

KS. MAREK SKIERKOWSKI
ORCID: 0000-0002-3513-7264
DOI: 10.56898/st.14454

JEZUS IZAACA Z TROK: KRYTYCZNA PREZENTACJA Z PERSPEKTYWY TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Streszczenie

Artykuł dotyczy Izaaka Ben Abrahama z Trok (ok. 1533-1594 lub ok. 1525-1586), karaickiego uczonego, który napisał słynną apologię zatytułowaną *Chizuk emuna*. Ona przez długi czas pozostawała w manuskrypcie i każdy kopista mógł modyfikować tekst podług swoich poglądów. Dzieło zostało najpierw opublikowane, w tłumaczeniu łacińskim, przez Wagenseila w jego *Tela Ignea Satanae* (1681), ale dopiero przekład angielski (który ukazał się w 1851 roku) nadał apologii trwałe znaczenie na polu rozumienia Jezusa. Artykuł odnosi się krytycznie do tej właśnie wersji angielskiej, pokazując na czym dokładnie polega główny problem z żydowskim odczytywaniem czterech ewangelii. W opinii Izaaka z Trok cztery ewangelie bazują na błędnej egzegezie Biblii Hebrajskiej, są nielogiczne i historycznie niewiarygodne, a Jezus ujawnia się jako zwyczajny Żyd.

Słowa-klucze: Karaizm, Izaak z Trok, Jezus, teologia fundamentalna, judaizm, *Chizuk emuna*

Wstęp

Karaita Izaak syn Abrahama (Izaak ben Abraham) urodził się w 1533 roku w Trokach¹ i tam także zmarł w 1594 roku (stąd mówi się o nim

¹ Jest to miasto na Litwie, położone niedaleko Wilna (po litewsku Trakai). Wskutek militarnego zaangażowania się księcia Witolda (zm. 1430) na terenie Półwyspu Krymskiego

„z Trok”, ale czasami także po prostu Trocki); niektórzy uczeni umieszczają bieg jego życia na okres od ok. 1525 do ok. 1586 roku, czyli przesuują datację o osiem lat wstecz. Znany on jest pod hebrajskim mianem: Icchak ben Awraham ha-Troki, jak również karaïmskim: Icchak uwłtu Awrahamnyn Trochtan. Literatury hebrajskiej uczył się pod kierunkiem Zefaniasza (Cefanii) syna Mordechaja, ale pobierał także nauki w chrześcijańskich szkołach (m.in. łaciny i języka polskiego). W wieku około dwudziestu lat został sekretarzem gminy karaïmskiej w Trokach. Działał również jako *dajan* w sądzie gminy karaïmskiej, a w 1553 roku powierzono mu okazjonalnie obowiązki sekretarza w trakcie zjazdu starszyny karaïmskiej (chodzi tu o Waad Medinat Lita, czyli Radę Państwa Litwy)².

Jego największym dziełem jest *Chizuk emuna* (z hebrajskiego *Wzmocnienie wiary*). Stanowi ono echo udziału Izaaka z Trok w religijnych dysputach toczonych w okresie młodości (jak sam przyznaje: „kiedy byłem młody”), aczkolwiek zredagowanie nastąpiło dopiero pod koniec życia (czyli albo w 1593, albo w 1585 roku). Jest to apologia judaizmu, która została jeszcze pośmiertnie dopełniona przez Józefa Malinowskiego z Trok syna Mordechaja, czyli w ostatnich latach XVI wieku³. Do dzieła Izaaka z Trok odnieśli się w ciągu wieków (bądź to bardziej bezpośrednio, bądź tylko pośrednio) tacy uczeni, jak choćby Hermann S. Reimarus (zm. 1768), Wolter (zm. 1778)⁴ czy

(1399) tutaj właśnie przybyli (zostali uprowadzeni jako jeńcy?) karaïmi. Na mocy przywileju księcia Kazimierza Jagiellończyka z 1441 roku (prawo magdeburskie) Żydzi troccy uzyskali samodzielność i niezależność, dzięki czemu ich liczba z postępem lat rosła; np. pod koniec XIX mieszkało w Trokach 377 karaïtów i 1112 innych Żydów (cała populacja miasta sięgała wówczas 3240). Przed II wojną światową karaïtów na kuli ziemskiej żyło ok. 12 tysięcy, a pod koniec XX wieku – ok. 1400 (por. S. Hofman, *Karaïtes*, w: *Encyclopaedia Judaica*, red. F. Skolnik, M. Berenbaum, Detroit i in. 2007, wyd. II, vol. 11, 794-795).

² Ważniejsza literatura dotycząca jego biografii zawarta jest w następujących publikacjach: H. Schreckenbourg, *Die Christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.-20.Jh.)*, Frankfurt am Main 1994, 644-646; R. Witkowski, „Izaak z Trok, syn Abrahama, karaïmski uczony z XVI wieku”, w: *Almanach karaïmski 2007*, red. M. Abkowitz, A. Sulimowicz, Wrocław 2007, 59-69; M. Pawelec, „Postać Izaaka syna Abrahama z Trok w obszarze kultury polskiej”, *Awazymyz: pismo historyczno-społeczno-kulturalne Karaïmów* 2009 nr 3, 3-6; M. Benfatto, „The Hidden Jesus. The Nazarene in Jewish Polemical Literature: The Case of 16th-Century Text Sefer Hizzuq Emunah”, *Journal: Religion, Film, Media*, 2019 nr 5/1, 25-28.

³ Izaak z Trok napisał ponadto *Kidusz ha-Chodesz* (o nowiu w perspektywie kalendarza religijnego), *Hilchot szechita* (o rytualnym uboju zwierząt) i kilka hymnów religijnych (wydane zostały w karaïmskim modlitewniku, Wilno 1892).

⁴ Por. J. Szechtman, „Voltaire on Isaac of Troki's Hizzuk Emunah”, *The Jewish Quarterly Review* 48 (1957) nr 1, 53-57.

Abraham Geiger (zm. 1874)⁵. W 1813 roku amerykański protestant George Bethune English (zm. 1828) wydał w Bostonie dzieło *The Grounds of Christianity Examined by Comparing the New Testament with the Old*, w którym do krytyki własnej religii wykorzystał właśnie obficie argumentację Izaaka z Trok i w efekcie rok później został ekskomunikowany ze swojej wspólnoty⁶.

Najbardziej obszerną odpowiedź na dzieło Izaaka z Trok sformułował Arthur Lukyn Williams (1853-1943), anglikański teolog i hebraista, związany wcześniej z Uniwersytetem w Cambridge, wydając w 1919 roku dwutomową książkę *A Manual of Christian Evidences for Jewish People*, zapatrzoną we wprowadzenie napisane (aczkolwiek datowane na 1910 rok) przez Hermanna Leberechta Stracka (1848-1922), równie wybitnego teologa protestanckiego i hebraistę z Uniwersytetu Berlińskiego. Ten ostatni stwierdza właśnie, że Izaak z Trok wywarł swoją apologią *Chizuk emuna* tak „niezwykły wpływ”, iż „został zaliczony do najwyższych autorytetów żydowskich ostatnich trzech wieków”⁷. Strack wspomina także o pierwszych znaczących odpowiedziach na *Chizuk emuna* (autorzy: Brandanus Henricus Gebhardi, 1699; Jacobus Gussetius, 1712) i podkreśla, że redaktorzy słynnej *Jewish Encyclopedia* (1901-1906) uznali dzieło karaity z Trok za „epokowo przełomowe” (vol. 12, 265). Sam Williams, zanim przeszedł do szczegółów, wypunktował ogólnie mankamenty apologii Izaaka z Trok. Po pierwsze, jakby nie był on świadomy, że Nowy Testament został napisany przez Żydów i musi być najpierw poddany żydowskim metodom badawczym. Po drugie, zapomniał, że według doktryny chrześcijańskiej Jezus jest nie tylko Bogiem, ale także w pełni człowiekiem. I po trzecie, tak się skoncentrował na tym, że rzekomo Jezus nie wypełnił literalnie prorocत्व biblijnych, iż nie chciał dostrzec całej nadprzyrodzoności Jego osoby i działalności⁸.

Przez długi czas apologia Izaaka z Trok pozostawała w manuskrypcie hebrajskim, nieopublikowana. W 1621 roku przewodzący wspólnocie sefardyjskiej w Hamburgu rabin Isaac Athias (zm. po 1626/7) przetłumaczył *Chizuk emuna* na język hiszpański, aczkolwiek nie wydał przekładu

⁵ Esej: *Isaak Troki. Ein Apologet des Judenthums am Ende des sechzehnten Jahrhunderts*, Breslau 1853.

⁶ Szerzej na ten temat zob. R. Popkin, *Disputing Christianity: The 400-Year-Old Debate over Rabbi Isaac Ben Abraham Troki's Classic Arguments*, New York 2007.

⁷ H.L. Strack, *Preface To This Volume*, w: A.L. Williams, *A Manual of Christian Evidences for Jewish People*, New York 1919, t. I, XI.

⁸ Por. A.L. Williams, *A Manual of Christian Evidences for Jewish People*, t. I, 7.

od razu. Pierwszą edycję drukowaną stanowił przekład łaciński, którego dokonał protestancki hebraista Johann Christoph Wagenseil (zm. 1705), załączając go do swego słynnego dzieła *Tela Ignea Satanae. Hoc est arcani et horribiles Judaeorum adversus Christum Deum et Christianam religionem libri* (Ogniste/płomienne strzały Szatana, to znaczy tajemne i przerażające księgi żydowskie przeciwko Chrystusowi Bogu i religii chrześcijańskiej) z 1681 roku (potem kolejne wydania). W 1865 roku udostępniono przekład niemiecki (wraz z krytycznym tekstem hebrajskim), sporządzony przez rabin (ortodoksyjnego) Davida Deutscha (zm. 1873). Nieco wcześniej, bo w 1851 roku, zostało przygotowane tłumaczenie angielskie, aczkolwiek na stronie tytułowej widnieje napis: *Printed but not published*; opóźnienie publikacji mogło być związane z tym, że Żydzi angielscy uzyskali prawa obywatelskie dopiero w 1855 roku. Jego tłumacz, Moses Mocatta, stwierdza w swoim słowie wprowadzającym, że Izaak z Trok to nie tylko zręczny polemista, ale także wybitny biblista; jednocześnie tłumacz apologii przyznaje, że dla jasności publikacji niejednokrotnie oryginał parafrazował, jak również łagodził niektóre sformułowania i redukował powtórzenia⁹.

