

KS. ŁUKASZ KAMYKOWSKI

WSPÓŁCZESNE NIECHRZEŚCIJAŃSKIE STUDIA O JEZUSIE *

Jest rzeczą znaną, że ostatnie dziesiątki lat przyniosły w teologii wielkie ożywienie dyskusji chrystologicznej i wielostronnych studiów nad Jezusem Chrystusem. Jest rzeczą może mniej znaną to, że coraz częściej omówienia tej dyskusji i tych dociekań czy też przeglądy bibliograficzne poświęcone tej problematyce zawierają rozdział poświęcony niechrześcijańskim studiom o Jezusie z Nazaretu. Tak jest przynajmniej w przypadku dwóch opracowań, które posłużyły za punkt wyjścia dla niniejszego referatu¹. W obu przypadkach grupa studiów niechrześcijańskich rozpada się wyraźnie na dwie podgrupy: studia żydowskie i studia autorów o orientacji neomarksistowskiej. Zainteresowanie postacią Jezusa z Nazaretu w tych dwóch kręgach jest z pewnością symptomatyczne dla naszych czasów i w szczególności sposób przyciąga uwagę teologa fundamentalisty. Oczywiście w każdym z dwóch kręgów powody i rodzaj zainteresowania Jezusem są inne i stąd każdy z nich wymaga osobnego omówienia. Tak też będzie i w niniejszym referacie. Dzielę się w nim pierwszymi nasuwającymi się wnioskami z lektury, która nie rości sobie pretensji do kompletności, lecz prezentuje pozycje chyba typowe dla każdego z omawianych kierunków. Przez „współczesne” rozumiem tu publikacje, które ukazały się w ostatnim dwudziestoleciu. Wydaje się, że referat będzie mógł spełnić pewną pożyteczną rolę sygnalizując problematykę, która, jak sądzę, warta jest przybliżenia polskiemu czytelnikowi i bardziej dogłębnego zajęcia się nią.

Przejdźmy więc do pierwszej, obszerniejszej i pod pewnym względem ważniejszej grupy studiów: do współczesnych studiów żydowskich nad osobą i dziełem Jezusa z Nazaretu.

* Przejrzany i poprawiony tekst referatu wygłoszonego w ramach Seminarium Naukowego Księży Profesorów Teologii Fundamentalnej we Wrocławiu, 11 kwietnia 1985 r.

¹ Wilhelm Dantine, *Jesus von Nazareth in der gegenwärtigen Diskussion*, Gütersloh 1974; Raymond Winling, *Discours sur Jésus et christologie*, „Revue des sciences religieuses” 54 (1980) s. 337–349.

PUNKT WIDZENIA HISTORYKÓW ŻYDOWSKICH

„Jesteśmy bardzo dumni ze swoich Einsteinów, Henryków Heine i Zygmunatów Freudów; tym bardziej z pewnością powinniśmy być dumni z Jezusa! Jeśli tymczasem najsławniejszy z synów Izraela był przez tak długi czas okryty w judaizmie milczeniem, to jest to wina Kościoła: nie zapominajmy o środkach przymusu, którymi chciano — co za nonsens — narzucić wiarę przy pomocy miecza. Obecnie, w swobodnym klimacie duchowym Izraela, gdzie nie przytłaczają ani naciski kościelne ani parcie chrześcijaństwa, pojawia się od razu żywe zainteresowanie postacią Nazarejczyka, który oto nabiera pozytywnego znaczenia bez precedensu w całej historii żydowskiej” — tak scharakteryzował aktualny zwrot w nastawieniu judaizmu do Jezusa Pinchas Lapide, izraelski dyplomata, publicysta, profesor, podczas radiowej dysputy z Hansem Küngiem na temat Jezusa². Lapide śledzi ten pasjonujący zwrot z bliska. W poświęconej mu monografii: *Ist das nicht Josephs Sohn?*³ zbiera i analizuje zarówno tradycyjną naukę rabinów o Jezusie na przestrzeni wieków, jak to, co o Nim piszą obowiązujące w Izraelu podręczniki szkolne, a także publikacje na temat Jezusa w języku hebrajskim ostatnich kilkudziesięciu lat⁴. We wspomnianej dyspucie radiowej podaje zaraz na wstępie pięć powodów, dla których czuje się związany z Jezusem z Nazaretu bliżej niż chrześcijańscy teologowie europejscy: z Jezusem łączy go wspólny kraj (Lapide mieszka w Palestynie od 1938 r.); wspólny język — zarówno język, w którym myśli i wypowiada się na co dzień, jak i święty język liturgii; wspólne podejście do Biblii. „Tak dla niego jak dla mnie — mówi — Biblia hebrajska jest jedynym Pismem Świętym, które uznaję za takie i które my obaj interpretujemy według reguł rabinistycznych” (dopuszczających w każdym zdaniu Biblii siedemdziesiąt równoprawnych interpretacji). Czwarty rodzaj więzi stanowi wschodni sposób myślenia i obrazowania; piąty — wspólna z Jezusem troska o Izrael zagrożony tak w latach 30-tych I w. jak i obecnie przez pogan z zewnątrz i przez niewiarę od wewnątrz. Te wszystkie rodzaje więzi, których współcześni autorzy żydowscy są bardzo świadomi, a którym trudno zaprzeczyć, tłumaczają, dlaczego można studia pierwszej z omawianych grup uważać w pewnym sensie za ważniejsze. „... my Żydzi znamy Jezusa w poruszeniach i wzruszeniach jego prawdziwie żydowskiej natury w sposób, który pozostaje

² Niemiecki oryginalny tekst tej dysputy został opublikowany nakładem obu autorów w 1976 r.: *Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog*. Korzystam z wydania francuskiego: Hans Küng, Pinchas Lapide, *Jésus en débat. Dialogue entre un chrétien et un juif*, Paris (Beauchesne) 1979, ss. 76; s. 29.

³ München—Stuttgart 1976; przekład francuski: *Fils de Joseph? Jésus dans le judaïsme d'aujourd'hui et d'hier*. Paris (Desclée) 1978.

⁴ Por. R. Winling, *Discours sur Jésus...*, s. 339.

⁵ Por. H. Küng, P. Lapide, *Jésus en débat*, s. 10—13.

niedostępny podejściu Goim do Niego” — jeśli takie motto⁶ poprzedza monografię opartą na solidnej znajomości literatury żydowskiej i historii Palestyny I w., to można się spodziewać pracy, która z jednej strony będzie stanowić trwałą i liczącą się wkład w egzegezę naukową Ewangelii, a z drugiej — może łatwo zbijać z tropu pewnością tonu i autorytatywnością rozstrzygnięć czytelnika, który zapomni, że wprawdzie nie zna tak dobrze Jezusa „według ciała”, ale za to w wierze cieszy się poznaniem Go „według Ducha” — niemniej cennym i prawdziwym, choć innego porządku.

Przyjrzyjmy się zatem bliżej bodaj dwom studiom łączącym rzetelną znajomość Nowego Testamentu i współczesnej mu literatury żydowskiej z podejściem typowym dla współczesnego żydowskiego zainteresowania Jezusem.

David Flusser, profesor nauk nowotestamentalnych na Uniwersytecie Jerozolimskim, w swej książce *Jesus*⁷ przedstawia główne etapy życia i główne aspekty nauki i posłannictwa galilejskiego Nauczyciela tak, jak wyłaniają się one, jego zdaniem, z krytycznych badań filologicznych, historycznych, porównawczych nad tekstami ewangelicznymi, rabinistycznymi — i szerzej: judaistycznymi z I w. Początki, chrzest, Prawo, miłość, moralność, Królestwo, Syn, Syn Człowieczy, Jerozolima, Śmierć — poszczególne zwarte, pełne treści rozdziały podają syntetycznie ostateczne wnioski autora z dorobku egzegezy chrześcijańskiej (głównie, choć nie wyłącznie, protestanckiej, liberalnej) i własnych wieloletnich badań wokół postaci Jezusa widzianego na tle judaizmu epoki⁸. Rekonstrukcja czynów i nauki Jezusa przebiega w oparciu o poszukiwanie wspólnego rdzenia tradycji synoptycznej weryfikowanej przez wskazywanie paraleli w literaturze żydowskiej tamtych czasów. „Nie byłoby trudno — pisze Flusser — ułożyć ewangelię zebraną z wypisów z ówczesnej literatury żydowskiej bez odwoływania się do jednego choćby słowa Jezusa; zadanie to jednak oczywiście nie byłoby możliwe do zrealizowania inaczej niż w oparciu o istniejące ewangelie”⁹. W praktyce w swym dążeniu do stosowania „filologii konsekwentnej” Flusser zdaje się darzyć największym zaufaniem najbardziej zwięzłe i oględne sformułowania św. Łukasza, mniej ufając chrystologizującym i antyżydowskim tendencjom w redakcji św. Marka a zwłaszcza św. Mateusza. Ewangelia według św. Jana uważana jest za źródło o mniejszej wartości historycznej i przywoływana na

⁶ Martin Buber, *Christus, Chassidismus, Gnosis*, w: *Werke*, t. III, München—Heidelberg 1963, s. 957 cytowany przez: Geza Vermes, *Jesus the Jew*, London (Collins) 1973, s. 9.

