniesienia do Biblii Hebrajskiej, Jezus – zdaniem ewangelistów – używa ksiąg biblijnych albo w celach czysto literackich (np. por. Mk 12,1/Mt 21,33 i Iz 5,1-2), albo do przytoczenia ilustrujących przykładów (por. Łk 17,26-27/Mt 24,38 i Rdz 7,7), albo celem przywołania prorocत्व na dziś – peszery (por. Mt 24,15-16 i Dn 9,27), albo wreszcie po to, by skomponować midrasz (por. Mk 10,2-9/Mt 19,3-8 i Pwt 24 oraz Rdz 1,27; 2,24). Jednakże, zdaniem G. Vermesa, Jezus na pewno odwoływał się do biblijnych

⁴⁵ Por. G. Vermes, *Jesus the Jew*, s. 80-82.

⁴⁶ Por. E. Schürer, G. Vermes, F. Millar, M. Black, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus*, Edinburgh 1979, t. II, s. 325-326.

⁴⁷ Nazwa stworzona przez Józefa Flawiusza – *Dawne dzieje Izraela*, 16,203.

⁴⁸ Por. G. Vermes, *Jesus and the World of Judaism*, s. 31; tenże, *Jesus in his Jewish Context*, s. 28.

⁴⁹ Por. tenże, *The Religion of Jesus the Jew*, London 1993, s. 46-47.

przykładów, natomiast pozostałe kategorie odniesień są wątpliwe. Pierwsza kategoria nosi wyraźne ślady wpływu redaktorów-ewangelistów, a trzecia i czwarta z kolei zdradza kontekst polemiczny, wprawdzie niewykluczony w czasach Jezusa, ale na dobre charakteryzujący dopiero epokę po 70 r.⁵⁰

Jeśli chodzi o przysłowia, Jezus niekoniecznie sam je układał. Mógł korzystać z już istniejących, albo też Kościół niektóre z nich Mu przypisał⁵¹. G. Vermes skupia się na ośmiu przykładach:

- a) wąska brama (Mt 7,13/Łk 13,24 – IV Ezd 7,6-8);
- b) wywyższenie – upokorzenie (Mt 23,12/Łk 14,18; 18,14 – Awot d'rabbi Natan A, 11 i B, 22; bEr. 13b);
- c) drzazga – belka (Mt 7,3-5/Łk 6,41-42 – bArakh. 16b; bBB 15b);
- d) lekarz – prorok (Łk 4,23 – Genesis Rabba 23,4; Mk 6,4 i par. – brak);
- e) lampa (Mt 6,22-23/Łk 11,34 – mAb. 2,9; Mk 4,21; Mt 5,15; Łk 8,16 – Mechilta do Wj 18,27);
- f) żniwo – robotnicy (Mt 9,37/Łk 10,2 – mAb 2,15);
- g) kamień młyński (Mk 9,42/Mt 18,6/Łk 17,1-2 – bKid 29b);
- h) zwierzęta i rośliny (np. Mk 10,25/Mt 19,24/Łk 18,25 – bBer 55b; Mt 6,26 – mKid. 4,14;)⁵².

Odnosząc się z kolei do przypowieści Jezusa, G. Vermes wskazuje, że znane są one w Starym Testamencie (np. Ez 17,2-10), Qumran (1 QH 8) i literaturze rabinackiej (w kontekście egzegetycznym). Według Ewangelii synoptycznych, Jezus wygłosił 39 przypowieści, które wykorzystują motywy z: życia mieszkańców wsi; epizodów dnia codziennego; społeczności; sądownictwa i celebracji ślubnych⁵³. W porównaniu z przypowieściami rabinackimi, narracje Jezusa nie służą celom egzegetycznym (oprócz Mk 12,1-12 – zob. Iz 5,2 i Łk 10,29-37 – zob. Kpł 19,18) oraz nie zawierają wyjaśniających detali (poza drobnymi wyjątkami). Według Mk 4,11, Jezus mówi do Dwunastu: „Wam dana jest tajemnica królestwa Bożego, dla tych zaś, którzy są poza, wszystko dzieje się w przypowieściach”. Jednakże, wypowiedź ta, nawiązująca do Iz 6,9-10, antycypuje raczej niewiarę Żydów, ma więc charakter redakcyjny. Według

⁵⁰ Por. *tamże*, s. 50-70.

⁵¹ Por. *tamże*, s. 79.

⁵² Por. *tamże*, s. 79-90.

⁵³ Zestawienie przypowieści zob. *tamże*, s. 118-119.

G. Vermesa, „wszystkie przypowieści wysuwają religijno-etyczne orędzie i większość spośród nich zakłada eschatologiczną atmosferę i eschatologiczny kontekst. Celem zatem przypowieści jest wywarcie wrażenia na słuchaczu, w żywy i barwny sposób, obligując go do zjęcia odpowiedniej postawy czy spełnienia czynu o fundamentalnej ważności. Centralne orędzie przypowieści można zredukować do trzech aspektów (...): *teshuva* (pokuta/przebaczenie), *emuna* (zaufanie wobec Boga) i zawierzenie w stopniu najwyższym, powodujące podjęcie wielkiego ryzyka ze względu na królestwo Boże”⁵⁴.

Jezus naucza o królestwie Bożym. Motyw królestwa Bożego rozpoczyna (Mk 1,15) i kończy (Dz 1,16) historię działalności Jezusa⁵⁵. Według Ewangelii, Jezus nigdy nie zwraca się do Boga „Królu”, mimo że „nazywa” Go Królem dwa razy (Mt 5,34-35 i 25,31-46). Przypowieści ukazują tajemniczą naturę realizacji królestwa, już aktualnie obecnego, ale jednocześnie wciąż zmierzającego do swej pełni (Mk 4,26-29. 30-32 itd.). W profetycznej proklamacji Jezus wyrażał dramatyczną bliskość królestwa Bożego (Mk 1,15; Mt 12,28/Łk 11,20; Mt 11,12/Łk 16,16; Łk 17,20)⁵⁶. Już przypowieści ukazywały, że wobec rzeczywistości królestwa Bożego należy zająć odpowiednią postawę (Mt 13,44-46. 18,23-35)⁵⁷, ale temu zagadnieniu Jezus poświęcił także wiele, pełnych ekspresji, sentencji (np. Mk 10,15/Łk 18,17)⁵⁸.

Czym jest zatem królestwo Boże? Stanowi ono tajemnicę osiągalną jedynie przy ludzkiej współpracy. Jego szczyt, nagły i rychły, objawi się w triumfalnej manifestacji Bożej mocy. Kiedy królestwo nastanie? Jest bliskie (Mk 1,15), pośród nas (Łk 17,20-21). Zdaniem G. Vermesa, Jezus i Jego uczniowie weszli już całym sercem w czas eschatologiczny i rozpoznali fundamentalną różnicę między ich własnym czasem bez przyszłości i wiekami wcześniejszymi. Od momentu, kiedy Jezus począł działać, czas stał się czasem ostatecznym, wymagającym podjęcia nowego stylu życia. W perspektywie królestwa Bożego dzisiaj dzierży prymat nad dniem jutrzejszym i wczorajszym (Łk 9,60; Mt 8,22 – Łk 12,16-20; 9,62). „Oczy Jezusa

⁵⁴ *Tamże*, s. 117.

⁵⁵ Por. tenże, *The Changing Faces of Jesus*, s. 202.

⁵⁶ Por. tenże, *The Religion of Jesus the Jew*, s. 139-141.

⁵⁷ Por. *tamże*, s. 137-139.

⁵⁸ Por. *tamże*, s. 142-145.

były skoncentrowane na terażniejszości”⁵⁹. Biblijna *emunah* kierowała Jego życiem i działaniem aż do procesu przed Piłatem. Zafalenie przyszło dopiero w momencie śmierci (Mk 15,34)⁶⁰.

W jaki sposób można wejść do królestwa Bożego? Przede wszystkim należy całkowicie zawierzyć Bogu i poddać się Jemu w sposób absolutny⁶¹. Według G. Vermesa, koncepcja Jezusa – wolna zasadniczo od eschatologicznej wojny – bliska jest koncepcji tannaickich rabinów (nie biblijnej, nie międzytestamentalnej, nie qumrańskiej), którzy kładli nacisk na wiarę i posłuszeństwo wobec Boga⁶². Jezus rozumie królestwo jako duchowe pole walki dobra ze złem⁶³.

Jezus nie wzywa Boga tytułem Króla, co najwyżej mówi: „Panie nieba i ziemi” (Mt 11,25; Łk 10,21). We wszystkich swoich modlitwach – z wyjątkiem jednej – zwraca się do Boga „Ojcze”. Jeśli chodzi o Stary Testament, najwcześniejsze, aczkolwiek jeszcze pośrednie, świadectwo nazywania Boga Ojcem (*Ab*) znajduje się w pochodzącym z tradycji Jahwistycznej tekście Wj 4,22: „To mówi Pan: Synem moim pierworodnym jest Izrael”. Jednakże, już w Pwt 32,6 Mojżesz woła do ludu: „Więc tak odpłacać chcesz Panu, ludu głupi, niemądry? Czy nie On twym Ojcem, twym stwórcą? Wszak On cię uczynił, umocnił” (zob. także Pwt 14,1 i 8,5). Ps 103,13 podejmuje obraz relacji rodzinnej: „Jak się lituje ojciec nad synami, tak Pan się lituje nad tymi, co się Go boją”. W literaturze prorockiej dominuje motyw Izraela jako „dzieci zyjącego Boga” (Oz 2,1): „Jestem bowiem Ojcem dla Izraela, a Efraim jest moim synem pierworodnym” (Jr 31,9). Indywidualna aplikacja ojciec-syn ogranicza się do relacji Boga względem króla Izraela (2 Sm 7,14; Ps 2,7; Ps 89,26-28). Modlitewne odniesienie do Boga „nasz Ojcze” pojawia się stosunkowo późno: „Boś Ty naszym Ojcem! (...) Tyś, Panie, naszym Ojcem” (Iz 63,16); „A jednak, Panie, Tyś naszym Ojcem” (Iz 64,7); „Ja jestem Ojcem” (Ml 1,6); „Czyż nie mamy jednego Ojca?” (Ml 2,10)⁶⁴.

Jeśli chodzi o literaturę międzytestamentalną⁶⁵, Mądrość Syracha zawiera trzy odniesienia do Boga jako Ojca: 23,1 (gr.); 51,1 (hebr.);

⁵⁹ Tenże, *The Changing Faces of Jesus*, s. 205.

⁶⁰ Por. *tamże*, s. 205.

⁶¹ Por. tenże, *The Religion of Jesus the Jew*, s. 146-149.

