

Marek Kita<http://orcid.org/0000-0003-4513-112X>

Uniwersytet Śląski w Katowicach

marek.kita@us.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2024.4603.06

Żydowska wierność Imieniu Boga jako wyzwanie dla chrześcijan

STRESZCZENIE

Artykuł stanowi refleksję nad implikacjami żydowskiej teologii Bożego Imienia, wyłożonej zwięźle w komentarzu do Dekalogu autorstwa André Chouraquiego, dla przeżywania wiary chrześcijańskiej. Podjęte studium ukazuje paradoksalny związek między wyrażonym przez słynny Tetragram pietyzmem w odniesieniu do Boskiej transcendencji a głęboką afirmacją immanencji Absolutu w człowieczeństwie. W świetle żydowskiej teologii monoteizmu realizuje się jako głęboki humanizm, a etyka odpowiedzialnej wolności, nakierowanej na empatię i solidarność (czyli miłość bliźniego), stanowi optykę dla poznania Boga. Wszystko to sprawia, że żydowska wierność dla tajemnicy Niewypowiadalnego Imienia w sposób paradoksalny daje wsparcie i stoi na straży chrześcijańskiej wierności wobec objawienia Imienia Ojca w Chrystusie. Wierność ta stanowi również wyzwanie dla chrześcijan: pobudza do rachunku sumienia z uważności na bogactwo tajemnicy Chrystusa, ucieśnionego Imienia Boga.

SŁOWA KLUCZE: Dekalog, Imię Boże, immanencja, transcendencja, uniwersalizm

ABSTRACT

Jewish Fidelity to God's Name as a Challenge for Christians

This article examines the implications of Jewish theology regarding God's Name, as articulated in André Chouraqui's commentary on the Decalogue, for the practice of Christian faith. The study reveals a paradoxical connection between the profound reverence for God's transcendence, epitomized by the Tetragrammaton, and the deep affirmation of the Absolute's immanence within humanity. In Jewish theology, monotheism is understood as a profound humanism, with an ethic of responsible freedom – marked by empathy and solidarity (i.e., love of one's neighbor) – offering a lens through which to understand God. This Jewish fidelity to the ineffable Name paradoxically

supports and reinforces Christian fidelity to the revelation of the Father's Name through Christ. It challenges Christians to reflect on their understanding of the mystery of Christ, who embodies the divine Name.

KEYWORDS: Decalogue, God's Name, immanence, transcendence, universalism

Wprowadzenie

Już od jakiegoś czasu trwa w teologii chrześcijańskiej różnych wyznań proces korekty „teologii zastąpienia” oraz przywracania i pogłębienia świadomości duchowej więzi między Synagogą Mojżesza a *Ekkłēsią* Jezusa. Chodzi rzecz jasna o specyficzną więź, w którą wpisany jest antagonizm. Jak stwierdza jeden z najważniejszych w polskiej teologii rzymskokatolickiej badaczy tej kwestii: „Żydzi i chrześcijanie najgłębiej różnią się w tym, co jest im najbardziej wspólne i stanowi dla nich ostateczny sens istnienia: w wierności wobec Boga” (Kamykowski, 2003, s. 84). Judaizm i chrześcijaństwo są po prostu (choć nie jest to proste do przeżywania) dwiema różniącymi się w istotnych punktach interpretacjami Tradycji zasadniczo wspólnej – przy czym interpretacja chrześcijańska, również w swej wersji dla judaizmu przyjaznej, nie jest dla strony żydowskiej teologicznie akceptowalna. Cytowany autor zauważa jednak, że postrzegając chrześcijan, świadomie lub instynktownie, inaczej niż inne grupy *gōim*, „Żydzi też przyznają istnienie tej irytującej więzi pokrewieństwa” (Kamykowski, 2003, s. 85–86).

Przy tym, jeśli teologiczna interpretacja judaizmu w perspektywie chrześcijańskiej jawi się Żydom – co dość oczywiste – wywrotowa wobec ich autoidentyfikacji, to afirmacja tej ostatniej przez chrześcijan służy chrześcijańskiej autoidentyfikacji jak najlepiej. Jak to ujął u początków Jezusowej *Ekkłēsi* głośny faryzejski dysydent, zwracając się do *gōim* przyjmujących drogę Nazarejczyka (Dz 24,5.14): „nie ty niesiesz korzeń, ale korzeń ciebie” (Rz 11,18)¹. Wspomniane wyżej pogłębianie chrześcijańskiej (oby już przebudzonej!) świadomości kontrowersyjnego, lecz jednak zakorzenienia w Tradycji Izraela wiąże się z uznaniem, że nie chodzi tylko o nadbudowanie Tradycji *Ekkłēsi* na żydowskim fundamencie samego Jezusa i kilku pierwszych pokoleń Jego uczniów. Wbrew zarówno „teologii zastąpienia” artykułowanej wyraźnie, jak i subtelnej tendencji

1 Cytaty biblijne podaję w tłumaczeniu własnym, opierając się na internetowych edycjach angielskiego przekładu interlinearnego (<https://biblehub.com/interlinear/>) oraz porównaniach funkcjonujących przekładów polskich (http://www.bibliepolskie.pl/zzteksty_vers_por.php).

do myślenia o Synagodze w duchu sformułowania „Stary Testament”, dla wiary chrześcijan pozostaje naprawdę istotną żywą tradycją rozważania i przeżywania świętej Tory (pisanej i ustnej) w judaizmie pobblijnym, aż po współczesność. Choć chrześcijanie, w ślad za Jezusem Ewangelią, wychodzą poza ortodoksję Tory w jej rabinicznej wykładni (Neusner, 2010, s. 195–200; Petuchowski i Thoma, 1995, s. 256–257), to jednak wciąż mogą i powinni być uważni na świadectwo Synagogi oraz wdzięczni za nie.