⁷ Hamburg 1968; korzystam z przekładu francuskiego: David Flusser, *Jésus*, Paris (Seuil) 1970, ss. 140.

⁸ Por. W. Dantine, *Jesus von Nazareth...*, s. 38—41.

⁹ *Jésus*, s. 78.

pomoc tylko w paru wypadkach, gdy bez niej trudno byłoby obronić pewne punkty bardzo drogie autorowi. Przy głęboko w całym studium zaznaczonym szacunku wobec przekonań i wiary chrześcijan, autor ma nam bowiem do przekazania treści o charakterze apologetycznym. Jest to apologia własnego narodu i własnej wiary. A także apologia Jezusa jako prawowiernego Żyda. Ważne jest dla Flussera pokazanie, że Jezus sam nigdy w niczym Prawa (ani pisanego, ani podawanego w ustnej tradycji) nie naruszył; przypomnienie, że bronił każdej kreski nad jotą i chwalił tych, którzy je zachowują i uczą zachowywać, że kazał najdrobniejsze rzeczy w Prawie czynić, a wielkich nie zanieczyścić¹⁰. Flusser pokazuje Jezusa jako tego, który ze skarbcza Prawa wydobywa rzeczy stare i nowe, wrażliwy na najszlachetniejsze prądy duchowe judaizmu swojej epoki, w którym dojrzewały właśnie myśli o tym, że Boga należy bardziej miłować, niż bać się go (szkoła Hillela), że miłość Boga i bliźniego wyrażona w tak czy inaczej sformułowanej „złotej regule” stanowi streszczenie całego Prawa¹¹, że walkę ze złem trzeba prowadzić nie sprzeciwiając się mu (esseńczycy)¹². Flusser wątpi, czy Jezus, który nie chciał przecież uzdrawiać pogan, widział miłość bliźniego jako miłość naprawdę powszechną (obejmującą wszystkie narody). Przyznając niezwykłą głębię więzi Jezusa z Bogiem jako Ojcem, przypomina świadectwa judaizmu o czterech innych charyzmatycznych cudotwórcach żydowskich tych czasów, przypisujące im zażyłość z Bogiem podobną do tej jaką mają dzieci ze swym tatusiem (Abba)¹³.

Punktem, w którym apologetyczny ton Flussera w obronie swego narodu staje się najwyraźniejszy, jest sprawa procesu i śmierci Jezusa. Przede wszystkim wyłącza z całej tej sprawy faryzeuszów (których synoptryczne opisy męki nigdy zresztą wyraźnie nie wspominają). Spory Jezusa z faryzeuszami (w których Flusser, powołując się na świadectwa esseńczyków, przyznaje Jezusowi sporo racji) nie przeszkodziły im później brać w obronę Apostołów (Gamaliel, Dz 5,17—24), Pawła (Dz 22,30—23,10) czy Jakuba (Ant. Iud., 20,199—204) przeciw arcykapłanom i saduceuszom. Tych ostatnich czyni odpowiedzialnymi za wydanie Jezusa poganom. Jedyną ostoją znienawidzonego przez lud stronnictwa była świątynia, którą Jezus, wiedziony przez Ducha, przybył oczyścić i prorokować jej zburzenie. Tu leżało, zdaniem Flussera, główne źródło konfliktu, prowadzącego nieuchronnie do pojmania Jezusa i stawienia go przed arcykapłanem. Flusser, opierając się tu na J 18 wątpi, by miało miejsce formalne posiedzenie Sanhedrynu, a w każdym razie, by zapadł formalny

¹⁰ Por. tamże, s. 49—68.

¹¹ Por. tamże, s. 69—81.

¹² Por. tamże, s. 83—93.

¹³ Por. tamże, s. 105—108.

wyrok (por. Łk 22,71—23,1 i fakt pochowania Jezusa poza miejscami wyznaczonymi przez Sanhedryn dla skazańców). W opisie męki Jezusa akcentuje niewiarę saduceuszy i ich sług w ducha proroczego; okrucieństwo, cynizm i szyderstwo Piłata i jego żołnierzy wyśmiewających mesjańską nadzieję Izraela; a z drugiej strony — Jezusowe słowa przebaczenia¹⁴. Flusser bowiem wierzy w szczególną misję otrzymaną przez Jezusa od Boga w chwili przyjęcia chrztu od Jana; misję proroczą, której pozostał wierny, mimo że od chwili przemienienia musiał zdawać sobie sprawę, iż jego rola jako proroka czasów ostatecznych („Jego słuchajcie” = Pwt 18,15) i Syna umiłowanego wiąże się z losem Izaaka, który ma być złożony w ofierze („Syn jedyny” = Rdz 22,2)¹⁵.

Akcentując związki i zależność Jezusa i jego nauki od nurtów ówczesnej myśli żydowskiej, Flusser widzi na tym tle Jego nowość: „Bez przejmowania wszystkiego, czego uczył i co myślał judaizm tej epoki, Jezus był jeśli nie faryzeuszem to w każdym razie bardzo bliski tym faryzeuszom ze szkoły Hillela, którzy kochali Boga raczej niż się Go bali. Ale Jezus poszedł dalej na drodze, którą oni przygotowali. Tylko On głosił miłość bezwarunkową, mianowicie miłość do nieprzyjaciela i miłość do grzesznika”¹⁶. „Jezusowa koncepcja sprawiedliwości Bożej jest więc niewspółmierna z ludzkim myśleniem (...). Prowadzi ona do głoszenia Królestwa, gdzie ostatni będą pierwszymi, a pierwsi będą ostatnimi. Prowadzi ona także z Góry Błogosławieństw na Golgotę, gdzie sprawiedliwy zginie jak przestępca”¹⁷. Ale Jezusowa koncepcja Królestwa jest nowa nie tylko przez ogłoszenie w niej nieograniczonej niczym miłości Boga, burzącej granice między grzesznikami i sprawiedliwymi: „Pośród wszystkich Żydów starożytności jedynie Jezus nauczał nie tylko, że koniec czasów jest bliski, lecz że nowy eon zbawienia już się rozpoczął”¹⁸; a także, że nie chodzi tu tylko o królowanie Boga, które od początku obejmowało i obejmuje pewnych ludzi, lecz o królestwo, które w określonym momencie wtargnęło w świat (por. Mt 11,12) i rozprzestrzenia się obejmując coraz więcej osób, tworząc ruch, nurt w taki sposób, że „na końcu Kościół niewidzialny utożsami się z Kościołem widzialnym”¹⁹. Mówiliśmy, że Flusser przyznaje Jezusowi świadomość szczególnej synowskiej więzi z Bogiem w oparciu o otrzymaną misję. Otóż jest on także zdania, że pod koniec swego życia Jezus zrozumiał, że to on sam jest Synem Człowieczym, którego nadejścia na sąd oczekiwał: „Jezus oczekiwał więc z początku kogoś innego, ale ostatecznie przekonywał się coraz bardziej, że

¹⁴ Por. tamże, s. 119—140.

¹⁵ Por. tamże, s. 109—110.

¹⁶ Tamże, s. 81.

¹⁷ Tamże, s. 92.

¹⁸ Tamże, s. 101.

¹⁹ Por. tamże, s. 102 n.

to on sam jest Synem Człowieczym, który ma przyjść. Inaczej nie można zrozumieć dialogu z Cezarei Filipowej ani słów Jezusa do Piotra, ani odpowiedzi, którą dał arcykapłanowi. Ta ostatnia odpowiedź w szczególności z trudem może być wzięta za późniejszy wymysł pierwotnego Kościoła, tym bardziej, że ewangeliści nanieśli na nią retusze, ponieważ wydawała im się zbyt mało twierdząca jak na wyznanie przez Jezusa swej mesjańskości”²⁰. Co miał na myśli Jezus, kiedy stwierdzał: „Odtąd Syn Człowieczy będzie zasiadał po prawicy Mocy”? Flusser uważa, że Jezus nigdy nie łączył swej mesjańskości z ideą śmierci odkupieńczej za lud. Czy więc jeszcze wtedy wierzył, że uda mu się uniknąć swego losu, czy też był pewny, że wstanie spośród umarłych? Flusser skłania się raczej do tej drugiej odpowiedzi. Piszę też: „Nie mamy żadnego motywu, żeby wątpić, że ukrzyżowany naprawdę ukazał się Piotrowi, potem Dwunastu”²¹. Ostatni rozdział zamyka przytoczeniem najstarszego świadectwa o zmartwychwstaniu Jezusa (1 Kor 15,3—8) — bez komentarza.