⁶² Por. *tamże*, s. 149-150; zob. także s. 132-133.

⁶³ Por. tenże, *Jesus and the World of Judaism*, s. 36; tenże, *Jesus in his Jewish Context*, s. 32.

⁶⁴ Por. tenże, *The Religion of Jesus the Jew*, s. 173-175.

⁶⁵ Por. *tamże*, 175-177.

51,10 (gr. i hebr.). W Testamencie Judy wspomina się o „błogosławieństwie ducha świętego Ojca”⁶⁶, a w Testamencie Abrahama o „uwielbieniu Boga i Ojca”⁶⁷ (zob. także Testament Hioba 33,3 i 33,9). Z kolei 3 Mch (II w. przed Chr. – I w. po Chr.) zawiera modlitwę Eleazara: „Wejrzyj, Ojcze, na nasienie Abrahama”⁶⁸.

Wreszcie, w Qumran rzadko pojawia się obraz Ojca w odniesieniu do Boga (4Q 174, 1,11-12; 4Q 502, 39, 3; 4Q 511, 127, 1; 4Q 372 i 1 QH 17,34-35). Dwa ostatnie fragmenty są najważniejsze. Pierwszy spośród nich brzmi: „Józef (...) krzychał, [a jego głos] wołał do Potężnego Boga, by wyratował go z ich rąk. Mówił: Mój ojciec i mój Boże, nie pozostawiaj mnie w rękach narodów”⁶⁹. Drugi zaś następująco: „Mój ojciec nie znał mnie, a ma matka zostawiła mnie dla ciebie. Jesteś bowiem Ojcem dla wszystkich [synów] twej prawdy. Radujesz się nimi jak miłosierna matka swym dzieckiem i jak piastująca na piersi, troszczysz się o wszystkie twe dzieła”⁷⁰. Oznacza to wyraźnie, że Bóg ukazany jest za pomocą obrazu troskliwych rodziców⁷¹.

W literaturze rabinicznej⁷² pojawiają się sformułowania „ich/nasz/twój Ojciec, który jest w niebie” (mRSh 3,8; mSot 9,15; mAb 5,20). „Dawni chasydzi – czytamy w Talmudzie – czekali przed modlitwą godzinę, aby skoncentrować się na ich Ojcu, który jest w niebie” (mBer 5,1). Jeden z chasydów, Han ha-Nechba, wnuk Honiego, modlił się: „Ojcze, Ojcze [Abba, Abba], daj nam deszcz” (bTaan 23b). Wreszcie, modlitwy zaświadczyają istnienie zwracania się do Boga „Ojcze”. Modlitwa *Kadisz* zawierała słowa: „Niech modlitwy i błagania całego domu Izraela zostaną przyjęte przez ich Ojca, który jest w niebie”⁷³. Z kolei każde wezwanie słynnej modlitwy *Avinu Malkenu*, przypisywanej rabbiemu Akibie (zm. 135; bTaan 25a), rozpoczynało się: „Ojcze nasz,

⁶⁶ 24,2, wyd. pol. R. Rubinkiewicz (red.), *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 60.

⁶⁷ 20,12 (*tamże*, s. 100).

⁶⁸ 6,3; zob. także 6,8; wyd. pol. M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii Greckiej*, Warszawa 2001, s. 83-84.

⁶⁹ Wyd. pol. P. Muchowski (red.), *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba't – Masada*, Kraków 1996, s. 261.

⁷⁰ *Tamże*, s. 78.

⁷¹ Por. G. Vermes, *The Religion of Jesus the Jew*, s. 177.

⁷² Por. *tamże*, s. 177-179; tenże, *Jesus and the World of Judaism*, s. 39-41; tenże, *Jesus in his Jewish Context*, s. 35-37.

⁷³ Tłum. S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 331.

Królu nasz⁷⁴. W końcu, palestyńska wersja *Osiemnastu Błogosławieństw* w dwóch petycjach odnosiła się do Boga przez „Ojcze”: „Udziel nam, Ojcze nasz, Twojego poznania...” (4); „Przebacz nam, Ojcze nasz...” (6)⁷⁵.

Przechodząc do Nowego Testamentu, G. Vermes zauważa, że fraza „Ojciec, który jest w niebie” lub zwrot „Ojciec niebieski” najczęściej pojawia się w Mt – Ewangelii przeznaczonej dla judeo-chrześcijan, 1 raz w Mk (11,25) i wcale w Łk (zob. 11,13 – Ojciec z nieba). Modlitwy Jezusa zawierają inwokację „Ojcze”, stanowiącą echo Jego aramejskiego adresu *Abba* (Mk 14,36). Jednakże, G. Vermes przypomina o wnuku Honiego Kreślącego Koła o imieniu Han ha-Nechba, który także zwracał się do Boga *Abba*: „Gdy świat potrzebował deszczu, rabini chcieli posłać do niego dzieci ze szkoły, a te miały chwycić go za kraj szaty i powiedzieć do niego: «Ojcze, Ojcze [*Abba, Abba*], daj nam deszcz». Na co on błagał Świętego tak: Panie Wszechświata, zrób to dla tych, którzy nie potrafią odróżnić Ojca [*Abba*], który darzy deszczem, i ojca [*abba*], który tego nie może⁷⁶”.

Koncepcja Boga jako Ojca Jezusa pojawia się w różnych warstwach tradycji ewangelijnych i różnych formach literackich: przypowieściach (dwie: Mt 21,28-32 – o dwóch synach i Łk 15,11-32 – o synu marnotrawnym), wypowiedziach (wypowiedzi apokaliptyczne zawierające odniesienia do Ojca G. Vermes odrzuca jako nieautentyczne; np.: Mk 8,38 i par.; Mt 10,32-33 i par.) i modlitwach. Wypowiedzi ukazują Ojca przebaczącego, zatroskanego, znającego ludzkie sekrety (Mk 11,25; Mt 6,31-32/Łk 12,29-30; Mt 6,4.6.18), Ojca, którego trzeba naśladować (Mt 5,48; Łk 6,36). Jeśli chodzi o modlitwy w Ewangeliach synoptycznych, pięć spośród nich zawiera adres „Ojcze, nasz Ojcze”, *Abba* (Mk 14,36 – aram. *Abba*; Łk 23,34. 64; Mt 11,25-27/Łk 10,21-22; Mt 6,9-13/Łk 11,2-4). Jednakże, zdaniem G. Vermesa, tylko adresy modlitwy w Getsemani i Modlitwy Pańskiej są autentyczne, pozwalające na wgląd w egzystencjalne pojmowanie Boga przez Jezusa. Pozostałe stanowią materiał redakcyjny: Łk 23,34 (w celach misyjnych) i 23,46 (uzupełnienie Ps

⁷⁴ Polski tekst tej modlitwy w: Brat Efraim, *Jezus Żyd praktykujący*, Kraków 1994, s. 178.

⁷⁵ S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, s. 327.

⁷⁶ bTaan 23b; por. G. Vermes, *Jesus the Jew*, s. 211.

31,6) oraz Mt 11,25-27/Łk 10,21-22 (konstrukcja chrześcijan pochodzenia hellenistycznego)⁷⁷.

W konsekwencji, G. Vermes odkrywa zarówno tradycyjne, jak i odrębne elementy w Jezusowej doktrynie o Ojcu niebieskim. Żydowski uczoney zauważa, że „od Biblii do rabinów” idea Boskiego Ojca ewoluuje od koncepcji Stwórcy względem całego Izraela do koncepcji miłującego Obrońcy poszczególnych osób⁷⁸. Egzystencjalna koncepcja Jezusa odległa jest od ujęć qumrańskich, ale bliiska koncepcjom chasydów czy wczesnych rabinów. Doktryna Jezusa nie zawiera także elementów królewskich, a w konsekwencji wielkiego lęku w obliczu Bożego majestatu. Obraz Boga, zaproponowany przez Jezusa, to „rodzaj obrazu sentymentalnie antropomorficznego”: „Tym, co leży w sercu intuicji Jezusa i nadaje odrębność i żywość Jego wizji, jest przekonanie, że wieczny, odległy, dominujący i budzący grozę Stwórca jest także i przede wszystkim bliskim i przystępnym Bogiem”⁷⁹. Bóg Jezusa jest mniej odległy niż Bóg, który ukazał się tylko z tyłu Mojżeszowi (Wj 33,21-23). Jednakże, już Trito-Izajasz (VI w.) ośmielał się wołać do Boga „nasz Ojciec” (Iz 63,16; 64,8). Od II w. przed Chr. Bóg nazywany jest Ojcem regularnie (1 QH 17 [9], 34-35), a formuła „Ojciec, który jest w niebie” stanowi standard⁸⁰.

Czy Jezus przestrzegał Prawa? Odpowiedź G. Vermesa jest pozytywna. Jezus uczęszczał do synagogi, np. w Kafarnaum (Mk 1,21; Łk 4,31) czy w Nazarecie (Łk 4,15), zyskując podziw jako charyzmatyczny mówca, uzdrowiciel i egzorcysta (Mk 1,39; Mt 4,23; Łk 4,44 itd.). Udawał się także z pielgrzymką do świątyni w Jerozolimie (Mk 11,15; 14,49; Mt 21,12; 26,55; Łk 19,45; 22,53 itd.). Według Ewangelii, Jezus w synagodze pewnego razu czytał Iz 61 i komentował (Łk 4,16-21), nie ma jednak relacji o Jego zaangażowaniu się w recytację psalmów czy błogosławieństw (raczej preferował prywatną modlitwę). Jezus na ogół modlił się z dala od ludzi: na pustyni (Mk 1,35; Łk 5,15), na górze (Mk 6,46; Mt 14,23; Łk 6,12), w ogrodzie (Mk 14,32-41; Mt 26,36-44; Łk 22,41-45). Mimo to, po Jego wniebowstąpieniu uczniowie ciągle uczęszczają i mo-

⁷⁷ Por. tenże, *The Religion of Jesus the Jew*, s. 160-167.

⁷⁸ Por. *tamże*, s. 179.

⁷⁹ *Tamże*, s. 180.

⁸⁰ Por. tenże, *The Changing Faces of Jesus*, s. 198-201.

dłą się w świątyni (Dz 2,46; 3,1). Jezus także zachowuje inne przepisy Prawa: spożywa Paschę (Mk 14,12-16; Mt 26,17-19; Łk 22,7-15), nosi płaszcz z frędzlami (Mt 9,20; Łk 8,44; Mk 6,56; Mt 14,36; por. Lb 15,38-40), troszczy się o zapłatę podatku na świątynię (Mt 17,24-27)⁸¹.