Innymi słowy, wypada, by nieżydowskie dzieci *Ekkłēsii* – pomimo, oraz właśnie dlatego że czują się uczniami „Mesjasza zwanego Chrystusem” (J 4,25) – wciąż brały na serio przypomnienie, iż „zbawienie od Żydów pochodzi” (J 4,22). O aktualnym zakorzenieniu mocy zbawienia czerpanej z Chrystusa (J 1,12) w misterium aktualnego przymierza Boga z Żydami (Rz 11,29) mówi nam nie tylko własne, dziedziczone po apostołach świadectwo: wyznawane w *Ekkłēsii* namaszczenie jej żydowskiego Mistrza jako „Światła dla objawienia narodom i chwały ludu Izraela” (Łk 2,32). Otwartemu intelektowi i wrażliwemu sumieniu mówi o tym również odbierane z chrześcijańską wiarą świadectwo żydowskiej wierności wobec serca Tory: prawdy Najświętszego Imienia i Dziesięciu Słów. W niniejszym przedłożeniu dzielę się światłem bijącym dla goja-chrześcijanina z refleksji, jaką żydowski uczyony, André Chouraqui (1917–2007), zawarł w opublikowanym po raz pierwszy w roku 2000 studium *Dziesięć przykazań dzisiaj* – dziele erudycyjnym oraz duchowo głębokim, tchnącym zarówno żydowskością, jak i uniwersalizmem.

Zreferowane poniżej odczytanie wybranych wątków wspomnianego dzieła, razem z refleksją podjętą na kanwie tejże lektury, mają w zamierzeniu przypomnieć oraz podkreślić znaczenie dla wiary chrześcijan nie tylko judaizmu biblijnego, lecz także późniejszej tradycji żydowskiej aż po jej postać współczesną. W perspektywie Nowego Testamentu zaproszenie gojów do mesjańskiej społeczności miało stanowić wyzwanie dla Żydów – pobudzając ich do świętej zazdrości (*parazēlōsai*, Rz 11,11), a więc do współzawodnictwa w otwieraniu się na Objawienie. Poniższy tekst stara się pokazać, jak żydowska wierność Najświętszemu Imieniu może i powinna stanowić analogiczne wyzwanie dla chrześcijan. Chodzi o wierność intuicji niesionej przez tajemnicze i niewymawialne (Rdz 32,30) imię, które wskazuje zarazem na wymykanie się określeniu („Jestem, kim jestem”) oraz na dobroczynną bliskość: „To powiesz synom Izraela: JESTEM posyła mnie do was” (Wj 3,14). Klarowne i nieobciążone odsyłaczami do prac egzegetów wywody Chouraquiego dobrze przy tym korespondują z ustaleniami tych ostatnich odnośnie do głębokiej treści epifanii Boskiego Imienia z drugiej księgi Tory (Lacoque i Ricoeur, 2003, s. 309–338).

Prawo z Synaju i etyka uniwersalna

André Chouraqui urodził się w Algierii, wyższe wykształcenie (prawnicze oraz filologiczne) odebrał we Francji, by ostatecznie osiąść w Izraelu (Tincq, 2007). Tam angażował się w działalność polityczną jako doradca premiera Ben Guriona, a następnie wiceburmistrz Jerozolimy. Zasłynął też jako tłumacz świętych ksiąg judaizmu, chrześcijaństwa oraz islamu, a także dał się poznać jako myśliciel religijny. Jego duchowość nosiła piętno religijnej formacji odebranej w synagodze w rodzinnym Ajn-Tamusznat oraz przeżytych we wczesnej młodości doświadczeń antagonizmu między sąsiadującymi ze sobą fizycznie i duchowo wyznawcami religii abrahamowych. *Dziesięć przykazań dzisiaj* stanowi swoiste zwieńczenie pracy autora nad monumentalnym projektem przekładu Biblii (Pierwszego i Nowego Testamentu) oraz Koranu (Chouraqui, 2002, s. 7.13–14). Jest też poruszającym świadectwem wiary w rzeczywistość „Przymierza przymierzy” oraz w siostrzany charakter monoteizmów spod znaku proroka Mosze, Jezusa i Muhammada (s. 15–16). Ponadto, przy całej swej głębokiej żydowskości (o której za chwilę) – i najwyraźniej nie tyle pomimo, co właśnie dzięki niej – refleksja Chouraquiego otwiera się na kreowaną przez Dekalog wspólnotę wszystkich ludzi dobrej woli. Czytamy u niego:

Z wysokości góry Synaj Mosze jednoczy się z Jezusem, Muhammadem i głosicielami innych religii ze wszystkich epok i kontynentów, aby zaprosić nas do wybrania miłości po prostu, aby żyć (s. 24).

