

УКРАЇНСЬКИЙ КАТОЛИЦЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІНСТИТУТ РЕЛІГІЇ ТА СУСПІЛЬСТВА

Мирослав Маринович

**ІСУС І БОЖИЙ НАРОД:
ЮДЕЇ І ХРИСТІЯНИ
У СПІЛЬНОТІ СПАСІННЯ**

Львів / Видавництво “Свічадо” / 2009

УДК 2-1
ББК 86.3-4
М 26

Мирослав Маринович

М 26 Ісус і Божий народ: юдеї і християни у спільноті спасіння. Львів: Свічадо, 2009. – 88 с.
ISBN 978-966-395-323-6

Автор цієї праці, хоч не є богословом за освітою, давно приділяє увагу юдео-християнському вузлу протиріч та усвідомленню місця і значення юдеїв у людській історії.

Тут розглянуто кілька конкретних богословських проблем, які “вже дві тисячі літ збурюють юдео-християнські стосунки” і які потребують узгодження в подальшому юдео-християнському діалогові. Досліджуючи “біблійну перспективу, відповідно до якої євреї стануть благословенням для світу”, автор виходить на таку модель структури народу Божого, в якій (з точки зору автора) і юдеї, і християни, облишивши одвічне суперництво, створять єдину спільноту спасіння.

Праця розрахована на увагу богословів і філософів, інтелектуалів як із християнського, так і з юдейського боку, а також нового покоління вчених, студентів релігійних навчальних закладів та всіх, хто глибоко замислюється над долею людства.

УДК 2-1
ББК 86.3-4

© Мирослав Маринович, 2009

ISBN 978-966-395-323-6

*Дружній спільноті
Українського Католицького Університету
присвячую*

Зміст

<i>Леся Коваленко. На шляху до діалогу спасіння</i>	5
<i>Мирослав Маринович. Ісус і Божий народ:</i>	
юдеї і християни у спільноті спасіння.....	9
Вступ.....	9
Поміж секулярною та біблійною візіями майбутнього.....	12
Зречення політики силуваного навернення юдеїв у християнство.....	19
Проблема обрання нового Ізраїлю	32
Богослов'я двох народів Божих	38
Проблема спасіння.....	41
“Новий дух” Єзекиїла і Євангеліє	49
Принади зворотного прочитання	57
Бути упокореним та виправданим.....	62
<i>Тарас Хомич. У передчутті парузії (післяслово)</i>	73
Використана література	80
Показчик біблійних цитат	83
Показчик імен і документів.....	85

Леся Коваленко

НА ШЛЯХУ ДО ДІЯЛОГУ СПАСІННЯ

*Діялог – це шлях до Царства,
і він точно принесе свій плід,
навіть якщо час і добу знає тільки Отець.
(Redemptoris Missio, 57)*

Покликання Інституту релігії та суспільства Українського Католицького Університету налагоджувати канали зв'язку і діалогу черговий раз утілилося в цьому есе Мирослава Мариновича, що його ми пропонуємо шановному Читачеві. Сподіваємося, це добра альтернатива втомливій беззмістовності й віртуальності сьгоднішніх „діалогів” у форматі ток-шоу чи форумів, яким так бракує основного – свідомої орієнтації на порозуміння, поваги до партнера, спільної мети.

Питання юдео-християнського діалогу – уже не вперше у фокусі уваги Інституту. Десять років тому спільно з київським Інститутом юдаїки він провів перший в Україні міжнародний міжрелігійний семінар „Сучасний стан юдео-християнського діалогу у світі та Україні”. Делегації юдейської та християнської спільнот очолили відповідно Яків Дов Блайх, головний рабин України, та Любомир Гузар, тоді Єпископ-помічник Глави УГКЦ. Результатом семінару стало не тільки цікаве видання „Юдео-християнський діалог в Україні” (1999), а й подальші спільні видання, зустрічі, семінари – зокрема, видання і презентації „Щоденника Львівського гетто. Спогади рабина Давида Кахане” (2004), українське видання книги „Мандрівка крізь ілюзії” Курта Левіна (2008), щорічна участь у проєктах Всеукраїнського центру вивчення Голокосту ТКУМА.

Звичайно, усе це – крапля в морі, якщо порівнювати кількість подій і матеріалів, присвячених юдео-християнській тематиці у публічному просторі хоч би Польщі чи Росії. На цьому тлі праця М. Мариновича, без перебільшення, унікальна і, сподіваюся, для Інституту не остання.

Актуальність есе зумовлена, однак, не тільки відсутністю фахових опрацювань цієї тематики українською мовою. У „світовому селі” ми приречені на постійну взаємозалежність, і хоч проблеми Святої Землі видаються далекими для України, зв’язок між примиренням християн та Ізраїлю і примиренням християн між собою стає щораз більше очевидним¹. Мало того, зустрічі й спілкування з іншими віруючими, а в цьому випадку – рефлексії над стрижневими питаннями християнського та юдейського богослов’я, – для християн є нагодою/викликом поглибити розуміння власної ідентичності.

Надзвичайно профетичним у час всеохопного „наукового секуляризму” є судження Автора, що часто у розв’язанні проблем взаєморозуміння „підказка [...] може прийти не зі сфери практичної політики, а через переосмислення своєї духовної спадщини, через чергове віднаходження її концептуальних кодів”. Як обґрунтування цієї пропозиції перед Читачем розгортаються дві візії Ізраїлю – секулярна і біблійна. У перспективі останньої стає добре видно обмеженість першої, а в ретроспективі першої – до чого можуть призводити хибні інтерпретації духовної спадщини.

З одного боку, есе може служити Читачеві як довідник до теми: короткий огляд основних віх юдео-християнського діалогу, проблем, які його гальмують, та різних спроб вирішення їх. Кількість наведених цитат і використаної літератури не може не вражати. З іншого боку, Автор іде значно далі простого огляду і порушує питання фун-

¹ Див. *Итоговый документ христианского церковно-общественного круглого стола священнослужителей и деятелей православной культуры из Греции, Грузии, Италии, России и Украины*, Єрусалим, 20–24 квітня 2007 // <http://www.jcrelations.net/ru/?item=2837>.

даментальні, граничні для ідентичності і спілкування обох релігійних спільнот.

Так, вузловими питаннями есе є реінтерпретація „включного” (інклюзивного) погляду Католицької Церкви на спасіння: від „навернення юдеїв” до усвідомлення потреби поглибити розуміння місійності, євангелізації та значення Церкви як такої у ставленні юдеїв до Ісуса та християн до Ізраїлю.

Аналіз „задавлених суперечностей” та „щасливо знайдених формул” приводить Автора до центальної тези есе – „сукупності родового й містичного Тіла Христа, відмінних за своїм функціональним призначенням, проте об’єднаних однією приналежністю до Христа”.

Найвагоміші риси тексту М. Мариновича, як на мене, – його діалогічність, відкритість і позитив. Попри те, що есе написано передусім із перспективи християнського богослов’я, Авторкові вдалося максимально зберегти стереоскопічність, завжди подаючи юдейську точку зору. Порушені ним питання, зачіпаючи глибинні положення християнської доктрини, часом вводять Читача в зону ризику, а відповіді видаються надто радикальними. Проте він тільки пропонує, а не нав’язує власну думку. Реалістична оцінка сьогоднішнього ненай-оптимістичнішого стану міжрелігійного діалогу й кількості в ньому глухих кутів не звелася до критики опонентів чи позиції Католицької Церкви, а дає можливість формулювати несподівані концепційні виходи.

Не мені судити, чи є пропонований Автором розв’язок – „клітинна” природа Божого народу та його засаднича негомогенність – вдалим і прийнятним для обох сторін діалогу. У кожному разі, обґрунтована можливість „прийняття Христа” поза межами історичної Церкви відкриває нові шляхи для пошуку спільної мови.

Представлений Читачеві текст – не відсторонений аналіз та формальний пошук „правильної” відповіді. Це насамперед зафіксований на папері автентичний внутрішній діалог, дуже щирий особистісний пошук істини та спасіння, добрий зразок „совісного і відповідального мислення, яке дослухається до іншого, пробує побачити у ньому не тільки те, що тобі відоме, близьке і тобою прийняте, але й

нове, яке теж може мати стосунок до істини...”². Можливо, смілива Авторова пропозиція допоможе віднайти “мир для Єрусалима” [пор. Пс. 122 (121):6]. Адже як Бог один, так і мир, що його очікуємо і наближаємо, – неподільний для всіх.

Червень 2009 року

Леся Коваленко – директор Інституту релігії та суспільства Українського Католицького Університету (до 2007 року – заступник директора). Освіта: доктор наук (Ph. D.) у царині канонічного права та адміністрації (Люблінський католицький університет, Польща, 2004). Викладач канонічного права. Голова Комісії УГКЦ „Справедливість і Мир” (з 2003). З 2004 року – суддя Патріяршого трибуналу УГКЦ. Автор монографії „Контраверсії релігійної свободи в українському законодавстві” (готується до друку), а також статей з проблематики релігійної свободи, державно-церковних стосунків і канонічного права.

² Тарас Возняк. *Зауваги до філософських аспектів екуменічного діалогу* // <http://www.ji.lviv.ua/n19texts/ekumenizm.htm>.

