http://dx.doi.org/10.18778/7969-069-5.12

Elżbieta Stawnicka-Zwiahel
Łużycka Wyższa Szkoła
Humanistyczna w Żarach

Wiara Jezusa a wiara w Jezusa. Krytyka wiary i światopoglądu św. Pawła (paulinizmu) w ujęciu Martina Bubera

Klasyczne dzieło Martina Bubera na temat judaizmu i chrześcijaństwa ukazuje dwoistość i przeciwieństwo wiary żydowskiej w stosunku do wiary chrześcijan. Żydowska wiara *emuna* polega na pierwotnym doświadczeniu judaizmu jako relacji zaufania całego człowieka, który wchodzi w przymierze z żywym Bogiem objawiającym się pojedynczym jednostkom (np. Abrahamowi, Jakubowi czy Izaakowi), jak i całemu zgromadzeniu Izraelitów (na Górze Synaj)[1]. Wiara ***pistis*** natomiast, w ujęciu M. Bubera, wymaga aktu racjonalnego uznania i zaakceptowania usłyszanej w głoszeniu prawdy o Jezusie Chrystusie. Pierwsza jest zatem trwaniem w relacji zaufania i bliskości z Bogiem przymierza, druga zaś jest nawróceniem się do Boga, z którym dopiero ma dojść do osobowej relacji. Ze względu na ów moment rozumowego uznania głoszonej Ewangelii za prawdę, M. Buber przypisuje wiarę *pistis* do porządku greckiego sposobu myślenia.

„Konsekwencją takiego ujęcia dwoistości wiary jest w pierwszym rzędzie rozróżnienie pomiędzy wiarą Jezusa a wiarą »w« Jezusa"[2]. W swojej warstwie esencjalnej oba typy wiary są właściwie takie same, gdyż wyrażają zasadniczy stosunek zaufania i wierności Bogu, który nie jest jedynie jakimś epizodem ludzkiej egzystencji, lecz angażuje całego człowieka, określając nowy rodzaj bycia człowieka w świecie i jego przeznaczenie. Nawet jeśli wiara *pistis* zaczyna się od rozumowego rozważenia faktów głoszonych przez słowo kerygmy i podjęcia decyzji odnośnie

[1] Por. E. S t a w n i c k a-Z w i a h e l, *„Święta legenda" Izraela, czyli o spotkaniu pomiędzy niebem a ziemią. Martina Bubera studium o Mojżeszu jako próba samozrozumienia judaizmu*, „Kwartalnik Filozoficzny" 2011, z. 3, s. 57–76.

[2] A. Ż a k, *Dwoistość bycia – dwoistość wiary* [Przedmowa], [w:] M. B u b e r, *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, posł. D. Flusser, Kraków 1995, s. 11. Wszystkie cytaty z tego dzieła oznaczane w tekście głównym numerem strony w nawiasie okrągłym.

do nawrócenia się do Boga przez Jezusa Chrystusa, to przecież na tym nie poprzestaje. Idzie dalej ku budowaniu relacji zaufania i miłości, a więc wiedzie do takiego samego rezultatu, jaki jest udziałem wiary *emuna*.

Kontrowersyjnym nowum myślenia na temat tych dwóch typów wiary jest usytuowanie wiary samego Jezusa w obrębie wierzenia żydowskiego, co pomaga M. Buberowi w wykazaniu ciągłości z wiarą Izraela. Natomiast przypisanie wiary apostoła Pawła do greckiego stylu wierzenia typu *pistis*, jako przystosowanej do „wymogów misji w hellenistycznym świecie" (s. 12), rozrywa z kolei ciągłość pomiędzy Jezusem historycznym a chrześcijaństwem w wydaniu św. Pawła, pomiędzy Starym a Nowym Testamentem[3].

Już sam ten podział rodzi wiele obiekcji, ponieważ (choć z całą pewnością można stwierdzić, że duch greckiego racjonalizmu i duch żywej wiary hebrajskiej są w jawnej opozycji) przypisanie św. Pawła (a wraz z nim całego chrześcijaństwa) do paradygmatu greckiego rodzi daleko idące konsekwencje. I chociaż na rozwoju chrześcijaństwa zaciążyła filozofia grecka z jej wpływami (głównie Platońskimi i Arystotelesowskimi), to przecież chrześcijaństwo I wieku, które wyszło z Izraela, jest myśleniem hebrajskim, choćby w tym zasadniczym punkcie, że żywy Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba ciągle nie przestaje być Bogiem chrześcijan. Przybliża się jedynie przez swe widzialne objawienie w człowieczej postaci Jezusa Chrystusa, który staje się owym przysłowiowym kamieniem potknięcia dla religijnych Żydów w pierwszej kolejności, ale także dla rzeszy pogan.

[3] To rozerwanie nie jest zgodne z tym, co Pismo Święte orzeka o sobie samym (2 Tm 3,16: „Całe Pismo przez Boga jest natchnione i pożyteczne do nauki, do wykrywania błędów, do poprawy, do wychowywania w sprawiedliwości"). Nowy Testament, jak odkrywają to Żydzi mesjanistyczni, jest księgą żydowską. I zarówno chrześcijanie, jak i Żydzi są ludem jednej księgi, całej Biblii, nawet jeśli jeszcze wielu z nich odrzuca Nowy Testament, to jak pisze D. Stern, „Najlepszym dowodem żydowskiego charakteru Nowego Testamentu jest jednak dowód, który zarazem wykazuje jego prawdziwość, mianowicie liczba proroctw z Tanach – o wiele wieków poprzedzających wydarzenia Nowego Testamentu – które wypełniły się w osobie Jeszui z Naceret. Prawdopodobieństwo przypadkowego wypełnienia dziesiątków tych proroctw jest nieskończenie małe" (t e n ż e, *Wprowadzenie*, [w:] *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2005, s. XIV). O żydowskim charakterze Nowego Testamentu świadczy fakt, że w osobie Jezusa Chrystusa – Żyda z pokolenia Dawida spełniły się wszystkie starotestamentowe proroctwa zapowiadające Mesjasza. „Zbawienie pochodzi od Żydów" (J 4, 22). Samo pojęcie „Mesjasz" jest także czysto żydowskie. „Stąd też Nowy Testament potrzebuje Starego jak pierwsze piętro domu potrzebuje parteru – Stary zaś Testament bez Nowego jest jak dom bez dachu" (D. Stern, *Wprowadzenie*, s. XIV).

Czy wiara Jezusa Chrystusa jest innym typem wiary niż wiara św. Pawła?

Jest to pytanie zaskakujące i niewielu ludziom z kręgu chrześcijaństwa przychodzi taka obiekcja na myśl, gdyż nauczanie św. Pawła przekazane nam w jego listach jest głoszeniem i rozwijaniem chrześcijańskiego poselstwa wśród nawróconych pogan. Jak więc można podejrzewać apostoła Pawła o sprzeczność jego nauczania z nauką Tego, którego św. Paweł uznał za swojego Pana i Mesjasza?

M. Buber nie rozumie w pełni wiary nowotestamentowej, którą diametralnie przeciwstawia wierze np. Abrahama. Ten **wierzy Bogu**, tj. wykazuje postawę aktu woli i posłuszeństwa głosowi, który, jak uznaje, należy do żywego, choć nieznanego mu Boga, by podążać za Nim wbrew i pomimo zmysłowych okoliczności życia. Bóg honoruje taką postawę i uznaje ją za sprawiedliwą, a samego Abrahama za swojego przyjaciela, gdyż zaufał i zaczął działać w oparciu o wiarę: „I uwierzył w Pana, a Pan poczytał mu to za sprawiedliwość" (I Ks. Mojż. 15,6).

Wedle M. Bubera wiara, jaką lansuje św. Paweł, traci wymiar dialogiczny, gdyż jest rodzajem sytuacji zaliczanej do mistycznej. Owa mistyka zasadzałaby się na „wewnątrzboskiej dialektyce" wiary udzielonej przez Boga tym, którzy dzięki niej zostają usprawiedliwieni poprzez sam akt wiary Chrystusowi. „Wiara jako Boże działanie w człowieku wywołuje stan prawości, jakiego nie mogą sprawić pochodzące od samego tylko człowieka »uczynki«, samo tylko wypełnianie »Prawa«" (s. 51).