Zgodnie z tą optyką komentarz do Dziesięciu Słów, w którym wykładni egzegetycznej i judaistycznej towarzyszą referowane z empatycznym zrozumieniem odczytania przykazań w perspektywie chrześcijańskiej i muzułmańskiej, staje się w zakończeniu każdego z rozdziałów szkicem przyczynku do „etyki globalnej”. Chouraqui wyraźnie inspirował się projektem *Weltethos* rzymskokatolickiego (choć dysydenckiego wobec Watykanu) teologa, Hansa Künga (Chouraqui, 2002, s. 16.237; Kowalik, 2004, s. 249–250). Przyznawał się do „świętej utopii”, której jednak człowiek może i powinien nadawać miejsce (skoro utopia etymologicznie jest czymś miejsca niemającym). Ta utopia, karmiąca się biblijnymi Dziesięcioma Słowami, to wizja spotkania wszystkich wyzwających się z egoizmu adeptów miłości. Każda postać ludzkiej miłości bierze imię od stwórczej Tajemnicy, zgodnie z cytowaną przez Chouraquiego frazą z *Pierwszego Listu Jana* (4,8). A spotkanie dokonuje się w transcendentnej i wszechobecnej strefie, określonej w języku Jana od Krzyża jako *nada* i *todo* – gdzie trwa Źródło inspiracji wszystkich mistyków i gdzie godzą się teiści z agnostykami (Chouraqui, 2002, s. 25–26).

Wartość Dekalogu jako pokarmu intelektualno-duchowego przyjmowanego świadomie lub przyswajanego intuicyjnie wiąże się dla cytowanego myśliciela z faktem, że to ogłoszone Izraelowi streszczenie „istoty ludzkiej kondycji oraz warunków przetrwania tego, co ludzkie, w człowieku” wybrzmiało na pustyni, w „*no man's land* między światem chamickim a semickim” (Chouraqui, 2002, s. 21–22.40). Syn ludu wybranego postrzega dar Dziesięciu Słów wypowiedzianych intencjonalnie przez Adonaj/JHWH do Mosze jako zarazem klejnot znaleziony na ziemi niczyjej, więc należący do każdego, kto się po niego schyli. Pisze o tym w sposób przejmujący: „Dekalog, nie pochodząc z jednego konkretnego kraju, może stać się ojczyzną człowieka” (s. 22). Wiąże to z faktem, że Autorem Dziesięciu Słów jest Stwórca niebios i ziemi, czyli całego uniwersum. A symbolizowane przez przykazania z Synaju prawo moralno-duchowe stanowi istotę człowieczeństwa, różniącego się od czysto popędowej egzystencji zwierząt.

Czy Dekalog transcenduje konfesyjność?

Stwierdzenia Chouraquiego dotyczące uniwersalności Dekalogu, z którymi oczywiście zgodzą się chrześcijanie (Kamykowski, 2003, s. 73), mogą też być odbierane sceptycznie, zwłaszcza przez osoby dystansujące się od religii. Choć pośród Dziesięciu Słów znajdują się wskazania niewątpliwie uniwersalne – notabene właśnie te przykazania wymienia w Ewangelii Jezus, pytany o drogę do życia wiecznego: „nie będziesz mordercą, nie będziesz cudzołożyc, nie będziesz kraść, nie będziesz fałszywie świadczyć, szanuj ojca i matkę...” (Mt 19,18) – to przecież cały zestaw otwierają zdania o charakterze zdecydowanie religijnym!

Przed omówieniem dokonanej przez Chouraquiego ponadkonfesyjnej translacji pierwszych czterech (według numeracji żydowskiej) przykazań na potrzeby „etyki globalnej”, warto przypomnieć ogólną charakterystykę judaizmu (głosami jego wybitnych przedstawicieli) jako religii ściśle łączącej kult Boga z głębokim i trzeźwym humanizmem – przy czym akcent kładziony jest w praktyce na tenże humanizm. Emmanuel Lévinas (1906–1995), przypominając rabiniczną tezę o najgłębszej wspólnocie religijnych Żydów ze sprawiedliwymi spośród *goyim*, konkludował: „judaizm przyszedł dla całej ludzkości” (Lévinas, 1991, s. 185–186). Interpretował wybranie Izraela jako zobowiązanie do odpowiedzialności za człowieczeństwo, przygotowujące proklamowany otwarcie uniwersalizm. Pisał też wprost o „hebrajskim humanizmie”, rozumiejąc przez humanizm „pewien system zasad i reguł postępowania, które wyzwalają życie ludzkie z czaru mitów, z zamętu, jaki wprowadzają one w idee oraz

z okrucieństwa, jakie utrwalają w obyczajach” (s. 294). Widział w monoteizmie żydowskim objawienie moralnej reguły chroniącej uniwersalne intuicje etyczne, zgodnie z praktycznym geniuszem judaizmu, afirmującym „znaczący związek między duchowością idei a cielesnością obyczajów” i ratujący w ten sposób idee przed abstrakcyjnością i praktyczną ulotnością.

Czytającemu powyższe słowa gojowi mogą przyjść na myśl uwagi na temat religijnego geniuszu Izraela, zapisane pod koniec XIX w. przez Władimira S. Sołowjowa (1853–1900). Ten prekursor religijno-filozoficznego odrodzenia w myśli rosyjskiej i nurtu „prawosławnego modernizmu” (Kita, 2015, s. 129–130) konstatował mianowicie w duchowości Żydów specyficzny, pozytywnie waloryzowany „religijny materializm”. Jego początek dostrzegał w biblijnej wizji snu Jakuba, gdzie dana z nieba (w przeciwieństwie do wieży Babel) drabina wspiera się jednak na ziemi. Sołowjow pisał w związku z tym na kartach swego traktatu *Historia i przyszłość teokracji*:

Oto doskonały obraz prawdziwej religii: jest ona jednakowo obca w stosunku do pozbawionego skrzydeł materializmu, pełzającego po ziemi i karmiącego się tylko prochem, oraz owego nieposiadającego gleby idealizmu, który unosi się w eterze abstrakcyjnej myśli i zadowala swymi powietrznymi zamkami (za: Kita, 2005, s. 104).