Мирослав Маринович

ІСУС І БОЖИЙ НАРОД: ЮДЕЇ І ХРИСТІЯНИ У СПІЛЬНОТІ СПАСІННЯ

Вступ

У ХХ столітті юдео-християнський діалог воістину преобразив стосунки між обома релігійними групами. Швидкість цієї доктринальної трансформації з обох боків вражала. Здавалося, після двох тисячоліть ворожнечі християни і юдеї¹ почали стрімко наближатися одні до одних. Проте дуже швидко стало зрозуміло, що передові загони богословів і дослідників, прихильних до ідеї порозуміння, вивалилися вперед так далеко, що ризикують відірватися від своїх „армій”. Задекларовані позиції обох груп зазнали серйозної критики і в юдейському, і в християнському таборах, і саме цей факт, здається, врешті-решт спонукав обидві сторони сповільнити темп, озирнутися на свої доктринальні константи, які виконують функції фундаменту, а тому не можуть бути підважені без ризику для всієї будівлі.

У результаті, попри поліпшення стосунків між обома групами, залишаються нез'ясованими чимало проблем. Майже усіх їх можна згрупувати у низку вочевидь конфліктних позицій, які й потребують узгодження. Ось кілька ілюстративних прикладів:

¹ У тексті цієї праці слова „євреї” та „юдеї” виступають здебільшого як синоніми, що загалом відповідає традиційному груповому самовизначенню євреїв. Оскільки існування месіянських євреїв розриває таку синонімічність, автор поспілкується терміном „юдеї” – особливо в тих випадках, коли йдеться про євреїв, що сповідують юдаїзм.

- (а) юдеї були обрані Богом як Його народ з тим благословенням, яке ніколи не минеться; і (б) Христос ініціював нове збирання й утворення нового народу Божого;
- (а) як юдеї, так і християни знають свого Бога і можуть спастися своїм власним шляхом, і (б) християни вірять, що спасіння усього людства прийде через Христа в одній спільноті спасіння;
- (а) християни не тільки відкидають „силуване навернення” юдеїв, як це мало місце в минулому, а й ставлять під сумнів саму потребу навертати їх, оскільки ті знають правдивого Бога, і (б) християни уповноважені Христом євангелізувати усі народи;
- (а) світ спасе Месію наприкінці часів, і (б) світ спасе Христос Спаситель.

Ці богословські проблеми, які вже дві тисячі літ збурюють юдео-християнські стосунки, у дуже конспективний спосіб і буде розглянуто у першій частині цього есею.

Бібліографія до теми юдео-християнських стосунків неохопна, і автор, використавши лише невелику частку богословського та релігійнознавчого доробку, не претендує на вичерпність аналізу бібліографічної бази. Тому особлива наша вдячність належить Інститутіві славістичних студій Вюрцбурзького університету, Канадському інститутіві українських студій Альбертського університету в Едмонтоні, Інститутіві східнохристиянських студій ім. Митрополита Шептицького в Оттаві та о. Джермано Марані, духівникові „Руссікуму” з Риму, за надану можливість попрацювати в наукових бібліотеках цих міст.

Аналізуючи позицію юдейської сторони, автор-християнин намагався спиратися передусім на юдейські джерела, хоч доступність останніх, а відтак і обізнаність у них, зрозуміло, залишають бажати кращого. Неоціненною у зв'язку з цим є допомога співредактора видавництва „Дух і Літера” Леоніда Фінберга в укомплектуванні невеликої юдейської бібліотечки.

Дослідження багатьох ниток у давньому юдео-християнському „гобелені” дає можливість зробити певні висновки, які й буде обґрунтовано у цій праці:

- Коли суто доктринальні лінії обох традицій заводять діалог у глухий кут, то перспективніше переосмислювати складні місця через заглиблення у духовні коріння цих традицій, у їхні духовні коди.
- Антисемітизм, підсилений секулярним сприйняттям світу, призводить до цілковитого викривлення євангельського духу. Проте християнам мало лише долати таке викривлення. Їм варто було б дослідити біблійну перспективу, відповідно до якої євреї стануть благословенням для світу.
- Цілком можливо, що існує певна відмінність між поняттями „євангелізація” і „навернення до християнства”. Така ймовірність, зокрема, обіцяє представити складні місця у писаннях св. ап. Павла у новому ракурсі.
- У заявлених вище пошуках розв’язки засадничу роль може відіграти той факт, що в історичному християнстві суто юдейське послання було інкультуроване в греко-римську цивілізацію колишніх поган. Це вносить у місійну діяльність Церкви принципово важливі особливості та обмеження.
- У минулому ні християнська, ні юдейська історії не були вільними від помилок. Нинішня суб’єктивна переконаність носіїв обох традицій у власній правоті детермінована історією та особистою вірою, проте не гарантує абсолютної істинності позицій. Таке визнання з боку християн і юдеїв відкрило би в обох традиціях нові трансформаційні можливості.
- Доцільно дослідити концептуальний зв’язок між поняттями *містичного* Тіла Христа (поняттям Церкви) і *родового* Тіла Христа (євреїв). Схоже, що розрізнення цих понять може пролити нове світло на структуру спільноти спасіння.

Досліджуючи ці питання, я спробував запропонувати таку модель структури народу Божого, яка виходить за рамки нинішніх богословських моделей і дає можливість підійти до традиційних юдео-християнських розбіжностей з несподіваного боку. Розуміючи, що ця модель, скоріш за все, викличе спротив з обох боків, я все ж зважуюсь оприлюднити її, цілком віддаючись на суд своїх читачів.

Поміж секулярною та біблійною візіями майбутнього

Ізраїль – Свята Земля – сприймається виплеканою на біблійних оповідях свідомістю як особливий регіон на земній кулі, доля якого є *модельною, ілюстративною*: Господь обрав цю землю та її народ для того, щоб вони „служили парадигмою для інших націй”². Людина, схоже, ніколи не досягне до кінця значення богообраності єврейського народу. Зокрема, неюдеям важко повною мірою пережити те почуття, яким проникається юдей, коли читає у своїй Книзі:

А я введу з тебе великий народ і поблагословлю тебе; та й зроблю великим твоє ім’я, а ти станеш благословенням. Благословитиму тих, що тебе благословляють, і проклинатиму того, хто тебе проклинає. Тобою всі племена землі благословлятимуться! (Бут. 12:2–3).

Бо ти народ святий у Господа, Бога твого; тебе вибрав Господь, Бог твій, щоб ти був для нього вартісним народом поміж усіма народами, що на землі (Втор. 7:6).

Виштовхнутий на маргінеси суспільства, юдей з Божої волі опинявся в епіцентрі людської історії:

Ізраїль ми знаходимо в самому центрі світової структури. Він стимулює її, надихає її, рухає нею. Неначе чужорідне тіло, наче активізаційний фермент, що його ввели в тіло, він не дає світові спокою, він пробуджує його від дрімоти, він вчить світ бути невдоволеним і неспокійним, поки в ньому немає Бога; він стимулює рух історії... Таким є покликання Ізраїлю, за яке його ненавидить увесь світ³.

Тягар богообраності в усі епохи був невимовно важким. Рів „іншости”, що його Бог вирив між Своїм народом та рештою інших,

² Graham Keith. *Hated Without a Cause? A Survey of Anti-Semitism*. Bungay, Suffolk: Paternoster Press 1997, с. 76–77 (далі – Graham Keith. *Hated Without a Cause?*) (переклад тут і далі з англ., рос. та інших мов мій, якщо не зазначено іншого перекладача).

³ Деннис Прейгер, Джозеф Телушкин. *Почему евреи?* Los Angeles: Almanac Press Inc. 1983, с. 201.

ті останні завжди норовили заповнити пювками зневаги, болотом наклепів, а то й камінням погромів. Отож упродовж своєї історії юдеї жили поміж двома емоційними полюсами. На одному полюсі – прагнення скинути з себе цей тягар і „стати як усі”:

І щоб ми були також як усі народи, і цар наш судив нас (1 Сам. 8:20)⁴.

Облиште мене – скаже Ізраїль – облиште мене! Не хочу бути світлом для язуків (народів)! Не хочу бути царством для священників!⁵

На другому полюсі – відчуття неможливості скинути з себе свою богообраність і відчуття, що це було б не благом, а карою:

А те, що в вас на думці, *напевно ніколи не станеться*. Ви бо кажете: Ми хочемо бути як народи, як чужоземні племена, служити дереву та камінню (Єз. 20:32).

Тягар вибраності – важкий тягар, але скинути його неможливо⁶.

Коли пророки картали Ізраїль за його невірство, якою найгіршою карою вони погрожували людям? Вони попереджали Ізраїль, що Бог позбавить їх своєї присутності і зробить звичайним народом і що вони будуть вигнані з належної їм землі⁷.

Сьогодні душа єврея так і розіпнута на двох взаємовиключних „гаках”: однією рукою він струшує з себе тягар богообраності, іншою – трепетно пригортає; однією часткою свого серця єврей живить гріховну „зарозумілу силу” (Лев. 26:19), чим принижує й топче свою вибраність; іншою часткою – терпить біль і муки, захищаючись від усього світу, чим цю вибраність одухотворює. А майбутнє для нього, як завжди, водночас і славне, і страшне...

⁴ Тут і далі (за винятком окремо зазначеного) – курсив мій.

⁵ Бен Барух. День починається с ночі // *Євреї и єврейство*: Сборник историко-философских эссе / упоряд. Рафаил Нудельман. Иерусалим: Гешер-Алия 1991, с. 271 (далі – *Євреї и єврейство*).

⁶ И. Рубин. Евреи: первородство или чечевичная похлебка? // *Євреї и єврейство*, с. 216.

⁷ Гарольд Кушнер. Цит. за кн.: *Христианско-иудейский диалог*: Хрестоматия / упоряд. Хелен Фрай. Москва: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея. 1998, с. 128 (далі – *Христианско-иудейский диалог*).