Poszukując autentycznych wypowiedzi Jezusa o Prawie, G. Vermes posługuje się dwoma kryteriami autentyczności. Po pierwsze, tę wypowiedź Jezusa należy odrzucić, która służy interesom chrześcijaństwa, szczególnie wywodzącego się z pogaństwa. I po drugie, ta wypowiedź Jezusa wydaje się autentyczna, która kontrastuje z potrzebami Kościoła⁸².

Po uzdrowieniu trędowatego Jezus nakazuje uzdrowionemu: „Idź, pokaż się kapłanowi i złóż za swe oczyszczenie ofiarę, którą przepisał Mojżesz” (Mk 1,44; Mt 8,64; Łk 5,14; zob. Kpł 14,1-7). Zgodnie z Łk 16,17; Mt 5,18 (zob. także Łk 16,16; Mt 5,17; 11,13), Jezus opowiadał się za ważnością całej Tory⁸³. Czy sam kiedykolwiek przekroczył Prawo? Odpowiedź G. Vermesa jest zdecydowanie negatywna. Jego zadaniem, kontrowersje albo dotyczą przykazań, które zachodzą na siebie, albo stanowią zwykłe pogłębienie przykazań⁸⁴.

Jeśli chodzi o przepisy rytualne (szabat, czystość), uzdrowienia w szabat są niezwykle rzadkie i przelotne. Spośród trzech tego typu narracji tylko uzdrowienie człowieka z uschlą ręką znajduje potrójne poświadczenie (Mk 3,1-6; Mt 12,9-14; Łk 6,6-11); dwa pozostałe występują jedynie w Łk (13,10-17; 14,1-6). Konserwatyści i przeciwnicy Jezusa mogli dostrzec w takich sytuacjach pewien kłopot (Mt 12,10; Mk 3,4; Łk 6,9; 14,3). Jednakże, w zasadzie chodzi tu tylko o hierarchię przykazań i rozumienie pracy. Zgodnie z Talmudem, życie dierży prymat nad szabatem⁸⁵. Gdyby nawet istniała wątpliwość, czy jakiś przypadek dotyczy groźby utraty życia, należy opowiedzieć się za ratowaniem życia kosztem zachowania szabatu. Zgodnie z Mk 2,23-28; Mt 12,1-8; Łk 6,1-5, uczniowie Jezusa łuskają kłosa w szabat. Nie zachodzi w tym miejscu przypadek kradzieży

⁸¹ Por. tenże, *The Religion of Jesus the Jew*, s. 13-16; tenże, *The Changing Faces of Jesus*, s. 195.

⁸² Por. tenże, *The Religion of Jesus the Jew*, s. 17.

⁸³ Por. *tamże*, s. 18-21.

⁸⁴ Por. *tamże*, s. 21.

⁸⁵ Por. bYoma 85b.

(por. Pwt 23,25), lecz ratowanie życia – zaspokojenie głodu (por. Kpł 24,5-9 i 1 Sm 21,1-7). W konsekwencji, słynna wypowiedź Jezusa: „To szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (Mk 2,27) wcale nie jest niezwykła. Rabbi Simeon ben Menasiah (II w.), a za nim rabbi Jonathan ben Joseph, nauczali: „Szabat został zadany tobie, a nie ty szabatowi”⁸⁶.

Jeśli z kolei chodzi o przepisy o czystości, kluczowe stwierdzenie znajduje się w Mk 7,19: „Tak [Jezus – mimo że nie był rabbim] uznał wszystkie potrawy za czyste”. Według G. Vermesa, jest to nota redakcyjna Marka, skoro Dz zaświadczają, że pierwsi chrześcijanie wciąż mieli problemy z rozróżnianiem pokarmów czystych i nieczystych (10,13-14)⁸⁷. W czasach Jezusa zatem przepisy o czystości były jeszcze dość płynne (zob. Dz 10,13-16; Ga 2,11-14)⁸⁸.

Odnosząc się do przykazań moralnych, Jezus czynił aluzje przede wszystkim do Dekalogu. W kontekście IV przykazania (Wj 20,12; Pwt 5,16) należy patrzeć na stwierdzenia Jezusa, że słuchanie słowa Bożego czy realizowanie królestwa Bożego przewyższa obowiązki wypływające z więzi rodzinnych (Mk 3,35; Mt 12,50; Łk 8,21 – Łk 14,26; Mt 10,37 – Łk 9,59-60; Mt 8,21-22). Według G. Vermesa, Jezus nie tyle zgadza się na łamanie IV przykazania, ile raczej ukazuje, co należy uczynić w sytuacji, gdy dwa obowiązki moralne zachodzą na siebie⁸⁹.

Kazanie na Górze zawiera sześć wypowiedzi Jezusa opartych na antytezie: „Słyszeliście, że powiedziano (...), a Ja wam powiadam...” Treściowo z pewnością przynajmniej trzy spośród nich – o zabójstwie, cudzołóstwie i przysiędze – sięgają samego Jezusa. Na przykład, w wypowiedzi „o zabójstwie” (Mt 5,21-26) Jezus nawiązuje do Wj 20,13 i Pwt 5,17, ale nie znosi tego przykazania, lecz je pogłębia: „Każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi” (w. 22). Zdaniem G. Vermesa, struktura wypowiedzi Jezusa nie różni się od struktury wypowiedzi faryzeuszów w odniesieniu do *korbanu*: „Mojżesz powiedział..., a wy mówicie...” (Mk 7,10-11); „Bóg powiedział..., wy zaś mówicie...” (Mt 15,4-5). Ponadto, sposób myślenia,

⁸⁶ Tamże; por. G. Vermes, *The Religion of Jesus the Jew*, s. 22-24; tenże, *The Changing Faces of Jesus*, s. 196; zob. także A. Cohen, *Talmud*, Warszawa 1995, s. 168.

⁸⁷ Por. G. Vermes, *The Religion of Jesus the Jew*, s. 25.

⁸⁸ Por. tenże, *Jesus and the World of Judaism*, s. 46; tenże, *Jesus in his Jewish Context*, s. 42; tenże, *The Changing Faces of Jesus*, s. 197.

⁸⁹ Por. tenże, *The Religion of Jesus the Jew*, s. 28-29.

że nienawiść może prowadzić do przelewu krwi, pojawia się w Sifre do Pwt 19,10-11 (186-187; III w. lub później)⁹⁰. „Żydowski Jezus”⁹¹ raczej jedynie „wzmocnił i wyjaśnił” pewne przepisy Tory⁹².

Jezus wobec Boga żywi wiarę, pojmowaną jako zaufanie (*emunah*) – jak inni charyzmatycy (np. Honi, który – gdyby nie był charyzmatykiem – zostałby z pewnością ekskomunikowany za wiarę „zuchwałą” przez Simeona ben Shetah – mTaan. 3,8)⁹³. Takiego właśnie zaufania uczy innych (Mt 10,29-31; Łk 12,6-7). Magnetyzm Jezusa był tak silny, że po Jego śmierci stworzono majestatyczną postać Kościelnego Chrystusa, czyli Jego chrześcijański wizerunek. Jednakże, religia Jezusa była autentycznie żydowska. Specyficzne rysy wiążą się albo z eschatologiczno-apokaliptycznym duchem Jego czasu, albo z Jego własnym usposobieniem umysłu⁹⁴. Późny judaizm okresu Drugiej Świątyni opierał się na Torze, kulcie i czynach miłosierdzia (mAb 1,2). Qumrańczycy w kontekście eschatologicznych oczekiwań kładli ogromny nacisk na Torę (1QS 1,1-3; 5,8; 8,21-23). Jezus także dostrzega w Torze kamień węgielny judaizmu, ale pojmuje ją w kategoriach wpływu na indywidualną pobożność. *Nomos* (195 razy w Nowym Testamencie) nie pojawia się w Mk, 2 razy w Q (Mt 5,17.11.13; Łk 16,16.17), 6 razy w Mt i 7 (z czego aż 5 razy w Ewangelii dzieciństwa) w Łk⁹⁵. Perspektywa eschatologiczna nadała dotychczasowym aspektom judaizmu „bliiskość, bezpośredniość i nagłość”⁹⁶. „Religia Jezusa Żyda stanowiła rzadką, być może unikalną, manifestację skondensowanego eschatologicznego entuzjazmu”⁹⁷. Przekonanie, że czas jest krótki, że liczy się tylko teraz, determinowało zachowania ludzi poddanych charyzmie Jezusa. Jezus wzywał do natychmiastowego odwrócenia się od grzechów (*teshuvah*, a nie *metanoia* – zmiana umysłu), deklarował odpuszczenie przez Boga grzechów (a nie sam odpuszczał) i otwierał ludzi na absolutne pierwszeństwo królestwa Bożego⁹⁸.

⁹⁰ Por. *tamże*, s. 30-32.

⁹¹ Tenże, *The Changing Faces of Jesus*, s. 194.

⁹² Por. *tamże*, s. 197.

⁹³ Por. tenże, *Jesus and the World of Judaism*, s. 49; tenże, *Jesus in his Jewish Context*, s. 45.

⁹⁴ Tenże, *The Religion of Jesus the Jew*, s. 184.

⁹⁵ Dz – 18; J – 15; Jk – 10; listy św. Pawła wraz z Hbr – 135; por. *tamże*, s. 189.

⁹⁶ *Tamże*, s. 189.

⁹⁷ *Tamże*, s. 190.

⁹⁸ Por. *tamże*, s. 191-194.

Dla Jezusa liczyło się bowiem dzisiaj – Łk 12,16-20; Mt 6,11; Łk 11,13; Mt 6,34. Zył On „entuzjazmem zrodzonym z eschatologicznej teraźniejszości” (sformułowanie M. Bubera). W konsekwencji, Jezus nie przejawiał żadnego zainteresowania sprawami ekonomiczno-politycznymi. Nie zamierzał także zakładać Kościoła. Dla Niego znaczenie miało jedynie „teraz – relacja miłości wobec Boga i ludzi”⁹⁹.

„Eschatologiczny judaizm Jezusa” nie był jedynie teoretycznym programem, ale stanowił efekt Jego własnej postawy wobec Boga i ludzi: Jego ufającej – niemalże w sposób dziecięcy – wiary (*emunah*; Mk 9,23; Mt 8,10; Łk 7,9; Mt 15,28), gotowej do całkowitego poświęcenia się Bogu, nawet za cenę największego ryzyka (Mk 9,47), dokonującej zmiany dotychczasowej hierarchii wartości (Mk 10,31; Mt 19,20; 20,16; Łk 13,30 itp.): „Nie troszczcie się o jutro, bo jutrzejszy dzień sam o siebie troszczyć się będzie. Dosyć ma dzień swojej biedy” (Mt 6,34). Ta wiara oznaczała imperatyw naśladowania samego Boga. Idea naśladowania Boga, znana w Biblii (Rdz 1,27; Kpł 19,2), literaturze międzytestamentalnej i pismach rabinackich, w nauczaniu Jezusa osiągnęła swoje apogeum: „Bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48; zob. także Mt 25,35-36)¹⁰⁰.