Prawosławny myśliciel odkrywał więc w religii żydowskiej ideę „świętej cielesności”, materializacji tego, co święte. Stwierdzał, że „cała religijna historia Żydów była ukierunkowana na to, by przygotować Bogu Izraela nie tylko święte dusze, ale i święte ciała” (s. 128).

Wracając do Lévinasa, znajdujemy żydowską autoidentyfikację w tym właśnie duchu. Widząc w monoteizmie „najbardziej niebezpieczną, gdyż najwznieślijszą z abstrakcji”, Lévinas akcentował jego rozumienie hebrajskie. Dla Żyda monoteizm „polega na powiązaniu boskiej obecności z ludzką sprawiedliwością i wysiłkiem, tak jak światło dzienne wiąże się z okiem (...) Widzenie Boga jest aktem moralnym. Ta optyka jest etyką. (...) Monoteizm jest humanizmem” (Lévinas, 1991, s. 295). W podobnym duchu pisze Byron L. Sherwin: „Wyrażanie uczynkami stwierdzeń teologicznych to ważna cecha religii żydowskiej” (Sherwin, 1995, s. 81–82). A mistrz Sherwina, wielki Abraham Joshua Heschel (1907–1972), wskazywał na teologalny korzeń uniwersalnego altruizmu: „Abraham niepytany, nienagabywany, wstawiał się za Sodomą, za miastem rozpusty. Ale dlaczego Abraham był zainteresowany ocaleniem Sodomy? Abraham mógł wstawiać się za Sodomą u Boga, ponieważ istnieje wieczna, bezwarunkowa sprawiedliwość...” (Heschel, 2001, s. 118). Abraham znał

Boga i czuł, że nie może On dopuścić do ukarania prawych razem z niegodziwcami. Heschel jako uczeń Tory rozwija intuicję, zgodnie z którą „prawdziwa miłość człowieka jest ukrytą miłością Boga” – lecz nie w tym sensie, że człowiek stanowiłby tylko pretekst do relacji z Absolutem. We wnikliwym odczytaniu Pisma przez Heschela odśłania się przekaz, iż to raczej Boża troska o stworzenia (bezinteresowna i obejmująca sprawy najdrobniejsze) stanowi treść Objawienia. Myśliciel pisał dobitnie: „Biblia nie mówi nam nic o Bogu samym w sobie; wszystko, o czym opowiada, odnosi się do Jego relacji z człowiekiem. (...) O żadnej odruchowej trosce o siebie nie słyhać, o żadnej pasji poza pasją sprawiedliwości” (s. 122). Chodzi rzecz jasna o sprawiedliwość w sensie obrony słabszych, upominania się o ich prawa i naprawiania wyrządzonych im krzywd – co widać we fragmentach Pisma dotyczących sprawowania sądu (np.: „osądzi sprawiedliwie biednych i zawyrokuje bezstronnie na rzecz unижonych ziemi”, Iz 11,4a). Biblijni prorocy walczą w imieniu Boga o sprawiedliwość społeczną, wykazując *avant la lettre* motywowaną religijnie opcję na rzecz ubogich. Jak konkluduje Chouraqui: „Bóg Izraela żarliwie interesuje się wdowami i sierotami”.

Pobożność jako humanizm

Praktyczna teologia Synagogi w sposób paradoksalny stoi na straży fundamentu teologii chrześcijańskiej, skądinąd dla judaizmu skandalicznego. Wyznawana przez *Ekkłēsię* teologia Boskiego wcielenia traci sens bez żydowskiej teologii ucieleśnienia Boskiej pasji dla człowieka. Wbrew uwodzicielskiej mocy spirytualizmu nic, co nieludzkie, nie jest naprawdę Boże. Także w chrześcijaństwie, wbrew gnostyckim kliszom nakładanym na wypowiedzi z Listów Pawłowych, nic, co naprawdę duchowe, nie jest odcieleśnione. Zbawcza wiara (ufne poleganie na Bogu, Rz 4,3) zawsze realizuje się w miłości bliźniego zgodnie ze znanym nakazem Trzeciej Księgi Tory (Ga 5,6.14). Również dla chrześcijan ich „duchowy/rozumny kult” (*logikē latreia*) stanowi zaangażowanie się ciałem w praktyczne starania o to, co dobre, wobec wszystkich ludzi (Rz 12,1.17).

Co więcej, jeśli dla Żydów słowo Boga wyraża troskę o człowieka, to dla chrześcijan Syn Człowieczy okazuje się Boskim Słowem (J 1,1.14.51). Jeśli dla Synagogi sprawy ludzkie stanowią Bożą sprawę, to dla *Ekkłēsi* bliźni staje się twarzą Boga. W Ewangelii apoteoza Mesjasza łączy się z Jego radykalnym utożsamieniem z „najmniejszymi” w społeczności, swoją kondycją najmocniej apelującymi o empatyczne człowieczeństwo otoczenia (Mt 25,31.34–40). Dlatego uczniom Jezusa przykazano obfitować w sprawiedliwość nie mniej, lecz bardziej niż uczeni w Piśmie

(Mt 5,20) – a Jezusowa wykładnia Tory w Kazaniu na Górze radykalizuje zobowiązania do traktowania innych dobrze (Mt 5,21–48; 7,12).