Wydaje się, że XVI-wieczne dzieło *Chizuk emuna* karaity Izaaka z Trok wyznacza symbolicznie pewien nowy początek w relacjach chrześcijańsko-żydowskich, bo stanowi zainicjowanie etapu, który faktycznie ciągnie się do dzisiaj. O ile bowiem w starożytności Żydzi spoglądali na Jezusa przez pryzmat tylko własnych uznanych źródeł, tj. literatury rabinicznej, a w późniejszych wiekach elity intelektualne judaizmu, przymuszane do toczenia polemik pod patronatem władz chrześcijańskich, zapoznawały się zasadniczo jedynie z kerygmatyczno-misyjną wersją chrystologii Kościoła uderzającą wyraźnie w talmudyczny wizerunek Jezusa, o tyle Izaak z Trok dokonuje obszernej lektury Nowego Testamentu już w czasach, kiedy do głosu doszła liberalna egzegeza protestancka. Oznacza to, że Izaak z Trok w tak zreformowanej wersji chrześcijaństwa znajduje sobie ważnego sprzymierzeńca w walce z katolickim obrazem Jezusa (rzekomo zafałszowanym przez Kościół). Mamy więc w przypadku Izaaka z Trok jakby do czynienia z nieśmiałym braskiem późniejszej egzegezy racjonalistycznej skupionej w ruchu naukowym zwanym *poszukiwaniem Jezusa historycznego*, którego aktualnie kończąca się (zakończona?) faza nosi etykietę *Third Quest*, czyli *trzecie poszukiwanie*.

⁹ Por. M. Mocatta, „The Translator’s Address to his Co-Religionists”, w: Isaac Ben Abraham Troki & Moses Mocatta, *Hizuk Emunah Or Faith Strengthened*, Leopold Classic Library [brak miejsca wydania] 1851, iii-viii.

Celem niniejszego artykułu jest krytyczne uchwycenie istoty tej nowej reakcji żydowskiej (karaickiej) na religijne oddziaływanie tekstów czterech ewangelii kanonicznych, czyli prezentacja Jezusa. Opracowanie ma charakter fundamentalnoteologiczny, a więc nastawione jest na apologię (wykazywanie) wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego w kontekście formułowanych konkretnie zarzutów. Analizie zostanie poddana wersja angielska *Chizuk emuna*, a to z tej racji, że ona faktycznie docierała przez wieki do chrześcijan, uderzając w ich dotychczasowe postrzeganie Jezusa (wersja hebrajska pozostawała zasadniczo dostępna tylko dla wyznawców judaizmu).

1. Żydowskie zainteresowania Nowym Testamentem

Pinchas Lapide (zm. 1997) stwierdził, że Żydzi w ciągu wieków nierównomiernie sięgali po Nowy Testament, czasami czynili to z racji polemicznych, a czasami tylko ze zwykłej ciekawości¹⁰. Np. w Talmudzie Babilońskim (Szabat 116a) pojawia się nawiązanie do Mt 5,17; z kolei we fragmencie znalezionym w Genizie Kairskiej i pochodzącym prawdopodobnie z IX wieku jest aluzja do Mt 27,34; wreszcie w dziele *Hobot ha-Lebabot (Obowiązki serca; oryginał po arabsku Al Hidayah ila Faraid al-Ḳulub*, z 1040 roku), którego autorem jest Bahja ibn Pakuda (zm. 1120), znajduje się parafraza Mt 5,33-37. Niewątpliwie, pewną wiedzę o Nowym Testamencie mieli niektórzy gaoni (koniec pierwszego tysiąclecia), a potem także Juda Halevi (zm. 1141) i Mojżesz Majmonides (zm. 1204), ale zasadniczo nie przytaczali jego tekstów.

Z wczesnego średniowiecza pochodzi jednak mniej znana próba odtworzenia i skrytykowania Nowego Testamentu, wiążąca się z „Nestorem Hakkomerem” (między VI a IX wiekiem?), który przywołał 25 cytatów z Nowego Testamentu i dokonał mnóstwa jego parafraz. Na tym dziele wzorował się potem Jacob ben Reuben, pisząc ok. 1170 roku *Sefer Milhamot Adonai/Ha-Szem (Księga wojen Pana)*, prawdopodobnie w ogóle pierwszy traktat w całości poświęcony żydowskiej polemice z chrześcijaństwem; w dwunastu rozdziałach dokonuje on racjonalistycznej krytyki doktryny chrześcijańskiej (r. I), rozprawia o poprawnej egzegezie swojej Biblii (tj. Starego Testamentu; r. II-X), wreszcie ukazuje sprzeczności w obrębie Nowego Te-

¹⁰ P.E. Lapide, *Hebrew in Church. The Foundations of Jewish-Christian Dialogue*, Grand Rapids 1984.

stamentu (r. XI, głównie w Mt, wobec której kieruje 16 zarzutów) i dowodzi, że Mesjasz jeszcze nie przyszedł (r. XII)¹¹.

Na zupełnie szczególną wzmiankę zasługuje Szem Tow ben Izaak ibn Szaprut, urodzony w połowie XIV wieku w Tudeli (Nawarra), który ok. 1385 roku napisał dzieło apologijne *Eben Bohan* (*Kamień probierczy/węgielny*; por. Iz 28,16). Zamieścił w nim także hebrajski tekst ewangelii (*besora*) zbliżonej w dużym stopniu do kanonicznej wersji Ewangelii według św. Mateusza. E. Wolski (Eliazar Ben Miqra), twierdzi, że ta *Hebrajska Ewangelia św. Mateusza od Szem Towa* nie stanowi przekładu z greki, lecz „ory-

¹¹ Następnie, w XIII wieku Josef ben Nathan (ha-Mekanne, czyli gorliwy/zelota) napisał ostre i sarkastyczne dzieło *Teshuvot ha-Minim* (*Odpowiedzi dane heretykom*), poświęcając 137 rozdziałów analizie Biblii Hebrajskiej i 43 Nowemu Testamentowi (40 cytatów bądź parafraz po hebrajsku, w tym 25 z Mt, 2 z Mk, 2 z Łk, 10 z J i 1 z 1 Kor 15,21-22; do tego 11 hebrajskich transliteracji z łacińskiej Wulgaty). Rabbi Josef ben Isaac Kimhi (zm. ok. 1170) w *Sefer ha-Berit* (*Księga Przymierza*) przytoczył 35 wersów z Nowego Testamentu. Jego syn David Kimhi (zm. 1235) przywołuje przynajmniej sześć fragmentów ewangelii. Meir ben Symeon z Narbony (XIII wiek) w *Milhamot Miswah* (*Wojna na obowiązki*, ale w sensie święta wojna) odnosi się do 40 cytatów lub parafraz z Nowego Testamentu). Biblię chrześcijańską zna, oczywiście, Abner z Burgos (ochrzczony w 1330 roku jako Alfons z Valladolid); odpowiedział mu ok. 1340 roku Isaac ben Josef ibn Pulgar w *Ezer ha-Dat* (*Obrona religii*), odrzucając za pomocą kilku wzmianek z Nowego Testamentu mesjanizm Jezusa, oraz w 1375 roku rabbi Moses Kohen z Tordesillas w *Ezer ha-Emunah* (*Obrona wiary*), także nawiązując do Nowego Testamentu. Isaac ben Mose Halevi Profiat Duran (zm. ok. 1415; zwany też Efodi) nie dał się przekonać swojemu przyjacielowi, aby przyjąć chrześcijaństwo (list Isaaca skierowany do niego ma ironiczny charakter – *Iggeret Al Tehi Ke-Avotekha* – *Nie bądź jak twoi ojcowie*; w wersji łacińskiej znany, nic dziwnego, pod prześmiewczym tytułem: *Alteca boteca*), a potem (1397) napisał traktat *Sefer Kelimat Ha-Gojim* (*Księga hańby ludów*), w którym przytoczył ponad 180 wersów Nowego Testamentu (126 spośród nich przetłumaczył na język hebrajski). Rabbi Josef Albo (zm. 1444) w *Sefer ha-Iqqarim* (*Księga religijnych podstaw*) zajął się 26 fragmentami Nowego Testamentu. Hajjim ibn Musa z Béjaru w napisanym ok. 1450 roku *Magen we-Romah* (*Tarcza i włócznia*) przywołuje cztery urywki z Nowego Testamentu. Simon ben Zemah Duran (zm. 1444) w traktacie *Keshet U-Magen* (*Łuk i tarcza*), który stanowi część zaginionego dzieła *Magen Avot* (*Tarcza ojców*), przetłumaczył 19 cytatów z Nowego Testamentu na bazie Wulgaty. Wreszcie, Isaac Abravanel (zm. 1508) w traktacie *Jeshuot Meshiho* (*Zbawienie Namaszczonego*) przełożył 12 wyjątków z Nowego Testamentu. Istnieją jeszcze inne dzieła wyznawców judaizmu odnoszące się do Nowego Testamentu, częściowo anonimowe, ale wskazane przykłady pozostają najważniejsze.

ginalny tekst napisany w języku hebrajskim”, „coś w rodzaju podręcznika dla Żydów, jak polemizować z chrześcijańskimi teologami”¹². Nie brakuje sugestii, że chodzi tu o autentyczny hebrajski tekst Ewangelii według świętego Mateusza, który mógł do pewnego stopnia ulec transformacji wskutek przekazu przez wieki; gdy bowiem chrześcijanie oparli się na tłumaczeniu greckim Ewangelii według św. Mateusza, judaizm karaicki przechował jej wersję oryginalną¹³.

Jeśli chodzi o karaitów, ich nazwa prawdopodobnie pochodzi „od semickiego rdzenia *qara* ` oznaczającego czytanie – w tym wypadku Biblii hebrajskiej”¹⁴. Zrodzona w IX wieku, raczej wewnątrz samego ruchu, desygnacja odbierana była z perspektywy rabinicznej jako wręcz synonim herezyków, czyli tych, którzy sprzeciwili się autorytetowi Talmudu; mówiono wówczas o podziale Żydów na karaitów/karaimów i rabanitów. Uczenni wskazują również na fazę protokaraizmu, która genetycznie sięga czasów działalności Anana ben Dawida, czyli Anana I, z VIII wieku; miał on ostatecznie osiedlić się w Jerozolimie i tam zbudować synagogę, czyniąc z Miasta Świętego centrum karaizmu. Ale jeszcze przed nim pewne ruchy pseudomesjańskie przybrały również charakter antytalmudyczny i wkomponowały się w tło zderzenia chrześcijaństwa z islamem jako znak czasów ostatecznych. Zdaniem Marzeny Zawanowskiej z Uniwersytetu Warszawskiego, „ogólnie rzecz biorąc, od XII w. karaimi bizantyjscy, a następnie polscy i litewscy w XVII-XVIII w., (...) uznawali, że do podziału żydowskiego świata na rabanitów i karaimów doszło w okresie Drugiej Świątyni (i oczywiście zdaniem autorów to rabanici odłączyli się wówczas od głównego nurtu judaizmu wyznawanego przez karaimów, a nie na odwrót)”¹⁵.

Jeden z najsłynniejszych wczesnych karaitów, a mianowicie Jakub al-Kirkisani, urodzony niedaleko Bagdadu, piszący tylko po arabsku, ukończył w 938 roku monumentalne dzieło, którego pierwsza część nosi tytuł *Kitab al-Anwar wa-al-Maraqib* (*Księga światła i wież strażniczych*), a druga *Kitab al-Rijad wa-al-Hada`iq* (*Księga ogrodów i parków*). Odnosi się on do Jezusa w sposób następujący: „Pojawił się Jezu, o którym rabanici mó-

¹² Eliyazar Ben Miqra (Eliezer Wolski), *Wstęp*, w: *Ewangelia św. Mateusza po hebrajsku*, Kraków 2016, 7-8.

