

### Ks. Robert Dublański

St. Pölten, Austria  
e-mail: dublanek@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-7773-4465

### Krzysztof Pilarczyk

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Polska  
e-mail: krzysztof.pilarczyk@uj.edu.pl  
ORCID: 0000-0001-9283-1204

## Recenzja: Walter Homolka, *Der Jude Jesus – Eine Heimholung*, Verlag Herder GmbH, Freiburg–Basel–Wien 2020, ss. 256

Od XX wieku można dostrzec wzrost liczby żydowskich publikacji na temat osoby Jezusa. Ich początek przypada na czas oświecenia żydowskiego – *haskali* (koniec XVIII wieku). W ten nurt wpisuje się najnowsza praca Waltera Homolki, znanego rabina, identyfikującego się z nurtem judaizmu reformowanego, rektora Abraham Geiger College, akademickiego profesora żydowskiej filozofii religii, dyrektora zarządzającego Instytutem Teologii Żydowskiej Uniwersytetu w Poczdamie.

Praca poprzedzona została wstępem Jana-Heinera Tücka, niemieckiego teologa katolickiego, od 2010 roku profesora dogmatyki na Wydziale Katolickiej Teologii w Wiedniu. Jego charakterystyka pracy jest trafna. Widzi w niej próbę opisanego żydowskiego spojrzenia na Jezusa w aspekcie historycznym i współczesnym. Homolka ukazuje w niej stopniowo rosnące zainteresowanie Jezusem z Nazaretu i obecne jego postrzeganie przez Żydów, głównie w aspekcie religijnym i kulturowym. Jednocześnie dostrzega się w tym ujęciu zmaganie w obrębie judaizmu o własną tożsamość. Nie pozostaje to bez wpływu na trwający od 55 lat (od II Soboru Watykańskiego) dialog katolicko-żydowski. Praca Homolki powinna być odczytywana przede wszystkim w tym kontekście.

Walter Homolka swą najnowszą książką podjął postulat sformułowany przez ojca żydowskiej *haskali* (oświecenia) Mosesa Mendelssohna, nazywanego niekiedy „żydowskim Sokratesem”. W 1783 roku odniósł się on do Jezusa

w słowach: „Jezus nie powiedział, że przyszedł po to, aby znieść Torę, wręcz przeciwnie, przestrzegał nie tylko spisanej Tory, ale także nakazów rabinów. Jeśli tak, to można go również ponownie odkryć dla Żydów” (s. 9). Myśl tę Homolka podjął już w książce *Christologie auf dem Prüfstand. Jesus der Jude – Christus der Erlöser* (współatorskiej z Magnusem Streit, Herder 2019, s. 14). Teraz znajduje ona rozwinięcie. Homolka ma świadomość, że oświecenie, promując deizm i oddogmatyzowanie nauk religijnych, dało dobrą podstawę Żydom do oddogmatyzowania Jezusa i możliwość skupienia się, dzięki metodzie historyczno-krytycznej przyjętej w badaniach, na jego ziemskiej egzystencji. Niemniej mimo przełomu dokonującego się w żydowskich badaniach – dodajmy, głównie podejmowanych przez zwolenników judaizmu reformowanego i konserwatywnego (Żydzi ortodoksyjni zdecydowanie stronią od niego) – nadal aktualne pozostaje dla nich wszystkich stwierdzenie brytyjskiego rabina J. Magoneta: „Odpowiedź na pytanie kim był, czym mógł być Jezus, tak naprawdę interesuje niewielu Żydów. Albo, ujmując rzecz dokładniej, dla większości Żydów nie ma to żadnego znaczenia” (*Talking tot he Other: Jewish Interfaith Dialogue with Christians and Muslims*, London 2003, s. 125). Z nim również musiał zmierzyć się Homolka. Ze względu na jego pozycję w judaizmie warto przybliżyć ujęcie Homolki i podjąć z nim dyskusję.

Jego publikacja obejmuje *Spis treści* (s. 7–8), *Wprowadzenie* autora (s. 9–23), a następnie tekst opracowany przez Jana-Heinera Tücka *Die Heimholung Jesu als Anstoß für die christliche Theologie* [*Sprowadzanie Jezusa do domu jako bodziec dla teologii chrześcijańskiej*] (s. 24–48), który pomaga kształtować, zwłaszcza katolikom, recepcję książki Homolki. Po nim następuje sześć rozdziałów: 1. *esusbilder von der Antike zur frühen Neuzeit: ein Faktencheck* [*Obrazy Jezusa od starożytności do czasów nowożytnych: weryfikacja faktów*] (s. 49–74); 2. *Jüdische und christliche Leben-Jesu-Forschung: Der historische Jesus* [*Żydowskie i chrześcijańskie badania nad życiem Jezusa: Jezus historyczny*] (s. 75–120); 3. *Jüdische Ansätze zur Leben-Jesu-Forschung in der Moderne* [*Żydowskie podejście do badań nad życiem Jezusa w nowoczesności*] (s. 121–167); 4. *Der jüdische Jesus in der Moderne: eine diverse Wirkungsgeschichte* [*Żydowski Jezus w czasach nowożytnych: różnorodne uwarunkowania historyczne*] (s. 168–198); 5. *Joseph Ratzinger und der jüdische Jesus: ein theologischer Rückfall* [*Joseph Ratzinger i żydowski Jezus: teologiczny zwrot*] (s. 199–216); 6. *Der jüdische Jesus – eine Herausforderung für die christliche Theologie* [*Żydowski Jezus – wyzwanie dla teologii chrześcijańskiej*] (s. 217–226). Książkę kończy *Wykaz skrótów* (s. 227–249) i *Indeks rzeczowy* (s. 250–256).