Є щось загадкове в тому, що мрія, яка живила юдеїв два тисячоліття, – повернутися до Єрусалима, до Сіону, – реалізовується сьогодні саме в секулярний⁸ спосіб. Адже два тисячоліття „єврей... звертав очі до Єрусалима як віруючий, а не як громадянин”⁹. Можна навести низку причин, чому секулярний характер відродженого Ізраїлю був логічним і виправданим, проте біблійна (пророча) перспектива долі євреїв, навіть затінена історією, усе ж не відходить у небуття.

Ця перспектива складається з двох радикально відмінних картин – залежно від того, який етап циклу „розсіяння – збирання” ми розглядаємо. На етапі розсіяння Бог карає Свій народ усіма мислимими й немислимими карами. Тим християнам, які бунтують проти єврейської богообраності, вбачаючи в ній одні лиш блага та привілеї, варто було б час від часу перечитувати ізраїльських пророків з яскравими описами наруги, яку переносять євреї з Божої волі:

Я вчиню з тебе пустку й наругу між народами, що навкруги тебе, і перед очима усіх перехожих. Ти будеш наругою й посміховищем, пересторогою й жахом для народів, що навколо тебе, як я вчиню над тобою суд у гніві й досаді й у лютих карах (Єз. 5:14–15).

Єврей, який з молоком матері вбирив у себе віру й біблійну перспективу своєї долі, сприймав переслідування та зневагу як волю Божу. Фокус його уваги був зосереджений на Богові як на головному вершителєві долі Його народу й на собі як на причині Божого гніву, але не на його виконавцях:

⁸ На жаль, термін „секуляризм” доволі двозначний. Він означає як легітимне й спасенне усунення держави від втручання у внутрішні справи релігійних організацій, так і світоглядну систему арелігійних поглядів [„таку концепцію світу, яка пояснює світ ним самим без посилання на Бога, Який за такого пояснення стає зайвим і просто заважає” (Павло VI. *Проголошення Євангелія*, п. 55)]. Згадана система в останні десятиліття прагне монополювати публічну сферу й робить це дедалі агресивніше. Нижче я послуговуватимусь обидвома значеннями, розраховуючи на партнерське взаєморозуміння з Читачем.

⁹ И. Рубин. Евреи: первородство или чечевичная похлебка? // *Евреи и еврейство*, с. 221.

Помилуй м'я, Боже, з милости твоєї, з великого милосердя твого зтри мої провини!.. Провини бо мої я знаю, і мій гріх завжди передо мною [Пс. 51 (50):3, 5].

„Не ви мене сюди послали, а Бог” (слова Йосифа до братів, Бут. 45:8).

Звичайно, не слід ідеалізувати ситуацію, бо важко було б очікувати від гнаного народу цілковитого вирозуміння щодо своїх ворогів. І він не раз стражденно вигукував: „Та ти, Господи сил, Бог Ізраїлю! Встань на кару всіх народів, не пощади ні одного з віроломних!” [Пс. 59 (58):6]. Але в трикутнику *Бог – Ізраїль – вороги* найважливішими для свідомости юдея були стосунки саме між двома першими складниками. Очі його, помічаючи людську зневагу, зверталися передусім до Бога:

Ти, Боже, знаєш мій нерозум, мої провини не сховані від тебе... *За тебе* я терпів зневагу, ганьба лице моє вкрила [Пс. 69 (68):6, 8].

Мало того, як передає Божі слова пророк Єзекиїл, не лише юдеям слід усвідомити свою провину, а й неюдеї мають пізнати в цьому руку Господню (саме цей поворот думки в його механістичній інтерпретації став особливо дражливим під час Голокосту і після нього):

І народи визнають, що то *за свої гріхи* дім Ізраїлю пішов на вигнання; за те, що віроломили зі мною... (Єз. 39:23).

Так тривало доти, доки народ жив у парадигмі своєї біблійної віри. Коли ж на зміну їй прийшла епоха секуляризму, аргумент „волі Божої” почав втрачати свою переконливість; його місце щораз частіше почала займати „воля людини”. Трикутник *Бог – Ізраїль – вороги* почав перетворюватися у лінійне протистояння *Ізраїль – вороги*. Відтак увагу скривдженого єврея (який, навіть вважаючи себе віруючою людиною, усе ж був уже носієм секулярного дискурсу) щораз більше привертала постать його кривдника. Новітній Йосиф сказав би своїм братам сьогодні: „Не ховайтесь за спину Бога! Це саме ви послали мене сюди!” (пор. Бут. 45:8). Отож кривдник дедалі більше набував демонічних рис, а посилання на „волю Божу” почало драгувати. У тих ситуаціях, коли на цю волю посилались євреї, це сприймалось як рабська покора і нездатність захистити себе. Натомість у

вустах християнина спроби послатися на передбачення Біблії (а це в християнській традиції почалося ще з часів зруйнування Єрусалимського храму) викликали рішучий протест євреїв як намагання легітимізувати злочинні дії кривдників-християн.

Єшаягу Лейбовичу [Yeshayahu Leibowitz] вдалося напрочуд точно описати відмінність між давнішим релігійним і сучасним секулярним типами єврейської духовності:

Ми соромимося того, що вони [євреї під час Голокосту. – М. М.] йшли, як вівці на бійню, і приписуємо це їхньому “галутному виродженню” – на протигагу колишнім, біблійним євреям і нашому власному героїзмові ізраїльтян, що борються. Але вираз “як вівці на бійню” народився не в галуті, а на вустах пророка Ісаї, людини “біблійного Ізраїлю”. Промовляючи про того, кого він вважав найвеличнішим зразком людини, – про того, хто служить Господові, – Ісаї охарактеризував його такими словами: “Він гноблений був та понижуваний, але уст Своїх не відкривав. Як ягня був проваджений Він на заколєння, й як овечка перед стрижіями своїми мовчить, так і Він не відкривав Своїх уст...” Ми живемо у світі, що відрізняється від духовного світу пророка Ісаї, і не вважаємо, що людська досконалість полягає в служінні Господові у прямому сенсі пророчих слів¹⁰.

Паралельно із секуляризацією юдейського мислення йшла секуляризація мислення їхніх опонентів. Рауль Гільберг [Raul Hilberg], зокрема, описав цей процес із гіркою іронією:

Місіонери християнства сказали: „Ви не маєте права жити поміж нами як євреї”. Секулярні правителі, які прийшли на зміну, проголосили: „Ви не маєте права жити поміж нас”. Німецькі нацисти врешті проголосили: „Ви не маєте права жити”¹¹.

Голокост ХХ століття (Шоа) став кульмінаційним моментом у цьому процесі трансформації мислення. Християнська Європа вжахнулася – воістину *стидом і соромом* *окрилася* (пор. Іс. 41:11). Згада-

¹⁰ И. Лейбович. В деяниях великих и войнах... // *Евреи и еврейство*, с. 127–128.

¹¹ Raul Hilberg. *Destruction*, 1–4 (цит. за: Graham Keith. *Hated Without a Cause?*, с. 238).

лися слова Папи Пія XI, з якими він звернувся до прочан ще 6 вересня 1938 року: „Антисемітизм неприйнятний. Духовно ми всі – семіти”¹². Виявилось, що антисемітизм – оте „прокляття серед народів”, яке робить життя єврея нестерпним, – до того ж іще обтяжує сумління народів великим гріхом. Бо свою ганьбу призначено понести і неюдеям: „Я піднімаю руку й присягаюся, що сором народів навкруги вас упаде на голову їх же самих” (Єз. 36:7). З’явилося чітке розуміння, що посилення на Біблію зовсім не виправдовує погромних звірств та антисемітизму, як не виправдовує Юду посилення на те, що Ісус передбачив його зраду: „Бо Син Чоловічий іде, як призначено, але горе тому чоловікові, хто його видає!” (Лк. 22:22). А в Матее ще й додано: „Ліпше було б тому чоловікові не народитись!” (26:24). Отож можна перефразувати: „Бо народ Божий буде покарано, як призначено, але горе тим народам, які це призначення здійснюють!”.

Проте малозауважувана особливість біблійного нарративу полягає в тому, що він містить оповіді не тільки про переслідування євреїв, а й про їхню прославу. „Сито” людської свідомості традиційно пропускає ці місця як такі собі біблійні перебільшення. Однак, здається, саме тут і лежить не розгаданий досі ключ. Ставлення до євреїв різко міняється, коли Бог пробачає Свій народ і збирає його у Святій Землі:

І буде: так, як ви, доме Юди й доме Ізраїлю, були прокляттям між народами, так я спасу вас, і ви будете благословенням (Зах. 8:13).

Того часу я приведу вас, того часу зберу вас, зроблю вас іменитими й славними між усіма народами землі, як поверну ваших бранців у вас перед очима, – каже Господь (Соф. 3:20).

Отож народи повинні не просто зректися антисемітизму – вони мають прийняти євреїв як своє благословення. *Іншими словами, Біблія іде навіть далі у своїй „програмі боротьби з антисемітизмом”*. І труднощі, з якими стикається нинішня секулярна версія цієї про-

¹² Reflections on the Shoah // http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_16031998_shoah_en.html (розд. III).

грами, є наче ілюстрацією неповноти її. Бо навіть слухна прагматична ідея, взята відрубно від її релігійної основи, починає проявляти свої обмеженості. З цієї точки зору, секулярний період відродження Ізраїлю справді є наче предтечею обіцяного вирішення єврейської долі. Як і годиться предтечі, в усіх своїх ланках він задає *вектор* тих процесів, які мають відбутися (збирання євреїв, подолання антисемітизму тощо), однак не може запропонувати вирішальних засобів, які принесуть остаточну перемогу.