¹³ *Tamże*, s. 6-7.

¹⁴ M. Zawanowska, „Między judaizmem a islamem – rzecz o początkach karaizmu”, *Kwartalnik Historii Żydów* 2016 nr 1, 13.

¹⁵ M. Zawanowska, „Gdzie się podział Anan? Jehuda ha-Lewi i jego nowatorska rekonstrukcja karaizmu. Księga Kuzari, rozdz. III, 64-67 – próba przekładu i interpretacji”, *Kwartalnik Historii Żydów* 2018 nr 2, 250.

wią, że był synem Pandery; znany jest jako Jezus syn Marii. Żył w czasach Jozuy ben Perahii, o którym mówiono, że jest wujem Jezusa. Działo się to wszystko za rządów cesarza rzymskiego Augusta, to znaczy w okresie Drugiej Świątyni. Rabanici spiskowali przeciwko Jezusowi, aż doprowadzili do Jego śmierci przez ukrzyżowanie¹⁶. Z kolei Jefet ben Eli (po arabsku Abu Ali Hasan Ibn Ali Albasri; X wiek), który osiadł w Jerozolimie, jako pierwszy napisał komentarz do całej Biblii hebrajskiej¹⁷.

Izaak z Trok przyznaje wprost, że korzysta z wydanej w 1572 roku polskiej wersji Nowego Testamentu przetłumaczonego przez Szymona Budnego, uznając ją, bez podania jednak argumentów, za „najbardziej autentyczną”¹⁸. A.L. Williams wypomina karaicie z Trok „nieznajomość greki”¹⁹, czyli niemożność korzystania z oryginału Nowego Testamentu. Szymon Budny (ok. 1530-1593), prawdopodobnie samouk, pisał po białorusku i polsku; w 1558 roku podjął się funkcji katechety kalwińskiego w Wilnie; ok. 1563 roku stał się unitarianinem (Bracia Polscy), aczkolwiek pozostawał skonfliktowany z niektórymi współwyznawcami²⁰. Jeden z pierwszych poważniejszych badaczy dorobku Szymona Budnego, a mianowicie prof. Henryk Merczyng (1860-1916), określił go nawet „deistą”²¹.

Jednakże Szymon Budny to przede wszystkim lingwista, znający języki biblijne. Heinrich Graetz (zm. 1891), wybitny historyk żydowski, odniósł się do niego chłodno: „umiał po grecku i skosztował też nieco hebrajszczyzny, której się zapewne nauczył od Żydów”²². Tłem jego działalności translatorskiej było ukazanie się w 1563 roku „Biblii Brzeskiej” (w Brześciu Litewskim, aczkolwiek sam przekład na język polski dokonał się zespołowo w Pińczowie, głównym ośrodku małopolskiego kalwinizmu; inna jej nazwa to „Biblia Radziwiłłowska” – od protektora kalwinizmu na Litwie, księcia Mikołaja Radziwiłła, 1515-1565). Szymon Budny nie był zadowolono-

¹⁶ *Karaite Anthology. Excerpts from the Early Literature*, red. L. Nemoj, New Haven and London 1980, 50-51.

¹⁷ Por. J. Stefański, „Średniowieczna egzegeza karaimska na przykładzie wybranych zagadnień z Komentarza Jefeta ben Eliego do Księgi Ozeasza”, *Collectanea Theologica* 86 (2016) nr 4, 209.

¹⁸ *Hizuk Emunah*, 227.

¹⁹ A.L. Williams, *A Manual of Christian Evidences for Jewish People*, t. II, 29.

²⁰ Por. E. Bukowska-Marczak, „Wychowawca protestantów. O postaci Szymona Budnego w historiografii polskiej”, *Prace naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie [Pedagogika]*, 2006, t. XXV, 659-661.

²¹ H.K. Merczyng, *Zbory i senatorowie protestanccy w dawnej Polsce*, Warszawa 1905, s. 3.

²² H. Graetz, *Historja Żydów III*, t. VIII: *Stan Żydów w Europie od końca XVI do wieku początku XIX*, tł. S. Szenhak, Warszawa 1929, 326.

ny z tego dokonania, m.in. z racji rzekomo nadmiernego posiłkowania się tłumaczy edycją łacińską i przekładem francuskim (odejście od oryginału). Pierwotnie chciał „Biblię Brzeską” tylko poprawić, ale potem zrealizował nowe tłumaczenie. W 1570 roku w Nieświeżu ukazały się Apokryfy Starego Testamentu (czyli księgi deuterokanoniczne) i Nowy Testament, z tym, że te pierwsze były zasadniczo przejęte z „Biblii Brzeskiej”, a tylko Nowy Testament przetłumaczony przez Szymona Budnego (tytuł tej części brzmiał: „Nowy Testament z greckiego na polski z pilnością przełożony”). Dwa lata później ukazuje się już cała Biblia w tłumaczeniu Szymona Budnego, czyli tzw. „Biblia Nieświeska”. Niebawem Szymon Budny niejako wyrzekł się tej edycji, ponieważ inni, związani z wydawnictwem, nanieśli na nią znaczące poprawki. On zatem przygotował kolejne wydanie, kulminacyjne w jego działalności translatorskiej (1574), uwzględniające tym razem m.in. także przekłady łacińskie i nowożytnie, celem rzekomo usunięcia zafałszowań greckich. Np. w Łk 3,23 pominął wyrazy (w poprzednich wersjach były one brane w nawias) „jak mniemano”, traktując je jako późniejszą interpolację (wskutek tego mógł lansować swoją tezę, że Józef był naturalnym, a nie tylko „jak mniemano”, ojcem Jezusa; samo jednak poczęcie Jezusa nastąpić miało cudownie bez aktu seksualnego)²³.

Dzieło Izaaka z Trok zatytułowane *Wzmocnienie wiary* składa się z dwóch nierównych części. Część pierwsza, znacznie obszerniejsza (226 stron) i obejmująca 50 rozdziałów, dotyczy Starego Testamentu; część druga – 69 stron i 100 rozdziałów, odnosi się do Nowego Testamentu, w tym 58 rozdziałów poświęconych jest czterem ewangeliom. Jednakże już na początku części pierwszej (osiem otwierających rozdziałów) Izaak z Trok wysuwa, niejako antycypując, cztery ogólne argumenty przeciwko mesjanizmowi Jezusa na bazie ewangelii: 1) z Jego pochodzenia (wątpliwa linia Dawidowa); 2) z Jego czynów (On preferował służbę zamiast królewskiego panowania); 3) z okresu, w którym żył (Mesjasz powinien przyjść „na końcu czasów” - Iz 2,2; Ez 38,8; Oz 3,5 i Dn 2,28) i 4) z niewypełnienia się warunków ery mesjańskiej (mnóstwo prorocत्व nie zostało zrealizowanych)²⁴.

²³ Na ten temat: A. Łuczak, *Droga Szymona Budnego do krytycznego wydania Nowego Testamentu z 1574 roku*, Warszawa 2016.

²⁴ Por. *Hizuk Emunah*, 5-44.

2. Tożsamość i posłannictwo Jezusa w Mt

Swoją krytykę czterech ewangelii Izaak z Trok rozpoczyna od Mt, nie mając jeszcze (nowożytniej) świadomości, że św. Mateusz korzysta z Mk (a także z Q). Aż 27 rozdziałów *Chizuk emuna* zostało poświęconych niektórym wersutom z tej właśnie ewangelii.

Zdaniem Izaaka z Trok w Mt 1,22-23 ewangelista błędnie cytuje i interpretuje Iz 7,14 jako rzekomo prorockie poświadczenie dziewiczego poczęcia Jezusa (r. II)²⁵; ponadto, wersety Mt 1,25 (Józef „nie zbliżał się do Niej [Maryi], aż porodziła Syna”), Mt 13,55 („bracia i siostry” Jezusa jako „Syna cieśli”; r. XVII)²⁶, a także Łk 2,7 (Jezus jako „Pierworodny”), zaprzeczają trwałemu dziewictwu Maryi (r. III)²⁷.

Odpowiadając uczonemu żydowskiemu, należy najpierw zauważyć, że Septuaginta, którą posługuje się wczesny Kościół, oddała hebrajskie słowo *alma* – młoda kobieta zdolna do małżeństwa, nie za pośrednictwem terminu *neanis*, lecz *parthenos* (odpowiednik hebrajskiego słowa *betula* - dziewica). Poprawność takiego przekładu znakomicie wykazał św. Justyn (zm. ok. 165) w *Dialogu z Żydem Tryfonem*, gdzie tytułowy bohater twierdził tak jak Izaak z Trok²⁸; Justyn Męczennik jednak kontrargumentuje: „Ośmielacie się fałszować tłumaczenie dokonane przez waszych siedemdziesięciu starszych (...), tak jakby to był nie wiadomo jak nadzwyczajny znak, że kobieta na skutek stosunku seksualnego ma porodzić, skoro to przecież zdarza się u wszystkich młodych kobiet (...)”²⁹.

Wprawdzie informacja o dziewiczym poczęciu Jezusa, poza tekstami Mt 1,18-25 i Łk 1,26-38, nie pojawia się nigdzie więcej w Nowym Testamencie (ale zob. J 1,13), to jednak w II wieku Kościół coraz pewniej bronił historyczności dziewiczego poczęcia Jezusa, m.in. w kontekście zarzutów, że może On być dzieckiem nieprawego pochodzenia (zob. np. J 8,41)³⁰. Rzetelny historyk może bowiem stwierdzić, że przekonanie o dziewiczym poczęciu Jezusa nie wywodzi się z mitów pogańskich; przecież w przeci-

²⁵ Por. *tamże*, s. 230-231.

²⁶ Por. *tamże*, s. 241.

²⁷ Por. *tamże*, s. 231.

²⁸ Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 67,1, wydanie: *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, red. L. Misiarczyk, Warszawa 2012, 235.

²⁹ *Tamże*, 84,3; s. 255.

³⁰ Św. Ignacy Antiocheński (początek II w.) w *Liście do Kościoła w Smyrnie* (1,1) pisał, że Pan „naprawdę urodził się z Dziewicy”, wydanie: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, red. M. Starowieyski, Kraków 2010, 136.

wieństwie do tych mitów Duch Święty nie jest ani „partnerem” Maryi, ani „ojcem” Jezusa. Rzetelny historyk może również stwierdzić, że przekonanie o dziewiczym poczęciu Jezusa stanowi dość wczesny przekaz. „Jaką datę moglibyśmy uznać za początek wspólnotowej tradycji o dokonanej przez Ducha Świętego poczęciu Jezusa? – zastanawia się kard. Ch. Schönborn. I odpowiada: „Wydaje mi się godne uwagi i pogłębionej refleksji zespolenie początków tej tradycji z doświadczeniem Ducha przez gminę pierwotną. (...) Czyż jest (...) nie do pomyślenia, że to pierwotne kościelne doświadczenie Ducha stało się dla samej Maryi swego rodzaju miejscem hermeneutycznym, czyli tą przestrzenią doświadczalną, w której mogła już Ona sama mówić o cudzie swego dziewiczego poczęcia?”³¹

Zdaniem Izaaka z Trok, tekst Mt 2,14-15 (ucieczka Świętej Rodziny do Egiptu) stanowi nadinterpretację Oz 11,1 (bo ta wypowiedź nawiązuje do Wj 4,22-23, czyli konkretnie wezwania Mojżesza z Egiptu; r. IV)³². Znako- mitą odpowiedź na taką wykładnię dał już A.L. Williams, że mianowicie ewangelista jest świadom, iż nie posługuje się dowodem, lecz uprawnioną na gruncie egzegezy żydowskiej, a do tego jeszcze niezwykle bogatą w paralelne skojarzenia, ilustracją z historii Narodu Wybranego³³.

