

KRZYSZTOF PILARCZYK
Instytut Religioznawstwa UJ

ANDRZEJ MROZEK
Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ

WOKÓŁ DAWNEGO I NOWEGO ROZUMIENIA PRZEKAZU TALMUDYCZNEGO O JEZUSIE I CHRZEŚCIJANACH

Posłowie do tego cyklu artykułów ma na celu podsumowanie wyników badań, ale w żadnej mierze nie jest oceną poglądów wyrażonych przez młodszych i starszych kolegów w artykułach, które się na nią składają, aczkolwiek przyszło się do nich odwołać. Jest to zarazem próba przemyślenia od początku całego zagadnienia, które postawił sobie zespół badaczy realizujących projekt naukowo-wydawniczy pt. „Jezus i chrześcijanie w źródłach rabinicznych”. Prezentowane poniżej sądy i opinie nie są też wyrazem konsensusu osiąganego na drodze negocjacji pomiędzy poszczególnymi członkami zespołu, lecz autorskim spojrzeniem prowadzącym do określonych konstatacji oraz do sformułowania postulatów badawczych na przyszłość. Zespół bowiem nie miał ambicji dopracowania się monografii, lecz wybierając węzłowe – jak nam się wydawało – problemy, skupił się na nich. Jego celem było opracowanie szkicu obejmującego całość szerokiego zagadnienia, który pozwoliłby osiągnąć pewną orientację w zasadniczych kwestiach i wyprowadzić wnioski warte dalszych badań i dyskusji. Na owe kluczowe zagadnienia składają się:

- (1) analiza *passusów* Talmudu o Jezusie, Maryi i chrześcijanach;
- (2) opis bliskiego kontekstu historycznego, religijno-społecznego i politycznego przekazu talmudycznego;
- (3) ukazanie założycielskich postaci chrześcijaństwa w późniejszym przekazie religijnym judaizmu;
- (4) analiza reakcji chrześcijan na ów przekaz od drugiej połowy średniowiecza i okoliczności, w jakich toczona była walka z Talmudem,
- (5) współczesne spojrzenie z perspektywy katolickiej i judaistycznej na dawny przekaz, jak i wynikające z tego implikacje teologiczne oraz społeczne w dobie dialogu międzyreligijnego.

I. KONSTATACJE OGÓLNE

Historyka religii interesują procesy powstawania nowych religii i relacje zachodzące między religią-matką a religiami siostrzanymi. Szczególnie będzie nas interesowały związki pomiędzy judaizmem w momencie, gdy wychodził on z głębokiego kryzysu w wieku I n.e. i uzyskał szczególny rys rabiniczny, a nową religią, która wyłaniała się z niego, tj. chrześcijaństwem. I choć to problem historyczny, skądinąd niełatwy do rekonstrukcji i opisanie, to szybko przekonamy się, że posiada on współcześnie niebagatelne znaczenie w rozwijającym się dialogu międzyreligijnym, zwłaszcza pomiędzy katolicyzmem a judaizmem.

Problematykę tę świadomie zawężiliśmy do eksploracji jednego szczególnego źródła, tj. Talmudu, dzieła mało znanego w przeszłości chrześcijanom i jeszcze mniej w kręgu współczesnej kultury europejskiej. Warto przyjrzeć się mu w aspekcie zachowanego w nim obrazu Jezusa z Nazaretu i chrześcijan. Już na wstępie należy zaznaczyć, że wątek ten w Talmudzie jest poboczny, nieprzynależący do głównego nurtu przekazu religijnego w nim zawartego. Niemniej ze względu na rangę tego dzieła i jego – w pewnym sensie – normatywność dla judaizmu rabinicznego jest on istotny dla kształtowania relacji judaistyczno(żydowsko)-chrześcijańskich w przeszłości i współcześnie.

Badaliśmy zatem to, czy w dziele, które w dużej mierze ukształtowało judaizm po okresie, w którym uległ on głębokiej polaryzacji i zniszczeniu jednego z dwóch głównych jego filarów, na których się opierał, tj. świątyni jerozolimskiej, instytucji będącej centralnym ośrodkiem tej religii, pojawiają się wzmianki o Jezusie z Nazaretu, jego matce Maryi oraz najbliższych uczniach tego wędrownego nauczyciela z Palestyny i o późniejszych jego zwolennikach-wyznawcach, wierzących w niego jako zapowiadanego przez proroków izraelskich Mesjasza i – na podstawie własnych doświadczeń i świadectw – Zmartwychwstałego Pana, który ogłasza nastanie królestwa Bożego, proponując całemu judaizmowi jeszcze okresu tzw. drugiej świątyni, nową drogę wiodącą do jego urzeczywistnienia na ziemi. Warunkiem wejścia na nią było nawrócenie i uznanie jego samego za Mesjasza i zapowiadanego Syna Człowieczego oraz posłańca Bożego.