Z logicznego wywodu na bazie wypowiedzi św. Pawła (Ga 3, 6–11) z poparciem cytowanego Habakuka (2,4), że sprawiedliwy z wiary żyć będzie, wnioskujemy, że M. Buber świetnie zdaje sobie sprawę z nowego rodzaju sprawiedliwości, którą ukazuje Paweł jako nowy typ (w porównaniu ze starym przymierzem) uniewinnienia człowieka względem samego Boga – poprzez wiarę w swojego Syna Jezusa Chrystusa, „który nas wykupił z przekleństwa Prawa" (s. 54). Rozumie, że Paweł przeciwstawia mu inny rodzaj sprawiedliwości niż ten oparty na wypełnianiu Prawa. I podążając tym tropem rozumowania, zgadza się niejako z Pawłem w wyróżnieniu dwóch stylów życia w zależności od tego, „co z perspektywy Boga można nazwać życiem – jest Prawo czy też wiara" (s. 54). A więc sposób życia, który czerpie sprawiedliwość i bycie sprawiedliwym z wypełniania Bożego Prawa Paweł przypisuje systemowi religii judaistycznej, twierdząc, że został on zastąpiony przez Boga wraz z nowym przymierzem – na nowy rodzaj usprawiedliwienia – tylko na podstawie osobistej wiary w Jego Syna oraz Jego odkupienie dokonane na krzyżu. Drugi więc

styl życia, który czerpie swoją moc z samej tylko wiary, był obecny – tak zdaje się wykazywać M. Buber – jeszcze przed Chrystusem, a przykładem takiego stylu życia był Abraham i wszyscy ci, którzy podążali w życiu jego śladami. M. Buber wie, że św. Paweł mówi w swych listach o wierze i sprawiedliwości Bożej, która jest czymś absolutnie nowym i nie „mogła występować w erze przedchrześcijańskiej" (s. 55), a mianowicie o wierze w Chrystusa (Rz 3,22; Ga 2,16), „to znaczy przez wiarę w tego, który przyszedł, umarł na krzyżu i zmartwychwstał" (s. 55).

Ta nowość wiary nowotestamentowej w odniesieniu do samej wiary żydowskiej polega nie na zmianie postawy ufności i przylgnięcia do „wiecznie żyjącego Boga" (s. 53), lecz na zmianie samego obiektu wiary, który przenosi cały swój środek ważności na Chrystusa jako newralgiczny i kulminacyjny punkt w historii, od którego zaczyna się nowy sposób zbawienia i usprawiedliwienia człowieka. Chrystologia staje się „kamieniem potknięcia" dla współczesnych św. Pawłowi Żydów, którzy ciągle bazują na starym sposobie czerpania sprawiedliwości z uczynków, gdy Bóg objawia im Chrystusa, który jest „kresem Prawa dla usprawiedliwienia każdego, kto wierzy" (s. 56).

Jakie jest miejsce w tym nowym chrześcijańskim typie wiary dla samego Boga?

Ano takie, że wiara w Chrystusa jako Boga-Syna jest zaufaniem samemu Bogu, który w ten nowy sposób rozwiązuje również problem sprawiedliwości – sprawa grzechów zostaje załatwiona raz na zawsze przez ofiarę Syna, przez co, jak twierdzi M. Buber, „Bóg uwalnia sam siebie od fatum swej sprawiedliwości, która musiałaby ten świat potępić" (s. 52). Problemem dla M. Bubera jest zagadnienie: Czy sama wiara w Jezusa wystarczy? Czy wiara pokoleń Izraela żyjących przed Chrystusem była zbawczą i dobrą wiarą? Czy nie wymagała żadnych uczynków? Odpowiada sobie bardzo sensownie i zgodnie z Biblią, że ludzie pokroju Abrahama „ufali Bogu i oczekiwali nadejścia jego królestwa" (s. 57) i z pewnością zostali przez Boga potraktowani jako sprawiedliwi, gdy jeszcze nie było w historii zbawczej ofiary Chrystusa. To się zgadza, gdyż bohaterowie wiary, których opisuje św. Paweł w Liście do Hebrajczyków (w 11 rozdziale), reprezentowali nowy typ wiary jeszcze przed Chrystusem. Nie będąc doskonałymi (a nawet mając liczne przywary i upadając, jak przykładowo Abraham lub Dawid), bez specjalnych uczynków ufali Bogu i sam ten fakt wystarczał, że byli uznani w oczach Boga za sprawiedliwych. Czyny wiary wynikały bezpośrednio z tejże wiary, np. Noe zbudował arkę wedle podanego mu przez Boga wzorca, wierząc, że usłyszał dobrze od Boga o zbliżającym się potopie i w ten sposób „odziedziczył usprawiedliwie-

nie, które jest z wiary" (Hbr 11,7). Esencja wiary zatem nie zmieniła się od początku. „Wiara jest postawą zaufania wobec Boga – a więc także wobec Jego słów oraz objawień". Natomiast żydowski problem niewiary w Chrystusa jako Mesjasza jest podkopaniem i naruszeniem takiej postawy wobec Boga. Gdyż stosunek Żydów wobec Chrystusa, w którym nie rozpoznali Mesjasza, uderza w samego Boga, z czego nie zdają sobie kompletnie sprawy, uważając się ciągle za wierzących w Boga, za sukcesorów wiary Abrahama.

Dręczący M. Bubera problem wiara kontra uczynki w ujęciu św. Pawła prowadzi go do zaskakującego, z punktu widzenia chrześcijan, rozstrzygnięcia, a mianowicie: „**Paweł pozostaje w sprzeczności nie tylko z wiarą starotestamentową i z żywą wiarą judaizmu post-biblijnego, lecz także – z innych motywów i w innym zamiarze – z Jezusowym Kazaniem na Górze**" (s. 58).

Do przyjęcia jest teza, że wiara w Chrystusa jest sprzeczna z żywą wiarą judaizmu, gdyż proponuje (jak już to wykazałam) nowy rodzaj sprawiedliwości, który z punktu widzenia sprawiedliwości opartej na wypełnianiu Tory wydaje się być „niesprawiedliwy". Trudne jest natomiast do utrzymania twierdzenie, jakoby wiara chrystologiczna była sprzeczna z Jezusowym Kazaniem na Górze. A te M. Buber „wsadza do jednego worka".

Tu zaczyna się zasadnicza kontrowersja w przedstawionych i przeciwstawionych dwóch typach wiary M. Bubera, gdzie sama wiara Jezusa Chrystusa, twórcy chrześcijaństwa, jest ukazana jako sprzeczna z koncepcją wiary w Chrystusa zaproponowaną przez św. Pawła[4].

Implikacje takiego postawienia sprawy są daleko idące, gdyż:

1) M. Buber rozrywa nauczanie Jezusa z nauką św. Pawła na temat wiary Jezusowi.

2) Chrześcijaństwo już nie jest „tworem" i stylem życia zaproponowanym przez samego Pana Jezusa, lecz jest „wymysłem" i teologiczną koncepcją św. Pawła, który w tym sensie „wypacza" naukę swojego Pana i Mistrza.

3) Zaciera diametralną różnicę, jaka istnieje między religią judaistyczną a chrześcijaństwem – starym a nowym przymierzem.

4) Próbuje zbliżyć żywą wiarę judaizmu do chrześcijaństwa przez mocną tezę wypowiedzianą i bronioną przez M. Bubera, że Jezus i Jego Kazanie na Górze reprezentuje żydowski typ wiary faryzejskiej (w jej

[4] Por. R. Bultmann i jego kontrowersyjny pogląd teologiczny o różnicy pomiędzy Jezusem historycznym a Chrystusem kerygmy w: *Karl Barth-Gesamtausgabe*, Bd 1: *Karl Barth – Rudolf Bultmann Briefwechsel 1922–1966*, Zurich 1971, s. 320; R. Bultmann, *Die liberale Theologie und die jűngste theologische Bewegung*, „Theologische Blätter" 1928, 7.

odmianie wewnętrznej, a więc wiary na poziomie serca), co prowadzi do dziwnych konkluzji, że Jezus Chrystus jako Żyd jest bliższy żywej wierze judaizmu niż samemu chrześcijaństwu jako wierze w Jego osobę, które przez św. Pawła zostało ponoć wypaczone przez jego hellenistyczny (grecki) sposób myślenia.

5) Paweł z Tarsu stał się, w percepcji M. Bubera, winny rozerwania więzi między żywym judaizmem a chrześcijaństwem, które w takim ujęciu można by uznać za swoiste „przedłużenie" wiary żydowskiej, a Jezus Chrystus przestaje być już osią fundamentalnej kontrowersji, lecz staje się kimś oswojonym i zaakceptowanym na gruncie judaizmu jako wielki Brat Żydów z jego żydowskim pojmowaniem wiary, Tory itp.

Ale to nie Paweł rozerwał tę więź, tylko religijni, zamknięci w swoich wyobrażeniach Żydzi, którzy oczekując na Mesjasza, nie rozpoznali Go, gdy już przyszedł do nich. Św. Paweł tak tłumaczy i broni swej wiary przed królem Agryppą, kiedy stwierdza: „[...] dając świadectwo małym i wielkim, nie mówiąc nic ponadto, co powiedzieli prorocy i Mojżesz, że się stanie, to jest, że Chrystus musi cierpieć, że On jako pierwszy, który powstał z martwych będzie zwiastował światłość ludowi i poganom" (Dz 26, 22–23). Wykazuje jasno przed żydowskim królem, że Jezus wypełnił „żydowskie" oczekiwanie na Mesjasza, że jest On właśnie tym zapowiadanym bardzo precyzyjnie przez Mojżesza i proroków starotestamentowych Zbawicielem.

Gdzie M. Buber widzi główne różnice pomiędzy wiarą *emuna* Jezusa z Kazania na Górze a wiarą *pistis* św. Pawła?