Czym Jezus różnił się od innych chasydów? Charakteryzował Go najpierw niezwykle mocno galilejski nacjonalizm. Odpuszczanie grzechów (np. Mk 2,5-6) nie było czymś niezwykłym, skoro według 4 Q 242 odpuszczenia grzechów przez człowieka doznał także „Nabonid, król kr[a]ju ba[bilońskiego”]: „[Modliłem się wówczas do Najwyższego Boga] i pewien egzorcysta odpuścił mi moje grzechy. Był to [mężczyzna], Ży[d] ze [społeczności] deportowanych”¹⁰¹. Wiara w moc modlitwy przypominała przekonania innych chasydów (Mt 7,7; Łk 11,9). Jezus uzdrawiał na ogół przez dotyk, chasydzi przez modlitwę¹⁰².

Tym, co Jezusa najbardziej odróżnia od innych charyzmatyków, jest przede wszystkim Jego niezwykle charakter, wielka osobowość,

⁹⁹ Por. tenże, *Jesus and the World of Judaism*, s. 51; tenże, *Jesus in his Jewish Context*, s. 46-47.

¹⁰⁰ Por. tenże, *The Religion of Jesus the Jew*, s. 204-205.

¹⁰¹ P. Muchowski (red.), *Rękopisy znad Morza Martwego*, s. 173.

¹⁰² Por. G. Vermes, *The Changing Faces of Jesus*, s. 251.

ogromna popularność, skrajne emocje. Był „gwiazdą” wśród zwykłych „aktorów”. Przewyższał wszystkich chasydów o głowę, łącznie z Haniną ben Dosa. Przewyższał także proroków, wyciągając ręce do ludzi ówczesnego marginesu. Pod jednym względem różnił się całkowicie od innych charyzmatyków, mianowicie praktykował celibat (niektórzy esseńczycy żyli w celibacie, ale z motywów rytualnych). Celibat ten oznaczał pełną kontrolę Jezusa nad śmiertelną naturą, miał rys prorocki (w kontekście głoszenia królestwa Bożego) i wyrażał ducha czasów eschatologicznych¹⁰³. Jezus był także „wyjątkowym gigantem” wśród chasydów jako nauczyciel. Pozostawił po sobie Ewangelię pełną ognia, mocy i poezji, arcydzieło religijnej twórczości w historii narodu izraelskiego¹⁰⁴. Nauczanie Jezusa zdominowała eschatologiczna wizja – aktualna obecność przyszłego królestwa Bożego. Był On prawdziwie ludzki, całkowicie teocentryczny, inspirowany wiarą i impulsem sytuacji tu i teraz. W konsekwencji, wystarczyły dwa pokolenia, aby w wyniku opóźnienia się paruzji i emigracji ruchu Jezusa z semickiego środowiska do pogańskiego świata śródziemnomorskiego powstał chrześcijański wizerunek Jezusa, który różnił się diametralnie od obrazu Jezusa prawdziwego¹⁰⁵.

Dlaczego Jezus został ukrzyżowany? *Testimonium Flavianum* (najstarsze pozachrześcijańskie świadectwo) prezentuje Jezusa jako człowieka mądrego, czyniącego rzeczy niezwykle¹⁰⁶. G. Vermes wskazuje, że sformułowania *sophos aner* i *paradoxōn ergōn poiētēs* są autentyczne, dobrze pasujące do języka i stylu Flawiusza. Stanowią one wyraz bardzo starej prezentacji Jezusa. Mianem mądrych ludzi pisarz żydowski określa m.in. króla Salomona i proroka Daniela, a rzeczy niezwykle przypisuje prorokowi czyniącemu cuda, tj. Elizeuszowi¹⁰⁷. Jezus nie był winny ani religijnie, ani politycznie. Honi i Jan Chrzciciel ukazują, jak łatwo można było wówczas utracić życie. „Gdyby Jezus – stwierdza G. Vermes – nie był odpowiedzialny za awanturę w świątyni jerozolimskiej podczas Paschy, kiedy według żydowskiej tradycji spodziewano się objawienia Mesja-

¹⁰³ Por. *tamże*, s. 254-255.

¹⁰⁴ Por. *tamże*, s. 256.

¹⁰⁵ Por. *tamże*, s. 257-258 i 263.

¹⁰⁶ Por. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, 18,63-64 (wyd. pol., s. 786).

¹⁰⁷ Por. G. Vermes, *Jesus in his Jewish Context*, s. 91-98; tenże, *The Changing Faces of Jesus*, s. 258-259.

sza, jest wielce prawdopodobne, że uszedłby z życiem. Uczynienie niewłaściwej rzeczy w niewłaściwym miejscu i o niewłaściwej porze doprowadziło do Jego tragicznej śmierci na rzymskim krzyżu¹⁰⁸.

Rewizja teologicznego wizerunku Jezusa

Osiągnięta przez uczonego żydowskiego konkluzja historyczna każe teraz podnieść kwestie związane z teologicznym wizerunkiem Jezusa. Co tak naprawdę w odniesieniu do Jezusa znaczą określać: Pan, Mesjasz, Syn Człowieczy i Syn Boży? Metoda G. Vermesa ma charakter negatywny: *videtur quod non* – ukazać niewłaściwość chrześcijańskiej interpretacji tych określeń¹⁰⁹.

Świadkowie życia Jezusa uważają Go albo za Jana Chrzciciela, albo za Eliasza, albo za jednego z proroków (Mk 8,28; Mt 16,14; Łk 9,19). Środowisko Heroda Antypasa dopuszcza nawet pojęcie: *prorok redivivus* (Mk 6,15; Łk 9,8). Tłum, podczas wjazdu Jezusa do Jerozolimy, odnosi do Niego tytuł: „prorok Jezus z Nazaretu w Galilei” (Mt 21,11). Także po wskrzeszeniu młodzieńca z Nain ludzie stwierdzają: „wielki prorok powstał wśród nas” (Łk 7,16)¹¹⁰. Zdaniem G. Vermesa, sam Jezus również określał siebie jako prorok. „Tylko w swojej ojczyźnie, wśród swoich krewnych – mówił – może być prorok tak lekceważony” (Mk 6,4; Mt 13,57; Łk 4,24). A na wieść o tym, że Herod Antypas, tetrarcha Galilei, chce Go zgładzić, stwierdzał: „rzecz niemożliwa, żeby prorok zginął poza Jerozolimą” (Łk 13,33). Wypowiedzi te z pewnością oparte są na pewnych przysłówiach, ale nie wprost sugerują, za kogo Jezus uważał samego siebie. Słowa Kleofasa, „prorok potężny w czynie”, i dopowiedzenie ewangelisty, że Jezus, lekceważony w Nazarecie, „nie mógł tam działać żadnego cudu” (Mk 6,5), wskazują, że w tym okresie proroka utożsamiano z cudotwórcą. Już Eliasza i Elizeusza wspomniani byli jako prorocy i cudotwórcy (Syr 48,1-14), a sam Jezus zestawiał się z tymi obiema postaciami (Łk 4,25-27)¹¹¹.

Określanie Jezusa mianem proroka zeszło na dalszy plan nie tylko dlatego, że nie w pełni wyrażało ono tożsamość Jezusa, ale rów-

¹⁰⁸ Tenże, *The Changing Faces of Jesus*, s. 262.

¹⁰⁹ Por. tenże, *Jesus and the World of Judaism*, s. 15; tenże, *Jesus in his Jewish Context*, s. 14.

¹¹⁰ Por. tenże, *Jesus the Jew*, s. 87-88.

¹¹¹ Por. *tamże*, s. 89-90.

niez dlatego, że w okresie między śmiercią Jezusa i zniszczeniem Jerozolimy pojawiło się w Izraelu wielu pseudo-proroków, m.in. Teudas i „Egipcjanin”. Sięgnięto zatem po inne tytuły.

Jeśli chodzi o tytuł „Pan”, G. Vermes zauważa, że według Ewangelii, Jezus tylko w jednym miejscu odnosi do siebie ten tytuł: „Wy Mnie nazywacie «Nauczycielem» i «Panem» i dobrze mówicie, bo nim jestem” (J 13,13; odpowiednik aramejskiej sentencji *rabbi u-mari* – „mój mistrz i mój pan”). Mimo to, we wspólnotach popaschalnych tytuł ten stał się kluczowy¹¹². Można jednak wykryć tendencję, że wraz z redagowaniem kolejnych Ewangelii tytuł „Pan” – związany pierwotnie z cudotwórczą działalnością Jezusa – zaczyna przybierać znaczenie „nauczyciel” i „religijny lider”. Rozwój ten osiągnie swoją kulminację w czwartej Ewangelii, w wyznaniu Marty i Tomasza: „Tak, Panie! Ja mocno wierzę, żeś Ty jest Mesjasz, Syn Boży, który miał przyjść na świat” (J 11,27); „Pan mój i Bóg mój” (J 20,28)¹¹³. W Ewangeliach synoptycznych Jezus nie jest określanym „Panem” w kontekście mesjańskim. Najbliższa temu znaczeniu wypowiedź Jezusa zawarta w Mk 12,35-37 i par. pochodzi z czasów późniejszej debaty Kościoła z faryzeuszami¹¹⁴. Tytuł „Pan” oznaczał zatem w czasach Jezusa i w odniesieniu do Niego jedynie cudotwórcę i nauczyciela¹¹⁵.

Przekonanie, że Jezus jest oczekiwanym Mesjaszem Izraela, należy do jądra najstarszej tradycji chrześcijańskiej. Sam Jezus jednak o swoim mesjanizmie mówi bardzo mało. Interpretując Ps 110,1, Jezus stwierdza: „Jak mogą twierdzić uczeni w Piśmie, że Mesjasz jest synem Dawida? Wszak sam Dawid mówi w Duchu Świętym: Rzekł Pan do Pana mego: Siądź po prawicy mojej, aż położę nieprzyjaciół Twoich pod stopy Twoje. Sam Dawid nazywa Go Panem, skądże więc jest jego synem?” (Mk 12,35-37; por. także Mt 22,41-46; Łk 20,41-44). Z kolei według Mk 13,6 i par., Jezus ostrzega uczniów przed fałszywymi mesjaszami w dniach ostatecznych. Wreszcie, stwierdzenie w Mk 9,41 („Kto wam poda kubek wody do picia, dlatego że należycie do Chrystusa [dosłownie: w imię, że Chrystusa jesteście], zaprawdę powiadam wam, nie utraci swojej

¹¹² Por. *tamże*, s. 103.