Wiemy, że na terenie Palestyny I wieku wezwanie skierowane przez samego Jezusa z Nazaretu, a następnie jego pierwszych wyznawców nie spotkało się z jakimś szerokim odzewem. Wprawdzie powstały wspólnoty jego zwolenników wywodzące się spośród Żydów (judeochrześcijanie), niemniej ich misja głoszenia dobrej nowiny Jezusa i o Jezusie (ewangelia – ewangelizacja) zakończyła się w zasadzie niepowodzeniem. Dała za to początek wielkiemu procesowi ewangelizacji w środowiskach małoazjatyckim, syryjskim, egipskim i europejskim, zdominowanych przez kulturę grecko-rzymską, a pod względem religijnym raczej

politeistycznych. Powstające tam i rozwijające się wspólnoty chrześcijańskie (judeo- i etnochrześcijańskie), odrywały się stopniowo od judaizmu, który w tym czasie stawał się coraz bardziej rabiniczny. Z czasem doktrynalnie i organizacyjnie odrębne od niego gromadziły wyznawców nowej religii – chrześcijaństwa, konkurując wciąż jeszcze na niektórych obszarach z judaizmem w pozyskiwaniu zwolenników. Z tego powodu, że misja pierwszych *christianoï* skierowana była zarówno na rozproszonych po świecie Żydów (diaspora żydowska), jak i nie-Żydów przynależących do świata politeistycznego, głównie grecko-rzymskiego, ale nie tylko, z którego rekrutowali się także prozelici na judaizm, między zwolennikami judaizmu rabinicznego a judeo- i etnochrześcijanami narastał konflikt.

W tym kontekście, przede wszystkim w czasie przeobrażania się judaizmu okresu biblijnego drugiej świątyni w judaizm rabiniczny i narastającej konkurencji ze strony wspólnot kościelnych, należy widzieć powstanie Talmudu, dzieła uczonych żydowskich zwanych rabinami. Wiele ich pokoleń od końca I do końca V wieku n.e. miało wpływ na jego treść i formę. Złożone z dwóch części Miszny i dwóch gemar, palestyńskiej i babilońskiej, oraz uzupełnione dodatkami zebranymi w Tosefcie (ona *stricte* nie przynależy do Talmudu, ale sięga się do niej w dyskusjach rabinicznych prowadzonych w jesziwach – akademiach talmudycznych) stanowiło – jak to nazywali rabini – „ogrodzenie Tory”, czyli interpretację Pism świętych judaizmu, wcześniej przekazywaną ustnie przez uczonych w Piśmie, a teraz, z powodu zagrożenia utraty części tradycji na skutek wojny z Rzymianami i prześladowań, spisanej w Talmudzie. Te same Pisma święte judaizmu stały się częścią Biblii judeochrześcijan, którą jednak interpretowali w odmiennym kluczu hermeneutycznym, tj. chrystologicznym rozumianym po chrześcijańsku. Polegał on na odnoszeniu mesjańskich zapowiedzi proroków izraelskich do osoby Jezusa z Nazaretu i widzeniu w jego osobie ich spełnienia. Dlatego wędrownego nauczyciela z Nazaretu obdarzono tytułem *Christos* (hebr. *Maszijach*) – Mesjasz. Dla wielu Żydów, którzy odrzucili jego samego oraz orędzie przez niego głoszone, chrześcijańska interpretacja tekstów prorockich była nie do zaakceptowania i owo „ogrodzenie Tory”, czyli Talmud (Miszna i gemary) ukazywało drogę do urzeczywistnienia królestwa Bożego odmienną od chrześcijańskiej, koncentrując się na drobiazgowym wypełnianiu Prawa (Tory) uszczegółowionego w dziele rabinów i przez nich na bieżąco stanowionego w zakresie, w którym nie było ono jeszcze doprecyzowane z powodu stojących przed wyznawcami judaizmu wciąż nowych wyzwań cywilizacyjnych.

Talmud zatem w swoich sześciu porządkach, na które składają się 63 traktaty, koncentrował się na ogarnięciu całości życia żydowskiego, indywidualnego i zbiorowego, w taki sposób, aby było ono pełnieniem woli Bożej zawartej w Prawie (Torze). Uczynili to rabini przez nakazy i zakazy (613) zawarte w swym

dziele, zaszczepiając Żydom własną ideę legalizmu, tj. przekonanie o istnieniu Prawa obowiązującego cały Izrael jako wspólnotę religijną i tworzącym jedyny filar (w miejsce dwóch z okresu drugiej świątyni: Tora i świątynia jerozolimska). Talmud został przez nich niemal zrównany z autorytetem *Kitwei ha-kodesz* (Pism świętych). W tak pomyślanym dziele z natury rzeczy nie ma miejsca na dyskusje z ideologicznymi przeciwnikami, jakimi dla rabinów byli czy to różnego rodzaju w ich rozumieniu odszczepieńcy, tj. ci, którzy nie podzielali ich nauczania (np. saduceusze, judeochrześcijanie, boetuzjanie, gnostyzyści, grupy chrzcielne), następnie donosiciele, kolaboranci i „zbrodnicze królestwo”, tj. Rzym, który pozbawił ich świętego miasta i świątyni. Tylko sporadycznie w niejasny sposób pojawiają się w Talmudzie do nich nawiązania i odniesienia, w tym do Jezusa i chrześcijaństwa. Te odniesienia nie stanowią niezależnej i spójnej narracji, ale są rozproszone w różnych traktatach. Ponadto tylko wyjątkowo mają za temat osobę, którą można utożsamiać z Jezusem z Nazaretu. W wielu przypadkach zasadniczy temat dyskusji, w której takie odniesienia się pojawiają, jest zupełnie inny. O osobie, której imię lub określenie może przywoływać postać Jezusa, wzmiankuje się mimochodem i stanowi ona tylko niewielki szczegół w szerszej rabinicznej dyskusji.