Całkiem inną wymowę nadaje swej monografii *Jesus the Jew*²² Geza Vermes — profesor studiów żydowskich na Uniwersytecie Oxfordzkim, wydawca i tłumacz zwojów qumrańskich, współautor *History of the Jewish People in the Age of Jesus*. Piszę we wstępie, że jego historyczne badania nad Ewangeliąmi nie są powodowane chęcią krytycznej destrukcji, lecz szczerym i oddanym poszukiwaniem faktu i rzeczywistości oraz podjęte ze współczucia dla tragedii Jezusa z Nazaretu, dodając, że „jeśli czytelnik, po przebicciu się przez książkę, uzna że ten człowiek tak bardzo zniekształcony zarówno przez mit chrześcijański jak i żydowski nie był w rzeczywistości ani Chrystusem Kościoła ani apostatą i diabelską postacią popularnej tradycji żydowskiej, to pewien skromny początek zostanie uczyniony w spłacaniu zadawnionego długu względem niego”²³. Vermes ma nadzieję dotrzeć do „pierwotnego, nieskażonego, historycznego znaczenia słów i wydarzeń wspomnianych przez Ewangelię” poprzez pełne wykorzystanie literackiej spuścizny Żydów z Palestyny i z Diaspory ostatnich 200 lat przed Chrystusem i pierwszych kilku stuleci ery chrześcijańskiej, potraktowanej jako pełnowartościowe i niezależne świadectwo kierujące poszukiwaniami i pozwalające we właściwy sposób stawiać kwestie dotyczące Jezusa — galilejskiego Żyda z I w.²⁴ Nieufność, czy wręcz jawna niechęć do teologii, bazującej na tym, co „jak się wierzy, mają znaczyć (*are believed to signify*)”²⁵ słowa i zdarzenia ewangeliczne, przebija z całego dzieła.

²⁰ Tamże, s. 117 n.

²¹ Tamże, s. 132.

²² Geza Vermes, *Jesus the Jew. A historian's reading of the Gospels*, London (Collins) 1973, ss. 286.

²³ Tamże, s. 17.

²⁴ Por. tamże, s. 16 n.

²⁵ Tamże, s. 16.

Składa się ono z dwóch części. Pierwsza, krótsza, zatytułowana *The Setting* (ramy, umiejscowienie), w trzech kolejnych rozdziałach: Jezus Żyd, Jezus i Galilea, Jezus i judaizm charyzmatyczny stara się coraz dokładniej umieścić Jezusa w kontekście religijnym i społecznym judaizmu I w. Tylko pierwszy rozdział zajmuje się najważniejszymi etapami i aspektami życia Jezusa i ma plan podobny w zarysie do książki Flussera²⁶. Zasadnicze tendencje w ustalaniu podstawowych faktów są tam również podobne, z tym, że Vermes wstrzymuje się od wszelkiego osobistego przypisania Jezusowi posłannictwa otrzymanego od Boga. W sprawie zmartwychwstania przyjmuje jako historyczną podstawę tylko znalezienie przez kobiety pustego grobu. Dalszy ciąg książki, stanowiący bardziej oryginalny wkład Vermesa, dotyczy określenia, kim był Jezus. W końcowych rozdziałach części I Vermes osadza Jezusa w świecie galilejskich rolników, stanowiącym niewielką wyspę wśród terenów zamieszkałych przez pogan; w kraiku, w którym miały źródło wszystkie rebelie przeciw obcej władzy, w środowisku niechętnym wobec obcych, prostym w swej żydowskiej religii, w której niewiele uwagi przypisywano przepisom rytualnym, a więcej osobistej modlitwie i więzi z Bogiem; w kraju pogardzonym przez Judejczyków kształtowanym duchowo przez pisarzy o tendencjach faryzejskich. Ukazuje następnie duchowe pokrewieństwo nauki i cudotwórczej działalności Jezusa ze stylem pierwszych starożytnych Hasidim, związanych właśnie z Galileą i nawiązujących do tradycji Eliasza i Elizeusza, przedstawiając bliżej sylwetkę Honiego (Oniasza Prawego wg Józefa Flawiusza) żyjącego w początkach I w. przed Chrystusem i rabbię Hanina ben Dosa, jego zdaniem, niemal współczesnego Jezusowi. Po tych ustaleniach, w części II: Tytuły Jezusa, Vermes stara się określić, jakie znaczenie mogły mieć w ustach samego Jezusa, Jego zwolenników i przeciwników podstawowe tytuły, którymi określił Jezusa pierwotny Kościół, czy i w jakim sensie sam Jezus odnosił je do siebie i jak reagował na odnoszenie ich do siebie przez innych. Za punkt wyjścia do pięciu rozdziałów tej części służy pięć określeń występujących w rozmowie Jezusa z uczniami na temat jego tożsamości w Mt 16,14—22: prorok, pan, Mesjasz, syn człowieczy, syn Boży. Za każdym razem Vermes wylicza najpierw i klasyfikuje teksty ewangeliczne (głównie synoptyczne) zawierające dane określenie, a następnie stara się w oparciu o dostępne świadectwa literackie ustalić jego sens, czy też różne możliwe warianty sensu w środowisku galilejskim I w. (a jeśli brak dokumentów na to nie pozwala, to przynajmniej wśród Żydów palestyńskich tamtej

²⁶ Podrozdziały: Dane personalne; Pochodzenie. Jezus — cieśla; Jezus egzorcysta; Jezus uzdrowiciel; Inne cuda; Jezus nauczyciel; Postawy i reakcje wobec Jezusa; Jezus i Jan Chrzciciel; Krytycy i przeciwnicy Jezusa. Pojmanie i stracenie Jezusa. Zmartwychwstanie Jezusa.

epoki)²⁷. Tak więc Vermes gromadzi wielki, ciekawy i w znacznej mierze dla myśli europejskiej nowy materiał historyczny i filologiczny²⁸.

Cały ten materiał zostaje następnie w poszczególnych rozdziałach zastosowany do tekstów ewangelicznych i do surowej krytyki dotyczącej egzegezy Nowego Testamentu. Wynik tej krytyki i nowej, historycznej interpretacji ewangelii przedstawia się zdaniem Vermesa następująco: „Nie ulega wątpliwości, że chociaż żadne z roszczeń czy aspiracji Jezusa nie mogą być definitywnie uznane za wiążące go z rolą Mesjasza, nie mówiąc już o roli ‘syna człowieczego’ — tego przedziwnego wymysłu współczesnych twórców mitów — wszystko skłania — czy patrzeć z punktu widzenia studiów nad Galileą I w., czy nad judaizmem charyzmatycznym, czy nad tytułami i ich rozwojem — do umieszczenia go [Jezusa] w czcigodnym towarzystwie Pobożnych, starożytnych Hasidim”, świętych cudotwórców galilejskich, a nie wśród faryzeuszy, esseńczyków, zelotów czy gnostyków²⁹. Vermes zastrzega się w zakończeniu, że nie chce przez to powiedzieć, iż Jezus nie był niczym więcej niż jednym z nich, owszem uważa, że jest on „niedościgłym mistrzem w sztuce obnażania samego sedna duchowej prawdy i sprowadzania wszystkiego do istoty religii: egzystencjalnej relacji między człowiekiem a człowiekiem i między człowiekiem a Bogiem”³⁰. Jego praca nie ukazuje tego jednak — jest bowiem tylko „próbą usunięcia nieporozumień” i „pierwszym krokiem” w stronę prawdziwego człowieka³¹, który wyraźnie unikał tytułu Mesjasza, najchętniej przyjmował określenie ‘prorok’, bywał nazywany przez przyjaciół i zwolenników także panem — jako nauczyciel i cudotwórca, oraz synem Bożym ze względu na przejawiającą się w jego egzorcyzmach i cudach, a także w Jego własnej świadomości zażyłość z Bogiem. Jeśli chodzi o zwrot ‘syn człowieczy’, to zdaniem Vermesa żaden z tekstów ewangelicznych, w których widać jego związek z Dn 7,13, nie pochodzi od Jezusa (przynajmniej nie można tego udowodnić) a jedyny możliwy

²⁷ Por. G. Vermes, *Jesus the Jew*, s. 84 n.

²⁸ W części I Vermes przedstawia: historię Galilei i galilejskich rebeliantów; stosunek literatury rabinistycznej do Galilei i Galilejczyków; ówczesne poglądy na zdrowie, chorobę i ich związek z władztwem aniołów i złych duchów; ówczesne typy pobożności i wzorce świętości; wreszcie widoczne w tekstach epoki napięcie między charyzmatycznymi ‘świętymi’ (Hassidim) a faryzeuszami. W drugiej części omawia m.in.: obraz proroka i proroka czasów ostatecznych w pobiblijnym judaizmie; zagadnienie celibatu proroków; znaczenie zastosowanie słowa ‘pan’ (mar/kyrios) tak w odniesieniu do Boga jak i w życiu codziennym; oczekiwania mesjańskie i różne koncepcje Mesjasza w intertestamentalnym judaizmie; metaforyczne użycie słowa ‘namaścić’; znaczenie określenia ‘syn Boży’ w judaizmie i w świecie hellenistycznym; odniesienie zwrotu ‘Abba’ do Boga w starożytnej pobożności hasydyjskiej. Szczególne miejsce poświęca określeniu ‘syn człowieczy’ (ho hyios tou anthropou) — jego aramejskiemu podłożu, jego znaczeniu w literaturze żydowskiej, jego roli w Dn 7, 13 i tekstach nawiązujących do wizji Daniela.