¹¹³ Por. *tamże*, s. 126-127.

¹¹⁴ Por. *tenże*, *The Changing Faces of Jesus*, s. 188.

¹¹⁵ Por. *tenże*, *Jesus the Jew*, s. 127.

nagrody”), jest uszkodzone i interpolowane. Dwa inne teksty, Łk 24,26 i 46, odnoszą się już do wypowiedzi Jezusa zmartwychwstałego. Konkluzja G. Vermesa jest prosta: mesjanizm nie odgrywał ważnej roli w nauczaniu Jezusa¹¹⁶.

Według Ewangelii synoptycznych, nikt nie oskarża Jezusa o mesjanizm aż do momentu Jego męki. Wówczas członkowie Sanhedrynu plują Jezusowi w twarz i biją Go, mówiąc: „Prorokuj nam, Mesjaszu, kto Cię uderzył?” (Mt 26,68). Zgodnie z Łk 23,2, Jezus jest przekazany Piłatowi pod zarzutem, że „siebie podaje za Mesjasza-Króla”. Mimo że żaden dowód nie został przedstawiony, namiestnik rzymski traktuje Jezusa jako „króla żydowskiego” czy też „człowieka, którego zwą królem żydowskim” (Mk 15,9; 15,12; Mt 27,17; 27,22). *Titulus crucis* brzmiał: „Król żydowski” (Mk 15,26; Mt 27,37; Łk 23,38). Żołnierze, najwyżsi kapłani i uczeni w Piśmie naśmiewają się z losu Mesjasza królewskiego (Mk 15,18; 15,32; Mt 27,29; 27,42; Łk 23,37; 23,39). Zdaniem G. Vermesa, zarzut mesjanizmu pojawił się dopiero – i tylko – po pobycie Jezusa w Jerozolimie, w sytuacji, gdy Żydzi nie potrafili znaleźć niepolityczne oskarżenia, aby potępić Jezusa, który wzbudzał niepokój jako syn Dawida pochodzący z Galilei. Poza tą okolicznością, spośród przeciwników Jezusa, jedynie demony uznają Galilejczyka za Mesjasza (por. Łk 4,41)¹¹⁷.

Nietrudno wyciągnąć konkluzję – stwierdza G. Vermes – że reakcja Jezusa na uznawanie Go za Mesjasza oscylowała między brakiem entuzjazmu i negacją¹¹⁸. Jakie zatem czynniki sprawiły, że po zmartwychwstaniu Jezusa pierwsi chrześcijanie z tak wielką mocą nazywali Go Mesjaszem? Po pierwsze, aura mesjańska, która otaczała Jezusa, nie przestała istnieć. Po drugie, pojmowano Jezusa jako siedzącego po prawicy Boga i mającego przyjść ponownie jako sędzia i król w dzień paruzji. Po trzecie, refleksja nad życiem i dziełem Jezusa doprowadziła do stworzenia solidnej i bardzo koherentnej syntezy teologicznej Jego mesjanizmu. I po czwarte, mesjanizm posłużył Kościołowi do oddzielenia się od judaizmu (por. Dz 7,51-53; 1 Tes 2,14-16; Rz 9-11; J 8,44)¹¹⁹.

¹¹⁶ Por. *tamże*, s. 143.

¹¹⁷ Por. *tamże*, s. 143-144.

¹¹⁸ Por. *tenże*, *The Changing Faces of Jesus*, s. 181-182.

¹¹⁹ Por. *tenże*, *Jesus the Jew*, s. 154-156. G. Vermes zwraca także uwagę na to, że Jezus nazwany jest mesjańskim tytułem Syn Dawida (np. przez niewidomego o imieniu Bartymusz – Mk 10,47-48; Łk 18,38-39; Mt 20,30-31; zob. także Mt 9,27). Tytuł ten ma charakter

Bez wątpienia, do rdzenia autentycznych wypowiedzi Jezusa należy określenie „syn człowieczy” (*ho huios tou anthrōpou*)¹²⁰. Pojawia się ono ponad 60 razy u synoptyków, kilkanaście razy w J oraz rzadko w innych pismach NT (Dz 7,56; Ap 1,13; 14,14). Nikt z ludzi nie zwraca się w ten sposób do Jezusa. Tylko w J 12,32 pada pytanie o tożsamość Syna Człowieczego: „Jak Ty możesz mówić, że potrzeba wywyżżyć Syna Człowieczego? Któż to jest ten Syn Człowieczy?”¹²¹

G. Vermes, badając judaistyczne tło zwrotu „syn człowieczy”, podkreśla, że ma on aramejskie korzenie (język hebrajski nie zna tego typu zwrotu z przedimkiem określonym). Aramejskie *bar nasha* (*a*) oznacza: „każdy człowiek”, „ktokolwiek” (por. Ps 8,5). Można jednak także sądzić, że zwrot ten stanowi synonim *hahu gabra*: „ten człowiek”, a więc zastępuje zaimek osobowy „ja”; jest więc formą mowy wymijającej (omówieniem). Uczony żydowski sugeruje zatem, że poza ogólnym („każdy”) i nieokreślonym („ktokolwiek”) użyciem określenia „syn człowieczy” przyjęte było w czasach Jezusa także użycie omowne, pośrednio wskazujące na „ja” mówiącego. Celem poparcia tego poglądu przytacza kilka przykładów z midraszu *Genesis Rabah* (48,12; 100,5) i Talmudu palestyńskiego (yBer. 5c; yKet. 35a; ySheb. 38d; yBer. 3b). Wymienione teksty Talmudu sięgają Galilei II i III w. Nic nie wskazuje na to, by zwrot „syn człowieczy” pojawił się dopiero w II w., a zatem sięga z pewnością czasów Jezusa. W ustach Jezusa zatem określenie „syn człowieczy” miało przynajmniej czasami sens wymijający, wskazujący na „ja” mówiącego („aby rzec, nie wprost, ja we własnej osobie”)¹²².

Zwrot „syn człowieczy” pojawia się również w Dn 7,13, fragmencie skomponowanym po aramejsku w II w. przed Chr. Kontekst tego proroctwa wskazuje, że postać „jakby Syna Człowieczego” odnosi się do „świętych Najwyższego” (7,15-27). „Bohater narracji Księgi Daniela – napisał G. Vermes – jest istotą ludzką wyniesioną ponad niktzemne bestie, który otrzymał wieczne panowanie nad światem

wtórny i teologiczny; np. wspomniany niewidomy Bartymeusz po chwili mówi po aramejsku *Rabbuni* (Mk 10,51), czyli „Mój Mistrzu”, a nie „Synu Dawida”; por. *tamże*, s. 156-157.

¹²⁰ Pierwsza ważna praca G. Vermesa na ten temat została opublikowana w: tenże, *Post-Biblical Jewish Studies*, Leiden 1975, s. 147-165; ostatnie zaś refleksje zawarta jest w: tenże, *Jesus in his Jewish Context*, s. 81-90.

¹²¹ Por. *tamże*, s. 160-162.

¹²² Por. *tamże*, s. 163-168.

i który stanowi symboliczną reprezentację (...) eschatologicznego triumfu historycznego Izraela”¹²³. Z komentarzy rabinów do Dn 7 najwcześniejszy pochodzi od rabiego Akiby (zm. 135 po Chr.). Zdaniem tego uczonego, Dn 7,9 odnosi się do dwóch tronów: Boga i królewskiego Mesjasza¹²⁴. Ponad sto lat później rabbi Joshua ben Levi dokonał harmonizacji dwóch sposobów przybycia Mesjasza: na obłokach (Dn 7,13) i na osiołku (Za 9,9), uzależniając ten sposób od postawy moralnej Izraela¹²⁵. Wreszcie, Komentarz do Księgi Rodzaju identyfikuje Mesjasza z Ananim (ostatni potomek Dawida w 1Krn 3,24; *anane* – „obłoki”). Te i inne wypowiedzi sugerują, że przynajmniej od początku II w. tekst Dn 7,9-14 rozumiany był w sensie mesjańskim, jako zapowiedź przybycia chwalebego Mesjasza. Co więcej, dwa apokryfy, 4 Ezd i 1 Hen (napisane po aramejsku lub hebrajsku), rozwijają bardzo wyraźnie wymiar mesjański Syna Człowieczego (por. 4 Ezd 13,3-52; 1 Hen 48,3; 62,5-14). Zdaniem G. Vermesa, w obydwu apokryfach zwrot „syn człowieczy” nie stanowi tytułu, gdyż zawsze potrzebuje dalszego wyjaśnienia. Mimo to, nie ulega wątpliwości, że postać „syna człowieczego” z Dn 7,13 w biegu historii zyskała wyraźne konotacje mesjańskie. Nie wolno jednak zapominać, że skoro zwrot „syn człowieczy” jest określeniem aramejskim, jego sens także musi być semicki¹²⁶.

Ewangelie synoptyczne zawierają 66 sentencji Jezusa ze zwrotem „syn człowieczy”. Spośród nich 39 nie ma żadnego związku z Księgą Daniela, 6 – ma związek wyraźny i 21 niewyraźny (motywy przyjszcia, chwały, królowania lub obłoków). Po odliczeniu sentencji bez paralel (pojedyncze poświadczenie) wynik jest następujący: bez odniesienia do Dn – 16 razy (8 w potrójnym i 8 w podwójnym poświadczeniu); bezpośrednio odniesienie do Dn – 2 razy (obydwa w potrójnym poświadczeniu); pośrednie odniesienie – 5 razy (raz w potrójnym i 4 razy w podwójnym poświadczeniu)¹²⁷.

Sentencje ze zwrotem „syn człowieczy” nie związane z Dn 7,13¹²⁸ odzwierciedlają aramejski sposób mówienia i większość

¹²³ *Tamże*, s. 170.

¹²⁴ bHag. 14a; bSanh. 38b.

¹²⁵ bSanh. 98a.

¹²⁶ Por. G. Vermes, *Jesus the Jew*, s. 175-177.

¹²⁷ Por. *tamże*, s. 178.