Autor próbuje pokazać recepcję Jezusa z Nazaretu we współczesnym żydowskim środowisku, a także jak był on w nim postrzegany przez wieki.

Książka stanowi dość zwięzłe omówienie badań nad historycznym Jezusem ze szczególnym odniesieniem do żydowskich autorów. Chrześcijańscy są tylko wzmiankowani, co poniekąd zrozumiałe, bo wynika z koncepcji książki, ale bez wątpienia ze szkodą dla całości ujęcia, ponieważ nie widać owego dwugłosu, tak cennego dla zrozumienia stanowisk stron ze sobą polemizujących lub ze sobą walczących. Jedynym odejściem od tej zasady jest podjęcie przez Homolkę szczegółowej analizy poglądów Josepha Ratzingera – papieża Benedykta XVI i ukazanie go w dyskursie z Jacobem Neusnerem, niekwestionowanym autorytetem naukowym w świecie żydowskim w zakresie studiów judaistycznych.

W pierwszym rozdziale Homolka pragnął przybliżyć osobę Jezusa, przedstawiając różne wypowiedzi na jego temat od czasów antycznych po nowoczesność. Jak sam zaznaczył, niejednokrotnie przychodziło mu weryfikować nawet błędnie przytaczane fakty. Na początku sięgnął do „pierwszych źródeł”, po czym przeszedł do czasów wczesnochrześcijańskich, które pokrywają się z trudną historią początków judaizmu rabinicznego. Nie stroni od konstatacji, że lata 70–114 były dla Żydów czasem dramatycznym i nie stanowiły dobrego podłoża do zajmowania się przez Żydów osobą Jezusa z Nazaretu. Jeśli w tym czasie ktoś mógłby się tym zajmować, to tylko przedstawiciele diaspory w Babilonii, Azji Mniejszej i Żydzi z grecko-rzymskiego świata hellenistycznego. Być może to czynili, bo judaizm rabiniczny kształtował się w niemałej mierze w opozycji do Jezusa i wspólnot judeochrześcijańskich, o czym współcześni badacze żydowscy nie chcą pamiętać, mając do dyspozycji niezwykle ciekawe źródło własnej proveniencji – targumy, które w tym zakresie nie są eksplorowane.

Następnie Homolka przywołał teksty rabinów na temat Jezusa zawarte w Misznie i gemarach palestyńskiej i babilońskiej, po czym bardziej kontrowersyjne ujęcia, pochodzące z czasów średniowiecznych, a których egzemplifikacją jest przekaz zawarty w *Toldot Jeszu*, nie wchodząc jednak w dyskusję o jego rodowodzie (antyewangelia Jezusa). Wątek ten Homolka podsumował stwierdzeniem, że „życie Jezusa” było ukazywane w wielu bardzo rozbieżnych ujęciach, będących wyrazem defensywnej postawy Żydów, broniących się przed chrześcijańskimi represjami i poniżeniami (s. 64–65). Czy nie zapomniał jednak o kształtowaniu wśród Żydów postaw antychrześcijańskich, które przyczyniły się do wytworzenia stereotypów kulturowych, do dzisiaj obecnych w świecie żydowskim?

Różnorodność poglądów Żydów na temat Jezusa została kolejno przedstawiona w dezawuowaniu przez rabinów jego osoby, następnie odpowiedziach na to chrześcijan, co prowadziło do dalszej polemiki oraz prześladowania Talmudu, które wyrażało się w jego niszczeniu (paleniu) lub cenzurowaniu części dotyczących Jezusa i chrześcijan (zwłaszcza traktatów *Awoda zara* i *Sanhedrin*).

Podsumowaniem tego wątku jest przywołanie przez Homolkę odosobnionej opinii niektórych Żydów, którzy twierdzili, że chrześcijanie nie byli heretykami i czcicielami innych bożków, a zatem nie dopuszczali się najcięższego grzechu w rozumieniu judaizmu, to jest idolatrii. Część intelektualistów żydowskich tego czasu pojmowało chrześcijaństwo jako „przyćmiony monoteizm”, który powstał w wyniku przemieszania żydowskich i nieżydowskich elementów (s. 74).