W najlepszych wersjach współczesnej teologii splecionej z duchowością wybrzmiewa świadomość Boskiego humanizmu. Amerykański franciszkanin Richard Rohr, w imponującej pracy odświeżającej nowotestamentową wizję „rozlewającej się na cały wszechświat Tajemnicy Chrystusa” (Rohr, 2023, s. 30) – duchowej wszechobecności Syna Bożego (Ef 1,23) – zastrzega w pewnym momencie, że Jezus „przyszedł bardziej po to, aby nam pokazać, jak być ludzkim niż jak być duchowym” (s. 33). Znamienne, że powołany przez Rohra do istnienia w Albuquerque ośrodek duchowości nosi nazwę Center for Action and Contemplation – a słowo *action* jest w tej nazwie pierwsze.

Z kolei Tomáš Halík, świadek duchowości w zsekularyzowanych Czechach, formułuje w nawiązaniu do frazy z Pierwszego Listu Jana (4,16) twierdzenie bliskie wspomnianym już intuicjom Lévinasa i Chouraqui-ego (a właściwie wyraża innymi słowami tę samą intuicję): „Kto dostrzega świętość miłości, zna Boga” (Halík, 2020, s. 161). Czeski teolog, który w żaden sposób nie lekceważy głębokiej refleksji i duchowych ćwiczeń, z całą powagą uznaje każdą postać autentycznej miłości za doświadczenie „transcendencji w immanencji”. Potwierdza więc intuicję Lévinasa, że postrzeganie Boga dokonuje się w etyce miłości – a przy tym bardzo wyraźnie aplikuje tę prawidłowość również do sytuacji, w których Boskie Imię nie tylko nie jest wzywane, ale wręcz pozostaje poza horyzontem świadomości. Podobnie w Liście do Rzymian Paweł zdaje się rozumieć w sposób uniwersalistyczny tekst z Księgi Izajasza: „Znaleziony jestem przez tych, którzy Mnie nie szukali, stałem się jawny tym, którzy nie pytali o Mnie” (Rz 10,20; Iz 65,1). Choć jednak etyka miłości i ukryty w niej Bóg dają się znaleźć nawet bez pytania o nosiciela Świętego Imienia, to z drugiej strony objawienie tego Imienia okazuje się swoistym kluczem do wspomnianej etyki.

Wierność Imieniu Boga – człowieczeństwo i uniwersalizm

Chrześcijanie oraz postchrześcijanie niemający kontaktu z żydowskim świadectwem łatwo gubią z oczu pełny sens pierwszego przykazania Dekalogu. W swoim wykładzie tego przykazania Chouraqui wykazuje – właśnie na gruncie odczytania go w sposób pełny – faktycznie uniwersalną wymowę frazy otwierającej synajski kodeks. Pierwsze z Dziesięciu Słów rozpoczyna się autoprezentacją Boga i najświętszym Imieniem. To przedstawienie się z Imienia stanowi integralną część, a dokładnie rzecz ujmując fundament pierwszego oraz wszystkich kolejnych reguł życia. Jeśli Dekalog kreśli

program etyczny, a etyka (jak to napisał Lévinas) stanowi optykę percepcji Boga, to Chouraqui, komentując pierwsze z przykazań, podkreśla: „Boga poznaje się najpierw poprzez Imię” (Chouraqui, 2002, s. 45).

Chodzi, rzecz jasna, o święty Tetragram *Jod-He-Waw-He*, będący – jak wyjaśnia uczony – „nazwą własną Boga Izraela, Boga bez kształtu, granic i którego jedyną historią są dzieje istot stworzonych przez Niego na Jego podobieństwo” (s. 47). Święty skrót odsyła do znanej frazy *Ehje aszer Ehje* (Wj 3,14), czyli samookreślenia Bytu, „który był, jest, będzie i który powołuje do istnienia”. Przedstawiający się tym Imieniem poprzedza je emfaticzną formą zaimka „ja” – *anochi*, czyli „ja sam”. Wymykająca się percepcji Tajemnica Bytu ponad bytami wypowiada się więc w sposób dobitnie osobisty. Mamy do czynienia z jednoczesną transcendencją oraz osobowością, a zarazem z opatrnościową rolą „Boga ojców” i aktualnie interweniującego wybawcy (Wj 3,6–8). Transcendentna Tajemnica istnienia wyzwala adresatów swego objawienia się i właśnie dlatego wzywa najpierw do porzucenia idoli, obcych zależności, zniewoleń bazujących na egoizmie – bo w idolach adorujemy własne wyobrażenia, samemu będąc w centrum. Wówczas, jak konkluduje Chouraqui: „Kult oddawany bóstwu staje się kultem oddawanym sobie” (s. 74). Drugie przykazanie (powtórzmy: w numeracji hebrajskiej) zakazuje więc tworzenia i czczenia wyobrażeń. Z kolei przykazanie trzecie zabrania manipulacji Najświętszym Imieniem w magii lub religijnym fanatyzmie – wzywania Imienia do „rzeczy czczych”, czyli marnych, podłych, próżnych. Nazywania Nim etycznej pustki.