Podobnie, według Izaaka z Trok, w Mt 2,16-17 ewangelista, relacjonując rzeź niemowląt w Betlejem, naciąga znaczenie Jr 31,15.17 (prorok mówi przecież o lamentującej nad wygnańcami Racheli, a nie o Lei, od której pochodzą dzieci Judy; r. V)³⁴. Tutaj znowu intencją ewangelisty jest paralelność: jak u Jeremiasza lamentacja poprzedza błogosławieństwo, tak samo dzieje się w czasach mesjańskich (cytat o charakterze refleksyjnym)³⁵.

Wreszcie, w odniesieniu do Mt 2,23 (Jezus osiedla się w Nazarecie, bo „tak miało się spełnić słowo Proroków: Nazwany będzie Nazarejczykiem”) Izaak z Trok nie znajduje żadnego biblijnego proroctwa (r. VI)³⁶. To prawda, że Nazaret w ogóle nie pojawia się w Starym Testamencie³⁷, ale ewan-

³¹ Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, Poznań 2002, 130.

³² Por. Hizuk *Emunah*, s. 232.

³³ Por. A.L. Williams, *A Manual of Christian Evidences for Jewish People*, t. II, 8-9.

³⁴ Por. Hizuk *Emunah*, 232-233.

³⁵ Por. A.L. Williams, *A Manual of Christian Evidences for Jewish People*, t. II, 9.

³⁶ Por. Hizuk *Emunah*, s. 233.

³⁷ W Starym Testamencie (por. Joz 19,10-15) przy wylczeniu miast należących do pokolenia Zabulona nie wymienia się Nazaretu. Podobnie Józef Flawiusz, wzmiankując 45 miast Galilei, również nie wspomina Nazaretu; historyk żydowski mógł myśleć o Nazarecie, gdy pisał, że Sefforis „leży w sercu Galilei”, „otoczone wieńcem licznych wsi” (Józef Flawiusz, *Autobiografia*, 65,346; wydanie: *Przeciw Apionowi. Autobiografia*. Warszawa 1996, 144).

gelista najprawdopodobniej wykorzystuje w tym fragmencie znane w rabinicznej egzegezie aluzyjne nawiązywanie do etymologii; w Iz 11,1 Mesjasz nazwany został „odroślą” (*Nezer*), a nazwę Nazaret można wywieść właśnie od tego słowa³⁸.

Zdaniem Izaaka z Trok, kuszenie Jezusa przez szatana na pustyni jako rzekomo Boga Wcielonego (Mt 4,1-11 i par.) pozostaje zdroworozsądkowo i teologicznie niemożliwe; jedynie człowiek może być poddany takim próbom (r. VII)³⁹. Tymczasem cała scena, wbrew uczoneму żydowskiemu, nie tylko pozostaje historycznie wiarygodna (Jezus po chrzcie w Jordanie potrzebuje refleksji, zanim podejmie misję mesjańską), ale również głęboka teologicznie (szatan chce bowiem odwieść Jego ludzką wolę od zgody z Jego wolą Boską, podzielaną przez wszystkie trzy Osoby Trójcy Świętej; ostatecznie mesjanizm Jezusa od samego początku misji okazuje się zwycięski wobec zła)⁴⁰.

Izaak z Trok jako karaita formułuje niektóre zarzuty wobec tekstu ewangelii na bazie literalnej, niemal wręcz fundamentalistycznej, egzegezy biblijnej, nie zajmując się przy tym w ogóle ani rodzajem literackim czterech ewangelii, ani procesem ich powstawania. Nade wszystko nie chce on zauważyć, że ewangelie zostały zredagowane w duchu żydowskim, gdzie istotna pozostaje przecież interpretacja teologiczna (po prostu metoda kanoniczna). W odniesieniu do relacji o życiu publicznym Jezusa mamy sporo tego typu zarzutów. Np. w Mt 4,13-15 (Jezus przenosi się do Kafarnaum,

³⁸ W źródle Q miejscowość *Nazaret* określona jest *Nazara* (Łk 4,16; zob. także Mt 4,13), w innych zaś tekstach Nowego Testamentu czasami używa się formy *Nazareth* (6 razy), a czasami *Nazaret* (4 razy). Jest to „rodzinne miasto” Jezusa (Mk 6,1), „gdzie się wychował” (Łk 4,16), położone w górzystym krajobrazie (por. Łk 4,29). Jezus określony został *Nazarejczykiem* (albo *Nazarenos* – 6 razy: Mk 1,24; 10,47; 14,67; 16,6; Łk 4,34; 24,19, albo *Nazoraios* – 12 razy: Mt 2,23; 26,71; Łk 18,37; J 18,5.7; 19,19; Dz 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 26,9; w Dz 24,5 pojawia się odniesienie do grupy chrześcijan).

³⁹ Por. *Hizuk Emunah*, s. 233-234.

⁴⁰ Hebrajski termin *satan* (*szatan* – oskarżyciel, przeciwnik) został w Biblii Greckiej przetłumaczony jako *diabolos* (*diabeł* – ten, który dzieli); Stary Testament stosuje także mnóstwo nazw synonimicznych. W Nowym Testamencie *satanas* występuje 36 razy, a *diabolos* – 37 razy. „Złe duchy” najczęściej określane są w Nowym Testamencie greckim terminem *daimonion* – *demon* (63 razy), następnie *pneuma akatharton* – *duch nieczysty* (26 razy), wreszcie *pneuma to poneron* – *zły duch* (5 razy). W średniowieczu na bazie m.in. Ap 12,3-4 ich liczbę podawano w milionach (np. Alfons ze Spiny, zm. 1491). Władca złych duchów ma również w ewangeliach nazwę własną Beelzebul, Beezebul czy Beelzebub (zob. m.in. Mk 3,22). Zło w swej najgłębszej istocie ma charakter skryty, mieniący się i płynny, jakby bez-postaciowy, a więc wymykający się specyfice ludzkiego pojmowania; jest ono bardziej „anty-osobą” niż „osobą” (por. H. Wagner, *Dogmatyka*, Kraków 2007, s. 406-407).

gdzie oddziałuje na ludzi jako światło) ewangelista rzekomo rażąco luźno odwołuje się do Iz 9,1; 8,2 i Est 8,16 (r. VIII)⁴¹. Wersety Mt 11,13-14 (i Łk 16,16; Jan Chrzciciel jako Eliasz) mają nie harmonizować z J 1,21 (gdzie Jan Chrzciciel nie uważa się za Eliasza; r. XV)⁴². Z kolei między Mt 26,6-7 i tekstami paralelnymi zachodzą tak duże rozbieżności, że od razu można zanegować ewentualne natchnienie przez Ducha Świętego (r. XXIII)⁴³. Dalej, tekst Mt 27,9-10 ponoć nawiązuje do jakiegoś proroctwa Jeremiasza, gdy tymczasem wątek o trzydziestu srebrnikach znajdujemy w Za 11,12-13 (r. XXV)⁴⁴. Wreszcie, według Mt 23,35 Jezus błędnie identyfikuje imię zamordowanego kapłana Zachariasza jako syna Barachiasza zamiast syna Jojady (por. 2 Krn 24,20-21; por. Za 1,1: „Pan skierował to słowo do proroka Zachariasza, syna Berekiasza, syna Iddo”; por. także Iz 8,2: „Zachariasz, syn Jeberekiasza”; r. XXII)⁴⁵. Jest to „rzeczywista trudność”⁴⁶, aczkolwiek podobny błąd można znaleźć w Targumie do Lamentacji 2,20 (arcykapłanem jest tutaj „Zachariasz syn Iddo”)⁴⁷. Nie wiadomo jednak ostatecznie, na którym etapie powstawania Mt pojawił się błąd (Jezus, tradycja ustna czy redakcja?).

Jeśli chodzi o wypowiedzi samego Jezusa, to werset Mt 10,34 (i Łk 12,51) sugeruje, że On, wbrew proroctwom mesjańskim, nie był napełniony Duchem pokoju, skoro „przynosi miecz” (r. XIII)⁴⁸. Dalej, według Mt 4,18-19 (i Łk 5,10) Jezus miał użyć uwłaczającej metafory o „łowieniu” ludzi, sugerującej ich śmierć (r. IX)⁴⁹, a w Mt 10,40 (i Łk 10,16) utożsamia On siebie z Apostołami, czyli chrześcijańska Trójca zostaje jakby tutaj poszerzona o kolejnych dwanaście osób (r. XIV)⁵⁰. W odniesieniu do pierwszego z tych zarzutów należy stwierdzić, że o duchowym sensie wypowiedzi Jezusa świadczy wystarczająco Jego zachowanie na terenie Ogrodu Oliwnego wobec Szymona Piotra: „Schowaj miecz do pochwy” (J 18,11). W stosunku natomiast do dwóch pozostałych zarzutów, trzeba zgodzić się z A.L. Williamsem, że są one naprawdę „niewar-

⁴¹ Por. *Hizuk Emunah*, 234-236.

⁴² Por. *tamże*, 240-241.

⁴³ Por. *tamże*, 245-246.

⁴⁴ Por. *tamże*, 246-248.

⁴⁵ Por. *tamże*, 244-245.

⁴⁶ A.L. Williams, *A Manual of Christian Evidences for Jewish People*, t. II, 45.

⁴⁷ Por. *tamże*, 46.

⁴⁸ Por. *Hizuk Emunah*, 239.

⁴⁹ Por. *tamże*, 236.

⁵⁰ Por. *tamże*, s. 240.

te komentarza ze strony poważnych myślicieli”⁵¹.