Czas oświecenia (od drugiej połowy XVIII wieku) był niewątpliwie dla wszystkich religii czasem próby i zmagania z coraz bardziej dominującym liberalizmem. Odrzucano wówczas wszelkie dogmaty religijne, także chrześcijaństwa. Badania naukowe wśród chrześcijan zostały wówczas skierowane na drogę poszukiwania historycznego Jezusa w miejsce wcześniejszych, zmierzających do ukazania Chrystusa wiary. Starano się odnaleźć odpowiedzi na pytania „przyziemne”: jak rozumieć mężczyznę z Nazaretu i jak on sam siebie rozumiał? Punktem wyjścia stało się poszukiwanie rozumienia Jezusa w przekazach czasu wczesnego chrześcijaństwa, ale – jak przekonywał Rudolf Bultmann – był to okres słabego zainteresowania historią chrześcijaństwa i Jezusa. Poza tym pojawiały się wówczas na ten temat tylko przekazy fragmentaryczne i mocno przesiąknięte legendami. Do tego dochodziły trudności związane z językiem czasów Jezusa, bo jak zauważa Bultmann, przy studiowaniu Nowego Testamentu napotykały na źródła nie tylko greckie, ale także o podłożu hebrajskim i aramejskim, co utrudniało ich właściwe rozumienie. Bultmann radykalizował swój pogląd na historycznego Jezusa, twierdząc, że nie ma do niego dostępu przez znane źródła; jedynie przy ich pomocy można odkryć Chrystusa wiary wspólnot chrześcijańskich. Ponadto w publikacjach wielu filozofów i teologów oświecenia oraz postoświeceniowych dają się zauważyć trudności i różnorodność myśli związanych z osobą Jezusa. Nurt egzystencjalny oświecenia – konstatuje Homolka – prowadzi do historycznego Jezusa i przez ten fakt na gruncie religijnym można podsumować go stwierdzeniem, że chrześcijaństwo zawsze było związane z judaizmem lub było mu bliskie. Ten szkic zawarty w książce Homolki stał się dobrym podłożem do ukazania przez niego kolejnego okresu.

Czas nowoczesności odznaczał się wzrostem zainteresowania historycznym Jezusem, także po stronie judaizmu. Odmienił podejście do badań osoby Jezusa i jego historyczności. W XX wieku te badania prowadzone były na różnych płaszczyznach, np. niektórzy pragnęli ukazać Jezusa jako religijnego przywódcę. Inni zaś chcieli wykazać, że jest to daremny wysiłek. Niezależnie od zróżnicowania kierunków badawczych, wyłaniający się wniosek prowadzi do konkluzji, że Żydzi zainteresowani byli już wówczas przybliżeniem osoby Jezusa. Jednocześnie istniały po ich stronie intencje apologetyczne. Wprowadzając niejako Jezusa w swój świat i nie stroniąc od utrzymywania dobrej koegzystencji

z chrześcijanami, pośród których byli mniejszością, chcieli nadal pozostać Żydami (w znaczeniu etnicznym i religijnym), co wynika ze stwierdzenia *Wie gut also, dass Jesus Jude war* (s. 141). Jezus stanowił dla nich swoisty pomost w utrzymywaniu tej ambiwalentnej postawy.

Jeszcze bardziej zmieniło się podejście Żydów do Jezusa w XXI wieku, co daje się zauważyć w wypowiedziach i publikacjach znanych żydowskich badaczy. Widać u nich zmianę stanowiska wobec Jezusa. Ich badania nie przyjmują już formy apologetycznej, lecz utrzymane są w konwencji uniwersalnej otwartości. Wśród przedstawicieli tego nowego podejścia można wymienić Michaela J. Cooka, który wobec innych żydowskich badaczy stawia zarzut, że w swoich wypowiedziach redukują te fragmenty tradycji chrześcijańskiej, które są sprzeczne z ich przekonaniami. Na tej podstawie Cook ocenia dotychczasowe badania żydowskie negatywnie (s. 143). Podobnego zdania jak Cook jest Jonathan Brumberg-Kraus, który uważa, że dotychczasowe studia żydowskie były uwarunkowane ideologicznie, a pewne tendencje w żydowskich podejściach do Nowego Testamentu wypaczają nawet obraz normatywnego judaizmu rabinicznego. Przy tym zarysował się – jak zauważa Homolka – pewien dysonans między stanowiskiem Brumberga-Krausa a Cooka:

Podczas gdy Brumberg-Kraus wezwał Żydów do przyjęcia świeckich i interdyscyplinarnych metod w celu odstygmatyzowania badań i wzmocnienia nieortodoksyjnych żydowskich pozycji w judaizmie rabinicznym, to Cook uważa, że Żydzi jako Żydzi powinni mieć do czynienia z Nowym Testamentem (s. 146).

Notabene: docieranie z Nowym Testamentem do współczesnych Żydów zazwyczaj odbierane jest jako próba ich misjonowania przez chrześcijan. Świat chrześcijański jest *terra ignota* dla kolejnych pokoleń Żydów, co jaskrawie ujawniła wizyta papieża Jana Pawła II w Izraelu w 2000 roku.

Wychodząc z założenia, że Jezus był Żydem, tak samo jak Paweł z Tarsu, ważne jest, aby tak Żydom, jak i nie-Żydom zapewnić wiedzę o żydowskich elementach zawartych w Nowym Testamencie. Podłoże dla takiego punktu spojrzenia daje również to, że autorzy nowotestamentowych pism, jak Mateusz, Marek, Jakub, sami byli Żydami i stąd potrzeba właściwego odczytania ich przekazów. Do przedstawicieli reprezentujących to stanowisko należą Amy-Jill Levine i Marc Zvi Brettler. Levine stawia tezę, że ważna jest wiedza Żydów o chrześcijaństwie i odwrotnie, chrześcijan o Żydach. Studia te w jego przekonaniu, o czym przypomina Homolka, wniosą pozytywny wkład w debatę m.in. na temat roli chrześcijańsko-feministycznych argumentów na rzecz relacji żydowsko-chrześcijańskich.