Główna krytyka św. Pawła wraz z jego nowym typem wiary chrześcijańskiej odbywa się na kilku płaszczyznach i dotyka faktycznie ważnych różnic pomiędzy żydowską a chrześcijańską wiarą. Przybliża ona z całą pewnością Buberowskie pojmowanie wiary żydowskiej, która dzięki jego wnikliwej i interesującej wykładni bardzo zyskuje na poznaniu, pomagając nam uświadomić sobie nasze osobiste stereotypy dotyczące judaizmu[5]. Jednocześnie dla tych, którzy uważnie studiują Pismo Święte i mają głębsze, duchowe zrozumienie tej księgi, odsłoni się ciekawy i nieznany najczęściej punkt widzenia żydowskiego myśliciela, który kocha Boga i Jego Słowo zapisane w Biblii i dlatego z wielką uczciwością próbuje się odnieść do tego, co tam jest napisane. W zmaganiach M. Bu-

[5] Wiele tych stereotypów w obrębie chrześcijaństwa sprawiło, że nie dostrzegamy żydowskości Nowego Testamentu, a przecież trzeba się zgodzić ze stwierdzeniem D. H. Sterna, że Nowy Testament jest „[...] de facto księgą żydowską – napisaną przez Żydów, mówiącą głównie o Żydach i adresowaną w równym stopniu do Żydów, co do nie-Żydów" (t e n ż e, *Wprowadzenie*, s. XIII).

bera jasno widać intencje obrony żywej wiary żydowskiej, której jest przedstawicielem.

Siłą rzeczy – M. Buber zmuszony jest odnieść się do listów św. Pawła, które znajdują się jako natchnione (kanoniczne) w Nowym Testamencie i stanowią rozwinięcie wiary pierwszych chrześcijan, którzy funkcjonowali obok swoich żydowskich rodaków, znosząc od samego początku gwałtowne prześladowania jako odstępcy od wiary swych przodków. Jako sekta wroga judaizmowi, choć wychodząca z nowym poselstwem przede wszystkim do Izraelitów. Nie sposób pominąć tego, że spotkał ich los ich Mistrza i Pana, którego bezkompromisowo głosili jako objawionego i oczekiwanego przez Żydów Mesjasza, który przyniósł radykalną odmianę dla każdego człowieka uznającego w Nim Bożą sprawiedliwość, zapowiadaną przez wielu starotestamentowych proroków. Tym bardziej odrzucenie nowego poselstwa Ewangelii przez Żydów było dramatem dla św. Pawła, który znakomicie rozumiał swoich rodaków. Sam przecież był jednym z nich przed swym „spektakularnym" i „zaaranżowanym" z góry nawróceniem, które dokonało niezwykłej transformacji w nim samym – od gorliwego wyznawcy Prawa Mojżeszowego, słynnego prześladowcy reprezentantów tzw. nowej drogi (chrześcijan) do bycia jednym z nich.

Co zatem zarzuca św. Pawłowi twórca dialogiki?

1. Stosunek św. Pawła do Tory jest krytyczny i już sam ten zarzut wystarczyłby, by zdyskredytować św. Pawła w oczach „pobożnych" Żydów. W argumentacji M. Bubera na stosunku św. Pawła do Tory zaciążyło błędne greckie tłumaczenie Tory, które w listach św. Pawła przybiera postać Prawa, co generalnie wypacza sens znaczeniowy samej Tory. W hebrajskim „Tora oznacza [...] nie Prawo, lecz wskazówkę, instrukcję, pouczenie. More to nie prawodawca, lecz nauczyciel. Tym właśnie mianem Bóg nazwany jest wielokrotnie w tekstach starotestamentowych. [...] Oddanie pojęcia Tory słowem »Prawo« odbiera jej ten wewnętrzny dynamiczny i witalny charakter. W okresie narodzin chrześcijaństwa hebrajskie pojęcie Tory przybrało charakter w pełni statyczny i urzeczowiony, wskutek czego zbliżyło się do pojęcia Prawa, a nawet z nim stopiło; ciasne, emocjonalnie nacechowane wyobrażenie, że Tora została dana właśnie Izraelowi i że jest on jej posiadaczem, przyczyniło się skutecznie do wypierania zakorzenionego w pierwotnej wierze życiowego kontaktu z zawsze żywym objawieniem i nauczaniem" (s. 59, 60).

Idąc tym tropem rozumowania, M. Buber twierdzi, że to tendencja utożsamienia Tory z Prawem jako skostniałym systemem zakazów i nakazów, „która to postawa nie znała innego wypełnienia, jak tylko wykonywanie

przepisów, i tym samym w gruncie rzeczy czyniła z Tory »Prawo«, któremu zgodnie z jego istotą należało być tylko posłusznym, nie zaś pojmować je całą duszą w jego prawdzie i dopiero z tej perspektywy urzeczywistniać" (s. 61), była problemem już od okresu zaistnienia religii synajskiej. Dzieje izraelicko-żydowskiej wiary ukazują zmagania i walkę o zachowanie owego żywego rozumienia Tory w odróżnieniu od formalnych przepisów Prawa, które nie mają wiele wspólnego z wewnętrznym przeżyciem człowieka, które jest „kierunkiem serca" oraz zwrotem „bezpośrednio ku Bogu nabożnemu skupieniu całego człowieka" (s. 61). Święty Paweł z Tarsu przyjął – wedle M. Bubera – owo greckie, legalistyczne pojmowanie Tory jako sztywnych przepisów. Owego surowego podejścia do Tory nauczył się bodaj u Gamaliela, surowego wykonawcy Prawa, którego był uczniem. Dlatego też to nie z greckim pojęciem Tory, lecz z żydowską, **religijno-legalistyczną jej wersją**, której sam był gorliwym reprezentantem, św. Paweł podejmuje ostrą i żywą polemikę. W tym sensie nie odrzuca on w żadnym wypadku samej Tory, na którą zresztą niejednokrotnie, podobnie jak Jego Mistrz z Nazaretu, się powołuje.

2. Problem z doskonałością (świętością), do której wzywa zarówno Tora, jak i sam Mistrz Jezus Chrystus w Kazaniu na Górze[6]. W przekonaniu M. Bubera Jezus zgodnie z nauczaniem Tory uważa, że człowiek „[...] powinien i może w swoim dążeniu do doskonałości zbliżyć się do sfery boskiej" (s. 62) i może osiągnąć taką świętość na ludzką miarę dzięki ukierunkowaniu i ćwiczeniu swej duszy w posłuszeństwie wobec Tory jako wyrazu miłości do Boga. Jest to koncepcja naśladowania Boga[7]. W tej drodze naśladowania Boga przez zwrot do przykazań i ich wypełniania możliwy jest stan, w którym „ze względu na świętość Boga będzie się on starał osiągnąć istotowo od niej różną świętość ludzką" (s. 62). Wyrażenie „istotowo różną" sugeruje dwie diametralnie różne formy owej świętości, nieporównywalne w swej istocie, a jednak M. Buber zdaje się dopuszczać myśl, jakoby człowiek mógł osiągnąć świętość rozumianą jako „posunię-

[6] M. Buber powołuje się na Jezusa tradycji synoptycznej, który „z perspektywy swego eschatologicznego radykalizmu przemawia" do faryzeuszy „podrabianych" (farbowanych lisów) z pozycji – zdaniem M. Bubera – poglądów faryzejskich, wedle których najistotniejszą kwestią w wierze *emuna* jest „prawdziwy kierunek, jak tylko ku Bogu. Ale serce nie może otrzymać takiego kierunku od ludzkiego ducha, lecz jedynie od życia przeżywanego zgodnie z Bożą wolą. Dlatego Tora wskazywała człowiekowi uczynki miłe Bogu, przy których spełnianiu uczy się on ukierunkowywać swoje serce ku niemu" (s. 65–66).

[7] Por. E. Stawnicka-Zwiahel, *Stworzeni do relacji. Dialogiczne inspiracje Martina Bubera*, Toruń 2012, rozdz. *Izrael jako wzór dla innych narodów – bycie narodem świętym. Problem naśladowania Boga*, s. 28–39.

te do najwyższego stopnia oddanie się Bogu" (s. 63). Doskonałość jako świętość sprowadza się w takim wypadku do „zupełności, niepodzielenia, całkowitości w obcowaniu z Bogiem" (s. 63). W tym sensie uczynki zmierzające do doskonałości nie mają wiele wspólnego z rygoryzmem przestrzegania przepisów, lecz oznaczają zwrot serca ku Bogu; jest to rodzaj zaangażowania (motywacji kierowanej sercem) swego jestestwa w dzieła, które zatem nie są wynikiem tylko obowiązku, lecz pasji serca. Ta wewnętrzna motywacja serca sprawia, że M. Buber całkiem inaczej postrzega grzech oraz cnotę. Widzi je w perspektywie wewnętrznej, która nie zawsze pokrywa się z zewnętrznym działaniem. I tak grzechem są czyny popełnione w myślach, choć nie zawsze konkretyzują się one w działaniach. Podobnie zachowania „porządne" mogą nie współgrać z wnętrzem człowieka – np. mogą być na pokaz. Dopiero w takiej optyce można uchwycić całą dynamikę i dialektykę motywacji i czynów, z czego wewnętrzny napęd czynów jest ukazany jako ważniejszy od tego, co widać na powierzchni. M. Buber pisze: „Grzech daje się poznać po tym, że nie można w nim skierować serca ku Bogu; kto go popełnia, odmawia Bogu zwrócenia ku niemu swego serca. [...] Zachowanie jak najbardziej cnotliwe w sensie przestrzegania przepisów może współistnieć z pozbawionym kierunku, pustym lub spustoszonym sercem" (s. 66).