Zdaniem Izaaka z Trok, niezwykle istotny pozostaje stosunek Jezusa do Prawa Mojżeszowego. Już w samym wprowadzeniu do drugiej części swojej apologii judaizmu uczoney karaicki stawia ogólną tezę, że „z żadnej części Nowego Testamentu nie dowiadujemy się, iż Jezus zamierzał ujawnić się jako autor nowego Prawa, wręcz przeciwnie, potwierdził wiecznotrwałość Prawa Mojżeszowego”⁵². Według Mt 5,17-19 (i Łk 16,17), Jezus deklaruje: „Nie mniemajcie abyem przyszedł rozruszyć zakon, albo proroki, Nie przyszedłem rozruszyć, ale wypełnić. Prawdziwie bo mówię wam, aż przeminie niebo i ziemią, jotą jedno, albo jedná kreská nie przeminie od zakonu aż wszystko będzie. Jeśliby kto przeto rozruszył jedno przykazanie z tych najmniejszych, i uczyłby tak ludzie, najmniejszym zwan będzie w krolestwie niebieskiem, kto lepak czynić będzie i uczyć, ten wielkim názwan będzie w krolestwie niebieskiem” (przekład Szymona Budnego). Dopiero w doktrynie i praktyce Kościoła pierwotnego pojawia się np. chrzest zamiast obrzezania, a niedziela zamiast szabat (r. X)⁵³. Zdaniem Izaaka z Trok, Mt 5,43 błędnie wskazuje, że Prawo Mojżeszowe nakazywało nienawidzić nieprzyjaciół (wręcz przeciwnie: por. Wj 23,4-5; Kpł 19,17-18; Prz 24,17; 25,21; r. XI)⁵⁴; zatem wypowiedź przypisana Jezusowi wywodzi się „częściowo z własnej imaginacji ewangelisty”⁵⁵. W takiej perspektywie teksty Mt 15,1-20 (i Mk 7,1-23 i Łk 11,37-41), według których Jezus ośmielił się modyfikować na własną rękę Prawo Boże dotyczące czystości pokarmów, gdy tymczasem Kościół apostołski jeszcze przez pewien czas zastanawiał się nad obowiązywalnością tych przepisów, również można potraktować jako redakcyjne interpretacje ewangelisty (r. XVIII)⁵⁶.

Trzeba jednak, wbrew egzegezie karaity z Trok, zauważyć, że według Kpł 19,18 miłość faktycznie dotyczyła zasadniczo innego Żyda (nawet Tacyt pisał o Żydach: „U nich samych panuje niewzruszona wierność, pełna gotowości litość, lecz przeciw wszystkim obcym wroga nienawiść”⁵⁷). Kwestię tej nienawiści najdobitniej ukazują wersety jednego z psalmów: „Panie, czyż nie mam nienawidzić tych, co nienawidzą Ciebie, oraz nie brzydzić się

⁵¹ A.L. Williams, *A Manual of Christian Evidences for Jewish People*, t. II, s. 20.

⁵² *Hizuk Emunah*, 227.

⁵³ Por. *tamże*, 237.

⁵⁴ Por. *tamże*, s. 237-238.

⁵⁵ *Tamże*, s. 238.

⁵⁶ Por. *tamże*, 241-242.

⁵⁷ Tacyt, *Dzieje*, V,5; w: wydanie: *Wybór pism*, Wrocław 2004, 279.

tymi, co przeciw Tobie powstają? Nienawidzę ich pełnią nienawiści; stali się moimi wrogami” (Ps 139,21-22). Pisma qumrańskie stawiają sprawę miłości i nienawiści dużo ostrzej: „Kochać wszystkich Synów Światłości, każdego odpowiednio do jego działu w radzie Bożej. Nienawidzić wszystkich Synów Ciemności, każdego odpowiednio do jego winy”⁵⁸. Według Józefa Flawiusza, esseńczyk powinien „zawsze mieć ludzi występnych w nienawiści”⁵⁹. Jednakże jednocześnie w tradycji żydowskiej otwierała się droga do Jezusowej „miłości nieprzyjaciół”: „Gdy wróg twój łaknie, nakarm go chlebem, gdy pragnie, napój go wodą” (Prz 25,21). Józef Flawiusz przyznał, że już Mojżesz nakazywał „być pobłażliwym nawet względem zdeklarowanych wrogów”⁶⁰. Na takim tle nietrudno dostrzec nie tylko wiarygodność wypowiedzi Jezusa, ale także zarówno jej ciągłość, jak i oryginalność wobec tradycji żydowskiej (nie ma tu żadnej negacji Prawa, ale jego pogłębienie, co oznacza, że niektóre przepisy dawnego Prawa trzeba było zaostrzyć, a inne złagodzić). Sama misja mesjańska Jezusa przybiera nową interpretację; Mt 20,28 (i Mk 10,45) nie przeczy mesjanizmowi Jezusa, chociaż według prorockich przepowiedni to nie Mesjasz miał służyć, lecz wszyscy królowie mieli służyć Mesjaszowi (por. Za 9,10; Ps 72,11; Dn 7,14; r. XXI)⁶¹; służba bowiem stanowi wyraz tej właśnie doskonałej miłości.

Izaak z Trok stara się ukazać na bazie ewangelii, że Jezus nie ma Boskiej tożsamości. Według Mt 19,16-22 (i Mk 10,17-21 oraz Łk 18,18-23), w rozmowie z bogatym młodzieńcem, jakby dystansuje się On wobec określenia „dobry”, rezerwując je wyłącznie w odniesieniu do Boga Izraela (r. XIX)⁶². Werset Mt 20,23 („Czaszę przed się moją wypijecie, i krztem którym się ja krzczę okrzycie się, ale siedzieć po prawicy mojej i po lewicy mojej, nie jest moją (rzecz) dać, ale którym nągotowano od ojcá mojego” – przekład Szymona Budnego) zaprzecza jedność między Bogiem Ojcem i Jezusem (r. XX)⁶³. Mt 27,46 (i par.; okrzyk Jezusa na krzyżu o rzekomym opuszczeniu Go przez Boga) poświadcza, że nie jest On faktycznie Bogiem, lecz zwyczajnym śmiertelnikiem (r. XXVI)⁶⁴. Nawet jako zmartwychwstały (Mt

⁵⁸ IQS kol. 1,9-10; wydanie: *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba`at – Masada*, red. P. Muchowski, Kraków 1996, 23.

⁵⁹ Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, 2,139; wydanie: Warszawa 1995, 164.

⁶⁰ Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi*, 2, 211; 91.

⁶¹ Por. *Hizuk Emunah*, 244.

⁶² Por. *tamże*, 242-243.

⁶³ Por. *tamże*, 243-244.

⁶⁴ Por. *tamże*, 248.

28,18) stwierdza, że wszelką władzę otrzymuje od Boga Izraela (r. XXVII)⁶⁵. A według Mt 26,39 (i par.; modlitwa w Ogrójcu) Jezus nawet wzbrania się przed ochoczym ofiarowaniem się za zbawienie ludzi⁶⁶. Mówiąc pozytywnie, uważa się On jedynie za Syna Człowieczego, czyli zwyczajnego człowieka (Mt 8,19-20; zob. Łk 9,57; r. XII)⁶⁷. Np. w Mt 12,32 (zob. także Łk 12,10) odpuszczalne jest bluźnierstwo przeciwko Synowi Człowieczemu, a nieodpuszczalne przeciwko Duchowi Świętemu (r. XVI)⁶⁸.

Nietrudno zauważyć, że Izaak z Trok nie pojmuje prawidłowo współistnienia w jednej osobie Wcielonego Syna Bożego dwóch natur: Boskiej i ludzkiej (unia hipostatyczna). Obie natury, Boska i ludzka (oraz konsekwentnie dwa umysły i dwie wole), pozostają wciąż integralne, ale nie działają oddzielnie, lecz we wzajemnej łączności; natura ludzka otwiera się na to, co nieskończone, a natura Boska jakby zwiera ku temu, co skończone. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (KKK, 1992) wyjaśnia: „Dusza ludzka, którą przyjął Syn Boży, jest wyposażona w prawdziwe ludzkie poznanie. Jako takie nie mogło być ono nieograniczone; realizowało się w warunkach historycznych Jego istnienia w czasie i przestrzeni. Dlatego Syn Boży, stając się człowiekiem, (...) mógł (...) także zdobywać wiadomości o tym, czego, będąc człowiekiem, trzeba uczyć się w sposób doświadczalny (...)”⁶⁹. „Równocześnie jednak to prawdziwe ludzkie poznanie Syna Bożego wyrażało Boskie życie Jego Osoby. Ludzka natura Syna Bożego, nie sama przez się, ale przez swoje zjednoczenie ze Słowem, poznawała i ukazywała w sobie wszystko, co przysługuje Bogu. Przede wszystkim odnosi się to do wewnętrznego i bezpośredniego poznania Ojca przez Syna Bożego, który stał się człowiekiem (...)”⁷⁰. Swoista rezerwa Jezusa wobec wyrażenia własnej tożsamości w dostępnych kategoriach pojęciowych wynikała z tego, że zawsze były one nieadekwatne, jakby za małe, zbyt ciasne, po prostu tylko ludzkie.

Jeśli natomiast chodzi o samą autodesygnację „Syn Człowieczy”, obecne badania egzegetyczne ukazują jej znaczenie nie tylko mesjańskie, ale także transcendentne, nawiązujące do Dn 7,13-14. Geza Vermes (zm. 2013), uczony żydowski, wskazuje, że najwcześniejszy komentarz rabinacki, po-

⁶⁵ Por. *tamże*, 248-249.

⁶⁶ Por. *tamże*, 246.

⁶⁷ Por. *tamże*, 238-239.

⁶⁸ Por. *tamże*, 241.

⁶⁹ KKK, 472.

⁷⁰ KKK, 473.

chodzący od rabbiiego Akiwy (zm. 135 po Chr.), poświadcza, iż pod koncepcją *Syna Człowieczego* kryje się tradycyjnie oczekiwany przez Żydów Mesjasz; dwa „trony” z Dn 7,9 mają być bowiem zajmowane przez Boga i Mesjasza Dawidowego (por. bChagiga 14a; bSanhedrin 38b)⁷¹. Z kolei inny ze współczesnych uczonych żydowskich, Daniel Boyarin (ur. 1946 w USA), twierdzi, że „syn Boży” to król Izraela, intronizowany przez namaszczenie oliwą (por. np. 1 Sm 10,1), czyli „adoptowany przez Boga jako Jego syn”⁷²; natomiast „Syn Człowieczy” wskazuje na Boską naturę Mesjasza, skoro w Dn 7 mowa jest o dwóch tronach i dwóch Boskich postaciach; ta „młodsza” ma być Odkupicielem i wiecznym władcą świata⁷³. Oczekiwanie zatem, że Mesjasz będzie Bosko-ludzki, stanowiło, zdaniem tego przedstawiciela judaizmu, „nieodłączną część tradycji żydowskiej”⁷⁴. Wreszcie Marek Parchem, katolicki ksiądz i biblista, komentuje: „Postać *jakby Syna Człowieczego* posiada prerogatywy zwykle przypisywane samemu Bogu. (...) W wizji Dn 7 *jakby Syn Człowieczy* jest istotą różną od Boga, ale będącą blisko Niego (...)”⁷⁵.

3. Tożsamość i posłannictwo Jezusa w Mk

Zaledwie 4 rozdziały *Chizuk emuna* zostały poświęcone niektórym werseom z Ewangelii według świętego Marka. Zarzuty są analogiczne do tych zgłoszonych wobec Mt.