Homolka przypomina, że na wyżej przedstawionym gruncie w obszarze relacji judaistyczno-chrześcijańskich spotyka się wielu badaczy, głównie akademików amerykańskich. Należą do nich: Zev Garber, Bruce Chilton, Paula Fredriksen, Adele Reinhartz, Daniel Boyarin, Jacob Neusner, Irving Greenberg i Michael Wyschogrod. Poznając poglądy wielu filozofów i teologów, można wnioskować, że Geza Vermes był ostatnim znanym przedstawicielem akademickim, który badał życie Jezusa w sensie klasycznym. Nowsze analizy wypowiedzi żydowskich badaczy Jezusa i Biblii chrześcijańskiej cechują się powszechną akceptacją Jezusa jako Żyda i nadają impuls wielu dziedzinom studiów żydowskich. Na przykładach zajmowania się różnymi aspektami Biblii chrześcijańskiej przez Paulę Fredriksen można zobaczyć, jak promować komunikację żydowsko-chrześcijańską i także samą teologię żydowską. Przywołane przez Homolkę przykłady dają powody do twierdzenia, że istnienie Jezusa i Biblii chrześcijańskiej w studiach judaistycznych jest ogólnie uzasadnione i ważne w obszarze badań naukowych. Postuluje on, że należy w nich uwzględnić także archeologię, głównie Galilei, z zapytaniem o to, jak dalece był to rejon żydowski, a na ile hellenistyczny, bardziej zjudaizowany czy zhellenizowany.

Różnorodność wypowiedzi na temat Jezusa można zrozumieć, stawiając tezę, że historia interpretacji osoby Jezusa ze strony Żydów jest tak samo niejednorodna, jak sami Żydzi różnią się w swoich poglądach. Jednak dla jasności tematu należy zaznaczyć, że liczba publikacji na temat chrześcijańskiej historii Jezusa kontrastuje ze stosunkowo niewielką liczbą publikacji na temat żydowskiej historii Jezusa i z jeszcze mniejszą liczbą prac, które traktują je z żydowskiego punktu widzenia. Niemniej dowodzą one potrzeby powrotu do „żydowskiego domu” Żyda Jezusa. Należy także nadmienić, że poza naukowym obszarem, na którym ów powrót jest konieczny, w rozumieniu Homolki, istnieją również inne, na których proces ten powinien zachodzić, a wśród nich szczególnie obszar kultury, z wiodącymi na nim literaturą i filmem.

Nowoczesne badania żydowskie osoby Jezusa opierają się na tezie, że jest on Żydem, i Żydzi, lepiej go poznając, chcą go przybliżyć judaizmowi, ukazując w ten sposób konieczność jego „powrotu do domu”. Aby to się dokonało, potrzeba – zdaniem M. Hoffmana, przypomnianego przez Homolkę – zmienić punkt odniesienia i płaszczyznę badawczą. Pragnienie badania Jezusa Żyda pociąga za sobą bardziej złożone rozumienie współczesnej tożsamości żydowskiej, gdyż stare modele są przekraczane w celu wprowadzenia współczesnych form tożsamości i kultury. Homolka w tym kontekście przywołuje poza Hoffmanem także Susannah Heschel, Christiana Wiese’a i George’a L. Berlina.

W badaniach, jak postuluje Homolka, należy również uwzględnić zmiany, jakie zaszły w Europie w XX wieku, ponieważ one, a w ślad za nimi duża liczba

publikacji, zignorowały rozwój liberalnego i konserwatywnego judaizmu w USA, który był wynikiem emigracji niemałej części Żydów ze środkowej i wschodniej Europy. Należy podkreślić, że właśnie w Ameryce Północnej po raz pierwszy pojawił się zwrot „powrót Jezusa do domu” (*Heimholung Jesu*), którego jako pierwszy użył Harry A. Wolfson w przedmowie do historycznego romansu pt. *Jesus as Others Saw Him*. Wolfson wyraził się o Jezusie, że jest on zaginionym literackim skarbem (s. 189).

Odnosząc się do badań nad Jezusem w czasach nowoczesnych, Homolka uważa, że nie można zapomnieć o chrześcijańskim wkładzie w żydowską historię Jezusa. Mieli w tym zakresie zasługi Donald A. Hagner, Michael J. Cook, David R. Catchpole i Daniel F. Moore. Niemniej poznając Jezusa z literatury, należy pamiętać, aby wyraźnie rozdzielić Jezusa historycznego od Jezusa literackiego, który ma przede wszystkim rys symboliczny.