II. TEKSTOLOGICZNE I INTERPRETACYJNE PROBLEMY Z TALMUDYCZNYMI PASSUSAMI

Po tym ogólnym wprowadzeniu wróćmy do rodzajów odpowiedzi na pytania, czy w Talmudzie pojawiają się wzmianki o Jezusie z Nazaretu, jego matce Maryi oraz najbliższych uczniach Jezusa i w ogóle chrześcijanach, słowem o tych postaciach, które znane są głównie z kanonicznych pism Nowego Testamentu, zwłaszcza z ewangelii i Dziejów Apostolskich, powstałych wcześniej (65-120 n.e.), przed ukończeniem przez rabinów Miszny i dwóch gemar?

Swoisty dwugłos na ten temat, jaki zaistniał w naszej książce, odzwierciedla światowy stan badań w tym zakresie. Jedni uczeni stoją na stanowisku, że w Talmudzie nie znajdujemy nic lub niemal nic o historycznym Jezusie z Nazaretu. W pismach żydowskich (pomijając Nowy Testament w dużej części w pewnym sensie również żydowski) jednoznaczne wzmianki o nim zawiera tylko kronikarska praca Józefa Flawiusza *Antiquitates judaicae* (tzw. *testimonium Flavianum*). Nie można jednak na podstawie rozproszenia i fragmentaryczności przekazu przyjmować, jak to się często dzieje, tezy o tym, że rabini nic nie wiedzieli o Jezusie i chrześcijaństwie. Do takiej tezy zwykle prowadzi niewłaściwe kryterium stojące u podstaw analiz. Chce się bowiem na podstawie wzmianek talmudycznych dotrzeć do historycznej prawdy zawartej w strzępach informacji. Teksty ra-

biniczne nie mają na celu przekazywać informacji historycznych na temat Jezusa i chrześcijaństwa porównywalnych do źródeł chrześcijańskich. Trzeba bowiem odrzucić – jak się wydaje – przekonanie, że teksty rabiniczne stanowią niezależne źródło historycznej wiedzy o Jezusie. Mogą jednak stanowić takie źródło wiedzy o chrześcijaństwie.

Co zatem zrobić z tymi passusami Talmudu, w których pojawia się imię Jeszu(a)? Czy ono odnosi się do Założyciela chrześcijaństwa? Pośród Żydów było ono dość popularne (hebrajskie Jehoszua lub Jeszua = JHWH zbawia). W literaturze rabinicznej pojawia się ono w formie zniekształconej *Jeszu*, co pozwalało traktować je jako akronim, który część badaczy odczytywało jako J[emach] Sz[emo] W[ezychro] = niech imię jego i pamięć o nim będą wymazane. Według nich miano nim określać Żyda winnego jednego z największych według Tory przestępstw, tj. bałwochwalstwa. Określanie kogoś w ten sposób wskazuje na negatywną ocenę tego człowieka i przekonanie, że nie jest on wart pamięci. Zatem postaci oznaczane tym imieniem w Talmudzie przedstawiane są w sposób negatywny. Czy jednak to negatywne określenie dotyczy zawsze Jezusa z Nazaretu, którego chrześcijanie uznali za Mesjasza i Zmartwychwstałego Pana?

Ks. Mirosław S. Wróbel, podobnie jak część badaczy problemu, łączy je za każdym razem z osobą Jezusa z Nazaretu. Również do niego odnosi inne imiona i nazwy jak Jeszu(a) ben Pantera, Jeszu(a) ha-Nocri, Jeszu(a) ben Stada, Baalam, *bastard*, *peloni*. Natomiast Edward Lipiński, analizując historyczny kontekst passusów talmudycznych, w których występują Pandera i Stada oraz Jehoszua bar Perachja, wskazuje na konieczną powściągliwość w identyfikacji osób określanych tymi imionami i uwzględnianie rezultatów krytyki historycznej, która – według niego – nie upoważnia do utożsamienia lub łączenia tych postaci z osobą Jezusa z Nazaretu. I choć jego tezy w tej sprawie wydają się słuszne, to jednak rozwiązanie postawionej kwestii nie może nastąpić wyłącznie w zakresie badań filologicznych i historycznych, ponieważ zarówno analizowane tu passusy Talmudu, jak i on cały nie funkcjonował tylko jako tekst czy literatura, lecz zawsze w obrębie określonej społeczności (wspólnoty), w której został wytworzony i dla niej przeznaczony. Dlatego przy jego najlepszych edycjach przywoływało się, i robi się do dziś, komentarze luminarzy spośród talmudystów, by pokazać jak przez wieki wspólnota je rozumiała i odczytywała. Oczywiście, nie wszystkie jego fragmenty mają utrwalony na piśmie komentarz i objaśniane poszczególne kwestie od starożytności do współczesności. Między innymi pozbawieni jesteśmy komentarza do interesujących nas passusów i nie można na podstawie tego źródła dokonać miarodajnych rozstrzygnięć. Dlatego przychodzi nam sięgać po inne źródła, między innymi chrześcijańskiej proveniencji z okresu powstawania Talmudu, bądź żydowskie, ale późniejsze lub trudne do jednoznacznej datacji.