Po pierwsze, w Mk 2,25-26 (i Mt 12,3-4 oraz Łk 6,3-4) jest błędnie podane imię arcykapłana, bowiem zamiast Achimeleka (por. 1 Sm 21,1) pojawia się Abiatar, syn Achimeleka; ponadto, Dawid był wówczas u tego arcykapłana sam (por. 1 Sm 21,2), a nie z towarzyszami (r. XXVIII)⁷⁶.

Po drugie, Mk 3,31-35 (i par. oraz J 7,5) poświadcza, że Jezus miał rodzeństwo, które w Niego nie wierzyło, a przecież powinno być pociągane przez Jego Boskość (r. XXIX)⁷⁷.

Po trzecie, według Mk 11,12-14 Jezus nie wie, kiedy ma owocować drze-

⁷¹ Por. G. Vermes, *Jezus Żyd. Ewangelia w oczach historyka*, Kraków 2003, 226; Tenże, *Autentyczna Ewangelia Jezusa*, Kraków 2009, 265.

⁷² D. Boyarin, *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ*, New York 2012, 28.

⁷³ Por. *tamże*, 46.

⁷⁴ *Tamże*, 56.

⁷⁵ M. Parchem, *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2008, 471.

⁷⁶ Por. *Hizuk Emunah*, 249.

⁷⁷ Por. *tamże*, 249-250.

wo figowe (wiosna); i zamiast uczynić cud, by faktycznie zaowocowało, On je przeklina, by nie owocowało; według chrześcijańskiego adwersarza, którego anonimowo wspomina Izaak z Trok, to wydarzenie symbolizuje odrzucenie Izraela (r. XXX)⁷⁸.

I wreszcie po czwarte, Mk 13,32⁷⁹ poświadcza czysto ludzką kondycję Jezusa, skoro nie zna On przyszłości, „dnia owego lub godziny” (r. XXXI)⁸⁰.

Odpowiadając na te zarzuty, trzeba zauważyć, że nie wiemy, na jakim etapie powstawania Nowego Testamentu pojawił się błąd w imieniu arcykapłana (piszący później dwaj inni ewangelisti synoptyczni opuszczają imię, a więc mają świadomość pomyłki), ale sama istota myśli nie została naruszona; Jezusowi chodziło przecież o ilustracyjne zaprezentowanie jakiegoś rodzaju precedensu dla Jego własnego nauczania i zachowania w odniesieniu do szabatu (który ostatecznie ma służyć człowiekowi; por. Mk 2,27). Na bazie trwałego dziewictwa Maryi egzegeza katolicka traktuje wspomnianych „braci i siostry” Jezusa w sensie bliskich krewnych⁸¹, którzy, oczywiście, tak jak inni mieszkańcy Nazaretu, potrzebowali intensywności Bożego Objawienia, by przejść swoją drogę wiary; np. Jakub zakorzenił się w wierze chrześcijańskiej dopiero wskutek doświadczonej chrystofanii (por. 1 Kor 15,7). Jeśli chodzi o drzewo figowe, Józef Flawiusz przekazuje, że „winogrona i figi” na obszarze wokół Jeziora Galilejskiego zbierano „nieprzerwanie przez dziesięć miesięcy”⁸²; Jezus zatem, w surowszym klimacie okolic Jerozolimy, mógł dać się zmylić liściom, sugerującym obecność owoców⁸³; ale znowu tutaj istotny jest znak profetyczny wskazujący na stan duchowy Izraela po odrzuceniu Jezusa (według Mt 21,19 „figowiec natychmiast usechł”), a nie wiedza czysto przyrodnicza Jezusa; według katolickiego dogmatu chrystologicznego, poznanie ludzkie Jezusa nie było nieograniczone.

⁷⁸ Por. *tamże*, 250-251.

⁷⁹ W tłumaczeniu Szymona Budnego: „A o dniu onym i godzinie żaden nie wie, ani Anieli którzy w niebie, ani syn, tylko Ociec”.

⁸⁰ Por. *Hizuk Emunah*, 251.

⁸¹ Według KKK, chodzi tu o dzieci „innej Marii, należącej do kobiet usługujących Chrystusowi, określanej w znaczący sposób jako «druga Maria» (Mt 28,1)” (n. 500).

⁸² Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, 5,518; 253.

⁸³ Por. G. Vermes, *Autentyczna Ewangelia Jezusa*, 43.

4. Tożsamość i posłannictwo Jezusa w Łk

Nieco więcej, bo 9 rozdziałów *Chizuk emuna*, zostało poświęconych niektórym wersetom z Ewangelii według świętego Łukasza.

Aż cztery z nich dotyczą Ewangelii Dzieciństwa/Dzieciństwa (Łk 1-2). Według Łk 1,26-38, przekonanie chrystologiczne, które Maryja usłyszała od anioła Gabriela, nie harmonizuje z Jej późniejszym postrzeganiem Jezusa, a szczególnie wspomnianą już niewiarą „Jego braci” (por. J 7,5); ponadto Dziecko miało otrzymać imię Emmanuel, a nie Jezus, być potomkiem Dawida (a zostało rzekomo poczęte bez udziału Józefa z rodu Dawida) oraz zasiadać na tronie w królestwie bez końca (r. XXXII)⁸⁴. W wersji angielskiej został pominięty r. XXXIII *Chizuk emuna* „jako nieważny”, w którym Izaak z Trok jakby ironizuje z liturgicznego kalendarza chrześcijańskiego, według którego Maryja ponoć miała począć Jezusa 8 grudnia, a porodzić 25 grudnia⁸⁵ (tłumacz angielski w ten sposób zakamuflował niemałą kompromitację Izaaka z Trok). Zgodnie z Łk 2,33, Maryja i Józef „dziwią się” temu, że o wielkości Jezusa mówią ludzie w Jerozolimie; ponadto, Maryja i Józef nazwani są tutaj ojcem i matką Jezusa (Łk 2,48; por. Łk 4,22) (r. XXXIV)⁸⁶. Wreszcie, genealogia Jezusa zaprezentowana w Łk 3,23-38 pozostaje w niezgodzie z genealogią Mateuszową, a Jezus jawi się jako syn Józefa (r. XXXV)⁸⁷.

Odnosząc się do tych zarzutów, należy najpierw wyjaśnić, że najwcześniejsza ewangelia, ta według św. Marka, zupełnie nie wzmiankuje szczegółów związanych z dzieciństwem i młodością Jezusa. Dopiero w Mt i Łk znajdują się tzw. „Ewangelie Dzieciństwa” (lub „Dzieciństwa”) Jezusa, czyli Mt 1-2 i Łk 1-2 (Czwarta Ewangelia zaopatrzona jest w poetycki Prolog, zastępujący jakby tego typu narracje). Stanowią one teksty o specyficznej naturze. Po pierwsze, żaden z ewangelistów – nawet w ogóle żaden pisarz Nowego Testamentu – nigdy nie odwołuje się do nich. Po drugie, podczas redagowania tych ewangelii prawdopodobnie nie żył już żaden naoczny świadek dzieciństwa Jezusa (aczkolwiek nie jest to pewne). Po trzecie, między wersją Mateuszową i wersją Łukasową zachodzą pewne rozbieżności. Jak zauważa Antoni Paciorek: „Różnice dotyczą nie tylko obszerności opowiadania, które u Łukasza jest ponad dwa razy dłuższe. (...) Opowia-

⁸⁴ Por. *tamże*, 251-253.

⁸⁵ A.L. Williams, *A Manual of Christian Evidences for Jewish People*, t. II, 73.

⁸⁶ Por. *Hizuk Emunah*, 253.

⁸⁷ Por. *tamże*, 254.

danie, które znalazło się u Mateusza jest napisane jakby z punktu widzenia Józefa – jego imię pojawia się w nim siedem razy, podczas gdy imię Maryi – cztery. Natomiast opowiadanie (...) Łukasza zostało napisane z punktu widzenia Maryi – Jej imię pojawia się dwanaście razy, podczas gdy Józef wymieniony jest zaledwie trzy razy”⁸⁸. Jak wyliczył Raymond E. Brown (zm. 1998), jedenaście szczegółów pojawia się u obydwu ewangelistów jednocześnie, a zatem muszą one pochodzić z uprzedniej tradycji, a nie z redakcji⁸⁹. Niewątpliwie, obydwaj ewangelisti korzystali z wcześniejszych przekazów, aczkolwiek wyodrębnienie przed-ewangelijnych warstw jest bardzo trudne. Z pewnością Maryja jako członek wspólnoty popaschalnej przekazała stosowne informacje o dzieciństwie i młodości Jezusa, pozostając domyślnie podstawowym źródłem Tradycji Kościoła w tym względzie: „A Matka Jego chowała wiernie wszystkie te sprawy w swym sercu” (Łk 2,51; zob. także 2,19).

W perspektywie Ewangelii Dzieciństwa jako teologicznie zinterpretowanej historii, czyli ostatecznie w autentycznie żydowskiej koncepcji tekstu biblijnego, odpadają wszystkie zarzuty sformułowane przez Izaaka z Trok. Imię Jezus stanowi przecież treściowo synonim imienia Emmanuel. Wiara w Jezusa nawet ze strony Jego bliskich krewnych dojrzewała proporcjonalnie do rozwoju Objawienia. Zewnętrznie, ale i prawnie oraz duchowo, Józef był „ojcem” Jezusa (wszak ojcostwo nie ma jedynie charakteru fizycznego). W optyce Łukaszowej Jezus właśnie przez Józefa wszedł nie tylko w potomstwo Dawidowe, w obręb (duchowego) królowania, ale także w ogóle w dzieje ludzkości, trwające od Adama (syna Bożego). W Jerozolimie „prorocy” (np. Symeon, a potem i Anna) dają impuls innym ludziom do refleksji chrystologicznej i z pewnością tego typu głębsze poznanie Jezusa wzbudza w Maryi i Józefie (pozytywne) zdumienie.

Jeśli chodzi o życie publiczne Jezusa, Izaak z Trok analizuje najpierw Łk 4,16-21, gdzie Jezus odczytuje w synagodze nazaretańskiej teksty proroka Izajasza 61,1-2 (i 58,6), odnosząc je następnie do samego siebie (pojawia tu się nieobecne w przywoływanym fragmencie hebrajskim prorockie sformułowanie o głoszeniu „przejrzenia niewidomym”, ale obecne w Septuagincie, w zakończeniu wersetu 2); tymczasem – zdaniem karaity z Trok –

⁸⁸ Por. A. Paciorek, *Ewangelia Dzieciństwa – komentarz teologiczno-biblijny*, w: Tenże i U. M. Mazurczuk, *Gdy Jezus narodził się w Betlejem... Ewangelia Dzieciństwa z komentarzem teologiczno-biblijnym i ikonograficznym*, Lublin 2005, 13-14.

⁸⁹ Por. R.E. Brown, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New York 1993 (new updated edition), 34-35.