²⁹ G. Vermes, *Jesus the Jew*, s. 223.

³⁰ Tamże, s. 224.

³¹ Por. tamże.

i prawdopodobny sposób użycia go przez Jezusa jest taki, jaki został poświadczony przez literaturę aramejską: jako opisowe określenie siebie — z bojaźni, rezerwy, pokory³².

Jak widać, współczesne żydowskie studia o Jezusie różnią się między sobą pod niejednym względem. Różnią się w zasadniczym tonie, różnią się co do wielu szczegółowych odpowiedzi: tak na przykład dla Lapide'a wjazd Jezusa do Jerozolimy jest jawnym i oczywistym nawiązaniem do prorocत्व mesjańskich³³, gdy dla Flussera³⁴ a zwłaszcza dla Vermesa³⁵ nie ma w nim nic ponad owację urządzoną pielgrzymowi przez jego galilejskich zwolenników; Flusser nie przywiązuje żadnej wagi do treści ostatniego krzyku Jezusa na krzyżu (słowa Ps 22 uważa za równie złośliwą interpretację stojących jak wzywanie Eliasza)³⁶, tymczasem Lapide widzi w „Eli, Eli, lamma sabachtani” symbol całej tragedii swojego narodu, główną nutę ostatnich słów całego pokolenia rabinów wywożonych na zagładę do Oświęcimia i Majdanka. Mimo tych i innych różnic istnieje jednak dużo wyraźniejsze nastawienie wspólne. Przede wszystkim głębokie przekonanie: Jezus jest nasz; Jezus jest Żydem. Wielki trud włożony w pokazanie wszystkich związków Proroka z Nazaretu z judaizmem jego epoki i kraju rodzinnego. Wysiłki, które służą ograniczeniu czy raczej zrelatywizowaniu jego oryginalności (oryginalności jego nauki, stylu jego wystąpień): wszystko, co znajdujemy u Jezusa, było już, przynajmniej w załączku, u wcześniejszych czy współczesnych rabinów lub żydowskich „charyzmatyków” — cudotwórców. Jezus jest wielki i nowy w swym ukazaniu miłości Boga dosięgającej także grzesznych dzieci narodu wybranego — ale nie jest tak i w taki sposób oryginalny, jak tego chcą chrześcijanie. Przede wszystkim jest do końca wierny religii swego narodu, Mojżeszowi i Torze, którą wykląda zasadniczo nie inaczej niż najwybitniejsi rabini; jest związany osobistą, bardzo głęboką i intymną więzią z Bogiem, ale zasadniczo nie w inny sposób niż niektórzy pozostali spośród najbardziej pobożnych synów Izraela.

Te wszystkie stwierdzenia, poparte świadectwami literatury żydowskiej, z jednej strony bardzo mocno osadzają Jezusa w historii, przybliżają Jego człowieczeństwo w jego konkretnym kształcie, związanym z czasem i miejscem, a przede wszystkim kulturą i religią; z drugiej jednak — kwestionują historyczną zasadność chrześcijańskiej wiary w Jezusa jako Chrystusa. Zawierają bardziej lub mniej jawne i świadome założenie,

³² Por. tamże, s. 185 n. Krytyczna ocena stanowiska Vermesa w kwestii tytułu „syn człowieczy”: J. Chmiel, *Współczesna interpretacja logiów o Synu Człowieczym*, „*Analecta Cracoviensia*” 17(1985) s. 207n.

³³ Por. H. Küng, P. Lapide, *Jésus en débat*, s. 59.

³⁴ Por. D. Flusser, *Jésus*, s. 119—121.

³⁵ Por. G. Vermes, *Jesus the Jew*, s. 51.

³⁶ Por. D. Flusser, *Jésus*, s. 139, przypis 237.

że chrześcijańskie rozumienie Jezusa jest od początku (i w miarę wpływu czasu coraz bardziej) deformujące, że trzeba usunąć wszystkie chrześcijańskie „przemalówki”, aby dotrzeć do autentycznego Żyda z Nazaretu. Jest to z pewnością dla katolickiej teologii fundamentalnej poważne wyzwanie, albo raczej zaproszenie do cierpliwego, gruntownie przygotowanego i otwartego na wysłuchanie całej mądrości i wiedzy strony przeciwnej dialogu. W którym punkcie Jezus budzi największy podziw, nie przestaje zdumiewać? Czy naprawdę nie ma tam miejsca na coś więcej niż czysto ludzką wielkość? Czy nie ma punktu oparcia dla wiary, której kształt stał się ostatecznie jasny dzięki spotkaniom uczniów z Jezusem Zmartwychwstałym? W jakiej mierze zależność Jezusa od swego środowiska jest dowiedziona, a w jakiej — metodycznie założona? Czy „zdejmowanie” chrześcijańskich przemalówek apostołskiego świadectwa nie narusza samej substancji obrazu? Podjęcie tych wszystkich pytań wymaga rzetelnego przygotowania we wszystkich dziedzinach, w których autorzy żydowski czują się panami sytuacji. Trzeba się nauczyć hebrajskiego i aramejskiego, przestudiować historię i literaturę judaizmu, pozwolić się prowadzić po drogach logiki religii Starego Zakonu jej wyznawcom — ale jednocześnie znać i cenić, i rozumieć wymowę orędzia paschalnego poczynając od 1 Listu do Tesaloniczan, od pierwszych wyznań wiary, od najstarszych świadectw o życiu w obecności Zmartwychwstałego, w cieniu Jego zbawczej śmierci i w mocy Jego Ducha; trzeba rozpoznawać to samo Jego działanie we własnym życiu dziś, aby móc uchwycić i innym pozwolić przeczuć, co znaczy, gdy Jezus mówi: „Ja jestem”. Dialog na tym poziomie został już podjęty. Świadectwem takiej próby może być książka Charlesa Perrot: *Jésus et l'histoire*³⁷. Wydaje się, że tu leży w chwili obecnej najciekawszy obszar rozwoju typowo fundamentalistycznego traktatu o Jezusie: historia, która stawia pytanie o wiarę. Ale wydaje się też, że na tym obszarze dialog z Żydami nie znajdzie ostatecznej odpowiedzi. „Judaizm jest religią odkupienia — zauważa Lapide³⁸ — chrześcijaństwo jest religią odkupiciela. Dla was to Odkupiciel, Król jest ważny; dla nas — Królestwo. My Żydzi znamy królestwo niebieskie pozostające we władaniu Boga nawet bez jakiegoś króla — zbawcy, ale nie znamy króla zbawiciela bez królestwa już założonego. Zresztą telewizja i prasa potwierzają nam każdego ranka z przerażającą jasnością, że ten świat nie jest odkupiony”. Istotny i kluczowy punkt leży więc tu: czy z Ewangelią w ręku, nakarmieni Ciałem Chrystusa, zjednoczeni Jego Ofiarą, prowadzeni przez Jego Ducha potrafimy pokazać Jego Królestwo, które już jest (w ziarnie, w zarodku, w rozwoju — ale rzeczywiście i naprawdę

³⁷ Charles Perrot, *Jésus et l'histoire*, Paris (Desclée) 1979, ss. 336.

³⁸ H. Küng, P. Lapide, *Jésus en débat*, s. 64.

jest) pośród nas, czy potrafimy wskazać przestrzeń świata odkupionego, w której dla każdego, tak dla Żyda jak i dla Greka, jest miejsce.

To stwierdzenie prowadzi nas wprost do drugiej grupy studiów i problemów z nimi związanych.