M. Buber słusznie mówi, że Jezus w Kazaniu na Górze stawiał poprzeczkę wyżej niż tylko jako wymóg zewnętrzny „wypełniania" Tory. Chodziło Mu o głębokie motywacje, o owo ukierunkowanie serca. Miłość nieprzyjaciół jest nakazem, który świetnie ilustruje tę poprzeczkę, bo – jak tłumaczy M. Buber – chodzi o rodzaj postawy, który niekoniecznie wynika z uczuć – o postawę niemożliwą do okazywania z naturalnego punktu widzenia, gdyż nasze naturalne emocje co najmniej dystansują się wobec wrogów. Tu najwyraźniej widać powiązania między religią a etyką w takim sensie, że praktykowanie miłości nieprzyjaciół[8] staje się niemożliwe bez wiary pojmowanej jako zaufanie Bogu, które z kolei jest niemożliwe bez miłości, gdyż kiedy naprawdę miłujemy Boga, „[...] wtedy nasze własne uczucie każe nam miłować tego, kogo on miłuje. [...] Do postawy miłości do bliźniego dochodzi tutaj sama miłość, wzbudzona przez miłość do Boga. [...] Bóg nie wyszukuje sobie dobrych i sprawiedliwych, aby ich miłować; także więc i my nie możemy ich sobie wyszukiwać" (s. 73). Wedle M. Bubera nauczanie Jezusa zawarte w Kazaniu na Górze nie jest czymś nowym wobec Tory, lecz wynika konsekwentnie z jej zaleceń miłowania ludzi, którzy nas nienawidzą. Dowodzi również, że „sentencje

[8] „Miłuj swego re'a" oznacza w naszym języku: „bądź życzliwie usposobiony do ludzi, z którymi przychodzi ci się spotkać na drogach Twojego życia" (s. 71).

Jezusa o miłości nieprzyjaciół należy widzieć w kontekście [...] procesu postępującej dynamizacji synowstwa", gdyż tylko ci, którzy takową miłość urzeczywistniają, mogą pretendować do miana synów Bożych.

Zasadnicze jednak pytanie polega na tym, czy ludzie w sposób naturalny są w stanie wypełnić taką naukę? Chrześcijaństwo wyjaśnia to prosto – koniecznością narodzenia się człowieka z Boga, duchowego odrodzenia, które sprawia fundamentalną zmianę serca – z zatwardziałego i opornego wobec Boga i bliźniego w „mięsiste", które jest sercem pulsującym miłością Bożą udzieloną mu od samego Boga miłości (rodzaj nadprzyrodzonego rozpalenia), która przenosi się także na bliźniego. Tak jakby sam Bóg w nas kochał trudnego i nieprzyjaznego nam bliźniego poza nami. Nawrócenie i odrodzenie duchowe człowieka dzięki wierze w Jezusa zmienia status człowieka – z grzesznika w dziecko Boże, w którym zamieszkuje Duch Boży, który go uzdolnia do ponadnaturalnej miłości nieprzyjaciół. I w tej właśnie koncepcji nowego narodzenia[9] uwidocznia się fundamentalna różnica między najlepszą wersją judaizmu a chrześcijaństwem pojmowanym jako bycie uczniem Jezusa Chrystusa (a więc w jej wymiarze duchowym, którego istota zasadza się na przynależności do osoby Jezusa Chrystusa, a nie do jakiejś zorganizowanej religii).

M. Buber twierdzi jednak uparcie, że istnieje ciągłość nauki Jezusa z judaizmem, z niektórymi jego żywotnym nurtami, jak choćby z chasydyzmem, który w jednej z wersji powołuje się na kabalistyczą (gnostycką) tezę o preegzystencji duszy, która przechowuje w niej iskry boskie. A te mogą kochać nieprzyjaciół, gdyż przechowują z kolei część natury samego współczującego i miłosiernego Boga. Ale teza gnostycka nie uwzględnia biblijnej prawdy o upadku, który miał swoje miejsce w czasie i w przestrzeni, lecz przedstawia wizję świata upadłego od samego początku (od stworzenia; stworzenie jako upadek i emanacja), w tym także dualistyczny jego podział na wyższy i niższy świat oraz ducha uwięzionego w materii. Gnostycka wizja powstania świata przez upadek jest jednak niebiblijna, gdyż już w pierwszej księdze Tory jest mowa o tym, że świat stworzony przez Boga jako Jego dzieło był dobry i dopiero później (prawda o upad-

[9] Por. E. Stawnicka-Zwiahel, *Antropologia człowieka duchowego. O nowym narodzeniu, czyli rzecz o genezie ducha ludzkiego. Duch ludzki a sfera nadprzyrodzona (biblijna perspektywa)*, [w:] Navigare necesse est. *Księga pamiątkowa w 40. rocznicę urodzin profesora Wojciecha Słomskiego*, Warszawa 2009. Chrześcijaństwo zasadza się na ponadnaturalnym życiu Ducha Bożego w każdym, kto prawdziwie zaufał Chrystusowi. To wyższe życie (*zoe*) udzielane jest na zasadzie łaski każdemu, kto się uniżył przed Bogiem i przyjął zbawienie ofiarowane mu w Chrystusie.

ku) został zdominowany przez zło jako wynik nieposłuszeństwa Bogu oraz grzechu, który był otwarciem człowieka i świata na władzę diabła[10].

Dalej broni stanowiska, „[...] że Jezus [...] uważa Torę za możliwą do wypełnienia, nie tylko co do samej litery, lecz i co do pierwotnych zamysłów zawartego w niej objawienia" (s. 79). Posłuży to M. Buberowi do wykazania niechrześcijańskości „objawień" Pawłowych, przyjętej przez niego niezgodności postawy Jezusa z Jego nauczaniem, które faktycznie radykalnie wykazuje, że niemożliwe jest wypełnienie Tory samoistnie, naturalnymi siłami ludzkimi.

Z jednej strony mamy więc Jezusa z Jego przesłaniem Kazania na Górze, który w interpretacji M. Bubera podwyższa standardy moralne odnośnie do wypełnienia Tory, gdyż mówi o motywacjach serca, twierdząc, że zgodnie z duchem Tory człowiek jest w stanie spełniać oczekiwania Boga odnośnie do miłowania Go ze wszystkich sił[11], a tym samym może wypełnić wszystkie przykazania.

Z drugiej strony nagle znajdujemy się – poprzez argumentacje M. Bubera – w sytuacji, gdy oto sam twórca chrześcijaństwa, Jezus Chrystus, okazuje się być bliżej faryzejskiego judaizmu niż chrześcijaństwa rozpropagowanego głównie przez nauczanie apostoła Pawła. Zaiste – jest to droga dość pokrętna, która stara się przeciągnąć Jezusa na stronę judaizmu i w jakiejś choćby mierze (bo nie sposób przebrnąć przez mesjańską świadomość samego Jezusa oraz dylemat Jego boskości) zatrzeć fundamentalną różnicę pomiędzy starym a nowym przymierzem (Starym a Nowym Testamentem)[12].

---

[10] Por. E. Stawnicka, *Człowiek – stworzenie, upadek, zbawienie*, Zielona Góra 1997. Systemy gnostyckie opierały się na koncepcji stworzenia świata przez upadek samego Boga. „Upadek i powstawanie stanowią jedno, pochodzenie zła i pochodzenie bytu zlewają się, i ten pierwotny upadek, przyczyna rzeczywistości, ten ›podział‹, który stanowił narodziny świata, zostaje umieszczony w Bogu. [...] Gnostyk, który powraca do starożytnego, helleńskiego, platońskiego postawienia sprawy, miesza to, co objawienie biblijne rozróżnia: stworzenie i upadek oraz, korelatywnie, zbawienie i ascezę. O ile dla gnostyków stworzenie jest upadkiem, o tyle upadek, grzech pierworodny naprawdę nie są dla nich złem, lecz elementem niezbędnym – *felix culpa* – w powstawaniu świata i historii, co więcej, w powstawaniu Boga, który przez tę tragiczną przygodę, jakiej się poddaje, rodzi sam siebie dla wyższej i teraz już niedającej się odebrać radości" (C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, Kraków 1996, s. 31–32).

[11] „Bóg oczekuje od ciebie wypełnienia stosownie do twej natury i zdolności", oczekuje w spełnieniu „ukierunkowania twego serca na niego – nie mniej, ale też nie więcej; człowiek powinien chcieć miłować, a wtedy doświadcza ciągle na nowo, kogo i jak właśnie teraz potrafi miłować" (s. 79).