„Jezus nie miał prawa przypisywać sobie chwały dzieł, których nie dokonał; Izajasz mówił o sobie” (r. XXXVI)⁹⁰. W odpowiedzi Izaakowi z Trok należy podkreślić, że fraza o „odzyskaniu wzroku” dlatego pojawia się w ewangelii, bo z Septuaginty korzystał ewangelista (choć z pewnością nie Jezus), będąc przekonanym, iż zarówno wersja hebrajska, jak i wersja grecka tekstu biblijnego, przepowiadają ogólnie pod natchnieniem Ducha Świętego misję zbawczą Jezusa; tym bardziej, że On faktycznie uzdrawiał niewidomych (por. Mk 10,46-52 i par.; Mk 8,22-26 oraz J 9,1-41).

Pozostałe fragmenty Ewangelii według świętego Łukasza, do których krytycznie odnosi się Izaak z Trok, są negowane na bazie literalnej egzegezy. Polecenie z Łk 6,29 (i par.) o nadstawieniu drugiego policzka nie było rzekomo praktykowane nawet przez samego Jezusa (por. J 18,22; zob. także Dz 23,2-3; r. XXXVII)⁹¹; tymczasem Jezus na mocy swojej wypowiedzi sprzeciwił się nade wszystko bezmyślnemu odwetowi, niemal mechanicznej mściwości. Wypowiedź Jezusa o rytualnym obmywaniu rąk i naczyń w kontekście posiłku, zawarta w Łk 11,37-38.41, sprawia ponoć wrażenie absurda (r. XXXVIII)⁹²; tymczasem, Jezusowi chodziło o to, że czystość zewnętrzna musi być zabezpieczona przez czystość wewnętrzną, czyli moralną. Przypowieść o bogaczu i Łazarzu (Łk 16,22-23) sugeruje, że jakoby ten drugi jest już zbawiony („na łonie Abrahama”), mimo że dzieło odkupieńcze Jezusa jeszcze się nie dokonało (r. XXXIX)⁹³; tymczasem chodzi tu o narracyjną ilustrację wiecznej i sprawiedliwej odpłaty za dobro i zło. Wreszcie, według Łk 23,34, skoro Jezus na krzyżu prosi Ojca o przebaczenie dla oprawców, to powinno znaczyć, że Żydzi nie podlegają już karze za doprowadzenie do Jego śmierci (r. XL)⁹⁴; tymczasem Kościół naucza o indywidualnej odpowiedzialności za tę sprawę⁹⁵.

⁹⁰ Por. *Hizuk Emunah*, 255.

⁹¹ Por. *tamże*, 256.

⁹² Por. *tamże*, 256-257.

⁹³ Por. *tamże*, 257-258.

⁹⁴ Por. *tamże*, 258.

⁹⁵ „A choć władze żydowski wraz ze swymi zwolennikami domagały się śmierci Chrystusa, jednakże to, co popełniono podczas Jego męki, nie może być przypisane ani wszystkim bez różnicy Żydom wówczas żyjącym, ani Żydom dzisiejszym. Chociaż Kościół jest nowym Ludem Bożym, nie należy przedstawiać Żydów jako odrzuconych ani jako przeklętych przez Boga, rzekomo na podstawie Pisma Świętego” (*Nostra aetate*, n. 4).

5. Tożsamość i posłannictwo Jezusa w J

18 rozdziałów *Chizuk emuna* zostało poświęconych niektórym werse-
tom z Ewangelii według świętego Jana. Kluczowe zarzuty dotyczą Boskiej
tożsamości Jezusa.

Według J 6,38, Jezus jest jakby tylko zwykłym narzędziem w rękach
Boga Ojca, którego wolę ma pełnić (r. XLIV)⁹⁶. W J 7,5 nawet bracia Jezusa
nie wierzyli w Niego, a przecież Jego Boskość powinna na nich pozytywnie
oddziaływać (r. XLV)⁹⁷. Zgodnie z J 8,40, Jezus otrzymał objawienie od
Ojca, a zatem nie jest z Nim równy, pozostając co najwyżej Synem Człowie-
czym (r. XLVIII)⁹⁸. Deklarowanej w J 10,30 (zob. także 10,38; 14,11) przez
Jezusa doskonałej jedności z Ojcem przeczy choćby Mk 13,32 (r. L). W J
10,33-36 Jezus, przywołując Ps 82,6 („bogami jesteście”), odpiera niejako
zarzut Żydów, że uważa się bluźnierczo za Boga (r. LI)⁹⁹. Niektóre teksty (J
13,3; 14,28 – „ociec większy niżli ja jest”, w tłumaczeniu Szymona Bud-
nego; 16,15) wskazują wprost na niższość Jezusa wobec Ojca (r. LIII)¹⁰⁰.
W J 17,3 („którego posłałeś”) Jezus ujawnia się jedynie jako posłaniec Boga
(r. LV)¹⁰¹. Według J 17,21-23, jedność trynitarna może stać się udziałem
(dwunastu) uczniów Jezusa, a zatem termin *Trójca* pozostaje numerycznie
nieadekwatny (r. LII)¹⁰². Konsekwentnie, zwrot J 20,17 („Ojciec mój i Oj-
ciec wasz”) ma wskazywać, że relacja Jezusa wobec Boga jako Ojca jest tej
samej natury, co relacja do Boga ze strony Jego uczniów (r. LVIII)¹⁰³. Izaak
z Trok konkluduje, że „im bardziej badamy rzekomy Nowy Testament, tym
wyraźniej słyszymy zasadniczy tenor, by nie deifikować Jezusa”¹⁰⁴.

Kolejna grupa zarzutów dotyczy pewnych skaz intelektualno-moral-
nych na wizerunku Jezusa. Zgodnie z J 2,4 (zob. także 19,26), Jezus nie-
grzecznie (czyli niezgodnie z IV przykazaniem Dekalogu) zwraca się do
swojej Matki, a mianowicie używając rzeczownika „kobieta/niewiasta” (r.
XLII)¹⁰⁵; gdy tymczasem użycie tego słowa w Biblii, od Ewy poczynając,

⁹⁶ Por. *Hizuk Emunah*, 260.

⁹⁷ Por. *tamże*, 261.

⁹⁸ Por. *tamże*, 262.

⁹⁹ Por. *tamże*, 264-265.

¹⁰⁰ Por. *tamże*, 266-267.

¹⁰¹ Por. *tamże*, 267-268.

¹⁰² Por. *tamże*, 266.

¹⁰³ Por. *tamże*, 268-269.

¹⁰⁴ Por. *tamże*, 264.

¹⁰⁵ Por. *tamże*, 259-260.

nie nosi żadnego sensu pejoratywnego. W J 2,18-20 Jezus bezbożnie każe Żydom zburzyć świątynię jerozolimską (r. XLIII)¹⁰⁶; a przecież propozycja ma jedynie charakter czysto dydaktyczny. J 7,15 sugeruje, że Jezus nigdy się nie uczył, tymczasem według Talmudu miał konkretnego nauczyciela, a mianowicie rabiego Joszuę Ben Perachie (z czasów króla Janneusza; r. XLVI)¹⁰⁷; pomijając już ewenement, że karaicie Talmud dostarcza jakiegokolwiek dowodu, nietrudno zauważyć, że okresy życia rzekomego nauczyciela i jego ucznia (król Aleksander Janneusz zmarł w 76 r. p.n.e.) nie pokrywają się. Zaprezentowany w J 8,3-11 laksym Jezusa przy odpuszczeniu grzechu kobiecie cudzołożnej pozostaje w sprzeczności nie tylko z prawdawstwem Mojżeszowym, ale również z surowością Kościoła w tym względzie (r. XLVII)¹⁰⁸; gdy tymczasem według Kpł 20,10 i Pwt 22,22, zginać powinien także i mężczyzna, aczkolwiek o to nie zabiegają już uczeni i faryzeusze (i nikt ich o laksym nie posądza)¹⁰⁹. Wbrew J 10,16 zapowiadane przez Jezusa zjednoczenie owczarni nie nastąpiło (r. XLIX)¹¹⁰; gdy tymczasem ta jedność to cel, do którego trzeba nieustannie dążyć. Wreszcie, według J 13,34, miłość wzajemna, do której wzywa Jezus, nie stanowi faktycznie „nowego przykazania”, bo znana była w Prawie Mojżeszowym (r. LIV)¹¹¹; gdy tymczasem Jezus w tym sensie nowatorsko ujmuje sformułowania zawarte w Pwt 6,4-5 i Kpł 19,18, że to On właśnie staje się modelem tej uniwersalnej miłości: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się miłowali społem, jako umiłowalem was, abyście się i wy miłowali społem” (J 13,34, tłumaczenie Szymona Budnego).

Trzy zarzuty wiążą się z innymi bohaterami czwartej ewangelii. W J 1,21 sam Jan Chrzciciel, wbrew Mt 11,13-14 (i Mt 17,12-13), zaprzecza, że jest prorokiem (r. XLI)¹¹²; gdy tymczasem chodzi tu o zasygnalizowanie jedynie odrębności Jana Chrzciciela wobec innych proroków, wszak on nie tylko zapowiadał Mesjasza, ale już Go także spotkał. Z kolei relacja Janowa (J 18,3) o udziale Judasza w pojmaniu Jezusa różni się od wersji synoptycznych, gdyż brakuje w niej wzmianki o zdradzieckim pocałunku (r. LVI)¹¹³; jest to nieistotny detal, ale nie tyle zanegowany, ile po prostu przemilczany

¹⁰⁶ Por. *tamże*, 260.

¹⁰⁷ Por. *tamże*, 261.

¹⁰⁸ Por. *tamże*, 261-262.

¹⁰⁹ A.L. Williams, *A Manual of Christian Evidences for Jewish People*, t. II, 91-92.

¹¹⁰ Por. *Hizuk Emunah*, 262-264.

¹¹¹ Por. *tamże*, 267.

¹¹² Por. *tamże*, 258-259.

¹¹³ Por. *tamże*, 268.

przez ewangelistę. Wreszcie, według J 19,15, arcykapłani wskazują na władzę królewską cezara (Tyberiusza) nad sobą, a zatem niewola żydowska, jako uprzednia wobec zgładzenia Jezusa, nie stanowi kary za tę śmierć (r. LVII)¹¹⁴; gdy tymczasem istniejące w ciągu wieków interpretacje wskazywały nie tyle na samą niewolę, ile raczej na duże rozproszenie Żydów po obcych krajach¹¹⁵.

Odpowiadając Izaakowi z Trok, trzeba nade wszystko zwrócić uwagę na to, że czwarta ewangelia pozostaje bardzo oryginalna na tle ewangelii synoptycznych. Powstała jako ostatnia (koniec I wieku) i zawiera tak niezwykle rozwiniętą chrystologię, że jeden ze współczesnych uczonych żydowskich Geza Vermes używa nawet sformułowania „Everest Ewangelii św. Jana”¹¹⁶. Katolicy egzegeci są zgodni, że w czwartej ewangelii Boskość Jezusa (preegzystencja Słowa Wcielonego) rozbłyśka już pełnym blaskiem; zresztą stwierdza to sam ewangelista: „i oglądaliśmy Jego chwałę” (J 1,14). Można co najwyżej dyskutować, ile w tej ewangelii jest wiary pierwotnego Kościoła, a ile historii Jezusa, ale nie, czy Jezus jest tutaj Bogiem, Panem i Synem Bożym. Wszak w jej kulminacyjnym momencie Tomasz stwierdza: „Pan mój i Bóg mój” (J 20,28).