Homolka w swojej książce przedstawił również badania osoby Jezusa na gruncie chrześcijańskim. Wybrał w tym celu piśmiennictwo i poglądy Josepha Ratzingera. Uważał, że spośród teologów chrześcijańskich i znanych przedstawicieli Kościoła to on zasługuje na uwagę. Była w tym zapewne potrzeba przypomnienia papieża Jana Pawła II, który dla zmiany relacji katolicyzmu z judaizmem uczynił w Kościele i świecie najwięcej, Ratzinger zaś był wierny spuściźnie swojego poprzednika. W środowisku żydowskim uważa się, że Ratzinger jest teologiem, któremu ciężko było ukazać Jezusa metodą historyczno-krytyczną. W badaniach stawiał tezę, że wiara to klucz do Starego i Nowego Testamentu. To prawda, że Pismo Święte stanowi wspólny fundament dla Żydów i chrześcijan, potwierdza autor, dodając, że nie oznacza to substancjalnej tożsamości tekstu.

Podstawową publikacją, do której odwołał się Homolka, prezentując poglądy Ratzingera, była książka *Jezus z Nazaretu*. Jej tom pierwszy spotkał się z niewielkim zainteresowaniem Żydów i zarazem ostrą krytyką jednostkową, np. Gezy Vermesa, którą niektórzy Żydzi ocenili jako druzgocącą. Oprócz kwestii metodycznych zarzucił Ratzingerowi brak konkretyzacji misji Jezusa, a mianowicie jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy przyszedł on szukać zaginionych owiec, czy też jego misja skierowana była do całego świata (miała wymiar uniwersalny) (s. 201). Poglądy Vermesa nie zyskały takiego rozgłosu jak dyskusja Jacoba Neusnera z Ratzingerem. Obaj uważani są za rzetelnych poszukiwaczy prawdy. Dla jasności swojego żydowskiego punktu odniesienia Neusner powiedział o sobie, że gdyby żył w czasach Jezusa, nie zostałby przez niego przekonany, a więc nie poszedłby za nim.

W publikacji Ratzingera, pragnącego ukazać obraz Jezusa, krytykowane są głównie jego odwoływania do ewangelistów (ewangelii kanonicznych), a tak nie

można czynić, twierdzi strona żydowska, ponieważ to, co oni przedstawiają, to tylko pewien obraz Jezusa, zniekształcony wiarą chrześcijan, a nie rzeczywisty. W historycznym Jezusie ciężko odkryć jego bóstwo, tj. to, że Jezus jako człowiek był jednocześnie prawdziwym Bogiem. W dojściu do tego wniosku pomaga stosowana przez adwersarzy Ratzingera wyłącznie metoda historyczno-krytyczna. Zapomnieli oni jednak o wysiłku wniesionym przez protestanckich i katolickich badaczy XX wieku w obszarze badań genologicznych Nowego Testamentu, tj. w definiowanie gatunku ewangelii, która zawiera oprócz wiodącego teologicznego przekazu (kerygmat) także elementy historyczne, gwarantowane jej przez *martyres* – naocznych świadków życia i nauczania Jezusa. Strona żydowska obwiniała również Ratzingera, skądinąd wybitnego teologa katolickiego, za brak merytorycznego odniesienia do stanowiska Żydów.

Ważną kwestią, którą należałoby podjąć – zauważa Homolka, a co wynika z hermeneutyki stosowanej przez Ratzingera – jest odniesienie do Pisma Świętego. Wprawdzie żydzi i chrześcijanie mają ten sam fundament w Piśmie Świętym, ale różne sposoby jego rozumienia i odmienne hermeneutyki. Żydzi sugerują, że o tej rozbieżności zapomina autor *Jezusa z Nazaretu*. Według niego priorytetem w rozumieniu Biblii jest wiara (analogia wiary), a nie historyczne odniesienie do jej tekstu. Poza tym jawi się kolejny problem wynikający ze Starego Testamentu, od którego chrześcijanie starają się odciąć, traktując Nowy Testament jako ważniejszy, bo będący wypełnieniem starotestamentalnych zapowiedzi. Taka postawa nie służy dobrym relacjom chrześcijan z żydami, gdyż zrywa wspólny fundament, który z drugiej strony nie jest łatwą podstawą rozumienia Jezusa. Trudno uwierzyć hagiografom wieków przedchrześcijańskich, którzy wypowiadali się w Starym Testamencie – z żydowskiego punktu widzenia – że chcieli nawiązać do obrazu Chrystusa wiary wywodzonego z Nowego Testamentu.

Wielu badaczy żydowskich sądzi, że Ratzinger w swojej książce zatracił Jezusa, ukazując go dla Kościoła i jego wiary w nowym ujęciu. Dla żydowskiego czytelnika jest jasne, że papież-emeryt nie poszukuje wiary, ale napisał książkę pod jej wpływem. Poza tym zarzucają Ratzingerowi, że swoje platoniczne podejście do badań przedstawia jako historyczne, a w istocie jest ono fideistyczne. Według krytyków taka koncepcja rozumowania jest zwodnicza, ponieważ już w swoim założeniu postuluje wiarę religijną.