Z PERSPEKTYWY DAŻENIA DO DOSKONAŁEGO SPOŁECZEŃSTWA

Studia, o których teraz będzie mowa, nie mogą się mierzyć z poprzednimi pod względem fachowym, pod względem znajomości kontekstu historyczno-kulturalnego życia Jezusa; te eseje zasługują na uwagę z innego powodu. Są mianowicie świadectwem, że chrześcijaństwo, przekazujące od dwóch tysięcy lat orędzie Ewangelii, orędzie Jezusa Chrystusa, nie przestaje zastanawiać, fascynować, budzić oddźwięk nawet w kręgach, które można by uważać za najbardziej odległe, które same siebie definiują jako przeciwstawne chrześcijaństwu. Chodzi o studia autorów o inspiracji marksistowskiej — znów wskażemy tylko trzy pozycje przykładowo. Wszyscy trzej autorzy w okresie bezpośrednio po Soborze dostrzegli możliwość i potrzebę dialogu z chrześcijaństwem, dialogu podjętego przez nich wówczas z pozycji komunistycznych i partyjnych. Przynajmniej dwóch spośród nich zasłużyło sobie w krótkim czasie na miano „rewizjonistów” w łonie własnych partii. Nie należy więc sobie wyobrażać, że chodzi tu o przedstawienie poglądów, do których by się współczesny komunizm jako taki przyznawał. Chodzi raczej o wskazanie w jakim punkcie i w jaki sposób dusza ukształtowana przez ideały marksistowskie, pragnąc uchronić to, co w nich widzi jako najcenniejsze, w momencie kryzysu, w świecie, który nie odpowiada upragnionym ideałom, otwiera się na świat wartości związanych z imieniem Jezusa Chrystusa. Chcąc przynajmniej w granicach określonych na wstępie utrzymać się w kręgu publikacji współczesnych, nie wracamy tu do filozofii Ernsta Blocha³⁹ stanowiącej niewątpliwie pierwsze i klasyczne już „odstępstwo od marksizmu”⁴⁰ idące po linii zainteresowania Biblią i jej „rewolucyjnej” interpretacji⁴¹. Wszystkie trzy przedstawione pokrótce poniżej prace wychodzą już od doświadczeń, osiągnięć i zagrożeń świata drugiej połowy XX wieku. To jest zresztą ich wspólna cecha charakterystyczna: zainteresowanie wizją rzeczywistości przyniesioną przez Chrystusa i chrześcijaństwo pod kątem

³⁹ Główne swe dzieło: *Das Prinzip Hoffnung* Bloch zaczął opracowywać już w 1938 r. Zostało ono wydane w Berlinie w latach 1954—1959.

⁴⁰ Por. Antoni Malinowski, *Współczesny neomarksizm*, Warszawa (Książka i Wiedza) 1983, s. 23.

⁴¹ Por. Gerardo Cunico, *Essere come utopia. I fondamenti della filosofia della speranza di Ernst Bloch*, Firenze 1976, s. 187—190; Stefano Vagovic, *Il Gesù Cristo visto dal marxismo*, w: *Gesù Cristo*, Roma (Città Nuova) 1981, s. 377—381.

jej aktualności w dzisiejszym świecie widzianym poprzez pryzmat jego globalnych problemów i zagrożeń.

Vitězslav Gardavský, wówczas wykładowca filozofii na Akademii Wojskowej w Brnie, wydał swą książkę *Buh není zcela mrtev* w Pradze w 1967 r. Przekład niemiecki (z którego korzystam) ukazał się późną wiosną 1968 r.⁴² W przedmowie do wydania niemieckiego pisał o współczesnym społeczeństwie: „A ten świat jest wielki i nie-szczęśliwy. Nasza europejska kultura jest stara i kosztowna. Zapytajmy więc o to, co jest w niej dobrego, ku szczęściu człowieka”⁴³. Świadomy zagrożeń, które stoją przed współczesnym światem pełnym nowoczesnej techniki i pytań o przyszłość człowieka i ludzkości, Gardavský chce obronić swoją marksistowską, ateistyczną nadzieję, nadzieję na skuteczne stawienie czoła problemom współczesności przez światowy ruch klasy robotniczej, poprzez rozpoznanie i ugruntowanie korzeni tego ruchu w całej dotychczasowej historii ludzkości. W tym znaczeniu chce być „radykalny”; chce, żeby socjalizm był „radykalny”: żeby sięgał do korzeni. Dlatego podejmuje trud dojścia do korzeni chrześcijaństwa (które wciąż jeszcze jest atrakcyjne dla milionów ludzi na świecie), doszukania się tam tej gleby, z której czerpie czy powinien czerpać socjalizm, żeby przejąć na swoje konto to, co stanowi jeszcze dziś siłę chrześcijaństwa⁴⁴. Gardavský chce więc najpierw przyjrzeć się czołowym postaciom chrześcijaństwa (pierwsza część książki nosi tytuł *Monumente*), a następnie współczesnej krytycznej autorefleksji chrześcijaństwa (*Selbstreflexion des Theismus*) i podobnej autorefleksji marksistowskiego ateizmu (*Selbstreflexion des Atheismus*). Wśród postaci — pomników historii chrześcijaństwa zajmuje się Jakubem, Jezusem, Augustynem, Tomaszem z Akwinu i Pascalem. Ze względu na temat tego opracowania interesuje nas rozdział poświęcony Jezusowi⁴⁵. Nosi on podtytuł Człowiek i cud (*Mensch und Wunder*). Gardavskýego nie interesują kwestie teologiczne: ludzkiej i boskiej natury Chrystusa ani spory o historyczne Jego istnienie; ważne że istnieje zarówno wiara w Jezusa jak i niewiara; ważny jest również pierwotny model, najgłębszy cel chrześcijaństwa, istota jego ‘dobrej nowiny’”⁴⁶. „Wezwanie Chrystusa stawia pytania naszej subiektywności, naszym projektom, naszym planom, naszemu praktycznemu działaniu [...]. Dać zadawalającą odpowiedź na te pytania nie jest sprawą teorii,

⁴² Vitězslav Gardavský, *Gott ist nicht ganz tot*, München 1969, ss. 236.

⁴³ Tamże, s. 15.

⁴⁴ Por. tamże, s. 17—28.

⁴⁵ Tamże, s. 46—64. Omówienie całości: Jan Milič Lochman, *Christ ou Prométhée?* Paris (Desclée) 1977; por. R. Winling, *Discours sur Jésus*, s. 338.

⁴⁶ Por. V. Gardavský, *Gott ist nicht ganz tot*, s. 48.

rozważań, słów, lecz w ostatecznej instancji rzeczą praktyki”⁴⁷. Podstawowe wezwanie Jezusa, zdaniem Gardavskýego, wezwanie, które rzucił współczesnym sobie Żydom nie znajdującym dla siebie i swojej dynamicznej nadziei miejsca w antycznym, statycznym, uprzedmiotowionym świecie grecko-rzymskim, to wezwanie do radykalnego wyboru, w którym człowiek angażuje całego siebie bez reszty w niepowtarzalnym „dziś” na rzecz Królestwa Bożego, które oto nadchodzi⁴⁸. Owo Królestwo Boże, którego ideowej treści szuka Gardavský w Apokalipsie, to nie jakiś konkretny program społeczny, lecz sprzeciw dużo głębszej i bardziej podstawowej natury przeciw pogańskiemu Rzymowi ubóstwiającemu przedmioty. Jest to wybór nowego społeczeństwa, które przez ten radykalny wybór zaczyna się już konkretyzować odsłaniając nadzieję „Nowego Jerozalemu”, gdzie nie ma już świątyni oddzielającej ludzi od Boga, lecz „człowiek”, który sam w sobie jest wezwany do czynu i gotowy do wyboru”⁴⁹. Owo wezwanie do radykalnego wyboru, do decyzji, która kształtuje w nowy sposób bieg czasu i możliwość takiego wyboru, ewangelie przedstawiają w formie ludowych opowiadań o cudach Jezusa. Gardavskýego interesuje znów zasadniczy „model” tych opisów. „Co zmienia się w tak zdumiewający sposób w od dawna skostniałym biegu świata złożonego z przedmiotów? Nie może być żadnej wątpliwości: to czyn, to subiektywność nadaje łańcuchowi przyczynowemu nowy porządek, nowe prawo, które zmusza go, aby się skierował ku określonemu celowi i aby się w tym kierunku urzeczywistniał”⁵⁰. „Jezus pokazuje swoimi cudami niewierzącym spośród swych żydowskich widzów, którzy nigdy niczego nie zaryzykowali, albo którym taka możliwość nigdy nie przyszła na myśl, że radykalne wkroczenie w »naturalny bieg rzeczy« może się rzeczywiście wydarzyć i oddać cud w moc człowieka”⁵¹. Ta moc dokonywania cudu zakłada tylko jedno prawo: prawo miłości. Gardavský pojmuje je w szczególny sposób. Nie chodzi tu jego zdaniem o żaden sprecyzowany system wartości czy kodeks moralny; „Jezus jest przekonany, że człowiek, aby móc dokonać radykalnego wyboru, żeby swym czynem dokonać ‘cudu’, musi być przeniknięty miłością: głęboką, opanowującą całą istotę i stale aktualnie przeżywaną świadomością, że człowiek tylko wtedy *jest*, kiedy wychodzi poza siebie: naprzeciw samemu sobie, naprzeciw bliźniemu, naprzeciw Bogu”⁵². Tak rozumiana miłość konfrontuje zawsze człowieka ze śmiercią. Jej przeciwbiegunem jest zawsze lęk przed śmiercią. Przekroczyć granicę tego lęku — to ‘powstać z martwych’, to

⁴⁷ Tamże, s. 51.

⁴⁸ Por. tamże, s. 52—55.