Питання, в який саме момент своєї історії біблійний народ перетворюється з „прокляття” на „благословення” для народів, залишається, звичайно, відкритим. Здавалося б, відродження біблійної перспективи є засадничою й неминучою необхідністю цього. Проте сьогодні, відчуваючи на собі пильний і недовірливий погляд арелігійного населення, мало повторити услід за рабі Пінхасом з Коцка: „Допоможіть впустити Бога в цей світ, і все залагодиться”¹³. Важливо не дозволити, щоб оте „впускання Бога” чи „повернення до Біблії”, як побоюється Нафталі Прат [Naftali Prat], „призвело лише до реакційних спроб нав’язати застарілі догми минулих століть живій, мінливій дійсності”¹⁴. Обидва біблійні спадкоємці – юдеї та християни – мають урахувати гіркий досвід минулого. І одні, і другі мусять довести, що замість того Бога, якого вони начебто впускатимуть, вони не впусять неfortunних демонів минулого – гординю єдиноправильності, зверхність обраності, насильство примусового навернення, агресію релігійних упереджень. Обидві релігійні групи повинні усвідомити, що будь-яке відродження цих демонів віддалятиме повернення біблійної перспективи й робитиме секулярні застереження щодо неї цілком умотивованими.

Звичайно, я усвідомлюю всю безпорадність отого „повинні”: світ не розвивається відповідно до раціональних конструкцій плану на п’ятирічку. Тому радше слід очікувати, що релігійна сфера зазнає –

¹³ Мартин Бубер. *Избранные произведения*. Израиль: Библиотека-Алия 1989, с. 99 (далі – Мартин Бубер, *Избранные произведения*).

¹⁴ З передмови Н. Прат до кн.: Мартин Бубер. *Избранные произведения*, с. 12.

мусить зазнати! – радикального *преображення*. Як слушно зазначає Ганс Уко [Hans Ucho]: “Царство Боже – це не повернення в рай. Царство небесне попереду, а не позаду нас”¹⁵. Проте схоже, що і в юдаїзмі, і в християнстві проблема полягає не тільки в тому, чи готовий блудний син секуляризму повернутися до отчого дому, а й у тім, чи сам батько духовно готовий його прийняти...

Зречення політики силуваного навернення юдеїв у християнство

Намагаючись упродовж двох тисячоліть навернути юдеїв, діти Церкви не тільки не досягли успіху, а й заплямували свої власні євангельські шати злочинами супроти людини. Врешті-решт, мусив настати час отверезіння й пошуку нових підходів, часом навіть дуже радикальних. Проте саме в дискусії щодо можливості євангелізації серед юдеїв і намітилися ті головні лінії доктринальної напруги, які загрожують цілості усього магістеріуму. Простежмо за розвитком християнської думки з часів Другого Ватиканського Собору.

У революційному, як на свій час, соборовому документі *Nostra Aetate* (Декларація про відношення Церкви до нехристиянських релігій) засудження переслідувань юдеїв чітко поєднується з підтвердженням місійного обов’язку Церкви (п. 4):

...Церква, яка засуджує будь-які переслідування людей, пам’ятаючи про спільну з юдеями спадщину і керуючись не політичними поглядами, а релігійною євангельською любов’ю, засуджує будь-які прояви ненависти, переслідування та антисемітизму, що мали місце відносно юдеїв будь-коли і від будь-кого.

А втім, Церква, як завжди, визнавала і визнає: Христос через гріхи усіх людей Своєю волею і завдяки Своїй безмежній любові прийняв страсті і смерть, щоб усі мали доступ до спасіння. Церква-благовіс-

¹⁵ Ханс Уко. *Иудеи и христиане: общие корни и новые горизонты*. Москва: Путь 2000, с. 157 (далі – Ханс Уко. *Иудеи и христиане*).

ниця, отже, повинна проповідувати хрест Христовий як знамено загальної любові і джерело всієї благодати¹⁶.

Уже через дев'ять років Римська курія публікує роз'яснення, як слід розуміти положення цього соборового документа, де, зокрема, вказує:

Внаслідок своєї божественної місії й за самою своєю природою, Церква мусить проповідувати Христа усьому світові (*Ad Gentes*, 2). Щоб свідчення католиків про Христа не викликали образу в юдеїв, вони, католики, повинні пильнувати за тим, щоб жити своєю християнською вірою і поширювати її, дотримуючись якнайбільшої пошани до релігійної свободи відповідно до вчення Другого Ватиканського Собору (Декларація *Dignitatis Humanae*)¹⁷.

Минуло ще три роки, і в Заяві Венеціанської комісії невідповідним уже оголошується творення місійних організацій, що ставлять за мету навернення юдеїв:

Хоч часи й методи силованого навернення євреїв, обов'язкова катехизація й примусове слухання проповідей, чого вимагала від євреїв християнська більшість, уже безповоротно минули – і їх справді було відкинено й засуджено, – проте в релігійній пресі та у християнській поведінці завжди присутня латентна загроза чинити тиск на групу євреїв чи на поодиноких із них. У суперечливий та осудний спосіб, „навернення” все ще очікується від них, хоч у той же час ми самі не готові докласти зусиль, щоб „навернутися серцем” до Бога й до наших братів. [...]

Спокусу *творити будь-які організації*, особливо задля освіти чи соціальної допомоги, *які були б спрямовані на „навернення” євреїв, слід відкинути*. Навпаки, ми повинні сприяти кожному зусиллю

¹⁶ Цит за кн.: *Релігійна свобода і права людини*, у 3 томах, т. 3: *Місія і прозелітизм*. Львів: Свічадо 2004, с. 32 (далі – *Релігійна свобода і права людини: Місія і прозелітизм*).

¹⁷ *Guidelines and Suggestions for Implementing the Conciliar Declaration “Nostra Aetate”* (п. 4). Commission for Religious Relations with the Jews. Rome, 1 December 1974 http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19741201_nostra-aetate_en.html.

краще пізнати історію Ізраїлю, починаючи з Біблії, й глибоко дослідити існування, історію та місію Ізраїлю, його історичне виживання, його обрання й покликання, його привілеї, визнані у Новому Завіті (пор. Рим. 9:4–5; 11:29), у світлі (якщо ми справді правдиві християни) Божого послання любови й милосердя, принесеного Ісусом Христом у Дусі Божому, ніколи не забуваючи слухати, що каже нам сам Ісус¹⁸.

Того самого висновку дійшов кардинал Вальтер Каспер у своєму виступі в листопаді 2001 року в Єрусалимі:

Оскільки ми маємо так багато спільного й оскільки ми як християни знаємо, що Божий завіт з Ізраїлем через вірність Богу не був скасований (Рим. 11:29; пор. 3:4), термін „місія” – якщо розуміти його як навернення від ідолопоклонства до правдивого та єдиного Бога (1 Сол. 1:9) – не прикладається і не може прикладатися до юдеїв. Вони визнають живого правдивого Бога, Який у багатьох важких ситуаціях їхньої історії давав і дає їм підтримку, надію, впевненість і силу. Не може бути такого самого ставлення до юдеїв, яке існує до неюдеїв. Це не просто абстрактне богословське розумування, а ствердження конкретних і виразних наслідків, а саме: *не існує яких-небудь католицьких місійних організацій щодо євреїв, як вони існують щодо всіх інших нехристиянських народів*¹⁹.

Загалом плід пошуків того періоду добре підсумовують слова Едварда Кесслера [Edward Kessler]:

¹⁸ Заявою Венеціанської комісії прийнято називати головну доповідь італійського богослова Томмазо Федерічі [Tommaso Federici] на шостій зустрічі Контактного комітету між Римо-Католицькою Церквою та Міжнародним єврейським комітетом у справах міжрелігійних консультацій, що відбулась 1977 року у Венеції. Далі подаємо посилання на текст автора доповіді: Tommaso Federici. Study Outline on the Mission and Witness of the Church // <http://www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/texts/cjrelations/resources/articles/Federici.htm> (далі – Tommaso Federici. Study Outline).

¹⁹ Card. Walter Kasper. The Jewish-Christian Dialogue: Foundations, Progress, Difficulties and Perspectives. Jerusalem, 19–23 November, 2001 // http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20011123_kasper-jews-christians_en.html

Останні тенденції в головних течіях християнства ілюструють ще один величезний зсув у християнській свідомості: від місії до Ізраїлю до місії з Ізраїлем. Зараз ми спостерігаємо наголос радше на партнерстві у місії, ніж на місії християн до євреїв²⁰.

У документі „Роздуми про завіт і місію” Консультативної зустрічі Національної ради синагог США і Єпископського комітету з екуменічних та міжрелігійних справ, що діє при Єпископській Конференції США, сформульовано поки що найреволюційніше:

Щораз глибше католицьке визнання, що завіт між Богом і єврейським народом є вічним, поряд із визнанням Богом даної місії до євреїв, щоб засвідчити Божу вірну любов, ведуть до висновку, що *кампанії, націлені на навернення євреїв до християнства, більше не є богословськи прийнятними для Католицької Церкви*. [...]