Krytyczny zarzut Żydów kierowany jest również w stronę liturgii Wielkiego Piątku i wpisano do niej wezwania modlitewnego za Żydów. Na tę liturgię miał wpływ papież Benedykt XVI. Żydom ciężko pogodzić się z zawartym w niej przesłaniem, że przymierze na Synaju przekształciło się w przymierze we krwi Jezusa. W tej kwestii wypowiedział się Christian Rutishauser, uważając, że



„jeśli spełnienie [przymierza] następuje wyłącznie w Chrystusie, to tożsamość chrześcijańska jest formułowana kosztem Żydów” (s. 215).

W podsumowaniu badań Ratzingera Homolka stwierdza, że dla Żydów jego ujęcie judaizmu nic nie znaczy, ponieważ jest z założenia chrześcijańskie, a nie dokonane na drodze nowo podjętego wysiłku heurystycznego metodą indukcyjną. W takiej sytuacji Pismo Święte nie ma znaczenia w kwestii bliskości między żydami a chrześcijanami. Zarzut dotyczy również niezrozumienia Żydów jako wspólnoty wiary w czasach po Chrystusie, niedoceniaenia ich prawdy i niewyciągania wniosków z tradycji żydowskiej.

Od nakreślenia poglądów Ratzingera następuje w książce Homolki przejście do wyzwań istotnych dla chrześcijańskiej teologii. Już we wstępie autor formułuje tezę, że judaizm przez stulecia próbował postrzegać Jezusa jako Żyda, a chrześcijaństwo nie było w stanie tego zrobić. To stwierdzenie stanowi fundament dalszych wypowiedzi, które starają się ukazać Jezusa jako Żyda i jako takiego zapraszać do „sprowadzenia go do domu”. Fascynującym fenomenem dla Żydów stało się ponowne odkrywanie Jezusa wewnątrz judaizmu. Ten proces trwał 1900 lat, a winą za „wyprowadzenie” Jezusa z judaizmu obarcza się chrześcijan, a ściślej teologów chrześcijańskich, którzy wyrwali go z podłoża żydowskiego, odjudaizowali, wykorzenili i uczynili go obcym, dokonując jego hellenizacji, europeizacji i germanizacji (!). Powodem był złowieszczy zamęt odnośnie do osoby i dzieła Jezusa. Tych działań Homolka nie waha się nazwać chrześcijańskimi dziwactwami (s. 218).

Homolka przedstawił żydowskie kształtowanie obrazu Jezusa w XX wieku jako przełomowe, bowiem nastąpiła wówczas zasadnicza zmiana zainteresowań badawczych. Czynnikiem stymulującym w tym zakresie stała się zagłada (Szoa) Żydów dokonana w okresie II wojny światowej, a właściwie od wprowadzenia ustaw norymberskich w 1933 roku. Po tym doświadczeniu Jezus i jego żydowski obraz stali się Żydom bardziej znani. Niektórzy badacze, np. Schalom Ben-Chorin, zaczęli pisać o „bracie Jezusie”, a wyobcowany przez Kościół Jezus wracał do żydowskich kręgów rodzinnych. Pozytywne dla Żydów jest to, że ten najmłodszy rozwój badań uwzględnia nowe okoliczności, ponieważ rozważa się nauczanie Jezusa w perspektywie żydowskiej halachy, czyli jako tego, który argumentuje, czerpiąc z tradycji judaistycznej, a nie jak niebezpieczny outsider wobec świata żydowskiego wczesnych wieków. Fakt ten nie oznacza jednak zbliżenia Żydów do chrześcijańskiego obrazu Jezusa jako odkupiciela, zmartwychwstałego Kyriosa czy prorokowanego mesjasza. Warto przypomnieć, że żydowskie zainteresowanie Jezusem rozkwitło w tym czasie, kiedy idea mesjańska w oświeceniu po długiej serii pseudomesjańskich oczekiwań w judaizmie zaczęła tracić na znaczeniu. Skutkiem takiej sytuacji w XIX i XX wieku w dużej mierze

było to, że zamieniono w judaizmie ideę oczekiwania na osobowego mesjasza w oczekiwanie na rozpoczęcie się ery mesjańskiej.

Różnorodność wypowiedzi Żydów na temat Jezusa domagała się, według Homolki, podkreślenia, że żydowskie zainteresowanie Jezusem nigdy nie było zasadniczo teologiczne. Zainteresowania skupiały się na nim jako człowieku. W judaizmie Jezus był postrzegany jako ważny w swoich czasach, ale nie wyjątkowy czy doskonały człowiek. Homolka podkreśla, że był on traktowany jako jeden z wielu żydowskich nauczycieli. Niektórzy Żydzi widzieli w nim nawet jednego z 50 samozwańczych mesjaszów, który nie zrealizował swoich mesjańskich oczekiwań. Dla współczesnych Żydów Jezus ma znaczenie przede wszystkim jako fenomen i integralna część kultury Zachodu, a już na pewno w recepcji Żydów nie ma żadnej nadprzyrodzonej godności. Przywołany przez autora książki Ernst Ludwig Ehrlich uzupełnia takie patrzenie stwierdzeniem, że nie ma żadnego powodu, aby Jezusa uhonorować, ponieważ przez niego nic a nic się nie zmieniło. Dalej argumentuje, że judaizm nigdy nie znał tylko jednego nauczyciela, lecz cały łańcuch nauczycieli, w którym należy widzieć także Jezusa.