Analiza rabinicznych tekstów, w których istnieje przypuszczalne nawiązanie do Jezusa, Maryi i chrześcijan, pozwala niemal jednoznacznie wyodrębnić i odróżnić źródła babilońskie od palestyńskich. W tekstach babilońskich znajdują się barwne i bezpośrednie odniesienia do życia i losów Jezusa. Przywołane w Talmudzie babilońskim dwa kluczowe bloki narracyjne to cykl narodzin oraz cykl męki. Jezus jest w nich przedstawiony jako *mamzer*, zły i niedповідzialny uczeń, słusznie stracony bałwochwalca oraz ukarany piekłem wróg Izraela. Zupełnie inny obraz wyłania się ze źródeł palestyńskich. Teksty przypisane tym źródłom nie dotyczą bezpośrednio Jezusa, ale odnoszą się do powstawania chrześcijaństwa. Odzwierciedlają one z jednej strony bliskość, a z drugiej coraz większe oddalanie się od siebie, wyrosłych z jednej religii, judaizmu rabinicznego i chrześcijaństwa (judeochrześcijaństwa?). Lokalny koloryt i względna bliskość tych dwóch początkowo nurtów religijnych, potem religii, zawarte w źródłach palestyńskich kontrastują z przekazem babilońskim. Ten bowiem jest skoncentrowany na osobie samego Jezusa. Może to zaskakiwać, że to właśnie późniejsze źródła, a do tego geograficznie odległe, otwarcie, na ile można przyjąć tę otwartość, nawiązują do głównego bohatera wydarzeń. Powściągliwość źródeł palestyńskich kontrastuje ze znaczącą bezpośredniością w tekstach babilońskich. Czy ta różnica wynikała z kontekstu historycznego, w jakim powstawały? A może odzwierciedla również zmieniający się na przestrzeni kilku wieków charakter relacji między judaizmem rabinicznym a chrześcijaństwem?

Wracając jeszcze do samych passusów talmudycznych o Jezusie, bez wątplenia należy, analizując je, dokonać podziału na te, które dotyczą historycznej postaci Jezusa z Nazaretu, będącego dla chrześcijan założycielem ich religii, od tych, które dotyczą innych Jezusów lub traktują o związkach przywoływanych osób z owymi Jezusami. To rozróżnienie pozwala badaczom unikać ahistoryczności przy egzegezie tekstów talmudycznych. Należy jednak pytać, po co w Talmudzie te postacie przywoływano, jaki był cel utrwalania o nich pamięci, skoro – jak by się zdawało – pamięć o nich chciano wymazać. Czy tylko po to, aby utrwalić zmaganie się judaizmu, nie zawsze jeszcze rabinicznego, z postaciami z jego historii, które – będąc Żydami – działały na jego szkodę, próbowały zyskać dla swoich idei zwolenników, pociągnąć za sobą i wypaczyć religijny przekaz judaizmu, który wprawdzie nie był od II wieku p.n.e. do I wieku n.e. jednorodny i trudno wskazać na normatywny nurt judaizmu w tym okresie, ale przez rabiniczną perspektywę rzutowaną w przeszłość określone postawy i poglądy oceniał jednoznacznie. Ujawniły się one także w negatywnym opisie różnych Jezusów, w tym Jezusa z Nazaretu, wywołując w odbiorze różnych badaczy (pytanie, czy również Żydów w okresie starożytnym i późniejszych wiekach?) swoistą „ahistoryczną zbitkę” jednego Jezusa, z przydaniem mu wszystkich złych cech i postępków, które miały postacie o tym imieniu przed nim lub po nim żyjące. Od-

czytywać w tym można ukrytą przestrożę, która miała powstrzymać Żydów przed dawaniem wiary jakimś rzekomo cudownie poczętym osobom (nie w sposób naturalny), pójściem za kimś, kto z punktu widzenia Tory był *mamzerem*, tj. dzieckiem poczętym i zrodzonym ze zdrady małżeńskiej z gojem (rzymskim żołnierzem), a jego matka była niewierną żoną. Będąc przez to sam wykluczony ze społeczności żydowskiej i nie mogąc brać udziału w życiu wspólnotowym, tym bardziej nie mógł taki człowiek wyznaczać przyszłości całemu Izraelowi i twierdzić, że sam jest dla innych „drogą, prawdą i życiem”. Czynione przez niego znaki to nic innego jak przejawy czarnej magii. W oczach rabinów był on heretykiem i bałwochwalcą, osądzonym według prawa żydowskiego i skazanym na śmierć. Dlatego w Talmudzie znalazł się zapis, że to nie Piłat, ale rabini skazali Jezusa. Wyrok na nim wykonać miano także na sposób określony prawem żydowskim przez ukamienowanie. Być może chciano w ten sposób zdystansować się od przekazu chrześcijańskiego o ostatnich dniach Jezusa. W Talmudzie znajduje się bardzo szczegółowy zapis na ten temat. Wszystko miało się odbyć zgodnie z żydowskim Prawem. Herold 40 dni przed egzekucją chodził po okolicy i informował wszystkich, o co Jezus został oskarżony. Jeżeli ktoś miał dowody na jego obronę, powinien je przedstawić. Według rabinów nikt się jednak nie zgłosił. W tej sytuacji zrobiono to, co należało zrobić. Po ukamienowaniu miano ciało Jezusa powiesić na drzewie i wystawić na widok publiczny, tak, aby odstraszało innych. Następnie, przed zapadnięciem zmroku Jezus miał zostać zdjęty z drzewa i pochowany. Nie wiadomo natomiast nic pewnego na temat tego, czy miał wisieć do góry nogami, czy był powieszony za rękę czy szyję. Takich szczegółów rabini nie opisali.