⁴⁹ Tamże, s. 57.

⁵⁰ Tamże, s. 59.

⁵¹ Tamże, s. 60.

⁵² Tamże, s. 60 n.

'żyć jak Człowiek'. I to jest też istota Jezusowego wezwania. „Zgodnie z tym Jezus nie głosi miłości do wszystkich. Nie mówi nam, co powinniśmy czynić w każdym poszczególnym przypadku. Żąda tylko, żebyśmy stale angażowali się cali w sytuację. I przez swoje własne czyny wskazuje, że to jest możliwe: człowiek jest zdolny uczynić cud”⁵³.

Książka Milana Machoveča, w latach 1953—1970 profesora filozofii na Uniwersytecie Karola w Pradze, *Jesus für Atheisten*⁵⁴ jako jedyna spośród trzech omawianych w tej części artykułu poświęcona jest w całości Jezusowi i Jego znaczeniu⁵⁵. Spośród jej sześciu rozdziałów⁵⁶, najważniejszy, oprócz rozdziału wprowadzającego, jest dla nas rozdział czwarty: Orędzie Jezusa. Tam bowiem autor precyzuje, w czym, jego zdaniem, leży nieprzemijająca wielkość i siła Jezusowego wezwania, rozbrzmiewająca ciągle na nowo od dwóch tysięcy lat w dziejach Zachodu. Najobszerniejszy rozdział piąty (Chrystus) to próba rekonstrukcji — w oparciu właśnie o wcześniejsze ustalenie tego, co najbardziej charakterystyczne i istotne dla Jezusa — „prawdziwych” początków chrześcijaństwa. Jest to jeszcze jedna próba włączająca się w nurt liberalnych poszukiwań naturalistycznych interpretacji Ewangelii, nowa może w niektórych szczegółowych rozwiązaniach, ale z pewnością w całości mniej ciekawa niż odkrycie tego, co stanowiło dla autora główny motyw zainteresowania Jezusem i próby uwierzytelnienia Go wobec ateistów.

Machoveč pragnie marksizmu naprawdę nowoczesnego, to znaczy takiego, który ogarnia najważniejsze nowe zjawiska XX wieku i w zgodzie ze swymi klasycznymi celami obiera nowe drogi, a przynajmniej ich poszukuje⁵⁷. Otóż wśród nowych zjawisk XX wieku tym, które każe marksistom zająć się na nowo i z większą uwagą chrześcijaństwem i Jezusem, jest, zdaniem Machoveča, przede wszystkim sam fakt kilkudziesięcioletniej już historii krajów, w których partia marksistowska kieruje budową ustroju socjalistycznego. Stworzyło to sytuację, w której na pozycje marksistowskie przeszło wielu intelektualistów żyjących, z racji swego zawodu, w ciągłym kontakcie z całym kulturalnym dziedzictwem przeszłości i w jego kontekście widzących z konieczności także sam marksizm⁵⁸. Ważniejsze jednak, że okazało się, iż w ramach nowego porządku mogą również powracać stare 'diabły' egoizmu, oportunistu, cynicznego wyrachowania, że wielu zasłużonych bojowników o sprawiedli-

⁵³ Tamże, s. 61.

⁵⁴ Milan Machoveč, *Jesus für Atheisten*, Stuttgart—Berlin (Kreuz Verlag) 1972, ss. 329.

⁵⁵ Por. W. Dantine, *Jesus von Nazareth*, s. 42—50; R. Winling, *Discours sur Jésus*, s. 338; S. Vagovic, *Il Gesù Cristo...*, s. 381—387.

⁵⁶ Jezus dla ateistów.: Źródła i ich znaczenie; Religia żydowska przed Jezusem; Orędzie Jezusa; Chrystus; Sens sprawy Jezusa (*Der Sinn der Sache Jesu*).

⁵⁷ Por. M. Machoveč, *Jesus für Atheisten*, s. 11.

⁵⁸ Por. tamże, s. 15.

wość społeczną może niesłusznie cierpieć i ich nadzieja na lepszy świat, który tak szybko nie nadchodzi, potrzebuje umocnienia⁵⁹. W tej sytuacji świat Biblii, w szczególności orędzie Ewangelii, ukazuje się marksistom w nowej perspektywie. „W codziennym życiu XX wieku istnieją dla wielu marksistów tak wielkie, nowe i często bolesne problemy, że nierzadko również marksista, któremu zależy na honorze i autentyczności, który pragnie służyć z miłością swemu ruchowi, w którym 'bierze on na siebie swój krzyż' [...], całkiem inaczej interpretuje dziś teksty biblijne pozornie wzywające do bierności i stanowiące podstawę ucieczki od życia. Również on nierzadko przeżywa sytuacje, w których woli cierpieć niesprawiedliwość niż brać udział w niesprawiedliwości. I tak staje na progu, z którego także 'najgłębsza tajemnica' Nowego Testamentu nie wydaje się już ateistom mitologią, lecz czymś dogłębnie aktualnym”⁶⁰. To, co najgłębsze, zawsze aktualne, nadające moc całemu chrześcijaństwu zawarł św. Marek w pierwszym wezwaniu Jezusa: „Czas nadszedł, panowanie Boga się rozpoczyna! Odmieńcie się! Zdajcie się na moje słowo!”⁶¹, a św. Mateusz w słowach z Kazania na Górze streszczających cały Nowy Testament: „Poświęćcie się królowaniu Boga i sprawiedliwości, której on pragnie. Cała reszta będzie wam dodana”⁶². „Także znane, często rozważane zdanie, że Królestwo Boże przychodzi przede wszystkim nie w sposób widoczny, lecz 'w was jest' (Łk 17,20 n), pokazuje (zwłaszcza przy porównaniu z apokaliptyką), że główną myślą orędzia Jezusa jest wezwanie do wewnętrznej przemiany a nie w żadnym wypadku proste, bezczynne oczekiwanie apokaliptycznego przewrotu”⁶³. Dla Machoveča najważniejsze u Jezusa jest to, że wzywa On do czynu, do uczynienia nadchodzącej przyszłości swą własną, własnym zadaniem, dziełem własnej przemiany. Najgłębszy, oczyszczony z mitycznych naleciałości sens wyżej przytoczonych tekstów jest ten: „życie wymagając od siebie wiele, bo nadchodzące (nowe) człowieczeństwo jest możliwe”⁶⁴. „Również wtedy, gdy 'okoliczności' życia, 'warunki', 'czasy', osobiste trudności czy zimne wyrachowanie od tego odwodzą, człowiek zawsze może — choćby w kajdanach — nie zredukować swej świadomości i swego postępowania do miary własnej nędzy, zawsze może się 'podźwignąć', 'być inny', 'wewnętrznie się przemienić' starać się usilnie o 'Królestwo Boże', które jest możliwe, i przez to już do niego należeć”⁶⁵. Machoveč podkreśla również bardzo mocno, że wezwania do takiego życia nie mógł Jezus przekazać przez same nauki,

⁵⁹ Por. tamże, s. 16 n.

⁶⁰ Tamże, s. 24 n.

⁶¹ Mk 1,15 w interpretacji Machoveča: tamże, s. 99.

⁶² Mt 6,33 w interpretacji Machoveča. tamże, s. 100.

⁶³ Tamże, s. 100 n.

⁶⁴ Por. tamże, s. 102.

⁶⁵ Tamże.

słowa, że Jego własne życie musiało wcielać taką właśnie postawę 'wiary', to znaczy podejmowania odpowiedzialności za nadchodzące rozstrzygające (rozstrzygające się poprzez nasze czyny) czasy ostateczne. W tej perspektywie stara się ukazać całe życie Jezusa od bliskiego związku z grupą Jana Chrzciciela i zerwania z nim, przez okres dojrzewania w samotności do podjęcia publicznej misji, powołanie uczniów i rozmowy z nimi, w których Piotr uświadamia Mu konieczność podjęcia i wypełnienia mesjańskiej roli⁶⁶, przez drogę do Jerozolimy i wystąpienie wobec tłumów ze swym orędziem aż do podjęcia męki w oczekiwaniu na nadejście Eliasza: na przemianę przez Boga Jego ofiary w początek eschatologicznej odnowy⁶⁷. W tej perspektywie przedstawia również Piotra, który w podobnym duchu całkowitego zawierzenia-zaangażowania-podjęcia wyzwania przyszłości ogłasza zmartwychwstanie Jezusa, dochodząc do przekonania, że Jego śmierć nie oznacza klęski, lecz zwycięstwo⁶⁸. W świetle zasadniczego wezwania do odnowy stara się też Machoveč odczytać i przedstawić inne elementy nauki Jezusa. Szczególnie podkreśla postawienie przez Jezusa dziecka jako modelu człowieczeństwa⁶⁹, wezwanie do zastosowania w walce metod moralnie wyższych niż stosowane przez przeciwników (tak interpretuje przykazanie miłości nieprzyjaciół)⁷⁰, radykalnych wymagań wobec siebie i wyrozumiałości względem innych, wreszcie nieubłagane demaskowanie postawy faryzejskiej⁷¹. Swą książkę kończy Machoveč rozważaniami nad różnymi kolejami, jakie w ciągu wieków przechodziło dzieictwo Jezusa, nad różnymi wątkami ewangelii, które inspirowały w ciągu wieków zarówno samarytańską miłość i rewolucyjne przemiany, jak bierność wobec niesprawiedliwości a nawet zbrodnie (nienawiść do Żydów)⁷². Stawia pytanie o to, kto ma prawo powoływać się na Jezusa. Przyznaje to prawo wszystkim odłamom chrześcijaństwa, ale — pisze — „także buntownicy tej dwutysiącletniej historii, heretycy i ateści, a w ostatnich czasach szczególnie marksści i komuniści”, którzy po raz pierwszy w historii podjęli proces gruntownej przemiany społeczeństwa z podobnym gorącym pragnieniem radykalnej odnowy, z podobną odpowiedzialnością za przyszłość, mają prawo (czy nie największe?) uważać się za „autentycznych kontynuatorów starotestamentalnego mesjanizmu i wczesnochrześcijańskiej tęsknoty za radykalną zmianą”⁷³. W każdym razie „dzisiaj chodzi naprawdę nie o to, czy ktoś się do Jezusa przyznaje, czy nie,