Вона тепер визнає, що юдеї також покликані Богом, щоб приготувати світ до Царства Божого. Їхнє свідчення про царство, яке не походить із досвіду Церкви про Христа розп'ятого й воскреслого, *не має уневажнюватись спробами навернути єврейський народ до християнства*. Особливе юдейське свідчення має бути збережене, якщо католики та юдеї мають справді бути, як це передбачив Іван-Павло II, „благословенням одні для одних”. Це узгоджується з божественною обіцянкою, висловленою в Новому Завіті, що всі євреї покликані „служити йому [Богові] безстрашно у святості та справедливості, перед ним увесь вік наш” (Лк. 1:74–75)²¹.

Ці висновки Міжрелігійного комітету США викликали серед християн значний спротив. Зокрема, з низкою роз'яснень виступив кардинал Евері Даллес [Avery Dulles]:

Цей погляд на евангелізацію важко поєднати з навчанням останніх пап. У своєму Апостольському повчанні *Evangelii Nuntiandi* (1975) Павло VI проголосив, що „немає справжньої евангелізації без про-

²⁰ Edward Kessler. The Mission We Can Share // *The Tablet*, 7 July 2001, с. 975.

²¹ *Reflections on Covenant and Mission*. // http://www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/texts/cjrelations/resources/documents/interreligious/ncs_usccb120802.htm (далі – *Reflections on Covenant and Mission*).

повідування Імени та вчення, життя й обітниць, Царства і таїни Ісуса з Назарета – Сина Божого” (№ 22). [...] На відміну від цих пап, у тексті, схоже, говориться, що можна євангелізувати без проголошення імени Ісуса²².

Дуже часто християни заводять євреїв на манівці, створюючи враження, що існує два паралельні завіти, однаково приємні Богові, так що євреїв не слід євангелізувати. Такий погляд, на мою думку, не можна узгодити з Новим Завітом і з усією католицькою традицією. Це суперечить рішенням Другого Ватиканського Собору (який висловив сподівання, що увесь світ визнає Ісуса Христа як Спасителя) і не сумісне з нинішнім ученням Церкви, яке є нормативним для католиків²³.

Отож схоже, що згадані висновки Консультативної зустрічі в США створюють для Церкви більше проблем, ніж вирішують. Головною причиною, як на мене, є те, що для християн слова „євангелізація” і „навернення до християнства” є рівноцінними і взаємозамінними синонімами. Тому опоненти, прочитавши про недопустимість навернення, сприймають це як недопустимість євангелізації. Проте саме в нюансах, якими відрізняються обидва терміни, схоже, й міститься завдання для християнських богословів на найближче майбутнє... Втім проаналізуємо згадані доктринальні труднощі, виходячи з традиційного розуміння, що євангелізація неминуче веде до воцерковлення, навернення до християнства.

По-перше, тоді має рацію Роберт Дж. Шрайтер [Robert J. Schreiter], коли зазначає, що „це вперше Католицька Церква зрікається будь-якого права проводити євангелізацію серед певної групи людей”²⁴. До того ж (додамо від себе) серед тієї групи людей, до якої сам Ісус вважав Себе посланим. Фактично, як зазначає австрійський

²² *America*, October 21, 2002, с. 9. http://www.americamagazine.org/content/article.cfm?article_id=2550

²³ *First Things*, February 2006, с. 6.

²⁴ Роберт Дж. Шрайтер. Зміни у ставленні Римо-Католицької Церкви до прозелітизму та місії // *Релігійна свобода і права людини: Місія і прозелітизм*, с. 274.

єпископ Андреас Ляун [Andreas Laun], це мало б означати, що Церква перетлумачила Євангеліє у діаметрально протилежний спосіб: „Ісус прийшов лише до поган”²⁵. І тоді (якщо розвивати думку американських богословів далі) проповідування Христа, а згодом апостолів-євреїв серед своїх одновірців-юдеїв, що спільно ходили до синагоги, також треба визнати „з богословської точки зору неприйнятним”! Наполягаючи на цій неприйнятності, богослови, які при цьому й далі вважають, що Церква є містичним Тілом Христа, тим самим вступають у неподоланну концептуальну суперечність.

По-друге, слова ап. Павла „Бо я не соромлюся Євангелії, вона ж бо – сила Бога на спасіння кожному, хто вірує: *перше юдеєві*, а потім грекові” (Рим. 1:16) мають під собою твердий богословський ґрунт, і доктрина, відповідно до якої Євангеліє призначене *лише* для поган, на мою думку, просто перестає бути християнською. Віра в те, що Ізраїль колись таки прийме Євангеліє, є наріжним каменем християнства, і його не можна витягнути без ризику для цілої споруди.

По-третє, в основі такого заперечення лежить надто розширене тлумачення прозелітизму. „Ми повинні чітко розрізняти, з одного боку, місію та ‘християнське свідчення’, а з іншого – ‘прозелітизм’” – твердить, наприклад, Томмазо Федерічі [Tommaso Federici]²⁶. Йому майже вторить протестантський богослов Сесіл Робек-мол. [Cecil Robeck, Jr.]:

Уживати насильницьких заходів, нехтуючи самостійність і людську гідність єврейського народу, – це, на мою думку, неправильно й заслугує на осуд. Але оголошувати „прозелітизмом” будь-яку євангелізацію юдеїв – ні я, ні *жоден* п’ятдесятник із цим не погодиться²⁷.

По-четверте, таке рішення відкриває своєрідну скриню Пандори, оскільки ставить природне питання про обґрунтованість євангелізації щонайменше серед дітей іншої семітської культури – му-

²⁵ Див.: *Schweizerische Katholische Wochenzeitung* 50 (2002).

²⁶ Tommaso Federici. Study Outline.

²⁷ Сесіл М. Робек. Євангелізація, прозелітизм і спільне свідчення: погляд п’ятдесятників // *Релігійна свобода і права людини: Місія і прозелітизм*, с. 452.

сультманської, які також є Авраамовими нащадками і також вірять у єдиного Бога.

По-п'яте, схоже, що, зрікаючись однієї крайности (трактування усього юдейського як нечистого), частина християнських богословів готова впасти в іншу крайність – перевести юдеїв у світоглядне гетто. Про небезпеку такого духовного антисемітизму говорить не один дослідник, причому не лише серед християн, а й серед євреїв (що правда, серед так званих месіянських євреїв):

Будь-які зусилля з боку християн виключити юдеїв зі свого євангелізму – хоч якими добрими намірами вони викликані – є формою духовного антисемітизму²⁸.

Отже, ставлення традиційних місійних християн до висновку Міжрелігійного комітету США загалом критичне. У їхньому сприйнятті єврейська культура є культурою однією з багатьох, і немає жодних підстав виключати її з місійної сфери Церкви. Так, для прикладу, і в нормативному документі Католицької Церкви *Evangelii Nuntiandi*, і в виступах кард. Каспера стверджується, що Євангеліє слід проповідувати всьому світові:

Церква свідомо свого обов'язку проголошувати спасіння усім народам, адже євангельське послання призначене не для маленької купки втаємничених, упривілейованих чи вибраних, а для всіх людей без винятку²⁹.

Термін „місія” є центральним для Нового Завіту. Ми не можемо викреслити його, але якщо б ми навіть і зробили так, то це не допомогло б юдео-християнському діялогу. Радше навпаки, це зробило б діялог нечесним, а тому врешті-решт спотворило б його. Якщо юдеї хочуть розмовляти з християнами, вони не можуть вимагати, щоб ті не були більше християнами. Це – сама суть діялогу: ні заміщення чи поглинання, ні релятивізм чи синкретизм, а зустріч різних пер-

²⁸ Baruch Maoz. Ethics in Jewish Evangelism / *Mishkan* 19 (1993) 4 (цит. за: Graham Keith. *Hated Without a Cause?*, с. 73).

²⁹ *Проголошення Євангелія*. Апостольське повчання Папи Павла VI, п. 57 (цит. за: *Релігійна свобода і права людини: Місія і прозелітизм*, с. 115).

пектив та горизонтів і (як я довідався у єврейських мислителів Мартіна Бубера та Еммануеля Левінаса) визнання одне одного в його чи її іншості³⁰.

Отож для спокутування своїх помилок у минулому Церква могла б добровільно накласти *мораторій* на ведення місійної діяльності серед юдеїв, але не вдаватися до принципового *заперечення* самої можливості євангелізації серед юдеїв, богословське обґрунтування якого, здається, явно кульгає³¹.

Утім на цьому поставити крапку вочевидь не вдасться. Попри перелічені слабкості цих богословських пропозицій, потреба переглянути деякі елементи дотеперішньої християнської позиції зостається. Певні міркування походять навіть із суто секулярного поля. Так, розвиток концепції релігійної свободи та прав людини засвідчив, що при обстоюванні права людини *поширювати* свої переконання треба брати під увагу також право людини безперешкодно *зберігати* свої переконання. Настраждавшись від силуваного навернення впродовж двох тисячоліть, юдеї сьогодні кажуть християнам: „Залиште нас нарешті у спокої!”. Загалом можна сказати, що до вирішення проблем такої складності, як проблема правового захисту немісій-

³⁰ Card. Kasper. The Commission for Religious Relations with the Jews: A Crucial Endeavour of the Catholic Church. Boston College, 6 November 2002 (далі – Card. Kasper. The Commission for Religious Relations with the Jews) // http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20021106_kasper-boston-college_en.html

³¹ До речі, неминучість місійного характеру Церкви знаходить розуміння навіть серед юдеїв. Так, Генрі Сігману належать мужні й чесні слова: „Факт залишається фактом, що засадничим виміром самосвідомості християнина є його мандат іти і ширити правду християнства. Заперечте цей його мандат, і ви позбавите його його ж ідентичности та релігійної мети – так, як він розуміє її. Як на мене, не існує жодних моральних чи релігійних підстав, на які можна сперти таку вимогу” (Henry Seigman. Ten Years of Catholic-Jewish Relations: A Reassessment // *Fifteen years of Catholic-Jewish dialogue*, 1970–1985: selected papers / corp. Author(s): International Catholic-Jewish Liaison Committee. Publication: Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana; Roma: Libreria Editrice Lateranense, Year: 1988, p. 41; далі – *Fifteen years of Catholic-Jewish dialogue*).