Powyższe przywołanie zawartych w Talmudzie babilońskich możliwych odniesień do Jezusa skłania do sformułowania hipotezy, że nie mamy tutaj do czynienia z historycznymi tradycjami, ale z polemiką wobec literackiego źródła, jakim jest Nowy Testament albo pewna jego część. Nie ma żadnych świadectw dotyczących znajomości Nowego Testamentu w diasporze babilońskiej. Jednak chrześcijaństwo na terenie Babilonii dysponowało własną syryjską wersją Nowego Testamentu. Początkowo zamiast czterech ewangelii chrześcijaństwo syryjskie posługiwało się *Diatessaronem*, czyli tzw. harmonią ewangeliczną. *Diatessaron* była to jednolita kompozycja narracyjna oparta na tekstach czterech ewangelii, przy czym sama struktura pochodziła z Ewangelii według Jana. Z czasem, nim jeszcze powstała babilońska Gemara do Miszny, w chrześcijaństwie syryjskim miejsce *Diatessaronu* zajęła *Peszitta* Nowego Testamentu, z wyodrębnionymi już poszczególnymi ewangeliami.

Jeśli przyjąć, że istotnie teksty talmudyczne nawiązują do ewangelii, to trzeba równocześnie być świadomym trudności, jakie z tego wynikają. Autorzy rabiniczni posługują się w swym przekazie aluzjami, skrótami i niedopowiedze-

niami. Byłoby zatem niezwykle ważne, aby przywołane teksty przeanalizować zgodnie z zasadami talmudycznej hermeneutyki. Do tego jeszcze trzeba wziąć pod uwagę, że polemika, a nawet konflikt między chrześcijaństwem a judaizmem rabinicznym przyczyniły się do posługiwania się metodami typowymi w dyskursie apologetycznym. Nie brakuje z tej racji w omawianych tekstach parodii, przekręcania imion, a także celowego zniekształcania przekazu religijnego drugiej strony. Powstają zatem fragmenty talmudyczne stojące w opozycji do przesłania ewangelicznego.

W opozycji również do ewangelicznego przekazu o chrystofaniach Zmartwychwstałego (nie *expressis verbis*), rabini zawarli na kartach Talmudu przekonanie, że Jezus po śmierci trafił do piekła, gdzie został surowo ukarany za swoje czyny. Postawiono go w jednym szeregu z dwoma największymi wrogami narodu żydowskiego: Tytusem i Balaamem. Balaam miał siedzieć po wieczne czasy w gotującej się spermie, Tytus natomiast spalać się żywcem na popiół, po chwili się odradzać, znowu spalać i tak w kółko. Jezus zaś miał siedzieć we wrzących ekskrementach. Przekaz o tak potępionym po wieczne czasy ma ukazywać, jaki los czeka każdego, kto pójdzie śladem tego Jezusa czy innych Jezusów, jeśli w nich uwierzą. Zamiast zbawienia i zmartwychwstania, którego spodziewali się zwolennicy Jezusa, miało ich czekać – jak twierdzili rabini – potępienie.

Być może w tym uogólnieniu, niezbędnym z punktu widzenia hermeneutyki zastosowanej do interesujących nas tekstów talmudycznych, kryje się racja wskazująca na potrzebę wprowadzenia i zachowania tekstów z postaciami o imieniu Jeszu(a) w Talmudzie, które mogły późniejszym jego odbiorom kojarzyć się z głównym oponentem judaizmu rabinicznego i jego zwolennikami zarówno w świecie żydowskim i nieżydowskim, Jezusem z Nazaretu i chrześcijanami. Tak zinterpretowany w interesującym nas zakresie Talmud przybierał formę apologii. Widać w nim mniej lub bardziej jawną walkę ideologiczną judaizmu rabinicznego z chrześcijaństwem, w którym postrzegał on zagrożenie, obawę przed utratą wpływów, konkurenta w zmaganiach o nowych wyznawców. Obraz Jezusa/Jezusów kreślony przez nich miał odstraszać przed przyjmowaniem ewangelii głoszonej przez członków wspólnot kościelnych, tj. dobrej nowiny Jezusa Chrystusa i o nim, a nawet odciągać od niej przede wszystkim Żydów, którzy rzekomo pobłądzili i dali się zwieść błędnemu nauczaniu lub niewłaściwie interpretując własne teksty święte, czemu dają wyraz targumy, starożytne ich tłumaczenia na aramejski.