⁶⁶ Por. tamże, s. 86—92; 156—161.

⁶⁷ Por. tamże, s. 189—205.

⁶⁸ Por. tamże, s. 205—219.

⁶⁹ Por. tamże, s. 118—125.

⁷⁰ Por. tamże, s. 127—134.

⁷¹ Por. tamże, s. 134—143.

⁷² Por. tamże, s. 251—269.

⁷³ Tamże, s. 252.

zwłaszcza w sposób tradycyjny, kościelno-religijny, lecz czy wypełnia ukazaną przez Jezusa zasadę 'miłosiernego samarytanina' ”⁷⁴.

Trzecią książkę, którą zresztą trudno byłoby nazwać studium o Jezusie, przedstawiamy tu po to, żeby zobaczyć, jak może wyglądać następny etap zbliżenia do Jezusa na podobnej drodze. Roger Garaudy, jako dyrektor Międzynarodowego Instytutu dla Dialogu między Cywilizacjami (*Institut international pour le dialogue des civilisations*) publikuje w r. 1979 książkę: *Apel do żyjących*⁷⁵. „Nie trzeba wielkiej wyobraźni — pisze tam na wstępie — żeby sobie wyobrazić naszą śmierć: wystarczy przedłużyć, wypunktować wypadkowe naszych czasów [...] jeśli nadal będziemy żyć przez najbliższe trzydzieści lat tak jak żyliśmy przez ostatnie trzydzieści, to jesteśmy na drodze do wymordowania swoich wnuków. Trzeba dużo więcej wyobraźni, żeby określić i zrealizować warunki do przeżycia i życia dla naszego gatunku”. I Garaudy pyta, kto zdolny jest zdobyć się na taką wyobraźnię: „Polityka? Potrzebowałyby na to proroków. A ma tylko polityków i partie. Nauka i technokraci? Potrzebowałiby mądrości, refleksji nad celami, a tymczasem duszą się w wyblakłych szkieletach pozytywizmu i scjentyzmu. Kościoły? Potrzebowałyby wiary żywej, która staje się fermentem a nie opium. Potrzebowałyby mistyków i wizjonerów. A mają tylko kler i dogmaty”⁷⁶. W tej sytuacji Garaudy podejmuje się trudu pobudzenia wyobraźni wszystkich, „którzy chcą wziąć w swe ręce własną przyszłość i nie delegować tej władzy nikomu”⁷⁷. Rozkłada tę pracę na trzy etapy: przedstawienie współczesnego świata w impasie⁷⁸; przegląd mądrości dotychczasowych kultur i religii⁷⁹; projekt nowych rozwiązań polityczno-społecznych⁸⁰. W części drugiej, która nas tu interesuje, autor próbuje przedstawić syntetycznie: mądrość egipskiej *Księgi umarłych* i dzisiejszej Afryki, zaratustryzm, hinduizm, buddyzm, taoizm, buddyzm zen, judaizm, chrystianizm⁸¹ i islam, wydobywając z każdej religii te elementy, które, jego zdaniem, są cenne dla zbudowania nowego, zdolnego do życia społeczeństwa.

W ramach takiego programu, rozdział poświęcony Jezusowi i chrześcijaństwu jest z konieczności zwięzły, ale dzięki temu może doskonale służyć do rozpoczęcia podsumowania charakterystycznych cech podejścia do Jezusa u autorów wywodzących się z tradycji marksistowskiej. U Ga-

⁷⁴ Tamże, s. 258.

⁷⁵ Roger Garaudy, *Appel aux vivants*, Paris (Seuil) 1979, ss. 397.

⁷⁶ Tamże, s. 9.

⁷⁷ Tamże, s. 10.

⁷⁸ *Un monde dans l'impasse*, tamże, s. 9—65.

⁷⁹ *A travers les sagesses de trois mondes*, tamże, s. 69—210.

⁸⁰ *La nouvelle croissance*, tamże, s. 213—397.

⁸¹ Tamże, s. 161—189.

raudy'ego rozpoznajemy bowiem bez trudu najważniejsze rysy portretu Jezusa pociągające Gardavskýego czy Machoveča. Przede wszystkim Jego rewolucyjny radykalizm: „Jezus z Nazaretu odróżnia się od zelotów nie przez to, że jest mniej od nich rewolucyjny, lecz właśnie przez to, że jest bardziej rewolucyjny, to znaczy przez to, że wzywa w sposób powszechny i dotykający wszystkich dziedzin życia do przemiany jednocześnie wewnętrznej i zewnętrznej człowieka, bo przeszkody do przewyciężenia są nie tylko w strukturach społecznych lecz także w człowieku”⁸². Po drugie interpretacja cudów Jezusa jako przełamania bierności wobec losu. „Świadkowie mają poczucie cudu w obliczu takiego życia. Chcą nam przekazać tę dobrą nowinę: z Jezusem z Nazaretu wszystko jest możliwe. Żadna klęska nie jest do naprawienia [...]. Jezus jest przeciwieństwem fatum. Przywraca przyszłość tym, którzy uważali się za zgubionych; jest światłem — i przetłumaczono to: ślepi widzą. Jest życiem i nawet paralitycy uczestniczą w rytmie tego życia. Uczy nas walczyć bez paniki i żyć jak ludzie nawet wtedy, gdy wszystko sprzysięga się przeciw nam: ucisza burzę. Życie nie zatrzymuje się wraz z naszą indywidualną śmiercią, i to jest zmartwychwstanie”⁸³. Każdy cud wymaga z naszej strony wiary, która jest prawdziwym cudem. Uczy nas żyć w sposób odpowiedzialny i oryginalny. „Nic w jego życiu nie jest rutyną, nic nie jest zwykłym zastosowaniem jakiegoś wcześniejszego prawa”⁸⁴. Wreszcie Garaudy, podobnie jak Gardavský czy Machoveč akcentuje w Jezusowej nauce o Królestwie Bożym element wezwania do nawrócenia: „Centralna nauka Jezusa z Nazaretu to nie wyjaśnienie świata, lecz wezwanie do przekształcenia go w ten sposób, żeby Królestwo będące już w nas w załączku rozwinęło się na zewnątrz. Godzina spotkania Jezusa przez ludzi jest dla nich godziną decyzji, godziną wyboru. On wzywa każdego ze swych uczniów i każdego z nas: Królestwo niebieskie jest już tu, obecne w tobie jako obietnica; czy chcesz uczestniczyć w jego nadejściu w świecie?”⁸⁵.

Garaudy idzie jednak w swym odczytywaniu Jezusa i istoty chrześcijaństwa dalej niż Gardavský i Machoveč. Wolny od troski o zachowanie granic marksizmu czy ateizmu, nie zatrzymuje się tylko na formie, na rewolucyjnej postawie, lecz stara się też ukazać istotną treść rewolucji przyniesionej przez Jezusa, którą jest, jego zdaniem, nowy sposób życia, nieznaną dotąd więź między ludźmi, życie w świetle tajemnicy Boga w Trójcy, miłość-agape. „Jezus z Nazaretu objawił nam, że świadomość osoby nie może być poznaniem siebie, lecz naprzód miłością, to znaczy świadomością, że tym co nas w sposób podstawowy stanowi, jest

⁸² Tamże, s. 165.

⁸³ Tamże, s. 167.

⁸⁴ Tamże, s. 167 n.