W badaniach osoby Jezusa Żydzi starają się być powściągliwi, zwłaszcza gdy dotyczy to dialogu religijnego, ponieważ uważają, że odkrywanie historycznego Jezusa nie pozwala na przydanie mu nadprzyrodzonych cech. Dlatego Homolka zwrócił uwagę na Ratzingera, który miał – według niego – antyreakcyjne podejście i uważał, że badania nad historycznym Jezusem niewiele wnoszą do teologicznych o nim rozważań.

Wielość i wieloaspektowość wypowiedzi na temat Jezusa prowadzi do rozważań nad sensem takich badań. Homolka odpowiada, że wśród żydowskich badaczy są tacy jak Veli-Matti Kärkkäinen, którzy twierdzą, że – mimo rozbieżności – warto prowadzić badania osoby Jezusa zarówno żydowskie, jak i chrześcijańskie, aby dopełnić to, co uczyniono w tym zakresie od 2000 lat. Wyprowadzana na ich podstawie konstatacja jest niezwykle ważna: Jezus jest Żydem i każda próba naszkicowania historycznego Jezusa musi się zaczynać od przypomnienia tego faktu.

Homolka dotychczasowe osiągnięcia badawcze próbuje zsynchronizować i – mimo wielu rozbieżności – szuka wspólnej płaszczyzny, umożliwiającej prowadzenie dialogu judaistyczno-chrześcijańskiego. Stąd jego jasne stanowisko wyrażone w formie apelu, że długa cisza dobiegła końca i obecnie należy szukać wspólnych wartości, które potrafią łączyć. Twierdzi, że jeśli prawdą jest, iż Bóg jest Panem historii i tę prawdę obie religie przyjmują, to historię chrześcijaństwa można również uznać za religię ściśle związaną z judaizmem. Twierdzi, że niektórzy żydowscy myśliciele, których poglądy przybliżył w książce, przypomnieli

o tym fakcie i w ten sposób wywarli, i w dalszym ciągu wywierają, wpływ na dialog judaistyczno-chrześcijański.

W tym kontekście przypomina on apel, z jakim Clemens Thoma zwrócił się do chrześcijan przed 40 laty, mówiąc, że jeśli akceptujemy się jako partnerzy badań, to należy dążyć do takich sformułowań chrześcijańskich, aby nie zaprzęczały niepotrzebnie wyzwaniom i osiągnięciom religijnym Żydów. Na przykład tajemnica Trójcy Świętej powinna być wyrażona w kategoriach chrześcijańskich w taki sposób, aby nie była sprzeczna z ideami monoteizmu żydowskiego Starego Testamentu. Wypowiedź uzupełnia zdaniem, że Jezusa całkowicie można zrozumieć w judaizmie, ponieważ w judaizmie był całkowicie u siebie. Niemniej postulowany przykład współpracy w założeniu jest już kontrowersyjny, ponieważ obliguje partnera dialogu do przeformowania swej doktryny religijnej. Oznacza to, że chrześcijanie powinni dostosować wyznawane prawdy wiary do oczekiwań przedstawicieli judaizmu. Ten głos wyraźnie odbiega od wypowiedzi Homolki, który postuluje szukanie wspólnych wartości. Thoma mówi tylko o tym, co chrześcijanie mają zrobić, aby mieć wspólne wartości z żydami. Należy przyznać, że choć idea dialogu, którą formułuje Homolka, jest słuszna, to – jak pokazuje przykład Thoma – nie tak łatwa w realizacji, a nawet czasami niemożliwa do przyjęcia.

Wnikliwa lektura książki pozwala stwierdzić, że z merytorycznego punktu widzenia ma ona charakter twórczy. Autor w pełni zrealizował swój cel pokazania zmian opinii i poglądów na temat Jezusa na przestrzeni wieków z żydowskiego punktu widzenia. Duże uznanie budzi znajomość i syntetyczne przedstawienie wyników badań tak wielu historyków, filozofów religii i teologów. Dla czytelnika, który jest chrześcijaninem, może towarzyszyć lekturze odczucie zbyt jednostronnego ukazania Jezusa, niemniej autor już we wstępie podał przyczynę takiego podejścia, wyliczając kryteria ujęcia żydowskiego, w których zawarte są tezy, że: (1) Jezus nie tylko z pochodzenia był Żydem, ale również ze względu na więź ze środowiskiem żydowskim, (2) chrześcijaństwo swe korzenie ma w judaizmie i zachowało z nim więź, mimo wpływu na nie wielu środowisk kulturowych, (3) Jezus nie był mesjaszem zapowiedzianym w hebrajskim Piśmie Świętym. Kierując się tymi kryteriami, autor dokonywał dość wnikliwej prezentacji i analizy żydowskich badań dotyczących Jezusa. Niezwykle ważnej, ponieważ ukazał żydowskie poglądy na ten temat, dając asumpt teologom katolickim do lepszego ich poznania. Nie mogą oni jednocześnie zapominać, że to jeden z głosów żydowskich partnerów dialogu międzyreligijnego. Strona reprezentująca judaizm ortodoksyjny jest w prezentacjach Homolki nieobecna, a jej stanowisko także kształtuje dialog katolicko-judaistyczny.