Można oczywiście pytać, w którym przekazie, rabinicznym czy ewangelicznym, więcej jest historii a mniej ideologii/teologii o Jezusie z Nazaretu? Choć odeszło się od radykalnych koncepcji, która głosiła całkowitą niemożność odkrycia przez te przekazy historycznego Jezusa i w to miejsce wprowadzenia Chry-

stusa wiary lub – jak to jest w Talmudzie – ukształtowanego przez ideologię rabiniczną Jezusa maga, zwodziciela i bałwochwalcę, to odsłanianie prawdziwego obrazu Jezusa bez konfesyjnych uwarunkowań nadal jest wyzwaniem trudnym do zrealizowania. Jego odkrywanie bez wiary religijnej każe go widzieć w kategoriach tylko czysto ludzkich, a z wiarą – zależnie od tego jaką – albo idealizuje go albo dezawuuje jego religijne znaczenie. Bez wątplenia przekaz Talmudu o Jezusie i chrześcijanach jest kontrnarracją do przekazu o tych postaciach zawartego w pismach Nowego Testamentu.

Analizując z jednej strony Talmud, a z drugiej Nowy Testament, nie można pominąć ich literackości. Przyjmuje się już powszechnie, że Nowy Testament nie jest relacją o „czystych” w sensie historiografii pozytywistycznej faktach historycznych. To nie pociąga za sobą stwierdzenia o fikcyjności tekstów. Wydarzenia są bowiem przedstawione w pewien określony sposób, odmienny w zależności od autorów ewangelicznych. Przyjmuje się coraz powszechniej podobne spojrzenie na literaturę rabiniczną. Autorzy Talmudu nie tyle byli zainteresowani w dociekaniu tego, co się stało, ale przedstawiali wydarzenia i postacie z własnej perspektywy. Zatem nie mamy tutaj do czynienia z fikcją, ale z interpretacją. Wzmianki talmudyczne mogą być zatem celowo zredagowanymi krótkimi opowiadaniem, ale nie o tym, co się wydarzyło, ale co ma dotrzeć do słuchaczy lub czytelników. Odnoszą się przy tym do źródeł, które nie są zasadniczo niezależne od przekazu chrześcijańskiego.

Niezależnie od tego, jaką przyjęłaby formę ta rabiniczna kontrnarracja, czyli antyewangelia, to fakt rozejścia się judaizmu i nowej religii czczącej Jezusa jako Chrystusa i Zmartwychwstałego Pana był konieczny, a konflikt między nimi – z kształtującą się adekwatną dla niego leksyką – nieunikniony.

III. HISTORYCZNY I RELIGIJNY KONTEKST POWSTAWANIA TALMUDU

Talmudyczne passusy o Jezusie/Jezusach i chrześcijanach ujawniają najpierw różnice pomiędzy zwolennikami Jezusa z Nazaretu a innymi Żydami, którzy ich poglądów nie podzielają. Różnice te stopniowo pogłębiały się tworząc zarzewie konfliktu, który był wynikiem coraz silniejszej konfrontacji pomiędzy judeochrześcijanami a rosnącymi w siłę zwolennikami rabinicznego judaizmu. Ten proces jesteśmy w stanie rekonstruować i opisywać tylko fragmentarycznie ze względu na ograniczoną ilość źródeł, którymi dysponujemy, i ich konfesyjne lub ideologiczne uwarunkowania. Można postawić tezę, że w gemarach jest odzwierciedlone przejście od początkowej polemiki i konfrontacji do coraz ostrzejszego konfliktu. Źródła palestyńskie świadczą o polemice i poszukiwaniu tożsamości,

tymczasem teksty babilońskie odzwierciedlają narosły konflikt. Nie można przy tym pominąć, że konfrontacja między chrześcijaństwem a judaizmem rabinicznym pośród samych Żydów trwała w Syrii i Babilonii, jak to niektórzy sugerują, znacznie dłużej niż w Palestynie i przeciągała się aż do przełomu III i IV wieku. To mogłoby tłumaczyć pojawianie się w gemarze babilońskiej elementów antychrześcijańskich. Konflikt dosięgał różnych dziedzin życia: społeczno-religijnego, politycznego i ekonomicznego. W efekcie wykrystalizowała tożsamość wspólnot kościelnych przez rozwój doktryny chrześcijańskiej i umocnienie wewnętrznej organizacji oraz dynamizm rozwoju, jaki nastąpił dzięki otwarciu się chrześcijaństwa na świat grecko-rzymski z jednoczesnym zerwaniem z partykularyzmem żydowskim. Konfrontacja przyniosła również wzmocnienie gmin żydowskich, które stopniowo przyjmowały ideologię rabiniczną, wykazując dbałość o zachowywanie Prawa przez nią ukształtowanego oraz troskę o rozwój takich instytucji, jak jesziwy, synagogi i urząd rabina, którego autorytet wpływał na umacnianie się pośród Żydów nowej aksjologii rabinicznej preferującej studium Tory i drobiazgowo jej przestrzeganie. Egzegeza targumów stanowi właśnie takie świadectwo wysiłku judaizmu w celu zachowania własnej duchowej i kulturowej tożsamości. Wierne tłumaczenie Biblii hebrajskiej oraz odkrywanie jej głębszego znaczenia miało wesprzeć żydowską diasporę w utrzymaniu właściwego rozumienia tradycji biblijnej. A trzeba pamiętać o tym, że sposoby interpretacji tekstów stosowane zarówno przez autorów Nowego Testamentu, jaki i autorów targumów rabinicznych, wywodzą się ze wspólnej tradycji będącej dziedzictwem wczesnego judaizmu.