них релігій перед активно місійними, людство фактично навіть не приступало. Тому просто відмахнутися від аргументів юдейської сторони неможливо. Проте слід усе-таки далі шукати кращу аргументацію, оскільки справді неможливо йти шляхом вилучення якоїсь релігійної групи з правового поля, що спирається на ст. 18 Загальної Декларації прав людини, яка гарантує „свободу змінити чиюсь релігію чи переконання”. Юдеї зробили для утвердження принципу *універсальності* релігійної свободи надто багато, щоб тепер доводити, що з цього принципу є один виняток – самі юдеї.

Що стосується богословських аспектів, то шотландський богослов Роберт Сміт [Robert Smith] свого часу чітко сформулював дві крайності, яких мають остерегатися християни:

Церква не може дискримінувати юдеїв, відбираючи від них Євангеліє, але так само вона не може ставитися до них як до просто людей без правдивої релігії. [...] Християнський підхід до юдеїв має починатися зі смиренного визнання їхнього місця в Божому плані, з побожного визнання вибраності Ізраїлю³².

Іншими словами, слід шукати відповіді на два засадничі питання: (1) Чи має свої особливості євангелізація серед юдеїв відносно євангелізації серед інших народів? (2) Чи є богословськи обґрунтованою теза про те, що єврейський народ є таким самим, як і інші, серед яких слід вести євангелізацію?

Спроба відповіді уже на перше питання ставить нас, здається, перед певними парадоксами. Так, про потребу інкультурації Євангелія в єврейську культуру говорити доволі складно, бо Ісус у своєму земному вимірі якраз і є феноменом виплеканої юдаїзмом єврейської культури. Головна система Його аргументації закорінена в юдейському Законі та пророках. Перші громади Церкви були виключно єврейськими, і в цьому й полягає виправдання, чому в питанні євангелізації юдеї мають особливий статус серед інших народів. Отож, якщо у

³² Robert Smith. The Christian Message to Israel // *The Church and The Jewish People* / ред. Göte Hedenquist. Eaton Gate, London, S. W.: Edinburgh House Press 1954, р. 191–192 (далі – *The Church and The Jewish People*).

християн сьогодні все-таки є відчуття, що потрібна інкультурація Євангелія в єврейську культуру, то тільки тому, що фактично їм ідеться про інкультурацію в неї *європейського, уже еллінізованого християнства*, про поширення на євреїв *койнонії сучасної Церкви*. Насправді ж, це власне Добра Новина (Блага Вість), виплекана в семітській культурі, була інкультурована в греко-латинську цивілізацію Європи, а не навпаки („Майже все християнське мислення ведеться в категоріях, визначених грецькими християнськими мислителями”³³). І єврейська культура, в якомусь сенсі, не може й не хоче прийняти саме цей уже інкультурований плід.

Ось тут, схоже, і виникають підстави розрізняти терміни „євангелізація” і „навернення в християнство”. Євангелізація – точніше, *реєвангелізація* євреїв – принципово можлива (як повернення до своїх власних феноменів), тоді як навернення їх у європеїзоване християнство – вельми сумнівне, а за нинішніми мірками й недопустиме. Деякі дослідники, як-от Сідні Дж. Голл III [Sidney G. Hall III], вважають, що таке розрізнення впливає навіть із послань ап. Павла:

Те, що Бог покликав Павла як єврея бути апостолом для поган, виглядає правильним. Але з цього твердження не випливає, що Павло був переконаний, що Євангеліє Христа є лише для поган. Павло радше вважав, що євреї повинні прийняти *Євангеліє* Христа без обстоювання того, що вони повинні стати християнами³⁴.

Ясна річ, що для традиційної християнської свідомости, в якій терміни „євангелізація” і „навернення до християнства” є взаємозамінними синонімами, процитовані вище слова не мають жодного сенсу. Проблема полягає лише в тому, чи може богослов’я дозволити собі не помічати згаданої відмінности й надалі.

Певні відповіді на поставлені вище запитання можна шукати і в іншій сфері. Як відомо, семантичне значення слова „народи” у дав-

³³ Rt Rev. Bishop Stephen Neill. Introduction // *The Church and The Jewish People*, с. 15.

³⁴ Sidney G. Hall III. *Christian Anti-Semitism and Paul's Theology*. Minneapolis: Fortress 1993, с. 20 (далі – Sidney G. Hall III. *Christian Anti-Semitism*).

ньоюдейському розумінні особливе. Ось як про це пишуть американські богослови зі згаданого Міжрелігійного комітету:

Заповідь воскреслого Ісуса у Мт. 28:19 зробити учнями „всі народи” (грецькою = *ethnē*, близьке до івриту = *goyim*; тобто народи, *інші, ніж Ізраїль*) означає, що Церква має нести свідчення в цей світ про Добру Новину Ісуса Христа, щоб приготувати світ до повноти Царства Божого. Однак це євангелізаційне завдання більше не містить у собі бажання включити юдейську віру в християнство і таким чином покінчити зі специфічним свідченням юдеїв про Бога в людській історії³⁵.

Отож для юдея слово „народи” означає не *всі* народи, що живуть на земній кулі, а *всі інші* народи відносно юдейського, тобто [колись] язичницькі народи (*Gentiles*). Саме до тих народів і посилав Ісус Своїх апостолів (Мт. 28:19), що знаходить своє підтвердження у словах Господа, спрямованих до Павла: „Спішишь, выйди швидко з Єрусалима, бо вони не приймуть твого свідчення про мене [...] Иди, бо я пошлю тебе далеко до поган [έθνη, *Gentiles*]!” (Ді. 22:18, 21). У культуру саме цих народів (передусім у грецьку культуру), тобто у світ греко-римської цивілізації, відбулася згодом успішна інкультурація Євангелія. Нинішня Церква, повторюю, має виразно європейські ознаки (що, до речі, створює їй певні труднощі в Азії й Африці). Христовий наказ із Мт. 28:19 традиційно тлумачиться як наказ проповідувати серед *усіх без винятку* народів³⁶. Однак якщо цей стих інтерпретувати у поєднанні з Ді. 22:18, 21, то традиційне тлумачення означає неправомірне включення юдеїв у число „поганських народів” (*Gentiles*), що саме по собі абсурдне.

Таке зміщення понять відбулося, як на мене, історично. З утвердженням Церкви та з її європеїзацією змінилася перспектива, в якій осмислювалася євангелізаційна місія. У часи апостолів „ніжка місійного циркуля” впиралася в Єрусалим, який ставав центром окреслю-

³⁵ *Reflections on Covenant and Mission*.

³⁶ *Theological Dictionary of the New Testament* // упоряд. Gerhard Kittel, т. 2. WM. Michigan: B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1964, с. 369.

ваного місійного кола. Саме звідти світло Євангелія поширювалось на всі інші народи (*Gentiles*). Через кілька століть ця „ніжка” перемістилась у Рим та Константинополь. Світло Євангелія виходило вже звідти й поширювалось на всі інші народи *відносно цих центрів*, тобто і на юдеїв також. Універсалізм християнства, а ще більше – тріумфальний його похід планетою просто вимагав універсального тлумачення слова „народи”, а тим більше включення у нього „христопродавців”-юдеїв.

Проте з поєднаного тлумачення Мт. 28:19 і Ді. 22:18, 21 не випливає, що Ісус принципово заперечує можливість проповідувати Євангеліє серед юдеїв. Навпаки, і Ісус, і Павло ішли проповідувати передусім до синагоги. Зрештою, саме припущення, що в той час існували паралельні спільноти, було б кумедним (пор. Еф. 2:11–22). Отже, Ісус лише стверджує, що ті „не приймуть свідництва твого про Мене” у той історичний період, про який ідеться. І характерно, що ці слова Ісуса містять у собі термін – „свідцтво”, свідчення, – який стає щораз прийнятнішим у сучасному юдео-християнському діалозі:

Це проголошення [Доброї Новини] має відбуватися насамперед через свідчення, а саме – якщо християнин або група християн, перебуваючи серед людського суспільства, показують здатність до порозуміння і співчуття, до співжиття і співпраці, до солідарності; якщо вони прагнуть до плекання всього шляхетного і доброго (*Evangelii Nuntiandi*, п. 21)³⁷.

Принцип свідчення – християнського чи юдейського – не має бути образливим для нашої релігійної чутливості і становити якийсь бар’єр для християнсько-юдейських стосунків. Проте я визнаю, що цим принципом можна надуживати. Тому уточнити це поняття та його обмеження в контексті діалогу є однією з найважливіших тем, яким ми маємо присвятити наші майбутні дискусії³⁸.

³⁷ Цит. за: *Релігійна свобода і права людини: Місія і прозелітизм*, с. 97.

³⁸ Henry Seigman. *Ten Years of Catholic-Jewish Relations: A Reassessment // Fifteen years of Catholic-Jewish dialogue*, с. 42.