⁸⁵ Tamże, s. 175.

nasze odniesienie do drugiego (...). Ta relacja miłości nie może się zamknąć między dwoma biegunami. Jest miłością tylko jeśli otwiera się na nieskończoność. Zakłada ona jako warunek tego otwarcia trzeci biegun, dzięki któremu jedynie miłość może być miłością, to znaczy rozciągać relację 'ja — ty' na wszystkie inne byty, które wchodzą w ten sposób we wspólnotę"⁸⁶. To, że Królestwo Boże jest w nas, to że człowiek jest na obraz Boga, oznacza właśnie, że „obraz Boga w człowieku jest odbiciem osobowego charakteru Boga w Trójcy”⁸⁷ (s. 175, cytowany Dumitru Staniloe). „Jezus z Nazaretu wzywa nas, żebyśmy sobie to uświadomili. Metanoia, 'nawrócenie' to przejście od indywidualium do osoby, od atomu zamkniętego w sobie, jak wyspa, do obrazu Boga, który rodzi się do istnienia w relacji z drugim, to znaczy, który nie wychodzi od 'myślę, więc jestem' lecz, według Kalliksta, bizantyjskiego mistyka z XIV w., od 'kocham, więc jestem' ”⁸⁸. „Ta miłość, to uczestnictwo w Trójcy — to już nadejście Królestwa, które będzie w pełni zrealizowane, kiedy w całej wspólnotie ludzkiej już nie sprawiedliwość lecz miłość będzie prawem”. Wtedy, lecz tylko wtedy Wcielenie rozpoczęte wraz z życiem Jezusa z Nazaretu będzie dopełnione, kiedy życie, w którym każdy ma za centrum 'ja' i jego interesy zostanie zastąpione życiem, w którym każdy będzie mógł powiedzieć za św. Pawłem: „To już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus (Ga 3,20)”⁸⁹. Taki model życia Jezus głosił zgodnością swych słów ze swymi czynami, a najpełniej swoją śmiercią, świadomie podjętą jako konsekwencja całego życia i objawiającą radykalny przewrót w całym dotychczasowym rozumieniu Boga⁹⁰. Przyznając śmierci Jezusa charakter objawienia, Garaudy idzie znów dalej niż Machoveč (Gardavský w ogóle sprawy śmierci Jezusa nie dotyka). Podczas gdy Machoveč rozpatruje tę śmierć tylko w perspektywie eschatologicznego oczekiwania Jezusa i odrzuca po prostu jako nieautentyczne słowa 'Boże, mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił' (Mk 15,34)⁹¹, Garaudy widzi tu najwyższe objawienie, „ostateczne świadectwo, że Bóg nie należy do nas jak siła czy broń, na którą możemy zawsze liczyć, jak poznanie definitywnie zdobyte, lecz że dla każdego, nawet dla Boga samego, dla Jezusa Chrystusa pozostaje przedmiotem wiary a nie pewności i posiadania”⁹². To najwyższe świadectwo wiary jest zdolne pociągnąć tych, którzy są od wiary najdalej (i Garaudy przypomina wyznanie setnika pod krzyżem) — jeśli interpretować je w świetle trynitarycznej miłości: „Bóg zszedł aż do dna czło-

⁸⁶ Tamże, s. 170.

⁸⁷ Tamże, s. 175 z zacytowaniem Dumitru Staniloe.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Tamże, s. 170.

⁹⁰ Por. tamże, s. 178 n.

⁹¹ Por. M. Machoveč, *Jesus für Atheisten*, s. 198—202.

⁹² R. Garaudy, *Appel aux vivants*, s. 180.

wieka i dlatego może oczekiwać najdalejzego z ludzi. W każdej miłości jest ta niepewność i to ryzyko, bez których wiara nie miałaby żadnego sensu. Taka jest tragedia, która rozgrywa się wewnątrz niewyczerpanej i tajemniczej trójcy umiłowanego, miłującego i miłości. Powiedzieć 'trójca', to powiedzieć: Bóg jest inny, Bóg jest miłością". Krzyż Chrystusa objawia też, że nie ma na świecie takiej mocy, takiego panowania, które nie mogłoby umrzeć i w ten sposób wyzwala z kultu „wszystkich idoli polityki i bogactwa, z wszystkich alienacji i niewoli”⁹³, otwiera drogę wyzwolenia człowieka; a siłę do tego wyzwolenia daje Zmartwychwstanie. Garaudy nie cofa się przed tym tematem. Przyjmuje wiarę w Zmartwychwstanie przy założeniu, że nie chodzi o 'magiczne wskrzeszenie trupa', lecz o nowy sposób istnienia Chrystusa i jego uczniów poświadczony przez prawdziwy i historycznie stwierdzalny cud przemiany uczniów Jezusa w apostołów gotowych za cenę własnego życia głosić ewangelię, głosić ją nowym sposobem życia, które porывa i zdobywa miasto za miastem, prowincję za prowincją⁹⁴. Tak więc ostatecznie dla Garaudy'ego przemiana dokonana przez „życie, nauczanie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu” to objawienie wezwania i wymagania. „Bóg to moc przemienienia świata. My jesteśmy nosicielami tej mocy. My jesteśmy za nią odpowiedzialni. Trójca, którą św. Jan od Krzyża uważał za 'to co jest najświętsze w raju' daje konkretną, walczącą treść temu wymaganiu. Ona żąda udziału każdego, aby stworzyć przyszłość, której kontury są wyraźnie zarysowane: relacja osobowa, relacja miłości objawionej przez Jezusa z Nazaretu, ta relacja miłości nie może się zamknąć między dwoma, choćby to byli Ojciec i Syn. Jest ona również Duchem, któremu my mamy za zadanie dać żyć stopniowo w całej wspólnocie ludzkiej. Zadanie bez granic. Historia nie jest nigdy zakończona”⁹⁵.

*

*

*

Co wynika z tego wszystkiego? Zatrzymaliśmy się dłużej przy wywodach Garaudy'ego, przy jego analizie chrześcijaństwa, żeby pokazać, jak daleko można się zbliżyć do tajemnicy Chrystusa od zupełnie innej strony niż to jest przewidziane w klasycznym wykładzie apologetyki. Nie od strony religii w ogólności, objawienia w ogólności, lecz właśnie od strony zupełnie 'niereligijnej' (nawet Garaudy pozostaje do końca w horyzoncie historii i odpowiedzialności człowieka za przyszłość ludzkości). Czy

⁹³ Tamże, s. 181.

⁹⁴ Por. tamże, s. 181—183.

⁹⁵ Tamże, s. 183.

nie pokazuje to możliwości nowego przemyślenia i przebudowania apologii chrześcijaństwa w dialogu ze współczesnym światem, tak żeby zaczynać rzeczywiście od tego, co łączy — w tym wypadku od troski i zaangażowania w budowę autentycznego człowieczeństwa, autentycznej wspólnoty i społeczeństwa? Taki wydaje się najciekawszy wniosek i zarazem apel płynący z lektury ateistycznych studiów o Jezusie, ważniejszy niż polemika z poszczególnymi racjonalizującymi tezami, które w większości nie są nowe.

Ciekawe również, że znów, jak przy podsumowaniu dialogu z żydowskim podejściem do Jezusa z Nazaretu, choć z innej strony, powraca sprawa realizacji Królestwa Bożego na ziemi. Pragnienie zakończonego przed dwudziestu laty Soboru, by mocniej oświecić wszystkich światłością narodów, Chrystusem jaśniejącym na obliczu Kościoła (por. KK 1), okazuje się prorocze. Tylko okazując się pełniej jako „lud zjednoczony jednością Ojca i Syna i Ducha Świętego” (KK 4) może on dziś pokazać Chrystusa — jedyny przystęp do Ojca — w pełni bogactwa Jego Chwały, w sposób zrozumiały i pociągający dla tych, którzy zainteresowani Jezusem mają wyryte w pamięci zbyt wiele ciemnych obrazów związanych z Jego Kościołem.

LES ÉTUDES CONTEMPORAINES NON-CHRÉTIENNES SUR JÉSUS

R é s u m é

Le but de l'article est celui de signaler les perspectives que les publications contemporaines des auteurs non-chrétiens ouvrent pour la théologie fondamentale en question de Jésus. Deux approches sont prises en considération. La pensée juive, représentée par D. Flusser, G. Vermes, P. Lapidé, ouvre une nouvelle discussion sur l'historicité de Jésus: sur son enracinement dans le contexte palestinien du 1^{er} siècle d'une part et sur l'originalité de sa personne et de son oeuvre de l'autre. L'approche inspirée par la pensée néo-marxiste (V. Gardavsky, M. Machovec, R. Garaudy) semble ouvrir la possibilité de montrer l'actualité du Christ et de son message à partir des exigences vitales de la société humaine d'aujourd'hui et d'une humanité plus juste à construire. Les exigences posées au christianisme par les deux courants de pensée intrigués par la figure de Jésus s'accordent sur un point: Jésus-Christ, tel que le chrétiens le prêchent, ne devient croyable que si son royaume effectivement inauguré sur la terre, avec les signes de la justice et de la paix qui le distinguent, commence à être réellement perceptible.