Sytuacja Żydów w Erec Israel i diasporze różniła się. Wpływ na to miały uwarunkowania polityczne zmieniające się w ciągu wieków. Inaczej wyglądała w Imperium Rzymskim, a odmiennie w należącej do królestwa Sasanidów Babilonii, gdzie od drugiej połowy IV wieku znajdowało się centrum judaizmu. Można – upraszczając nieco – stwierdzić, że Żydzi babilońscy w kontekście instytucjonalnych prześladowań chrześcijan w państwie perskim, byli zachęceni poniekąd do wyrażenia swoich antychrześcijańskich nastrojów. Ale nie należy nadto upraszczać, sprowadzając relację między chrześcijanami a wyznawcami judaizmu do konfliktu. Nie zawsze te relacje były wrogie, a niekiedy nawet wręcz przeciwnie. Łączyła ich wspólna przestrzeń kulturowa, a niekiedy też wspólny przeciwnik. To nie wyklucza konfliktu, a ponadto pewne okoliczności historyczne pozwoliły na jego wyeksponowanie. Odzwierciedleniem tego mogło być nauczanie w babilońskich akademiach, którego ślad i częściowe odzwierciedlenie znajduje się w gemarze babilońskiej. Czy taka polemika zyskała wsparcie władz państwa perskiego trudno jednoznacznie wskazać, choć w przypadkach jednostkowych widać współpracę między wyznawcami judaizmu a urzędnikami perski-

mi w walce z chrześcijanami. Dwukrotnie w historii imperium Sasanidów mogły pojawić się warunki sprzyjające powstaniu żydowskiej antyewangelii. Sprzyjało temu panowanie Szapura II, gdy ten podjął walkę z Rzymem, oraz powtórnie taką okazją były czasy rządów Jazdagirda I. Wydaje się jednak nieco na wyrost stwierdzenie Petera Schäfera, że wskazane wyżej fragmenty Talmudu stanowią swego rodzaju żydowski traktat *adversus Christianos*. Taką rolę, bardziej niż te fragmenty talmudyczne, przejęły z czasem *Toledot Jeszu*.

Wskaźnikiem stanu napięcia pomiędzy wspólnotami kościelnymi a judaistycznymi była liczba dwukierunkowych konwersji z obszaru jednej religii do drugiej. Niestety, nie dysponujemy szczegółowymi danymi źródłowymi na ten temat. Niemniej obrazuje nam go leksyka stworzona w obrębie politei chrześcijańskich i żydowskich. Czytelniejsza jest ona w pismach antyku chrześcijańskiego, które w większej liczbie zachowały się do naszych czasów, niż w polemicznym z chrześcijaństwem piśmiennictwie żydowskim, które chciało przeciwstawić się różnym formom idolatrii, synkretyzmowi religijnemu, apologii rabinicznego judaizmu i powstrzymaniu konwersji. Co warto podkreślić, ta polemika, która toczyła się po okrzepnięciu Kościoła i Synagogi, miała w obrębie tych wspólnot charakter wewnętrzny w wymiarze konfesyjnym i etnicznym, tzn. ukierunkowana była raczej do własnych wyznawców, a nie na zewnątrz, do „przeciwników” religijnych. Jej celem nie była w pierwszym rzędzie otwarta konfrontacja z nimi, co raczej dostarczenie swym wyznawcom argumentów za przywiązaniem do własnej tradycji religijnej, za jej prawdziwością i wyższością. Ujawniała się w tym ochronna funkcja literatury religijnej, która była zapewne ikoną nauczania ustnego i przekonań religijnych obowiązujących w tych politejach. Nie znaczy to, że język używanej argumentacji był pozbawiony inwektyw, emocji i ulicznego żargonu. Stopień jego agresji w obu wspólnotach był podobny do siebie, tyle że tak formułowane nauczanie nie adresowano do oponentów, lecz mówiono o nich do własnych wyznawców. Po stronie chrześcijańskiej nauczanie to formułowali na ogół przełożeni gmin, biskupi lub wybitni teologowie, natomiast po stronie żydowskiej nie mamy pewności, czy – poza wieloznacznym Talmudem – jest wyrazem jakiejś „ludowej” interpretacji passusów Talmudu odbiegającej od *stricte* rabinicznego? Jeżeli nawet tak było, moderatorzy judaizmu rabinicznego bez wątpienia byli autorami „czarnego PR” w odniesieniu do chrześcijaństwa. Spór między tymi religiami znajdował wyraz przede wszystkim w odmiennym rozumieniu Izraela i jego „rol” soteriologicznej. Paweł z Tarsu określił jego fundamentalne znaczenie dla chrześcijan, odwołując się do bożej obietnicy i jej wypełnienia przez Jezusa Chrystusa w Kościele, podczas gdy judaizm rabiniczny odnajdywał go w wyborze ludu izraelskiego i trwałym przymierzu, w którym uczestnictwo uzależniano od przynależności rodowej bądź wolnej decyzji przy-

stąpienia do niego na drodze prozelityzmu. Te dwie koncepcje Izraela okazały się na przestrzeni wieków i w ramach opracowanych dotychczas koncepcji nie do pogodzenia. One musiały dzielić.