[12] Istnieje także ciągłość Starego Testamentu z Nowym i w tym sensie judaizmu z chrześcijaństwem, iż nie tylko nie ma sprzeczności między jednym i drugim, lecz wszyst-

Trzeba stwierdzić, że M. Buber świetnie pojmuje List św. Pawła do Rzymian i jego mocne stwierdzenia, że: 1. Tora jest niemożliwa do wypełnienia przez śmiertelnego i grzesznego człowieka jako całość („we wszystkim"; „[...] aby człowiek, któremu została ona dana, **nie mógł podołać tej powinności i aby na skutek tego zdał się na łaskę**" (s. 80), co sugeruje, że człowiek przez odziedziczoną przez praojca Adama naturę (Rz 5) grzeszy i nie jest w stanie o własnych siłach z tego impasu grzeszenia się wydobyć. Ta ontologiczna skaza po fakcie upadku dotyczy każdego człowieka bez wyjątku, zarówno pobożnego Żyda starającego się żyć zgodnie z Torą, jak każdego człowieka żyjącego poza systemem religii i pobożności judaistycznej. Tora wraz z przykazaniami została dana po to, by uświadomić człowiekowi jego „mizerię" duchową, spowodowaną grzechem i kres jego niezależności od Boga oraz niemoc w wypełnieniu woli Boga stania się świętym.

Polemika M. Bubera z nauczaniem św. Pawła w tej kwestii paradoksalnie doprowadza Bubera do wyodrębnienia kolejnej kontrowersji między Jezusem a św. Pawłem – tym razem: 1. w obrazie Boga, który ponoć jest zasadniczo różny; 2. podobnie w obrazie świata przedstawianym przez Jezusa i św. Pawła[13].

Niezwykle interesujące jest, ze względu na swą nietypową i zaskakującą interpretację, przypisanie św. Pawłowi gnostyckiej wizji świata w wersji chrześcijańskiej, która nie jest wprawdzie tożsama z heretycką gnozą typu Marcjona[14]. Gdyby udało się M. Buberowi udowodnić tę

kie pisma natchnione tworzące kanon Starego Testamentu były cieniem i zapowiedzią tego, co jest fundamentalnym przesłaniem Nowego, a mianowicie – przepowiadaniem Mesjasza, Jezusa Chrystusa i nowego sposobu pojednania i przebłagania Boga za grzechy – już nie poprzez przymierze z krwi zwierząt, lecz nowe – przez krew Sprawiedliwego, który ma złożyć swoje życie za grzeszników jako okup i przebłaganie za każdy ludzki grzech (por. List św. Pawła do Hebrajczyków).

[13] „Kiedy patrzę na tego Boga, nie rozpoznaję w nim Boga Jezusa, a w przedstawionym przez Pawła świecie nie rozpoznaję jego świata" (s. 88). W tym miejscu M. Buber polemizuje także z R. Bultmannem, który podzielał wizję świata św. Pawła, określoną przez M. Bubera jako wizję zepsucia, „pesymistyczno-dualistyczną". Jest to obraz świata zdominowanego przez grzech i szatana, który zatem wymaga totalnej „naprawy" (odkupienia).

[14] „Heretyckie nauczanie Marcjona niszczyło człowieczeństwo Chrystusa i atakowało chrześcijańskie pisma, gdyż Marcjon nauczał, że są dwa Bóstwa: Jahwe, okrutny Bóg w Starym Testamencie, i Abba, łagodny ojciec z Nowego Testamentu. Widział Boga Starego Testamentu jako stworzyciela smutnego świata, autora zła, w niczym nieprzypominającego Ojca Jezusa. Z powodu tego wierzenia nie uznawał Starego Testamentu jako Pisma Świętego. Stworzył własną wersję, mającą zaledwie 10 listów apostoła Pawła i dwie trzecie Ewangelii Łukasza. Usunął również wszystkie odniesienia do żydowskości Jezusa. „Nowy Testament" Marcjona – pierwszy, jaki powstał – zmusił Kościół do decyzji

tezę, to faktycznie nietrudno byłoby też podważyć mu zarówno związek św. Pawła z nauczaniem Jezusa, jak i zerwanie z biblijnym światopoglądem, który jest jednoznacznie obcy myśli gnostyckiej.

Różnice w obrazie Boga i jego relacji do człowieka

M. Buber wychodzi w tych rozważaniach od tradycyjnego problemu teodycei, a więc istnienia cierpienia i zła w sensie moralnym oraz obrazu Boga zależnego od odpowiedzi na pytanie: Jaki związek ma Bóg z tym ogólnoludzkim doświadczeniem? W przypadku Izraela pytanie to obrasta w coś więcej, a mianowicie w pełen patosu i dramatyzmu problem i pytanie do Boga, który „nie okazuje zmiłowania wybranemu przez siebie narodowi, dlaczego musi on cierpieć bardziej niż wszyscy inni [...]?". W kontekście cierpienia zaistniałego w historii Izraela, które „przeorało" duszę każdego Izraelity z osobna oraz naród żydowski jako całość, sprawiając, że ich „naiwna ufność do Boga została zachwiana" (s. 136), sprawa zrozumienia Boga oraz Jego obrazu wydaje się być egzystencjalnie ważna dla zachowania samej wiary żydowskiej. Dlatego też M. Buber podchodzi do tej sprawy z należytą i adekwatną powagą, badając tekst biblijny, szukając odpowiedzi rzetelnej i prawdziwej, a jednocześnie takiej, która mogłaby ocalić wiarę Żydów. I tutaj dochodzi do przedstawienia wizji św. Pawła, który, w ujęciu M. Bubera, pozostał pod wpływem Apokalipsy Ezdrasza[15]: „w duchowym przetrawieniu tego, co mu się wydarzyło w drodze do Damaszku, uzyskał na owo pytanie odpowiedź, którą oznajmił światu w swoich listach, a zwłaszcza w Liście do Rzymian [...]" (s. 139).

Doświadczenie spotkania (w drodze do Damaszku) z żywym Chrystusem, którego jest gorliwym prześladowcą, wybija go z poczucia

o tym, co jest trzonem Pisma Świętego: cztery Ewangelie i listy Pawła. W swojej książce »Antitheses« stworzył listę rzeczy, jakie uważał za sprzeczne pomiędzy Starym a Nowym Testamentem. Z powodu swojej pogardy dla świata materialnego Marcjon argumentował, że jakikolwiek boski odkupiciel nie narodziłby się z kobiety. Z tego powodu odrzucał historię o narodzinach Jezusa" (http://mlodykalwin.blox.pl/2011/03/Poznaj-Heretyka-Marcjon.html [dostęp: 16.07.2013]).

[15] Treścią Apokalipsy Ezdrasza jest wędrówka proroka po zaświatach. Ezdrasz otrzymuje od Boga znaki zwiastujące koniec świata, następnie zstępuje do piekła, gdzie ogląda katusze grzeszników i spotyka Antychrysta. Stamtąd zostaje zabrany do nieba, gdzie spotyka starotestamentowych patriarchów i proroków oraz ewangelistów. W niebie Ezdrasz toczy z Bogiem spór w sprawie swojej śmierci, po czym odmawia modlitwę i umiera (*Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, t. 3: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, Kraków 2003, s. 180–181).

wyjątkowości jako pobożnego Żyda, pozwalając mu skonfrontować się z bolesną, lecz jakże zbawienną prawdą, że niczym tak naprawdę nie różni się od człowieka żyjącego bez Prawa, bo zarówno jeden, jak i drugi „jadą na tym samym wózku" wprost na zatracenie, gdyż w ich sercach rozpoczęła się „trwała choroba" z powodu grzechu, prowadząca finalnie do śmierci w wymiarze nie tylko fizycznym, ale i duchowym. „To, co dobre, znikło, a to, co złe, pozostało", ale korzeń zła, wspólny wszystkim ludziom, wyrósł z „ziarna złego nasienia", które „zostało na początku zasiane w sercu Adama" (s. 138). A więc Paweł przed nawróceniem, Żyd Prawa, nie był w żaden sposób lepszy od każdego innego, nieświadomego Prawa, grzesznika. Należał do tego samego gatunku „człowieka naturalnego", który czyni zło, którego nie chce (Rz 7, 18–19). Zatem Prawo, którym szczycą się Żydzi, sądząc, że wchodząc w jarzmo przykazań, uświęcają się i stają się lepsi, zostaje „zdemaskowane" jako to, które sprawia, „że w człowieku nieodkupionym, nie-chrześcijaninie, przykazanie: »Nie pożądaj!« pobudza pożądanie (werset 7 n), powołuje do życia grzech i przyprawia duszę o śmierć (werset 9)", a wierzący Żyd „[…] mający jedno i drugie – ciało i Prawo – niezbawiony jeszcze człowiek z Izraela, jest »zaprzedany w niewolę grzechu (werset 14)«". Nic ująć, nic dodać – dobrze pojmuje poglądy św. Pawła M. Buber. Logicznie wyprowadzony wniosek z powyższego orzeka: człowiek sam ponosi winę za swoje przewinienia i zasługuje na sprawiedliwą karę Boga oraz „zadośćuczynienia za nieskończoną winę nie może sprawić nikt, tylko sam Bóg, który w tym celu wkłada na swojego Syna, Chrystusa, pokutne cierpienie, tak że wszyscy, którzy wierzą w Chrystusa, zostają przez niego odkupieni" (s. 141).