Сигналами перестороги перед неправомірним виключенням юдеїв зі сфери проповідування Євангелія мають служити слова ап. Павла: „Проповідь Євангелії для необрізаних повірена мені, як Петрові для обрізаних” (Гал. 2:7) і „Бо я не соромлюся Євангелії, вона ж бо – сила Бога на спасіння кожному, хто вірує: *перше юдеєві, а потім грекові*” (Рим. 1:16).

Спробуймо реконструювати початок проповідування Доброї Новини, домислюючи певні опорні віхи. Ісус вважав Себе посланим передусім до ізраїльського народу (пор. Мт. 15:24) і у Своїх перших настановах апостолам Він виразно наказує їм обмежуватися проповідуванням лише серед юдеїв (пор. Мт. 10:5–6). Згодом масове небажання євреїв прийняти Євангеліє внаслідок передбаченого Богом „замкнення їх у непослух” (Рим. 11:32) радикально міняє ситуацію. Ісус посилає апостолів навчати інші, неюдейські народи (Мт. 28:19) і підтверджує цей наказ у Своему явленні ап. Павлу, оскільки юдеї не прийняли Його (Ді. 22:18, 21). Так Євангеліє було проповідуване в часі спершу юдеям, а потім „грекам” (ширше – іншим народам). Отвердіння юдейських душ щодо Євангелія триватиме доти, „поки не ввійдуть погани повнотою” (Рим. 11:25) і „поки не закінчиться час поган” (Лк. 21:24). Проте в жодному богонатхненному тексті не сказано, що проповідувати Євангеліє серед юдеїв слід принципово *припинити*. Максимум, на що може піти Церква, – це на визнання, яке зробив кардинал Каспер: „Наша місія (у ширшому значенні цього слова) до юдеїв є відмінною від тієї, яку ми ведемо до неюдеїв [*Gentiles*]³⁹”.

Таким чином, узявши до уваги різні аргументи, ми опиняємося перед вельми важливою суперечністю. З одного боку, християнам неможливо пристати на точку зору, що Євангеліє не слід проповідувати серед юдеїв, оскільки це підриває засадничі підвалини християнства. Проте, разом з тим, нове знайомство юдеїв з Доброю Новиною може, на мою думку, відбутись лише зсередини юдейської традиції (як переосмислення того, що було породжено в її лоні, але відкине-

³⁹ Card. Kasper. The Commission for Religious Relations with the Jews.

но), а не ззовні через навернення до європеїзованого християнства, яке є плодом інкультурації суто юдейського послання в ментальне поле поган-*Gentiles-goyim*⁴⁰. За цим, як уже було сказано, стоїть завдання розрізнити поняття „євангелізація” та „навернення у християнство”, проте до такого революційного кроку християнська доктрина принаймні поки що не готова.

Проблема обрання нового Ізраїлю

Старий Завіт просякнутий попередженнями про інший народ, який пізнає Господа. Досить тут послатись на відомі слова Ісаї: „Я дав приступити до мене тим, що про мене не питали. Мене знайшли ті, що мене не шукали” (65:1), хоч увагу християнських екзегетів привернули також згадки у Втор. 32:21, Рим. 9:25 (пор. Ос. 2:25), Пс. 102 (101):19, Іс. 55:5, і цей перелік я не наважуся назвати вичерпним. Ці попередження, звичайно ж, по-різному тлумачили в юдейській та християнській літературах. (Так, для прикладу, деякі дослідники вважають надто довільною екзегезу Ос. 2:25 як згадку про поганські народи, оскільки з Ос. 1:6–9 випливає, що під „не народом” пророк має на увазі північні племена Ізраїлю⁴¹). На християнське тлумачення,

⁴⁰ Як видно з цього зіставлення, тут особливо проявляються мовні втрати, що йдуть від неадекватного перекладу сучасною українською біблійною мовою слова, яке англійською передається як *Gentiles*. В українських текстах воно традиційно перекладається як „поганські народи”, проте означення „поганські” семантично передає не стільки неюдейське походження народів, скільки той факт, що вони є послідовниками поганства, тобто язичницької релігії. Це призводить до смислового парадоксу, коли неюдеїв, які вже в давні часи навернулися до християнства, тобто почали вірити в правдивого Бога, ми далі називаємо „поганськими народами”. Вихід можна шукати в уточненні „колись поганські народи”, що виглядає надто вже громіздко, або ж у перекладанні терміну *Gentiles* як „неюдейські народи”, як я це дозволяю собі робити у більшості власних текстів.

⁴¹ Див.: Douglas Moo. *The Epistle to the Romans*. Michigan: Grand Rapids – Cambridge, U.K.: W. B. Eerdmans Publishing Company 1996, с. 613 (далі – Douglas Moo. *The Epistle to the Romans*).

схоже, суттєво вплинули слова самого Ісуса: „Відніметься від вас Царство Боже й дасться народові, що буде приносити плоди його” (Мт. 21:43). У згадках про новий народ християни побачили самих себе – включно з тим, що на них тепер перейде те благословення, яким досі втішався Ізраїль. Та й справді: хто навіть сьогодні може чітко стверджувати, що і старозавітні пророки, і Ісус насправді *не мали* на увазі християн?

Отже, логіка нової доби була майже однозначною:

Церква прийняла на себе роль і покликання *нового* Ізраїлю. Попередній Ізраїль зник, новий зайняв його місце. Заповіді Тори оголошувались віднині недійсними й непотрібними; виконувати їх уже не треба було⁴².

Саме Церква є істинною спадкоємицею обітниць, які були дані Аврааму. Вона – це духовний і вселенський Ізраїль, передбачений пророками... В результаті юдеї позбулися своєї богообраності. Божий гнів на них ознаменувався руйнуванням Храму та Єрусалима⁴³.

Іншими словами, „радість донедавна поганських народів від того, що їх було *включено* разом з євреями у народ Божий, легко призвела до похвальби, що вони *замінили* євреїв як народ Божий”⁴⁴. Здавалось, підтвердженням справедливості висновку про таку заміну були успіхи, що їх здобули християни у своєму суперництві з юдеями. Ті перемоги утвердили їх у тому, що Бог на їхньому, тобто християнському, боці і що відтепер саме вони є справжнім народом Божим. Майже два тисячоліття Церква жила цим переконанням, яке й видавалося християнам суттю Господнього плану. Визначальними словами у цій переконаності були слова: „зрада”, „покарання”, „підкорення” (для юдеїв), „слава” (для християн). Ненависть до „убивць Христа”, або „хриstopродавців”, стала тривкою модою подальшої історії, причому нові епохи часом міняли аргументацію, проте не міняли

⁴² Ханс Уко. *Юдеї и християне*, с. 105.

⁴³ Розмари Радфорд Рюгер. Антиюдаїзм – обратная сторона христологии // *Християнско-іудейський діалог*, с. 39.

⁴⁴ Douglas Moo. *The Epistle to the Romans*, с. 685.

емоційного наповнення антиюдейської постави. Кажучи словами Еразма Роттердамського [Erasm of Rotterdam]: „Якщо це справа християн ненавидіти євреїв, то всі ми добрі християни...”⁴⁵. Проте якимось поза увагою, а відтак і поза дужками історії опинилися цілком однозначні твердження апостола Павла:

Вони – ізраїльтяни, їм належить усиновлення, і слава, і завіти, і законодавство, і богослужба, й обітниця; їхні отці, з них і Христос тілом, який над усім – Бог, благословенний повіки. Амінь (Рим. 9:4–5).

Отож питаю: Чи не відкинув Бог народ свій? Ніколи в світі! (...) З огляду на Євангелію, вони [юдеї] через вас вороги; а з огляду на вибір Божий, вони улюблені заради батьків, бо дари Божі й покликання – незмінні (Рим. 11:1, 28–29).

Що ж бо, коли деякі [юдеї. – М. М.] не повірили? Хіба ж їхня невірність знищить вірність Божу? Ясно, що ні! (Рим. 3:3–4).

Ці слова почасти збігалися з тим розумінням вічності Божих обітниць, що його мають самі юдеї:

Внутрішній зв'язок між Святою Землею й божественно обраним народом є невідкличним. Хоч як далеко може Ізраїль відхилитися від виконання визначених йому завдань, його неспроможність виконувати свій духовний мандат не може вилитися в те, що йому буде відібрано його видатний статус. Умови завіту гарантують, що особлива історична спільнота Ізраїлю, до якої належать потомки патріархів, за жодних умов не буде усунена зі своєї особливої позиції, яку вона займає в божественній схемі Спасіння⁴⁶.

Чому ж християни не зауважували прямого значення Божих обітниць [див., для прикладу: “Бо Господь, Бог твій – милостивий Бог; він не полишить тебе й не знищить, *та й не забуде за союз із твоїми батьками, що про нього клявся їм*” (Втор. 4:31). – М. М.]? Чому ранньохристиянський мислитель Маркіон [Marcion] навіть

⁴⁵ Цит. за кн.: Sidney G. Hall III. *Christian Anti-Semitism*, с. 46.

⁴⁶ Walter Würzburger, R. J. Zvi Werbowski. Land, People and Nation in Jewish Perspective // *Fifteen years of Catholic-Jewish dialogue*, с. 6.

вибудував на посланнях Павла свою єретичну теорію про уневажнення Старого Завіту для християн, яку Церкві вдалося подолати з великими труднощами? Ставлячи це питання, я не прагну погордливо принизити наших попередників, які буцімто не спроможні були побачити очевидне. Вони шукали істину принаймні не з меншим жаром, ніж це робимо ми сьогодні, й на підтримку історичного тлумачення, зокрема, послань Апостола народів можна навести цілу низку вагомих аргументів.