Wnioski końcowe

Z perspektywy aktualnej egzegezy i bazującej na niej teologii fundamentalnej można nawet wyrazić zdziwienie, że apologia Izaaka z Trok *Chizuk emuna* wzbudzała przez wieki tak ogromne wrażenie, skoro zarzuty wobec chrześcijaństwa wydają się zasadniczo powierzchowne. Odpowiedź jest prosta: w XVI wieku i nieco później dzieło uczonego karaickiego ukazywało dość obszernie, przede wszystkim wyznawcom judaizmu, rozmaite niedoskonałości Nowego Testamentu, czyli podważało jego wiarygodność jako dzieła natchnionego. Stanowiło jednocześnie w tym sensie nowe żydowskie spojrzenie na Jezusa, że zostało dokonane zasadniczo poza dominującą perspektywą rabiniczną (talmudyczną).

Izaak z Trok nie poczynił jakiejś całościowej prezentacji Jezusa, lecz jedynie zanegował niektóre perykopy czterech ewangelii o Nim. Czytelnik

¹¹⁴ Por. *tamże*, 268.

¹¹⁵ Taka interpretacja pojawia się już u pogańskiego stoika Mary bar Serapiona (I lub II wiek): „Żydzi, spustoszeni i wygnani z ich własnego królestwa, żyją w rozproszeniu w różnych krajach” (por. W. Cureton, *Spicilegium Syriacum*, London 1955, 73-74).

¹¹⁶ G. Vermes, *Twarze Jezusa*, Kraków 2008, 14.

Chizuk emuna dostrzega w tym dziele rzekomo prawdziwego Jezusa jakby w oddali, nieco przelotnie, przysłoniętego mgłą teologicznych interpretacji. Jezus jest raczej pospolitym Żydem ze skazami intelektualno-moralnymi, który jednak ani nie sprzeciwiał się programowo Prawu, ani nie wypełnił wszystkich prorocत्व mesjańskich, ani tym bardziej nie miał statusu Boskiego. Zafałszowanie obrazu Jezusa w czterech ewangeliach wynika z błędnego (nadinterpretacja, niespójność, nielogiczność) postrzegania Go przez ewangelistów (bądź ich środowiska wiary).

Wydaje się, że Izaak z Trok ma świadomość, iż ewangelie nie pozwalają mu w każdej sytuacji ocenić, czy przekaz oddaje posłannictwo Jezusa, czy tylko wiarę ewangelistów. W konsekwencji nie wolno zakładać, że wszystkie teksty Nowego Testamentu, które nie zostały uwzględnione i zanegowane wprost przez Izaaka z Trok, pozostają w takim razie w jego oczach wiarygodne; raczej zależało mu tylko na tym, by dostarczyć jakichś najbardziej wyrazistych przykładów wskazujących na fundamentalną niewiarygodność Nowego Testamentu. Przy tym karaita trocki nie podjął się żadnej metodologicznej refleksji nad samym procesem powstawania czterech ewangelii, ich wzajemnej zależności, specyfiki gatunku literackiego, dokładnego autorstwa, miejsca i czasu powstania oraz roli Dwunastu w zapamiętaniu słów i czynów Jezusa.

Trzeba więc na koniec skonstatować, że spojrzenie Izaaka z Trok na Nowy Testament antycypuje w pewnym stopniu epokę rozkwitu racjonalizmu (oświecenia/haskali), czyli odrzucania z założenia już samej możliwości i faktyczności Objawienia nadprzyrodzonego w Jezusie. W tej perspektywie cztery ewangelie to nienatchnione dzieła literackie, które nie wnoszą niczego szczególnego do religii żydowskiej, czy tej rabinicznej, czy tej karaickiej, aczkolwiek pozwalają zbliżyć się niejako do „Jezusa historii” różniącego się znacząco od „Chrystusa wiary Kościoła”.

Uczony żydowski nie przyjmował, że chrześcijaństwo zrodziło się z kontynuacji, dopełnienia i zamknięcia trwającego w ciągu dziejów Narodu Wybranego procesu Objawienia Bożego, czyli ostatecznie z tajemnicy Wcielenia, która ogarnęła konkretnych świadków oraz odcisnęła się nie tylko w ich pamięci, ale i w całym życiu, po prostu ukonstytuowała chrześcijańską Tradycję. A Nowy Testament stanowi po prostu zapis powstały w obrębie takiej właśnie żywej Tradycji Kościoła, dokonany w języku o charakterze analogicznym, niejednokrotnie naznaczonym bezradnością wobec nowości Boskiej tajemnicy, a jednocześnie oferującym głębsze spojrzenie na Biblię hebrajską (metoda kanoniczna). Wyznawcy judaizmu

zatem, celem odkrycia pełnej prawdy o Jezusie, potrzebują także kontaktu z autentyczną wiarą i egzegezą chrześcijan, z Ludem Nowego Przymierza, a nie tylko z literami tekstu czterech ewangelii.

Jesus of Isaac of Troki; a Critical Presentation from the Perspective of Fundamental Theology

Abstract

This article regards Isaac Ben Abraham of Troki (c. 1533-1594 or c. 1525-1586), a Karaite scholar who wrote a famous apology entitled *Hizuk Emunah*. It remained for a long time in manuscript and each copyist could modify the text according his own views. The work was first published, in Latin translation, by Wagenseil in his *Tela Ignea Satanae* (1681), but it was an English translation (appeared in 1851) that gave the apology a permanent meaning in the field of understanding Jesus. This article deals critically with the English copy showing in what exactly consisting the main problem with Jewish reading of the four gospels. In the opinion of Isaac of Troki the Gospels are based on the false exegesis of the Hebrew Bible, they are illogical, historical incredible, and Jesus appears as an ordinary Jew.

Keywords: *Karaism, Isaac of Troki, Jesus, Fundamental Theology, Judaism, Hizuk Emunah*

Bibliografia

Troki, Isaac Ben Abraham & Mocatta Moses, *Hizuk Emunah Or Faith Strengthened*, Leopold Classic Library [brak miejsca wydania] 1851.

Benfatto M., „The Hidden Jesus. The Nazarene in Jewish Polemical Literature: The Case of 16th-Century Text Sefer Hizzuq Emunah”, *Journal: Religion, Film, Media*, 2019 nr 5/1, 13-28.

Bersohn M., *Słownik biograficzny Żydów Polskich XVI, XVII i XVIII wieku*, Warszawa 1905.

Boyarin D., *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ*, New York 2012.

Brown R.E., *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New York 1993.

Bukowska-Marczak E., „Wychowawca protestantów. O postaci Szymona

Budnego w historiografii polskiej”, *Prace naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie [Pedagogika]*, 2006, t. XXV, 659-667.

Cureton W., *Spicilegium Syriacum*, London 1955.

Geiger A., *Isaak Troki. Ein Apologet des Judenthums am Ende des sechzehnten Jahrhunderts*, Breslau 1853.

Graetz H., *Historja Żydów III*, t. VIII: *Stan Żydów w Europie od końca XVI do wieku początku XIX*, tł. S. Szenhak, Warszawa 1929.

Hofman S., *Karaites*, w: *Encyclopaedia Judaica*, red. F. Skolnik, M. Berenbaum, Detroit i in. 2007, wyd. II, vol. 11, 785-802.

Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, Warszawa 1995.

Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi. Autobiografia*. Warszawa 1996.

Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, red. L. Miśarczyk, Warszawa 2012.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

Lapide P.E., *Hebrew in Church. The Foundations of Jewish-Christian Dialogue*, Grand Rapids 1984.

Łuczak A., *Droga Szymona Budnego do krytycznego wydania Nowego Testamentu z 1574 roku*, Warszawa 2016.

Merczyng H.K., *Zbory i senatorowie protestancy w dawnej Polsce*, Warszawa 1905.

Miqra, Eliyazar Ben (Eliezer Wolski), *Ewangelia św. Mateusza po hebrajsku*, Kraków 2016.

Nadav M., *Troki*, w: *Encyclopaedia Judaica*, red. Fred Skolnik – editor-in-chief, Michael Berenbaum – executive editor, Detroit i in., 2007, vol. 20, 154-155.

Nemoy L., red, *Karaite Anthology. Excerpts from the Early Literature*, New Haven 1980.

Paciorek A., Mazurczuk U.M., *Gdy Jezus narodził się w Betlejem... Ewangelia Dzieciństwa z komentarzem teologiczno-biblijnym i ikonograficznym*, Lublin 2005.

Parchem M., *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2008.

Pawelec M., „Postać Izaaka syna Abrahama z Trok w obszarze kultury polskiej”, *Awazymyz: pismo historyczno-społeczno-kulturalne Karaimów* 2009 nr 3, 3-6.

Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich, red. M. Starowieyski, Kraków 2010.

Popkin R., *Disputing Christianity: The 400-Year-Old Debate over Rabbi*

Isaac Ben Abraham Troki's Classic Arguments, New York 2007.

Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba`at – Masada, red. P. Muchowski, Kraków 1996.

Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.

Stefański J., „Średniowieczna egzegeza karaimska na przykładzie wybranych zagadnień z Komentarza Jefeta ben Eliego do Księgi Ozeasza”, *Collectanea Theologica* 86 (2016) nr 4, 205-222.

Szechtman J., „Voltaire on Isaac of Troki's Hizzuk Emunah”, *The Jewish Quarterly Review* 48 (1957) nr 1, 53-57.

Schönborn Ch., *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, Poznań 2002.

Schrekenburg H., *Die Christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.-20.Jh.)*, Frankfurt am Main 1994.

Tacyt, *Wybór pism*, Wrocław 2004.

Vermes G., *Jezus Żyd. Ewangelia w oczach historyka*, Kraków 2003.

Vermes G., *Twarze Jezusa*, Kraków 2008.

Vermes G., *Autentyczna Ewangelia Jezusa*, Kraków 2009.

Wagner H., *Dogmatyka*, Kraków 2007.

Williams A.L., *A Manual of Christian Evidences for Jewish People*, New York 1919, t. I-II.

Witkowski R., „Izaak z Trok, syn Abrahama, karaimski uczony z XVI wieku”, w: *Almanach karaimski 2007*, red. M. Abkowicz, A. Sulimowicz, Wrocław 2007, 59-69.

Zawanowska M., „Między judaizmem a islamem – rzecz o początkach karaizmu”, *Kwartalnik Historii Żydów* 2016 nr 1, 11-34.

Zawanowska M., „Gdzie się podział Anan? Jehuda ha-Lewi i jego nowatorska rekonstrukcja karaizmu. Księga Kuzari, rozdz. III, 64-67 – próba przekładu i interpretacji”, *Kwartalnik Historii Żydów* 2018 nr 2, 233-289.

Ks. prof. dr hab. Marek Skierkowski - ur. 1965; kapłan diecezji łomżyńskiej; prof. dr hab. nauk teologicznych; specjalista w dziedzinie teologii fundamentalnej. W latach 1999-2022 pracownik naukowy Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie. ORCID: 0000-0002-3513-7264