Pawłowy obraz „Boga cierpiącego dla człowieka", „w którym Chrystus zostaje uznany za osobę boską: Bóg jako Syn cierpi, aby odkupić świat, który on sam jako Ojciec stworzył, sprawiając zarazem, że świat ten potrzebuje odkupienia" (s. 141–142), zderza się radykalnie z całym mentalnym przyzwyczajeniem rodaków, że oto sprawiedliwy „cierpi dla Boga i dla jego dzieła zbawienia, a Bóg jest w jego cierpieniu z nim" (s. 137). Może tutaj jest źródło oporu nie tylko człowieka z narodu żydowskiego? Łatwiej bowiem cierpieć dla Boga, mając poczucie sprawstwa w dziele zbawienia siebie i świata, niż przyjąć wersję darmowego zbawienia, które należy tylko **przyjąć wiarą** – bez żadnego wstępnego warunku ze strony grzesznego człowieka oprócz jego uniżenia i prawdziwego ukorzenia się w pozycji tego, który nic Bogu nie może zaoferować oprócz pustego, zepsutego serca, licząc na to, że Bóg ma moc je całkowicie odmienić. To fascynujący obraz dobrego i pełnego miłości Boga, który burzy religijny schemat oraz wytrąca z ręki wszelkie argumenty tych, którzy chcą

sobie zasłużyć i mieć swój udział w dziele zbawienia. Na tym bowiem zasadza się idea łaski – niezasłużonej przychylności Boga w stosunku do grzesznego człowieka.

W tej koncepcji Boga i człowieka odpada też kwestia cierpienia niezawinionego, gdyż „[...] każdy człowiek jest obarczony winą i zasługuje na cierpienie, przyjmując jednak wiarę w cierpienie Boga, może dzięki temu cierpieniu zostać odkupiony" (s. 142). W ocenie M. Bubera wiara ta określona jest jako imponująca, co zdaje się wyrażać autentyczny podziw dla samego chrześcijaństwa, choć przez cały czas z wyrażanymi obiekcjami w stosunku do św. Pawła. Natomiast trudno się zgodzić ze stanowiskiem M. Bubera, jakoby istniały dwa typy chrześcijaństwa – Pawłowe i Jezusowe.

Jaki więc obraz Boga i człowieka przeciwstawia żydowski myśliciel opisanej „religijnej koncepcji" św. Pawła?

Twierdzi, że Jego zamiar jest niebotycznie skromniejszy, gdyż czuje się zobowiązany „[...] utrzymać w zmienionym świecie bezpośredniość izraelickiego stosunku do Boga" (s. 142). Stąd też M. Buber nie mówi wprost, jaki jest Bóg Izraela, lecz wysuwa argumentację negatywną w obronie przed wadliwymi wyobrażeniami, które rzutują i deformują ową bezpośredniość stosunku pomiędzy Bogiem a człowiekiem, w którym „[...] nie uzupełniają się wzajemnie Bóg i człowiek, lecz jedno jest w pełni rzeczywistością Boga, a drugie w pełni rzeczywistością człowieka" (s. 143). Z jednej więc strony występuje przeciwko koncepcji Opatrzności pojmowanej opacznie (poprzez zapośredniczenie z żydowskiego hellenizmu) jako ślepy los (fatum), na który człowiek nie ma najmniejszego wpływu, gdyż jest przezeń całkowicie zdeterminowany. Judaistyczne podejście nie ma nic wspólnego z ideą fatum – Bóg jest tym, który „przewiduje", lecz także tym, „który daje człowiekowi wolność". Tak więc, zdaniem M. Bubera: „Opatrzność oznacza obecność i uczestnictwo Boga we wszystkim, co się dzieje, a więc nieustającą kontynuację dzieła stworzenia" (s. 142). W tej perspektywie nie wszystko jest w ręku Boga, gdyż człowiekowi przypisana jest sfera wolności, w której może przeciwstawić się Bogu. Wiele wydarzeń w życiu człowieka wcale nie jest wolą nieba, gdyż jest suwerennym i samowolnym ludzkim wyborem nieuzgodnionym, a wręcz wrogim w stosunku do Boga i Jego woli. Bóg jest zatem Bogiem relacyjnym i to zarówno w obrębie „relacji zachodzącej w samym Bogu, a więc [...] między atrybutami Boga [...]" (s. 143), jak i pragnącym nawiązać życiodajną więź z człowiekiem stworzonym właśnie do relacji[16].

[16] Por. E. Stawnicka-Zwiahel, *Stworzeni do relacji...*

Z drugiej strony, mówiąc o bezpośredniości owego „izraelickiego stosunku do Boga", M. Buber demaskuje wyobrażenia pośrednictwa w formie udziału jakichś sił poza-bożych (demonicznych), które miałyby wpływać na dziejące się dzieje świata, np. na losy człowieka. Taka koncepcja świata, w którym istnieje tylko Bóg jako sprawca wszystkiego, zarówno dobra, jak i zła (bez sił zła, które są nie Boże) sprawia, że Bóg będzie posądzony o wszelkie zło na ziemi i nawet jeśli mówi się o wolnej woli człowieka, która w swej wolności może odwrócić się od sprawy dobra, Boga, to i tak będzie on ostatecznie obarczany za wszelkie zło świata i sadzany „na ławie oskarżonych".

Mówi o tym wyraźnie: „Żywy Bóg zawsze obejmuje całość tego, co zdarza się światu – dobrego i złego" (s. 145).

I teraz nie wiadomo do końca: Czy M. Buber twierdzi, że Bóg jest źródłem zarówno dobra, jak i zła? Czy raczej, że Bóg kontroluje wszystko, co się wydarza na ziemi – „dobrego czy złego", co może oznaczać, że nie jest sprawcą zła, lecz jedynie dopuszcza je do głosu w taki czy inny sposób.

W tej koncepcji Boga jest On przez cały czas jednością sprawiedliwości i łaski, a surowość Boga (wymierzanie kary) współistnieje z Jego łaskawością[17], przy czym „miara dobroci jest wyższa niż miara odpłaty" (s. 145). W tym obrazie Boga, w którym góruje postawa łaskawości i miłości nad surowością i karzącą ręką Jego sprawiedliwości, obroniony jest, wedle M. Bubera, ów bezpośredni dostęp człowieka do swojego wiecznego Ty, gdyż mimo iż człowiek poddany jest owej oscylacji sądu i zmiłowania, w ostatecznym rachunku może bez lęku przychodzić przed oblicze Boże. Nie jest to jednak optymistyczna wizja, gdyż człowiek wystawiony jest na wielką niewiadomą w czasie sądu i karcenia, a Bóg staje się dla niego Bogiem ukrytym, po którym nie wie, czego się ma spodziewać. Taka ambiwalencja postaw Boga wobec człowieka sprawia też rozchwianie samego człowieka, który musi wzbić się na poziom heroizmu, by zachować niewzruszoną wierność wobec Niego. Bóg w tej koncepcji jest zarówno tym, który się objawia (w czasie łaski), jak i tym, który się ukrywa i milczy (w czasie sądu), a człowieka skazuje na ponadludzkie próby, by testować jego wiarę. M. Buber jednak twierdzi odwrotnie, że jeśli pogodzimy się z takim obrazem Boga, przyjmiemy Go „takim, jaki jest [...], jakimkolwiek by on był" (s. 146), to wtedy zachowujemy ufność, która jest gwarancją bezpośredniości relacji do Niego. Czy jednak ten obraz Boga jest prawdziwy?

[17] Znajduje to swój wyraz w faryzejskim pojęciu *middot*, które „nie są ani mocami, ani atrybutami, lecz [...] sposobami zachowania, zasadniczymi postawami, a więc czymś o charakterze dynamicznym" (s. 144).

Rodzą się różne obiekcje wobec tej wizji Boga oraz Jego stosunku do człowieka. Największą zdaje się być nieprzewidywalność i niestałość Boga, który w trudnych warunkach naszej ziemskiej egzystencji sam jest niestały i dokłada dodatkowych cierpień i udręk umęczonemu człowiekowi.

Czy udało się faktycznie M. Buberowi obronić zaufanie do Boga Izraela?