¹²⁸ Mk 2,10 (Mt 9,6; Łk 5,24); Mk 2,28 (Mt 12,8; Łk 6,5); Mt 16,13 (inaczej w Mk 8,27; Łk 9,18); Mk 8,31 (inaczej w Mt 16,21; Łk 9,22); Mk 9,9; Mt 17,9; Mk 9,12; Mt 17,12; Mk 9,31;

z nich należy uznać za pochodzące od Jezusa. Oznaczają one bądź ogólnie człowieka, bądź w sposób szczególny mówiącego, czyli samego Jezusa¹²⁹. Z kolei sentencje ze zwrotem „syn człowieczy” związane wprost z Dn 7,13, to znaczy: 1) Mk 13,26 („Wówczas ujrzą Syna Człowieczego, przychodzącego w obłokach z wielką mocą i chwałą”); Mt 24,30 („Wówczas ukaże się na niebie znak Syna Człowieczego, i wtedy będą narzekać wszystkie narody ziemi; i ujrzą Syna Człowieczego, przychodzącego na obłokach niebieskich z wielką mocą i chwałą”); Łk 21,27 („Wtedy ujrzą Syna Człowieczego, nadchodzącego w obłoku z wielką mocą i chwałą”); 2) Mk 14,62 („Ujrzenie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Wszechmocnego i nadchodzącego z obłokami niebieskimi”); Mt 26,64 (Odtąd ujrzenie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Wszechmogącego, i nadchodzącego na obłokach niebieskich”); Łk 22,69 („Lecz odtąd Syn Człowieczy siedzieć będzie po prawej stronie Wszechmocy Bożej”), nie mogą zostać zaakceptowane ze względu na odrzuconą przez G. Vermesa świadomość mesjańską Jezusa¹³⁰. Wypowiedzi te stanowią „midrasz pierwotnego Kościoła”¹³¹. Wreszcie, sentencje ze zwrotem „syn człowieczy” związane nie wprost z Dn 7,13¹³², stanowią dość wczesne, powstałe po śmierci Jezusa, teologiczne nawiązania do wywyższenia i bliskiego chwalebego ukazania się Mesjasza¹³³. Ostatecznie zatem, należy stwierdzić, że kiedy Jezus używał zwrotu, nie tytułu, „syn człowieczy”, odnosił się na ogół do samego siebie z lękiem, rezerwą i pokorą (pierwsza grupa w rozumieniu G. Vermesa). Nie sposób natomiast wykazać autentyczności Jego wypowiedzi nawiązujących do Dn 7,13 (druga i trzecia grupa w rozumieniu G. Vermesa)¹³⁴.

Mt 17,22; Łk 9,44; Mk 10,33; Mt 22,28; Łk 18,31; Mk 10,45; Mt 20,28 (inaczej w Łk 22,27); Mk 14,21; Mt 26,24; Łk 22,22; Mk 14,41; Mt 26,45; Łk 6,22 (inaczej w Mt 5,11); Mt 8,20; Łk 9,58; Mt 11,19; Łk 7,34; Łk 12,10 (inaczej w Mt 12,32); Mt 12,40; Łk 11,30; Mt 26,22; Łk 19,10; Łk 22,48; Łk 24,7.

¹²⁹ Por. G. Vermes, *Jesus the Jew*, s. 180-182.

¹³⁰ Por. *tamże*, s. 183-184.

¹³¹ Por. *tenże*, *The Changing Faces of Jesus*, s. 177.

¹³² Mk 8,38; Mt 16,27; Łk 9,26; Mt 19,28 (inaczej w Łk 22,30); Mt 24,27; Łk 17,24; Mt 24,37; Łk 17,26; Mt 24,44; Łk 12,40; Mt 10,23; Mt 13,37; Mt 13,41; Mt 16,28; Mt 24,30; Mt 25,31; Łk 12,8; Łk 17,22; Łk 17,30; Łk 18,8; Łk 21,36.

¹³³ Por. G. Vermes, *Jesus the Jew*, s. 185.

¹³⁴ Por. *tamże*, s. 185-186.

Interpretując w końcu tytuł „syn Boży”, żydowski uczyony¹³⁵ podkreśla, że w Starym Testamencie, synami Bożymi określano: 1) byty niebiańskie, aniołów; 2) lud Izraela jako taki; 3) królów Izraela. W sposób szczególny synem Bożym był Dawid i król z rodu Dawida (2 Sm 7,14; Ps 2,7; Ps 89,26-27). W judaizmie pobiblijnym synem Bożym nazywano sprawiedliwego¹³⁶. W pismach qumrańskich zamiast tytułu syn Boży używa się zwrotów: synowie nieba (aniołowie)¹³⁷, prawdziwi synowie, synowie jego przymierza, upodobani synowie, synowie jego prawdy (członkowie wspólnoty)¹³⁸. Filon, rabbi Akiba (II w.) i rabbi Eleazar ben Pedath (III w.) synem Bożym określają człowieka zachowującego Boże przykazania¹³⁹.

Trzy teksty z Qumran sugerują związek Mesjasza z synem Bożym¹⁴⁰. W najważniejszym z nich, w Q174, czytamy: „[I m]ówi ci JHWH, że wybuduje ci dom. Wzniosę twoje potomstwo po tobie i ustanowię twój królewski tron, [na za]wsze. Będę ojcem dla niego, a on będzie dla mnie synem (2 Sm 7,12-14). Odnosi się to do odróśli Dawida, która nastanie wraz z Wyjaśniającym Prawo, który [stanie] na Syj[onie w os]tatnich dniach, jak zostało napisane: Podniosę szafas Dawida, który upadł (Amos 9,11). [...] [Dlaczego burzą] się narody i ludy mówi[ą] puste słowa? Królowie ziemscy st[awiają] się [i wł]adcy zmagają się wspólnie przeciw JHWH i przeciw [jego pomazańcowi (Ps 2,1-2)]”¹⁴¹. W hellenizmie synami Bożymi byli imperatorzy począwszy od Augusta (*divi filius*). Kultura ta zna również pojęcie „męża Bożego”, bliskie znaczeniowo określeniu „syn Boży” na oznaczenie cudotwórcy¹⁴².

Jeśli chodzi o Nowy Testament, zdaniem żydowskiego uczonego, należy oddzielnie przeanalizować wypowiedzi, w których sam Jezus wypowiada się o Synu Bożym, oraz te, w których inni okre-

¹³⁵ Por. *tamże*, s. 194-197.

¹³⁶ Por. Syr 4,10; Mdr 2,17-18; Jub 1,24-25, R. Rubinkiewicz (red.), *Apokryfy Starego Testamentu*, s. 264; PsSal 17, 26-27 (*tamże*, s. 126).

¹³⁷ Por. IQS kol. 11,8, w: P. Muchowski (red.), *Rękopisy znad Morza Martwego*, s. 37; 1QH kol. 11, 22, w: *tamże*, s. 68.

¹³⁸ 1QM 17,8; w: *tamże*, s. 56; 1 QH kol 12,32-33; kol. 14, 29; kol. 15, 29-30; kol. 17, 35; kol. 19,9; w: *tamże*, s. 70-80).

¹³⁹ Filon, *De specialibus legibus* 1,318; mAb 3,14; yKid 61c.

¹⁴⁰ Por. G. Vermes, *Jesus the Jew*, s. 197-199.

¹⁴¹ 4Q174, 10-19, w: P. Muchowski (red.), *Rękopisy znad Morza Martwego*, s. 121-122.

¹⁴² Por. G. Vermes, *Jesus the Jew*, s. 198-200.

ślają Go w taki właśnie sposób¹⁴³. Odliczając trynitarną formułę w Mt 28,19, tylko w dwóch tekstach Ewangelii synoptycznych Jezus określa się Synem (Bożym): Mk 13,32 („Lecz o dniu owym lub godzinie nikt nie wie, ani aniołowie w niebie, ani Syn, tylko Ojciec”; zob. także Mt 24,36) i Mt 11,27 („Wszystko przekazał Mi Ojciec mój. Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić”; zob. także Łk 10,22). Zdaniem G. Vermesa, pierwszy fragment ma wydźwięk eschatologiczny, drugi – obcy w sposobie i treści Jezusowi „synoptyków” – (charakterystyczny dla Jezusa „Janowego”), a więc obydwa są raczej popaschalne¹⁴⁴.

Jeśli chodzi o nazywanie Jezusa „Synem Bożym” przez świadków Jego misji, G. Vermes wychodzi od tekstów wiążących to określenie z tytułem „Mesjasz”: Mt 16,16; Mk 14,61; Mt 26,63; Mk 1,1. Określenie „Syn Boży” oznacza w tych miejscach Boskie namaszczenie lub adopcję. W Łk 1,31-32 „Syn Boży” funkcjonuje jako Mesjasz syn Dawida, a w 1,35 wskazuje na poczęcie Jezusa w sposób cudowny. W obydwu przypadkach mówi się jedynie o „nazwaniu” (a nie byciu) Jezusa Synem Bożym. Po drugie, inni określają Jezusa Synem Bożym w powiązaniu z Jego cudownymi dziełami. Czynią to demony (Mk 3,11; Łk 4,41; Mk 5,7; Mt 8,29; Mt 4,3; Łk 4,3; Mt 4,5-6; Łk 4,9), ludzie (uczniowie raz – Mt 14,33; setnik – Mk 15,39; Mt 27,54, inaczej Łk 23,47; wrogowie – Mt 27,40. 42-43) i Głos z nieba (chrzest – Mt 3,17; Mk 1,11; Łk 3,22; przemienienie – Mk 9,7; Mt 17,5; Łk 9,35)¹⁴⁵. Według G. Vermesa, źródła tytułu są judeochrześcijańskie; powiązanie natomiast tytułu Syna Bożego z hellenistycznym mężem Bożym (cudotwórcą) – drugorzędne¹⁴⁶. Skoro także w Talmudzie „moim synem” określony jest przez Boga Hanina ben Dosa¹⁴⁷, rabbi Meir (II w.)¹⁴⁸, wolno sądzić, że Jezus był za swego życia określany Synem Bożym, jak inni chasydзи czyniący cuda¹⁴⁹, lub że nawet sam tak o sobie mówił¹⁵⁰.

¹⁴³ Por. tamże, s. 200.

¹⁴⁴ Por. tamże, s. 200-201; tenże, *The Changing Faces of Jesus*, s. 184.

¹⁴⁵ Por. tenże, *Jesus the Jew*, s. 201-202; tenże, *The Religion of Jesus the Jew*, s. 168-172.

¹⁴⁶ Por. tenże, *Jesus the Jew*, s. 202-206.

¹⁴⁷ BTaan. 24b; bBer 17b; bHul 86a.

¹⁴⁸ bHag 15b.

¹⁴⁹ Por. G. Vermes, *Jesus the Jew*, s. 209; tenże, *The Changing Faces of Jesus*, s. 184-185.

¹⁵⁰ Por. tenże, *Jesus the Jew*, s. 210.