Choć można polemizować z wieloma tezami Homolki, dostrzega się w koncepcji jego książki przejrzystość, mimo że nie jest pozbawiona kontrowersyjnych

ujęć. Do takich można zaliczyć już sam tytuł: *Der Jude Jesus – eine Heimholung*. Podczas gdy pierwsza część tytułu nie wzbudza wątpliwości, ale zapowiada specyficzne ujęcie obrazu Jezusa, to druga część – „przyrowadzenie do domu” – budzi liczne pytania, ponieważ nie jest wyraźnie zdefiniowana i nie wiadomo, co miałyby to znaczyć. Można tylko przypuszczać, że coraz większa obecność publikacji żydowskich o Jezusie jest owym „przyrowadzeniem [go] do domu”. Niejasne jest także określenie adresata książki. Nie wiadomo, czy autor chce przekonać swych pobratymców do odkrycia na nowo Jezusa, czy pouczyć chrześcijan o żydowskich poglądach na jego temat. Dopiero z ostatniego rozdziału i jego tytułu można się dowiedzieć o celu napisania książki przez Homolkę. To głównie wyzwanie dla chrześcijan i chrześcijańskiej chrystologii, w którym stawia niemal żądania (!), domagając się od chrześcijaństwa zaakceptowania Jezusa jako Żyda i jego powrotu do domu, tzn. swoistej zgody na oddanie go Żydom, gdyż – jak oni twierdzą – chrześcijanie im go zabrali (s. 218), oraz ponownego odkrycia Jezusa historycznego, pozbawionego atrybutów boskości, bo tylko na takiej płaszczyźnie może być prowadzony dialog międzyreligijny żydów i chrześcijan dotyczący jego osoby.

W tym kontekście należy zapytać, czym jest dialog międzyreligijny. Każdy zdaje sobie sprawę, jak trudno znaleźć grunt do jego prowadzenia, szczególnie jeśli każdy chciałby uprawiać apologię wobec swojej religii i wytykać wady innej. Na tej płaszczyźnie judaizm i chrześcijaństwo nie mogły się odnaleźć przez blisko 2000 lat. Teraz, gdy to się stało przed przeszło 50 laty i jest swoistym imperatywem religijnym i kulturowym dla dwóch światów, chrześcijańskiego i żydowskiego, a nawet dla dwóch cywilizacji, żydowskiej i łacińskiej (chrześcijańskiej), warto dbać o podtrzymanie tego porozumienia, bo to fenomen na skalę światową, natomiast zbliżenie zwaśnionych religii wydarzeniem bezprecedensowym. W tym miejscu przywołać należy swoisty „dekalog dialogu” wypracowany przez Jana Pawła II. Sprowadza się on do następujących zasad:

- do potrzeby obdarzania szacunkiem partnera dialogu;
- woli wsłuchiwanie się w to, co on mówi, i dostrzegania wszystkiego, co dobre i święte w nauczaniu drugiej strony;
- krytycznego patrzenia na stereotypy, którymi posługujemy się w mówieniu o sobie i o naszych relacjach, i odchodzenia od nich;
- nieskrywania pełnej własnej tożsamości religijnej, aby odnieść sukces w dialogu;
- dawania świadectwa wiary i życia, bo nie jest to agitacja religijna (misjonarstwo);
- woli odkrywania prawdy historycznej, choćby bolesnej, o sobie nawzajem i wzajemnych relacjach;

- zachowywania wyrazistej pamięci zbiorowej i wpływania na jej kształtowanie przez edukację prowadzoną na różnym poziomie;
- wytrwałej dążności do zachowania praw osoby ludzkiej i wspólnot międzynarodowych;
- utrzymania niezbędnej symetrii w działaniu przez partnerów dialogu;
- trwania w nadziei na osiągnięcie celów dialogu oraz niezrażania się niepowodzeniami i koniecznością ich przezwyciężania.

Do tego chciałoby się dodać jeszcze jedną zasadę, która pojawiła się w kontekście dość ostrego sporu pomiędzy wyznawcami judaizmu a katolikami, kiedy to strona żydowska stawia katolickim partnerom żądanie uznania judaizmu jako drogi prowadzącej do zbawienia. Po burzliwych dyskusjach uznano, że jest ono przekroczeniem granicy dialogu międzyreligijnego. Z tego doświadczenia wyprowadzono wniosek, że nie wolno partnerowi dialogu narzucać doktryny religijnej w formule oczekiwanej przez drugą stronę dialogu. W książce Homolki podobne postulaty strony żydowskiej także zostały przypomniane. Dlatego przywołanie wypracowanych zasad dialogu, które stały się uniwersalne i powszechnie akceptowalne w obrębie każdego dialogu międzyreligijnego, jest konieczne. Warto zatem się do nich odnosić w wytyczaniu nowych perspektyw dialogu judaistyczno-katolickiego, zwłaszcza gdy nadszedł czas na nadanie mu czysto religijnego charakteru, m.in. poprzez podjęcie istotnego dla obu religii tematu dotyczącego osoby Jezusa z Nazaretu oraz jego znaczenia dla judaizmu i chrześcijaństwa.