Jeśli połączymy dwie argumentacje M. Bubera w obronie bezpośredniości w relacji Bóg–człowiek, to z pierwszej wynika wolność wyboru człowieka, która może stać się przyczyną jego odstępstwa od Boga, a to z kolei pogłębi jego cierpienie. Druga zaś mówi nam o Bogu, w którym oscylują dwie zasadnicze postawy wobec człowieka i nigdy nie wiadomo do końca, która weźmie górę, gdyż mimo że łaska góruje nad sądem, to z racji swej „adamowej" spuścizny człowiek permanentnie grzeszy i upada, a ten dylemat grzeszności staje się osiowym problemem, który zakłóca i niweczy ową bezpośredniość relacji pomiędzy ludzkim Ja i boskim Ty. Nie przekonuje mnie przeświadczenie M. Bubera o przymierzu zawartym pomiędzy Bogiem a człowiekiem w akcie stworzenia i jego ciągłym trwaniu[18], gdyż właśnie koncepcja upadku i grzechu pierwszych ludzi, ich buntu i nieposłuszeństwa wobec Stwórcy wyjaśnia, dlaczego to przymierze zostało zerwane. Przymierze jest aktem dwustronnym, a w tym wypadku to człowiek jako strona nie spełnił warunków i utracił ową życiodajną więź miłości łączącą go z dobrym Bogiem, który zezwolił parze ludzkiej pójść samodzielną i niezależną drogą, stanowiącą ich suwerenny i samowolny wybór. Od tej pory każdy człowiek jako potomek Adama powiela ową historię odstępstwa, w którym grzech jest jego stylem życia, a samowola sposobem podejmowania decyzji[19].

M. Buber, powołując się na „żydowską naukę o grzechu i jego odpuszczeniu", podobnie jak chrześcijanie, wie o niszczącej relacje mocy grzechu: „W myśl doktryny żydowskiej grzech jest zakłóceniem przez człowieka podstawowej relacji między Bogiem a człowiekiem, w wyniku czego przestaje on być istotą tożsamą ze stworzeniem Bożym" (s. 149). Jednakże M. Buber wyraża humanistyczną wiarę w samego człowieka, który potrafi nawracać się do Boga, twierdząc, że w procesie ciągłego nawracania się

[18] „Bezpośredniość wobec Boga jest przymierzem ustanowionym w akcie stworzenia człowieka, które nie zostaje anulowane" (s. 150).

[19] M. Buber przypisuje samowolę tej kategorii ludzi, którzy uciekają od odpowiedzialności, są anty-dialogiczni, zadowalają się autokreacją i pozorami. Nazywa ich **samoistotami**, które postrzega w kategoriach patologii osobowej. Por. E. S t a w n i c k a-Z w i a h e l, *Stworzeni do relacji…*, s. 135–147.

jest on w stanie uporać się z dylematem grzeszności. „Grzech ów zmienił sytuację wyjściową, nie mógł jednak osłabić wolności i mocy uporania się z nią, żadne bowiem działanie ze strony tego, co stworzone, nie może naruszyć stwórczej woli Boga" (s. 149).

Dylemat ciągłego nawracania się polega wszakże na tym, że życie człowieka jest rozpięte pomiędzy upadkiem w grzech, a więc także rozdzieleniem od Boga, i kolejnym, i następnym nawrotem do niego. Jest to niekończąca się historia odwrotów od grzechu i weń popadania, którą należy zaliczyć do tych pesymistycznych, a sam M. Buber nie waha się określić tej sytuacji egzystencjalnie tragiczną, gdyż owo grzeszenie i nawracanie się jest rodzajem „brzemienia dziejowego", na który ludzkość niejako jest skazana[20]. Takie rozpoczynanie na nowo jest o tyle mało obiecujące w stosunku do grzesznej natury człowieka, że jej nie można zasadniczo zmienić, gdyż grzech jest impasem, z którego człowiek nie jest w stanie sam się wyrwać: „Grzeszy przecież tak, jak i zgrzeszył Adam, a nie dlatego, że Adam zgrzeszył" (s. 150).

List do Rzymian i jego autor, św. Paweł (w rozdziale 5, 12–19), mówią jednak co innego na temat dylematu grzeszności człowieka oraz „antidotum" przeciw niemu. Św. Paweł wyraziście wykazuje, że Adam i jego upadek spowodowały coś katastrofalnego dla każdego jego potomka – utrwaliły inklinację do grzeszenia jako rodzaj przypadłości w jego wnętrzu i naturze, które sprawiają, że choćby nie wiadomo, jak starał się być dobry i moralny – każdy człowiek powiela drogę adamowego odstępstwa i grzeszy, tak jak i jego praojciec. Zatem grzech Adama i Ewy, to, co w teologii katolickiej nazywa się grzechem pierworodnym, jest przyczyną robienia przez rodzaj ludzki tego, co uczynili jego pra-rodzice – buntu, niezależności oraz nieposłuszeństwa wobec Boga. Dlatego trzeba stwierdzić, w opozycji do M. Bubera, że dlatego, że Adam zgrzeszył, i my grzeszymy. Problem ludzkiej kondycji jako ontycznie grzesznej, jako spuścizny Adamowej jest doniosłym zagadnieniem nie tylko teologicznym, ale i filozoficznym, bo jej przyjęcie i rozumienie daje nam filozoficzną odpowiedź, kim jest człowiek – i czy musi być tym, kim jest jako potomek Adama, czy może jednak zmienić swój status, np. przestać być grzesznikiem? W jaki sposób może dokonać się to przejście?

[20] „Człowiek rozpoczyna ciągle na nowo jako Boże stworzenie – teraz wprawdzie jako obarczone brzemieniem człowieczeństwa rzuconego z pozadziejowego raju w świat i jego dzieje, wędrującego przez świat i jego dzieje, ale ponieważ to rzucenie i ten bodziec do wędrówki nastąpiły jednocześnie »z sądem i łaską«, stale jeszcze i stale na nowo zdolne do tego, by w obliczu Boga to narastające w trakcie dziejów brzemię unieść" (s. 149).

Koncepcja ciągłego nawracania się do Boga w ujęciu M. Bubera wydaje się nie rozwiązywać tego dylematu, gdyż grzech przez to nie zostaje usunięty, a słaby człowiek, który mu ulega, jest na pozycjach beznadziejnie przegranych. M. Buber odrzuca drogę zbawienia głoszoną przez św. Pawła, który „zna tylko przyłączenie się do Chrystusa jako jedyny nieodzowny warunek przywrócenia podstawowej relacji" (s. 151).

Rozwiązanie odwiecznego dylematu natury człowieka jako grzesznika od urodzenia zbawionego przez odkupieńczą śmierć Chrystusa jako od Boga posłanego wybawiciela (zbawiciela; z gr. *soter*), który wyzwala człowieka z owego stanu, tak jak uwalnia się skazańca od kary śmierci, zostaje odrzucone przez M. Bubera. Przyczyną owego odrzucenia nowotestamentowej (Pawłowej) koncepcji zbawienia jest obrona żydowskiej teologii bezpośredniości relacji między Bogiem a człowiekiem. Konsekwencja wymaga, by odrzucić inne twierdzenia, które mówią o jakiejś pośredniości, o czymś czy kimś, kto stoi pomiędzy Bogiem a człowiekiem, zakłócając bądź ułatwiając ową relację. A więc Paweł z Tarsu faktycznie stoi w opozycji do owego myślenia, typowo żydowskiego, a reprezentowanego przez M. Bubera, gdyż ma głęboką świadomość grzechu i jego rozległych konsekwencji dla poszczególnego człowieka, jak i dla całego rodzaju ludzkiego i wie, że bezpośredniość dialogu musi zostać odzyskana. Po upadku bowiem została dramatycznie zniszczona.

Różnice w obrazie świata – paulińska wizja „pośredników"

W paulińskiej wizji świata faktycznie mamy do czynienia z dwoma rodzajami pośredników, których realna obecność ma wpływ na dostęp do Boga lub, wręcz przeciwnie, na jego zaburzenie lub nawet całkowite oddzielenie. Ci **pośrednicy, jako moce pośredniczące**, „pozostają poza bezpośredniością" (s. 152), co już z tej choćby racji budzi krytykę i zastrzeżenie M. Bubera. Te dwa typy pośrednictwa i zapośredniczenia przedstawiane w wizji paulińskiej teologii czytanej w jego listach to: 1. boski Chrystus, którego M. Buber ujmuje jako „bramę" w murze wokół Bóstwa: „ten, dla którego się ona otworzy, widzi Boga łaski, który odkupił świat" (s. 152–153); 2. źli pośrednicy, wysłańcy szatana – demony, które mają przemożny wpływ na nieodkupiony ludzki świat, stając się „partaczami" człowieczego losu.

Pod nazwą paulinizmu M. Buber rozumie właśnie wizję świata (*światopogląd*) przypisaną Pawłowi z Tarsu. Charakteryzuje ją określony

typ chrześcijaństwa, który dominował w różnych okresach jego dziejów, w szczególności zaś wpisał się i określa zasadniczo wizję świata współczesnych chrześcijan. Jaka to jest zatem wizja świata?