Zdaniem G. Vermesa, najwcześniejsze użycie zwrotu „Syn Boży” w relacji do Jezusa wywodzi się z charakteru Jego działalności jako cudotwórcy i egzorcysty. W kolejnej fazie tytuł ten oznaczał adopcję, wyrażając mesjanizm Jezusa. Wreszcie w fazie końcowej, chrześcijanie stwierdzają preegzystencję Jezusa (Ga 4,4-5; Rz 8,3) i Jego Boską naturę (J 1,1.14.18). Akcent na Bóstwo Jezusa w sensie ontycznym został położony dopiero przez chrześcijan nawracających się z pogaństwa (a więc nawet nie przez św. Pawła) i głoszących żydowską Ewangelię światu hellenistycznemu w Imperium Rzymskim¹⁵¹.

W jaki sposób powstał chrześcijański wizerunek Jezusa? G. Vermes skupia swoją uwagę na autorze czwartej Ewangelii i św. Pawle. Autor czwartej Ewangelii jest „odmienny wśród ewangelistów”¹⁵². Ewangelia według św. Jana to dzieło pisarza, który żył w trzecim pokoleniu po Jezusie i zredagował swe pismo na początku II w. Czwarta Ewangelia stanowi wyjątkowy fenomen, różniący się dogłębnie od Ewangelii synoptycznych zarówno w strukturze, chronologii, jak i narracji. Zdaniem G. Vermesa, mistyczne konstrukcje św. Jana pomogły chrześcijanom przezwyciężyć kryzys spowodowany opóźnianiem się Paruzji¹⁵³.

Przechodząc do Pawła i jego pism, G. Vermes przypomina na wstępie, że apostoł ten nie zna i nie chce znać Jezusa „według ciała” (2 Kor 5,16). Zdaniem uczonego żydowskiego, „Pawłowy Jezus nie ma ziemskiej tożsamości, jest On bez ludzkiej twarzy czy charakteru, (...) meta-historyczny byt. Nie do Niego są zanoszone modlitwy; modlitwa jest zawsze adresowana do Boga. Chrystus stanowi raczej kanał, przez który przepływają suplikacje i dziękczynienia do Ojca”¹⁵⁴. Racjonalna teologia Pawła – prezentująca duchowe wyzwolenie dokonane przez Chrystusa – poparta jego organizacyjnym i pastoralnym talentem, zyskała większy sukces wśród pogan niż biblijna egzegeza ukazująca Żydom Jezusa jako oczekiwanego Mesjasza¹⁵⁵. Jednakże, należy podkreślić, że Paweł zatrzymuje się tuż przed granicą stwierdzenia Boskości Jezusa, określając Go iko-

¹⁵¹ Por. *tamże*, s. 211-213.

¹⁵² Tenże, *The Changing Faces of Jesus*, s. 6.

¹⁵³ Por. *tamże*, s. 53-54.

¹⁵⁴ *Tamże*, s. 97.

¹⁵⁵ Por. *tamże*, s. 104.

ną Boga (2 Kor 4,4). Dopiero deuteropawłowe pisma osiągną poziom chrystologii Czwartej Ewangelii (Hbr 1,1-3; Kol 1,13-19)¹⁵⁶.

Synoptyczny portret Jezusa jest bliski, ale nie identyczny z wizerunkiem Jezusa historii. Jezus Ewangelii synoptycznych nie stanowi postaci z innego świata, lecz jawi się jako wędrowny galilejski nauczyciel – prorok, uzdrowiciel i egzorcysta podziwiany przez tłumy i ściągający na siebie także wrogość religijnej władzy żydowskiej. Dość wcześnie, już za Jego życia, niektórzy poczęli uważać Go za Mesjasza. Zwolennicy czynili to pośrednio i intuicyjnie na bazie Jego dzieł rozpoznawalnych jako charakterystyczne dla ery mesjańskiej; przeciwnicy zaś czynili to na bazie rzekomych roszczeń politycznych Jezusa¹⁵⁷.

Ocena krytyczna

Niewątpliwą zasługą G. Vermesa jest zbadanie i dowartościowanie judaizmu charyzmatycznego. Jednakże, z tej racji, że prezentacja tej odmiany judaizmu opiera się na pismach rabinicznych, powstałych kilkadziesiąt czy kilkaset lat później, oznacza to, iż opisany w ten sposób kierunek charyzmatyczny religii żydowskiej jawi się z historycznego punktu widzenia zdecydowanie mniej wiarygodny niż obraz Jezusa w teologicznych Ewangeliach. Jak zauważa M. Powell, talmudyczny wizerunek chasydów podlegał modyfikacjom w duchu polemiki z chrześcijańskim obrazem Jezusa. Żydzi tworzący Talmud chcieli bowiem stworzyć takie wizerunki galilejskich charyzmatyków, aby byli oni w stanie rywalizować z Jezusem¹⁵⁸. Zresztą, cechą charakterystyczną Talmudu jest właśnie interpretacja. „Judaizm – pisze rabin B. Sherwin – ukształtowało minimum objaśnienia i maksimum interpretacji. (...) Wszystko zależy od interpretacji rabinów”¹⁵⁹. Z kolei W. Chrostowski napisał: „Z wielopostaciowego życia żydowskiego, które rozwijało się obok judeochrześcijaństwa, po 70 r. przetrwali w zasadzie jedynie faryzeusze. To oni stali się autorami wszechstronnej reorientacji i przebudowy judaizmu biblijnego, która stanowiła odpowiedź na pojawienie się

¹⁵⁶ Por. *tamże*, s. 108-109.

¹⁵⁷ Por. *tamże*, s. 207.

¹⁵⁸ Por. M. Powell, *Jesus as a Figure in History*, Louisville 1998, s. 55.

¹⁵⁹ B. Sherwin, *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, Warszawa 1995, 136.

chrześcijaństwa i zagładę zgotowaną przez Rzymian. (...) W nowych warunkach najważniejszym spoiwem zmieniającej się tożsamości żydowskiej było nie tylko odwoływanie się do świętej Tradycji, rozwijanej na podłożu przymierza na Synaju, lecz i silny sprzeciw wobec Jezusa, chrześcijaństwa i chrześcijan. Przybierał on najróżniejsze formy – od nieskrywanej i wdrażanej w czyn wrogości, po całkowite milczenie o Jezusie i Jego wyznawcach¹⁶⁰. Nie można zatem wykluczyć, a prawdopodobnie trzeba nawet założyć, że wiele paralel między charyzmatykami żydowskimi i Jezusem wynika z faktu modelowania tych pierwszych na wzór Jezusa. Już samo rozumienie słowa *naggār* – „cieśla”, jako uczonego w sensie metaforycznym, nieuchronnie potwierdza ten proces modelowania.

J. P. Meier podkreśla, że G. Vermes w opisie cudów Honiego czy Haniny opiera się na źródłach datowanych przynajmniej jedno stulecie od opisywanych wydarzeń, gdy tymczasem cuda Jezusa relacjonowane są Ewangeliach powstałych zaledwie jedno pokolenie lub więcej od Jego śmierci. W związku z tym, nie można historyczną matrycą cudów Jezusa uczynić cuda owych charyzmatyków. Ponadto, Jezus dokonuje cudów mocą swego rozkazu lub gestu, żydowscy charyzmatycy zaś czynią je za pośrednictwem modlitwy (dopiero w późniejszych przekazach podkreśla się aktywną rolę charyzmatyka). I wreszcie, historykom brakuje przekonujących dowodów na to, że tak Honi, jak i Hanina, działali w Galilei¹⁶¹. W odniesieniu do tej ostatniej kwestii trzeba dodać, że o ile np. J. D. Crossan galilejskie terytorium uznaje za wątpliwe¹⁶², to z kolei S. Freyne przyjmuje galilejskie środowisko dla działalności Haniny¹⁶³.

J. D. Crossan zgłasza także zastrzeżenie odnośnie do określenia Honiego i Haniny mianem chasyda. Jego zdaniem, byli to magowie, którzy z biegiem czasu zostali przekształceni w rabinów¹⁶⁴. „Przyjmuję – pisze on – istnienie w środowiskach rabinicznych dwóch zasadniczych motywacji postępowania. Po pierwsze, magia

¹⁶⁰ W. Chrostowski, *Czy judaizm jest religią Starego Testamentu?* w: M. Skierkowski (red.), *Chrześcijaństwo w kontekście judaizmu i islamu*, Warszawa 2003, s. 77-78.

¹⁶¹ Por. J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, t. II, New York 1994, s. 587-588.

¹⁶² Por. J. D. Crossan, *Historyczny Jezus. Kim był i czego nauczał*, Warszawa 1997, s. 178.

¹⁶³ Por. S. Freyne, *The Charismatic*, w: J. Collins, G. Nickelsburg (red.), *Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms*, Chico 1980, s. 244.

¹⁶⁴ Por. J. D. Crossan, *Historyczny Jezus*, s. 169-170.

musi ulec przemianie w modlitwę, a po drugie mag musi stać się rabbinem. Dopiero gdy dokonają się oba te procesy, postać wybitnego maga może zostać zachowana w tradycji rabinicznej”¹⁶⁵. Ponadto, tak J. D. Crossan, jak i S. Freyne, rozróżniają między „mężem czynu” i „chasydem”. Mąż czynu to mag lub cudotwórca, natomiast chasyd to człowiek gorliwie przestrzegający przepisów religijnych, głęboko rozmodlony i doskonale prawy, radykalny i pełen zapału¹⁶⁶.

G. Theissen i M. Borg przejmują od G. Vermesa kategorię charyzmatyka i odnoszą ją do Jezusa. Jednakże dla G. Theissena kategoria ta oznacza kategorię socjologiczną i jedynie wstępną, a więc nie wyczerpującą całego bogactwa tożsamości Jezusa. Charyzma jest obecnością [w człowieku] czegoś nadzwyczajnego¹⁶⁷ i przejawia się przede wszystkim w relacjach interpersonalnych. Nic zatem dziwnego, że biblista niemiecki, przedstawiając Jezusa jako charyzmatyka, zajmuje się takimi tekstami Ewangelii, szczególnie apoftegmatami, które ukazują relacje Jezusa do różnych grup ludzi: do rodziny, do Jana Chrzciciela, do uczniów, do kobiet, do tłumów i do przeciwników. Charyzmatyk fascynuje swoich zwolenników i prowokuje przeciwników¹⁶⁸. Z kolei wg M. Borga, Jezus jest charyzmatykiem, gdyż jawi się jako „święty człowiek”, „osoba pełna Ducha”, „żydowski mistyk”¹⁶⁹.