Dla projektu „etyki globalnej” te przykazania naznaczone Imieniem są upomnieniem się o egzystencjalną powagę, branie życia serio. O dostrzeżenie głęboko zakorzenionej (w tajemnicy Bytu) wartości bycia osobą zaproszoną do wolności – którą to wolność dławi egoizm, żonglujący fetyszami i zakłęciami religijnymi, ideologicznymi, politycznymi, popkulturowymi, marketingowymi... (s. 86). Są też apelem o respekt dla jedności odzwierciedlającego się w nas wszystkich Bytu, który przez tę jedność implikuje powszechne braterstwo i siostrzeństwo, a więc altruizm, empatię, odpowiedzialność (s. 51–52). Są wreszcie ostrzeżeniem przed odzieraniem ważnych słów ze znaczenia przez nadużywanie ich w służbie niskim, egoistycznym celom (s. 102). Także czwarte przykazanie, nakazujące celebrować szabat *JHWH* przez odpoczynek, ma głęboki sens humanitarny oraz ekologiczny (s. 113). Woła o zagwarantowanie (na długo przed wieńczącą nowożytność walką o prawa pracownicze) przestrzeni relaksu i regeneracji dla wszystkich warstw społecznych, a nawet dla zwierząt domowych. Jak to ujmuje Chouraqui, przykazanie dotyczące szabat „umożliwia (...) przymierze istot żyjących” na bazie „uświęcenia Imienia, źródła wszelkiego istnienia i życia”.

Wypada uznać, że kreujący uniwersalizm sens Imienia z Ksiąg Tory wiąże się z jego strzeżoną w świadomości i świadectwie judaizmu transcendencją. Niewymawialność, wymykanie się ogarnięciu przez werbalizację, wskazuje na wymykanie się ogarnięciu przez pojęcia tajemnicy Bytu wyrażającego się przez to Imię (s. 254). Jednak równocześnie to właśnie Imię ujawnia głęboką immanencję Bytu kreującego byty, totalnie od nich innego a przecież opatrnościowo absolutnie im bliskiego.

Żydowska wierność i sumienie chrześcijanina

Widoczny w dokonanym przez André Chouraquiego wykładzie Dekalogu jako kodeksu człowieczeństwa rozumianego uniwersalnie – i paradoksalnie niesprzeczny z uniwersalizmem tegoż wykładu – czysto żydowski pietyzm wobec Imienia *Adonaj/JHWH* może oraz powinien skłaniać chrześcijanina do rozrachunku z sumieniem. Tym, co je obciąża, nie jest przy tym obca judaizmowi apoteoza Mesjasza i monoteizm trynitarny, którego obcość Chouraqui zresztą łagodzi. Widzi w doktrynie o Trójcy swoistą analogię z kabalistyczną koncepcją *Sefirot*, mnogich przejawów wewnętrznego życia Jedyne (Chouraqui, 2002, s. 60). Docenia również w kontekście głębokiej prawdy Imienia wymowę chrześcijańskiego teandryzmu, przywołując refleksję Luca Ferry’ego na temat „transcendentalnego humanizmu” możliwego dzięki krzyżowaniu się „uczłowieczenia Boskości i ubóstwienia człowieka”. Chouraqui widzi w tym prawdę analogiczną do sensu ukrytego w proklamacji *Anochi JHWH* (s. 66–67). Na marginesie można dodać, że wbrew zarzutom imputującym nauce o Trójcy Świętej hellenistyczne pochodzenie, da się dostrzec jej wyrastanie z niuansów monoteizmu Biblii Hebrajskiej oraz meandrów żydowskiej wykładni Pisma u progu ery chrześcijańskiej. Monoteizmy unitarny i trynitarny stanowią dwie konkurencyjne odrośle ze wspólnego pnia (Petuchowski i Thoma, 1995 s. 226).

Niepokoić sumienie chrześcijanina może oraz powinna banalizacja Imienia wskutek utraty pamięci o treściach skrytych za eufemistycznym określeniem „Pan” w odniesieniu do Boga Biblii. Wydaje się, że nazbyt często jest ono odbierane jako tytuł grzecznościowy („Pan Bóg” niczym „pan Kowalski”), zamiast pozostać podszytym adoracją kamuflażem Tetragramu. To nieporozumienie otwiera przestrzeń dla bardziej lub mniej subtelnego przekształcenia w potocznej świadomości radykalnie transcendentnego w swej opatrnościowej immanencji (a zatem tyleż jedyne w swym rodzaju, co uniwersalne) *JHWH* w konfesyjną reaktywację bóstwa plemiennego. Taka monolatria przestaje być humanizmem.

Tej samej degradacji podlega tytuł *Kyrios* w określeniu „Pan Jezus”, które w efekcie staje się wyrażeniem z dyskursu katechizacyjnego dla dzieci. Przy całej teologicznej doniosłości realnego uczłowieczenia *Logosu* (a więc pełnej człowieczości Jezusa) banalizacja przysługującego Mu tytułu „Pan” zakłóca równowagę teandrycznego paradoksu, osłabia wyczucie misterium Boskiego humanizmu oraz przyćmiewa ciągłość abrahamowego monoteizmu w chrześcijaństwie.