Zasadza się ona na dychotomicznej strukturze świata, w którym istnieją dwa obszary oddzielone od siebie niewidzialną granicą – ludzie zbawieni i odkupieni, żyjący w obszarze przychylności i łaski Boga, oraz pozostała reszta – mroczny świat „jako wydany w ręce nieodwracalnych mocy" (s. 154), demonicznych sił zła, a dodatkowo jeszcze pozostający pod gniewem Boga, w którym jest, co prawda, miejsce na pokutę, „przy czym ta ostatnia pozwala się wprawdzie spodziewać ustanowienia chrześcijańskiego ładu życia, ***de facto*** jednak odkupiona chrześcijańska dusza czuje się szlachetnie bezsilna wobec nieodkupionego ludzkiego świata" (s. 154). Wizja jest raczej pesymistyczna, bo nawet ludzie zbawieni czują się pod presją nieodkupionego świata bezsilni, wedle M. Bubera, wobec sił zła, które niszczą i pustoszą świat ludzki wokół i obok nich.

Aby zilustrować te dwa światy, M. Buber sięga po dwie książki: 1. Emila Brunnera *Pośrednik*, który to autor przywołany jest przez niego ku pomocy w rozprawie z ideą boskiego pośrednika w celu obrony Boga, „za którym świadczy Stary Testament" (s. 155) i ukazania bezzasadności idei pośrednictwa w osobie Jezusa Chrystusa, a tym samym przeciwstawienia się paulinizmowi; 2. Franza Kafki *Zamek*, który znakomicie obrazuje, wedle M. Bubera, paulińską wizję świata, gdzie człowiek staje wobec absurdów i pełnych bezsensu sytuacji spowodowanych złośliwością demonicznych „istot pośrednich", które sprawiają, „że Bóg ginie tutaj w nieprzeniknionym mroku i że nie ma tu miejsca dla pośrednika" (s. 157).

W przypadku pierwszej polecanej przez M. Bubera ilustracji E. Brunner ukazuje niewzruszonego i suwerennego Boga, który jest jednocześnie twórcą wszystkich praw na ziemi – zarówno tych fizycznych, jak i praw duchowych, ale sam jest ponad nimi i im nie podlega. Usytuowany jest zatem poza wszelkim złem dziejącym się na „niskościach" ziemskiego padołu i żadne siły – czy to ludzkie odstępstwa, bunty, wiarołomność oraz grzechy czyniące ziemię miejscem zmagań i cierpienia, czy siły ciemności, „władcy tego świata" (s. 155) nie mogą wybić Boga z Jego niezachwianej pozycji, pełnej czci i majestatu. Zmienia tylko swoją postawę wobec tychże zjawisk, „[...] ale on sam nie przyjmuje żadnej z tych postaw, tak by nie pozostawać ponad nimi; wyrażając to językiem interpretacji: idzie od jednej **midda** do drugiej i żadna nie czyni mu zadość. I choćby cały świat podarł mu w strzępy szatę jego czci, nic by mu się nie stało. Jakie prawo mogłoby się odważyć czegoś od niego żądać?" (s. 155).

Zdaje się wyłaniać z tego obraz suwerenności Boga, ale jednocześnie i jakiejś obojętności i nieprzystępności, która dla człowieka z jego ułomnościami stanowi, wedle mnie, rodzaj bariery i emocjonalnej zapory „anty-dialogicznej", wywołującej z pewnością dystans i poczucie niegodności niż chęć podejścia i nawiązania relacji. Myślę więc, że „obrona" Boga i idei bezpośredniości wypada, w takiej argumentacji, dość blado, choć M. Buber stara się unieważnić aspekt gniewu Boga (Boga rozgniewanego, starotestamentowego Boga z jego surowością), podkreślając nieustannie przewagę *middy* zmiłowania, a więc tej postawy Boga, która ze względu na miłość do tego, co sam stworzył, przymyka oko na jego grzech, upadek i zepsucie. Dlatego też powie m.in.: „»Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś« – **dzieło stworzenia waży tu wyraźnie więcej niż popadnięcie w grzech** – »Oszczędzasz wszystko, bo to wszystko twoje, Panie, miłośniku życia!«" (wyróżnienie – E. S.-Z., s. 156).

Jako że problem grzechu nie zostaje rozwiązany, trudno też spekulować na temat Boskiej postawy wobec ludzi jako jego sprawców, jako „niereformowalnych" łamaczy Bożych praw i przykazań. To, co M. Buber mówi na temat Boga gniewu, jego próby „rozwodnienia" problemu poprzez przypisanie mu przewagi łaskawości, staje się pierwszym argumentem przeciwko boskiemu pośrednikowi – Jezusowi z Nazaretu – który był potrzebny w całym planie odkupienia i zbawienia człowieka, aby zaistniała legalna podstawa do usunięcia nierozwiązywalnego problemu grzechu ludzkiego. Doskonała ofiara zastępcza wyjaśnia załatwienie kwestii boskiej sprawiedliwości, która słuszny gniew Boga w stosunku do grzechu i odstępstwa ludzkiego przeniosła na tegoż boskiego pośrednika. I w tym wyraziła się niewyobrażalna potęga miłości Boga do swojego stworzenia. Teraz więc już dla odkupionych ludzi gniew nie ma realnej podstawy i w relacji Bóg–zbawiony człowiek jest już tylko łaska i miłość z całą gamą jej emocjonalnych komponentów (łącznie z dyscyplinowaniem, tj. karceniem).

Na pytanie zawarte na początku tego artykułu: jedna czy dwie wiary? można odpowiedzieć, że zasługą M. Bubera jest „przywrócenie" żydowskości samemu Jezusowi Chrystusowi, z której został niejako „ograbiony" przez chrześcijaństwo na przestrzeni wieków. Jak konstatuje Adam Żak: „Zasługą Bubera jest, że przybliżył Jezusa, zarówno Żydom, jak i chrześcijanom, takiego, jakiego w dużej mierze jedni i drudzy nie znali. Trzeba przy tym pamiętać, że Buber usiłuje zrozumieć nie tylko historycznego Jezusa, lecz także Chrystusa wiary chrześcijańskiej"[21]. Długa i dramatyczna historia podziału między Żydami i chrześcijanami, usłana ofiarami

[21] A. Ż a k, *Dwoistość bycia*..., s. 14.

z jednej i drugiej strony, sprawiła, że wraz z antysemityzmem, który wypaczył odczytywanie Nowego Testamentu, sami chrześcijanie zostali „zaślepieni" odnośnie do osoby Jezusa Chrystusa, zapominając z jakiego narodu wyszedł i jakiego był pochodzenia. To z kolei zamknęło Żydów na otwarte podejście do Biblii chrześcijan, namnożyło mylne stereotypy co do Ewangelii, gdyż przedstawiony tam „[...] Jezus wydaje się mieć niewiele wspólnego z żydowską kulturą"[22].

W żadnym razie nie można jednak zgodzić się z tak radykalnym przeciwstawieniem M. Bubera – wiary żydowskiej *emuna* reprezentowanej przez Jezusa z Nazaretu wierze *pistis*, która w opinii autora *Ja i Ty* jest „wynalazkiem" św. Pawła z Tarsu, gdyż jako *fides qua* mają taką samą istotę – zasadzają się na relacji zaufania człowieka do Boga. Natomiast rozróżnienie to wyraża głęboką przepaść w samej treści wiary (*fides quae*) żydowskiej i chrześcijańskiej, gdzie wiara w Jezusa Chrystusa jest kluczem do prawdziwej relacji z żywym Bogiem Biblii, uznawanym także za Boga Izraela. Mimo to byłoby wielkim i niedopuszczalnym błędem burzenie pomostów dialogicznych między chrześcijanami a Żydami, których M. Buber był tak gorliwym budowniczym. W dialogach tych nie można logicznie pominąć sprawy Jezusa Chrystusa jako Mesjasza, z czego doskonale zdawał sobie sprawę M. Buber, o którym wypowiada się jego żydowski przyjaciel David Flusser: „Buber wskazywał [...] na centralną rolę wiary w Chrystusa u wszystkich swoich chrześcijańskich przyjaciół. [...] Przyjmowali oni [owi chrześcijańscy przyjaciele – E. S.-Z.] to wszystko [wiarę żydowską – E. S.-Z.] jako coś dobrego i bezwzględnie ważnego, ale punktem ogniskowym i elementarnym przeżyciem ich doświadczenia wiary był Chrystus. Jeśli moi chrześcijańscy czytelnicy zechcą bezstronnie wejrzeć w siebie, to i oni uświadomią sobie, że opoką ich osobistej wiary jest ponadludzki, umarły za nich i zmartwychwstały Chrystus" (s. 198).

Prawdziwi chrześcijanie nie mogą zrezygnować ze swojego „chrystologicznego" typu wiary, tak jak nie mógł tego uczynić św. Paweł z Tarsu, bo to oznaczałoby rezygnację z samej istoty Prawdy, z samego Mesjasza, który nazwał siebie Prawdą (J 14,6), natomiast otwartą kwestią pozostaje pytanie: W jaki sposób rozmawiać, szanować i kochać starszych w wierze Izraelitów z ich typowo żydowskim sposobem wierzenia, w którym Jezus Chrystus jest ciągle problematyczny, nieuznany i „nierozpoznawany" jako Mesjasz, posłany przez wspólnego nam Boga Biblii?

[22] D. H. S t e r n, *Wprowadzenie*, s. XV.