IV. INTERPRETACJA TALMUDU ORAZ WSPÓŁCZESNA DROGA DIALOGU

Średniowiecze przyniosło z jednej strony komentarze do Talmudu, a z drugiej chrześcijańską reakcję na teksty talmudyczne. W judaizmie powstał tekst *Toledot Jeszu*, który w sposób bezpardonowy atakował Jezusa z Nazaretu. Z drugiej strony retoryka antyjudaistyczna, której istotne elementy wraz ze specyficzną leksyką stworzył Jan Chryzostom przyniosła owoce i została rozbudowana. *Toledot Jeszu* stały się uzasadnieniem istniejącej przepaści, oddzielającej być może na zawsze chrześcijaństwo od judaizmu, i nośnikiem odpowiedzi na pytanie o tożsamość religijną Jezusa (*Jeszu*) i jego wyznawców. Ale okazały się one groźnym dowodem w późniejszych procesach inkwizycyjnych. Żydowską antyewangelię inkwizytorzy zwrócili przeciwko Żydom i prozelitom. W późnym średniowieczu ta żydowska antyewangelia wywoływała niezwykle ostrą kontrakcję chrześcijan.

Ale pogłębiona analiza komentarzy talmudycznych oraz literatury żydowskiej stwarza pewną przestrzeń do dialogu i wzajemnego zrozumienia. Już sam fakt, że Majmonides nie traktował chrześcijaństwa jako bałwochwalstwa, lecz herezję, stanowi interesujący i nie w pełni wykorzystany punkt zbliżenia judaizmu i chrześcijaństwa. To nie oznacza, że podziały miałyby szansę szybko zniknąć.

Tymczasem rodzi się pytanie, czy strony dialogu katolicko-judaistycznego odstępując od retoryki Jana Chryzostoma i *Toledot Jeszu*, mogą owe podziały zniwelować? Czy współcześni chrześcijanie i żydzi, mówiąc o sobie nawzajem, również na ogół nie bezpośrednio do siebie, ale o sobie do własnych wspólnot, mogą odejść od stereotypicznego języka? Czy dzisiaj talmudyczne teksty o *Jeszui*, rzekomo czy też na pewno (nie)odnoszone do Jezusa z Nazaretu, ktoś ze współczesnych Żydów, wyznawców judaizmu, bierze na poważnie? Czy z tego „ludowego” przekazu sączonego pokoleniom Żydów pozostało coś w ich mentalności i stereotypicznym widzeniu chrześcijan?

Dialog między judaizmem i chrześcijaństwem stanowi narzędzie tworzenia nowych relacji, które mogą być budowane między innymi na odsłanianiu także trudnej historii. Tę historię współtworzą takie elementy, jak księgi święte, postaci i idee, pozwalające odkrywać różnice i podobieństwa. Taką postacią jest też Jezus z Nazaretu jednocześnie łączący i dzielący judaizm i chrześcijaństwo. Na tym jednak polega dialog międzyreligijny, aby przyjąć „niepojętą inność” drugiej strony.

Wielu Żydów naszych czasów biorących udział w międzyreligijnym, w tym katolicko-judaistycznym, dyskursie, uważa te wszystkie zapisy za dziwaczną, ale przebrzmiałą historię, wymyśloną przez zacierzwionych rabinów, na którą chrześcijanie równie radykalnie odpowiadali w wewnętrznym nauczaniu o Żydach. Na pewno duża część nie uważa już, że Jezus winny był śmierci. Zaczynają postrzegać go jako niespełnionego mesjasza, jakich było wielu w historii Żydów. Niemniej talmudyczne tezy dotyczące Jezusa/Jezusów, w których zawarte zostały przestrogi przeciw pójściem za heretykami i ich zwolennikami nie są przedmiotem debat w dzisiejszym świecie żydowskim. Odsłonięcie ich, bez kontekstu polemicznego, miało za cel ukazać ważny wymiar historii koegzystencji chrześcijańsko-żydowskiej, bez zamiaru osądu nad tym, kto kogo bardziej prześladował, oraz postulować odejście od mentalnych stereotypów, które wyrażają się nie tylko w antysemityzmie, ale i antychryścianizmie. Odejście od tych *-izmów* było jednym z ważnych przesłań, jakie zawarł Jan Paweł II w przemówieniu wygłoszonym w Jad Waszem w Jerozolimie w 2000 roku. To nie ma na celu niwelacji różnic doktrynalnych pomiędzy judaizmem i chrześcijaństwem, bo utopią byłoby działanie na rzecz powstania judeo-chrześcijaństwa jako superreligii. Ale kreowanie nowych pamięci zbiorowych, niedążących do konfrontacji społecznych i religijnych, wydaje się, że jest w naszym zasięgu, choć w dalekiej perspektywie.