Tymczasem zgodnie z pierwotną intuicją uczniów i świadków Nazarejczyka był On wyznawany właśnie jako ucieleśnienie w człowieczeństwie Boskiego Imienia, jego namacalna epifania. Jak wykazał Jean Danielou, w teologii judeochrześcijań – czyli pierwszych pokoleń *Ekkłēsii*, zanurzonych jeszcze całkowicie w świecie pojęć żydowskich – listę tytułów nadawanych Jezusowi jako Słowu Boga (J 1,1) otwiera porzucony później w środowisku hellenistycznym (jako zbyt ekstrawagancki) tytuł „Imię” (Danielou, 2002, s. 205–214). Notabene w *Ewangelii wg Jana* Jezus, który mówi do uczniów: „Kto zobaczył Mnie, zobaczył Ojca” (J 14,9), zwracając się do Ojca, wyznaje: „Objawiłem Twoje imię ludziom...” (J 17,6). Można się też dopatrzyć równoznaczności dwóch próśb artykułowanych w kontekście dyskursu o „godzinie Jezusa”, czyli o męce prowadzącej do zmartwychwstania: „Ojcze, uwielbij Twoje Imię” (J 12,28) oraz „uwielbij Mnie, Ojcze, przy Tobie” (J 17,5). Nawet określenie *Logos*-Słowo w powiązaniu z ideą jego „zamieszkania wśród nas” (J 1,14) mogłoby się okazać odpowiedniejszym dla greckiego odbiorcy zamiennikiem określenia „Imię”. Jeśli czwarty ewangelista pisze o ciele Jezusa jako świątyni (J 2,21), a świątynia według Biblii Hebrajskiej stanowiła „dom dla Bożego Imienia” (2 Sm 7,13), to idea zamieszkania Imienia *JHWH* w cielesności Jezusa wydaje się uprawniona (Danielou, 2002, s. 208).

A zatem uczniowie Nazarejczyka oglądali Imię, Słowo, w którym wyraża siebie Byt stwórczy (J 1,1). Jezus to chodzący Tetragram, zapisany ludzkim ciałem i krwią. Jak pisał prawosławny teolog, Olivier Clément:

Ojciec odwiecznie objawia się w swoim Logosie, w swoim Słowie. A Słowo staje się ciałem, aby nam objawić Imię i uświęcić je aż do końca, ponieważ Słowo jest obecnością, zarazem „dzielącą” i promieniującą, czyli świętą. „Uświęcenie Imienia” w czasach Chrystusa nie oznaczało czci i chwały oddawanej Bogu, ale dar życia czyli świadectwo: Jezus uświęcił Imię aż do krzyża i Imię uświęcił krzyżem aż do Zmartwychwstania. (...) To tu, w tym całkowitym uniżeniu, w krzyżu, objawia się Imię własne Boga. A Imię to jest miłością, „Bóg jest miłością” (Clément, 1993, s. 15).

Widzimy, że podobnie jak u Chouraquiego objawienie Imienia prowadzi do doświadczenia Miłości. Jezus jest Imieniem Miłości. Imię Boga

zjednoczyło się z człowieczeństwem. W sposób przewyższający wyobrażenia spełnia się proroctwo o człowieczym synu nazwanym *Imanu-El*, „Z-nami-Bóg” (Iz 7,14).

Spotkanie z żydowską teologią Imienia *JHWH* i trwający w judaizmie pietyzm w odniesieniu do tego Imienia okazują się zatem dla wyznawcy Jezusa odświeżającym powrotem do źródeł chrystologii. Paradoksalnie przynosi to zarówno utwierdzenie się w apoteozie Mesjasza, jak i wzmocnienie implikowanej przez ideę uczłowieczenia *Logosu*-Imienia koncentracji antropologicznej. Jeśli paulińskie (rozwijające Jezusową tendencję poświadczoną w Ewangeliach) osłabienie ważności litery Prawa w imię prymatu Ducha skutkuje nieraz w życiu etnochrześcijan fałszywym uduchowieniem – bynajmniej przez Jezusa i Pawła niesugerowanym – pozbawiającym pobożność ucieleśnienia w „czynie i prawdzie” (1 J 3,18), to wejście w sens autoprezentacji *Anochi JHWH Eloheka* (Wj 20,2) ściąga nas na ziemię, ku konkretnym egzystencji. Właśnie wierność tej autoprezentacji, gdzie nietykalne Imię Transcendentnego spoczywa między emfatycznym „Ja sam” i wskazującym na opatrność określeniem „Bóg twój”, owocuje praktycznym charakterem pobożności wyznawców Nienazywalnego i Niewyobrażalnego – która to praktyczność może oraz powinna zawstydzają nas, wyznających nieraz „tylko wargami” (Iz 29,13), że Najświętsze Imię ma twarz człowieka. Innymi słowy, we wspólnocie wyznających, że empatyczna afirmacja i solidarne oddanie wobec innych ludzi stanowi *kidusz HaSsem*, uświęcenie Imienia, żydowska wierność okazuje się strażnikiem wiary chrześcijan, „martwej bez uczynków” (Jk 2,26).