G. Vermes nie był w stanie przekonująco uzasadnić, że Jezus jest właśnie tylko chasydem. Właściwie to dopiero w jednej ze swoich ostatnich książek (*The Changing Faces of Jesus*) uczony żydowski stara się zwrócić uwagę nie tylko na podobieństwa, ale także na różnice między Jezusem i innymi charyzmatykami. Sprowadzenie jednak całego problemu do jedynie niezwyklej osobowości ludzkiej Jezusa i Jego celibatu jest rażąco redukcyjne. G. Vermes w zasadzie nie wyjaśnia merytorycznych racji – wskazując jedynie na opóźnianie się Paruzji i emigrację ruchu Jezusa ze środowiska semickiego – które doprowadziły do powstania chrześcijaństwa.

Najwięcej uwagi poświęcił G. Vermes analizie tytułów chrystologicznych Nowego Testamentu. Jego nieocenioną zasługą jest bez

¹⁶⁵ *Tamże*, s. 170.

¹⁶⁶ Por. *tamże*; S. Freyne, *The Charismatic*, s. 238.

¹⁶⁷ Por. G. Theissen, A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, s. 182.

¹⁶⁸ Por. *tamże*, s. 175-220.

¹⁶⁹ Por. M. Borg, *Jesus. A New Vision*, San Francisco 1987, s. 25-75.

wątpienia zaprezentowanie judaistycznego tła tych tytułów, błędem zaś – nieuwzględnienie historycznego zakorzenienia tych tytułów w życiu Jezusa i ich treściowej ewolucji w świetle Paschy. Jeśli chodzi o najbardziej oryginalną propozycję G. Vermesa, mianowicie tezę, że „syn człowieczy” zastępuje zaimek osobowy, J. Fitzmyer podkreśla, że żaden ze wskazanych przez uczonego żydowskiego przykładów nie pochodzi z I w. po Chr. i wszystkie z wyjątkiem jednego można przetłumaczyć jako „jakiś człowiek” lub „człowiek”, w nieokreślonym lub ogólnym znaczeniu¹⁷⁰. J. D. Crossan jest jeszcze bardziej krytyczny: „Nie przekonuje mnie nawet jedyny przykład zaakceptowany przez Fitzmyera, pochodzący z podwójnego aramejskiego tłumaczenia Księgi Rodzaju 4,14. W *Targum Neofiti I* Kain powiada: «Niemożliwe jest, abym się skrył», lecz w *Targum Kairskim B* powiada: «Niemożliwe jest, aby syn człowieczy się skrył». Ta druga wersja może równie dobrze mieć znaczenie pośrednie, jak i ogólne. O pośrednim użyciu tego określenia możemy mówić tylko wtedy, gdy niemożliwe jest jego użycie ogólne, każde bowiem użycie w sensie ogólnym implikuje możliwość nadania mu sensu pośredniego. Ja mogę być każdym i kimkolwiek, jednak każdy i ktokolwiek nie może być mną”¹⁷¹.

Od czasów R. Bultmanna istnieje hipoteza, że Jezus mówiąc o synu człowieczym miał na myśli kogoś innego niż On sam (podobnie sądzili Hahn, Tödt, Fuller, Schmithals). Ostatnio, swoistą korektę tej teorii poczynił J. Gnilka, który stwierdza, że „wprawdzie Jezus mówił o Synu Człowieczym, ale nie określił dokładniej swojej do niego relacji, gdyż mówił o nim zawsze w trzeciej osobie. Punkt wyjścia stanowi Łk 12,8: «Kto się przyzna do Mnie wobec ludzi, przyzna się i Syn Człowieczy do niego wobec aniołów Bożych». Wprawdzie akcent spoczywa tu na wyznaniu wiary w chwili obecnej, stanowiącym kryterium przyszłego sądu, jednakże pytanie, kim jest ten Syn Człowieczy, pozostaje koniec końców bez odpowiedzi. Wyznanie, że tym Synem Człowieczym jest Jezus, ma podstawę w wydarzeniu paschalnym. Zatem chronologicznie uprzedza źródło Q, w którym po raz pierwszy jest ono dla nas wyraźnie uchwytnie”¹⁷².

¹⁷⁰ Por. J. Fitzmyer, *A. Wandering Aramean. Collected Aramaic Essays*, Missoula 1979, s. 152-153.

¹⁷¹ J. D. Crossan, *Historyczny Jezus*, s. 263.

¹⁷² J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2004, s. 291.

Trzeba zgodzić się, że chrześcijańska głębia tytułów chrystologicznych staje się uchwytna dopiero w świetle Chrystusowej Paschy.

Zdaniem R. Browna, Jezus podczas swej misji doszedł do przekonania, że będzie odrzucony i zgładzony jak dawni prorocy, ale Bóg doprowadzi do skutku królestwo Boże przez windykację Jezusa. W konsekwencji, Jezus, reflektując nad Dn 7 i innymi fragmentami Starego Testamentu (Ps 110,1; być może także Ps 80,18), rozwinął symboliczną koncepcję „jakby syna człowieczego”, który otrzymuje od Boga chwałę i panowanie. „Syn człowieczy” zaczął więc oznaczać dla Jezusa narzędzie w Bożym planie zbawienia, czyli Jego samego. Pierwsi chrześcijanie – mając w pamięci afirmujący stosunek Jezusa do tego określenia – zrozumieli je głębiej w świetle Paschy i rozszerzyli aplikując do różnych aspektów Jego życia. Zaczęli także posługiwać się zwrotem „Syn człowieczy” jako tytułem wyrażającym samorozumienie Jezusa¹⁷³ (por. J. 9,35-37)¹⁷⁴.

Jeśli chodzi o tytuł „Chrystus”, nietrudno zauważyć, że najstarszym dostępnym świadectwem zawierającym to określenie są formuły śmierci i zmartwychwstania: Chrystus umarł i został wskrzeszony (Rz 8,34; 5,6.8; 14,9.15; 1 Kor 8,11; 15,3 i inne). Formuły te – podkreśla J. Gnilka – „należy rozpatrywać w powiązaniu z tytułem króla, który w procesie i ukrzyżowaniu Jezusa odgrywa pewną rolę jako *titulus crucis*. Umieszczony na krzyżu tytuł «Król Żydów» ma charakter historyczny i w sztywnym zawołaniu «Mesjasz, król Izraela» (Mk 15,32) otrzymał odpowiadającą mu formę mesjańską¹⁷⁵. „Jest mało prawdopodobne – wyjaśnia H. Seweryniak – aby Jezus w czasie swojego ziemskiego życia negował, że jest Mesjaszem. W przeciwnym razie (...) Jego uczniowie twierdziliby, że został skazany na śmierć na podstawie całkowicie fałszywych oskarżeń: nie był Mesjaszem królem i przeczył temu. Oni stwierdzają natomiast, że był królem i sam to potwierdzał, lecz był Nim w innym sensie, niż uważali Jego przeciwnicy. Należy zatem przyjąć, że uczniowie Jezusa wierzyli w Niego jako Mesjasza już za Jego życia ziemskiego. Gdyby było

¹⁷³ Por. R. Brown, *The Death of the Messiah*, t. I, New York 1994, s. 514; tenże, *Introduzione alla cristologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1995, s. 98.

¹⁷⁴ Zob. też. J. Kozyna, *Problemat tytułu chrystologicznego „Syn Człowieczy” w Ewangeliiach*, *Scriptura Sacra* 5/2001, s. 57-79.

¹⁷⁵ J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie*, s. 298.

inaczej, a więc gdyby tytuł ten został Mu nadany wyłącznie przez wrogów, nie głosiliby po Krzyżu i Zmartwychwstaniu z takim entuzjazmem, że Jezus jest Chrystusem”¹⁷⁶. G. Vermes nie był w stanie przekonująco wyjaśnić ewolucji tego tytułu, jeśli wcześniej założył, że u źródeł mesjanizmu Jezusa znajdują się fałszywe oskarżenia Jego przeciwników.

Odnosząc się do tytułu „Pan”, należy zgodzić się z uczonym żydowskim, że obejmował on dość szeroką skalę znaczeniową, ale także oznaczał Boga. Nazywanie Jezusa Panem wywodzi się z doświadczenia paschalnego, czyli z refleksji nad statusem Jezusa post-egzystującego (powstałego z martwych i cieszącego się życiem, mocą i władzą na Bożym poziomie). Jednakże, doświadczenie to bazuje na tym, że Jezus pojmował swoją relację do Boga jako wyjątkową i odznaczał się w swej działalności Boskim autorytetem (np. w stosunku do Prawa). J. Gnilka rozróżnia wyraźnie między mesjańskim tytułem „Syn Boży” i tytułem „Syn” w znaczeniu absolutnym. Jezus dwukrotnie w Ewangeliach synoptycznych (Mt 11,27 par.; Mk 13,32 par.) i wielokrotnie w czwartej Ewangelii (np. J 5,23.24.30.37; 6,44; 7,16; 8,16.18) utożsamia się z Synem: „Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11,27). „Możemy powiedzieć – komentuje J. Gnilka – że Syn pozostaje w niepowtarzalnej relacji do Ojca i dlatego stanowi dla nas jedyną drogę do Niego. Nie bez racji dostrzeżono w tych słowach «wątek Janowy» tradycji synoptycznej. Jego treść opiera się koniec końców na doświadczeniach ludzi z ziemskim Jezusem, którzy dojrzeli, że w Nim Bóg, zwany przez Niego *Abba*, dał się poznać na zupełnie nowy sposób”¹⁷⁷.

Jak wskazuje G. O’Collins, obydwa tytuły, „Syn Boży” i „Pan”, wskazują zatem, że post-egzystencja Chrystusa stała się punktem wyjścia chrystologii Nowego Testamentu. Tytuł „Syn Boży” wyraża wyjątkową relację Jezusa z Bogiem Ojcem w dziele realizacji zbawienia ludzi. „Pan” wskazuje z kolei na związek zachodzący między Chrystusem a wspólnotą wierzących, która Go uwielbia na modlitwie¹⁷⁸. Obydwa tytuły, wskazujące na Boski status Jezusa, opierają

¹⁷⁶ H. Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2003, s. 369.

¹⁷⁷ J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie*, s. 310.

¹⁷⁸ Por. G. O’Collins, *Gesù oggi. Linee fondamentali di cristologia*, Milano 1993, s. 29.

się na doświadczeniu paschalnym, ale jednocześnie sięgają do pamięci o Jezusie historycznym, który mówił i działał jako znajdujący się na równi z Bogiem. Tymczasem, G. Vermes „obniżył” chrystologię Jezusa, który – jego zdaniem – był jedynie charyzmatycznym chasydem spoufalonym z Bogiem. Nic więc dziwnego, że z takiej perspektywy żydowski uczyony nie mógł dostrzec właściwego, chrześcijańskiego sensu tych tytułów.

ks. Marek SKIERKOWSKI