Istotna dla wspomnianej wiary jest też czujność judaizmu w odniesieniu do pokusy idolatrii – jakkolwiek różne jej subtelne formy uwodzą także część religijnych Żydów, co Chouraqui uczciwie odnotowuje (s. 107.110). Natomiast chrześcijanin może dostrzec, że na gruncie różnych wyznań odwołujących się do Wcielonego Imienia popadliśmy w idolatrię dogmatów i rytuałów, ze szkodą dla głębokiej racji bytu tychże – dla istoty omówionego na powyższych stronach kultu objawiającego się Bytu ponad bytami (s. 88). Rzymskim katolikom w sposób szczególnie doskwiera, ostatnio wyjątkowo mocno sobie przez wielu z nas uświadamiana, idolatria instytucji jako systemu władzy nad wiarą (zamiast koniecznej, owszem, posługi wspierania radości z osobistego przeżywania tej wiary, J 15,11; 2 Kor 1,24). W tym aspekcie świadectwo judaizmu, niemającego centrali definiującej i kontrolującej doktrynę ani sztywnych ram dogmatyki (jedynie „zasady wiary służące jako parametry”), a przecież istniejącego wiernie przez wieki – daje do myślenia (Sherwin, 1995, s. 79–80). Nie negując potrzeby religijnej „superwizji”-*episkopē*, potwierdzonej w naszych źródłowych tekstach, możemy inspirować się żydowskim świadectwem powszechnego kapłaństwa (Wj 19,6)

w osobistej i rodzinno-społecznej codzienności. W ten sposób, nie lekceważąc słów Prawdy, możemy się nawracać z idolatrii słów o wierze na *emunah* – ufne poleganie na Imieniu transcendującym słowa, oraz odwzajemnioną wierność temuż Imieniu, ogarniającemu i przenikającemu konkret człowieczeństwa.

Podsumowanie

Świadomość wspólnoty judaizmu i chrześcijaństwa w afirmacji Dekalogu oraz kontrastu między chrześcijańską teologią Wcielenia a żydowskim akcentem na Transcendencję wydaje się wśród chrześcijan dość powszechna. Uważne wniknięcie w żydowskie odczytanie Dziesięciu Słów i teologię Najświętszego Imienia ujawnia jednak ciekawy paradoks. Teologia Imienia, wyrażająca rozpoznanie radykalności Transcendencji Boga oraz stymulująca czujność, by tej Transcendencji-Świętości nie uchybić, naznacza żydowskie rozumienie Dekalogu, stymulując w efekcie właśnie świadomość immanencji Najświętszego w tym, co ludzkie. Okazuje się też, że chrześcijańskie przeżywanie wiary w Jezusa-Mesjasza, mającego „Imię ponad wszelkie imię (...) ku chwale Boga Ojca” (Flp 2,9.11), może być, bez żadnego osłabienia antropologicznego sensu zamieszkania Imienia w człowieczeństwie, pogłębione i strzeżone w swym właściwym charakterze właśnie dzięki rozświetleniu żydowskim pietyzmem w odniesieniu do niewypowiadalnego Imienia nieuchwytniej Tajemnicy. Nie tracąc swej nieuchwytności, Tajemnica realnie nam się daje, jest nam dana.

BIBLIOGRAFIA

- Chouraqui, A. (2002). *Dziesięć przykazań dzisiaj*. Tłum. A. Gościński i E. Karwowska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Danielou, J. (2002). *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*. Tłum. S. Basista. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Halík, T. (2020). Pandemia jako doświadczenie ekumeniczne. W: W. Kasper i G. Augustin (red.), *Odkrywanie wspólnoty. Wiara w czasach pandemii koronawirusa*. Tłum. M. Chojnacki. Kraków: Wydawnictwo WAM, 131–164.
- Heschel, A.J. (2001). *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*. Tłum. K. Wojtkowska-Lipska. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kamykowski, Ł. (2003). *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.

- Kita, M. (2005). *Klucz do żywych przekonań. Chrystologia filozoficzna Włodzimierza Sołowjowa*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kita, M. (2015). Rosyjski „prawosławny modernizm” i ekumeniczna ortodoksja. Refleksja teologiczno-fundamentalna. *Kultura i Wartości*, nr 14, 129–144.
- Kowalik, K. (2004). *Teolog wywalczonej wolności*. W: J. Majewski i J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, tom II. Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 238–251.
- Lacoque, A. i Ricoeur, P. (2003). *Mysleć biblijnie*. Tłum. E. Mukoid i M. Tarnowska. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Lévinas, E. (1991). *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*. Tłum. A. Kuryś i J. Migasiński. Gdynia: Wydawnictwo „Atext”.
- Neusner, J. (2010). *Rabin rozmawia z Jezusem*. Tłum. A. Wojtasik. Kraków: Wydawnictwo M.
- Petuchowski, J.J. i Thoma, C. (1995). *Leksykon dialogu chrześcijańsko-żydowskiego*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Rohr, R. (2023). *Uniwersalny Chrystus. Prawda, która zmienia wszystko*. Tłum. W. Drażek. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Sherwin, B. (1995). *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*. Tłum. W. Chrostowski. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Tincq, H. (2007). *André Chouraqui, traducteur et homme politique*. Pozy-skano z: https://www.lemonde.fr/disparitions/article/2007/07/11/andre-chouraqui-traducteur-et-homme-politique_934280_3382.html (dostęp: 14.05.2024).

Marek Kita – dr hab. teologii, dr filozofii, adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Wcześniej długoletni pracownik Instytutu Ekumenii i Dialogu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Autor monografii: *Klucz do żywych przekonań. Chrystologia filozoficzna Włodzimierza Sołowjowa* (Kraków, 2005); *Logos większy niż ratio. Dwa świadectwa chrześcijańskiego modelu racjonalności u progu epoki współczesnej* (Kraków, 2012); *Zostać w Kościele/ Zostać Kościołem* (Warszawa, 2024).