Так, чи не найпереконливішою в цьому плані є використана ап. Павлом метафора оливкового дерева:

Коли ж деякі з галузок відламалися, а ти, будучи дичкою оливною, защеплений був між них і став співучасником кореня та оливного соку, то не вихваляйся перед галуззям. А коли вихваляєшся, то знай, що не ти носиш корінь, а корінь тебе. Ти скажеш: “Гілля відчакнуто, щоб мене нащепити”. Добре. Вони відламалися за невіру, а ти стоїш завдяки вірі. Тож не неси високо, а бійся! (Рим. 11:17–20).

Для багатьох християн стрижневим тут є слово „відламалися”, яке й породжує переконаність: юдеї, що не прийняли Христа, відпали від спільноти спасіння, якою є Божий народ. У ранньохристиянські часи, коли частки юдеїв і неюдеїв серед послідовників Ісуса були більш-менш співвимірні, можна було без шкоди для цієї метафори вважати, що Божий народ – це оливне дерево, кроною якого є природні галузки (юдеї, що увірували в Христа) і прищеплені галузки (християни з донедавна поганських народів). У наш час згадана пропорція є неспіввимірною і щораз більше нагадує ситуацію навиворіт: „Це християни носять корінь, а не корінь – їх”. На умоглядному рівні ситуацію тут не рятує згадка про те, що Богові під силу прищепити відламані галузки (Рим. 11:23), – враження, що навіть тимчасово відтіяті галузки перебувають „поза огорожею” спільноти спасіння, залишається.

У цьому сенсі значно продуктивнішою є пізніша фраза ап. Павла: „Бо Бог замкнув усіх у непослух, щоб усіх помилувати” (Рим. 11:32). Оце „замикання у непослух” не розриває приналежності строптивих юдеїв до Божого народу, а ніби пасивує чи дезактивує її на час, поки до складу Божого народу увійдуть „погани повнотою” (Рим. 11:25).

Здається, жоден аспект послань ап. Павла не зазнав в історії більших різнотлумачень, ніж його позиція щодо місця юдеїв у Божому плані спасіння. Воістину новозавітні слова про послання ап. Павла виявилися справжнім пророцтвом: „В них є дещо трудне до зрозуміння, що люди без освіти й не зміцнені у вірі перекручують... на свою власну погибель” (2 Пт. 3:16). Біда лише, що кожен із опонентів може прикласти ці слова до своїх суперників!

Апостол Павло писав і діяв у певному історичному контексті, який не завжди зрозумілий нам, його сьогоденним читачам. У перші десятиліття після Христа релігійна престижність серед тих, хто відчував своє духовне синівство від Авраама, все ще була на боці юдеїв. Християни ревниво реагували на цю престижність, і, як свідчить ап. Павло, часом спокушались запозичувати юдейські обряди. Ізраїль служив їм зразком, причому зразком святости: „Ізраїль – свята частка Господня” (Єр. 2:3). Проте водночас – за всіма законами мімесису⁴⁷ – Ізраїль став християнам і суперником, з яким вони не могли не конкурувати. Справедливою може бути й теза навпаки: небезпечними суперниками стали і християни для юдеїв: „Але заздрісні юдеї назбирали з майдану якихось негідників, збили до купи натовп і заходилися підбурювати місто” (Ді. 17:5). Обидві громади мали своїм духовним джерелом один і той самий старозавітний спадок Ізраїлю, а це неминуче зіштовхувало їх у міметичній боротьбі за право одноосібно володіти цим спадком, за виключне право називатися істинним Ізраїлем і справжнім народом Божим. А далі вже вступала в дію закономірність, так вдало підмічена Рене Жіраром [René Girard]:

Два прагнення, які сходяться на той самий об’єкт, перетворюються на перешкоду одне для одного. Кожне наслідування (мімесис) якогось прагнення автоматично закінчується конфліктом⁴⁸.

⁴⁷ Мімесис (*грецьк.*) – наслідування.

⁴⁸ *La violence et le sacré* (1972), с. 205. Цит. за: Раймунд Швагер. *Чи потребуємо козла відпущення? Насильство та відкуплення у біблійних Писаннях* / перекл. з нім. Марко Томашек. Львів: Свічадо 2005, с. 29.

Положення про заміну одного Божого народу на другий надовго увійшло у церковну свідомість християн. Проте після Голокосту в християнському богослов'ї настало велике замішання та переосмислення усталених доктринальних положень. З одного боку, діяла інерція звичних підходів: „Ізраїльський народ не є більше Божим народом у сенсі інституції для спасіння людства... Його функції приготування Царства Божого закінчилися з приходом Христа і з заснуванням Церкви”⁴⁹. З іншого боку, у християнське богослов'я увірвався вітер перемін. Як уже було згадано, першим офіційно визнаним документом, що пробив дотеперішні доктринальні твердині, стала декларація Другого Ватиканського Собору *Nostra Aetate* (п. 4): „І хоч Церква є новим народом Божим, юдеїв не слід представляти як таких, що відкинуті чи прокляті Богом, що начебто впливає зі Святого Письма”⁵⁰. Нинішній стан проблеми авторитетно підсумовує Томмазо Федерічі:

Слід рішуче ствердити, як це було вже зроблено у багатьох контекстах (пор. *Lumen Gentium* 16; *Dei Verbum* 14–16; *Nostra Aetate* 4; *Guidelines and Suggestions for Implementing the Conciliar Declaration „Nostra Aetate”* No. 4, особливо ч. III) і як щораз більше впливає з різноманітних церковних досліджень, що в жодному богонатхненному християнському джерелі не можна знайти підтвердження нашого припущення, що Божий завіт з народом Ізраїлю був скасований і майже зведений нанівець⁵¹.

Варто також згадати, що, виступаючи 17 листопада 1980 року перед євреями Майнца (Німеччина), Папа Іван-Павло II охарактеризував єврейський народ недвозначними словами: „Божий народ Старого Завіту, якого Бог ніколи не скасовував”⁵².

⁴⁹ Augustin Cardinal Bea. *The Church and The Jewish People*. New York: Harper and Row 1966, с. 11. Цит. за: Henry Seigman. *Ten Years of Catholic-Jewish Relations: A Reassessment // Fifteen years of Catholic-Jewish dialogue*, с. 42.

⁵⁰ Цит. за: *Релігійна свобода і права людини: Місія і прозелітизм*, с. 32.

⁵¹ Tommaso Federici. *Study Outline* (I.A.10).

⁵² http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19820306_jews-judaism_en.html

Ці засадничі зміни в католицькому богослов'ї досить добре корелюють і з передовою православною думкою. Так, з точки зору православного священика Іва Дюбуа [Yves Dubois], „ідея про те, що Бог дав обітницю Ізраїлю, а потім на місце ізраїльського народу поставив християнську Церкву з поган, є і богословськи, і морально неспроможною”⁵³.

Проте визнати, що Бог не скасував Свій завіт з Ізраїлем, – це, здається, означає зробити лише половину справи. Адже таке визнання залишає відкритим питання про те, ким є Церква, зокрема чи є вона новим народом Божим, новим Ізраїлем. Але якщо так, то як у такому разі обидва Ізраїлі співвідносяться одне з одним?

Прагнучи знайти відповідь на це запитання, деякі юдейські та християнські мислителі вийшли на так зване богослов'я двох народів Божих, або богослов'я двох завітів.

Богослов'я двох народів Божих

Повоєнне „зникло́вня” християнської думки після жахів Голокосту й сумнів у правильності доктрини про заміну народів Божих розчистили шлях до тієї думки, яку свого часу висловлював іще Мартін Бубер: „Щоб прийти до Бога, християнин не повинен пройти через єврейство, єврей не повинен пройти через християнство”⁵⁴. Так, у визначальному для юдео-християнського діалогу документі „Дабру Емет” [Dabru Emet] цю тезу оформлено так: „Християни знають Бога і служать Йому через Ісуса Христа й християнську традицію. Євреї знають Бога і служать Йому через Тору і юдейську традицію”⁵⁵.

Здавалося б, на перший погляд, що знайдено спасенне рішення, яке дає можливість нарешті подолати гідру одвічної юдофобії. Мов-

⁵³ Ів Дюбуа [Yves Dubois]. Православная точка зрения // *Християнско-юдейський діалог*, с. 49.

⁵⁴ Мартин Бубер. *Избранные произведения*, с. 255.

⁵⁵ Дабру Емет // *Богословія* 65 (2001) 306.

ляв, є два незалежні шляхи, і хай кожен народ іде своїм шляхом. Нема підстав для ненависти, ревнощів та силуваного навернення. Схоже, що цей документ є великим кроком назустріч християнам, оскільки фактично тут визнається те, про що говорилося лише в часи ранньої Церкви: „Почувши це, [юдеї] замовкли і хвалили Бога, кажучи: ‘Отже й поганам дав Бог покаяння, щоб мали життя!’” (Ді. 11:18) і що, на думку Джона Гейджера, так відчайдушно обстоював ап. Павло, а саме: Христос тепер надає християнам з поган те, що Ізраїль завжди вважав можливим лише через Тору, тобто: праведність і знання Бога⁵⁶.

Як свідчить, наприклад, Дуглас Му [Douglas Moo], розвиток цієї доктринальної лінії вивів окремих християнських богословів на формулу, що існують два „окремі, але рівні” народи Божі, обоє спасенні та призначені до слави: Церква, тобто ті, що стали Божими дітьми через любов до Його Сина, та Ізраїль, тобто ті, що є Божими дітьми завдяки Божому завіту через Мойсея⁵⁷.

Можна припустити, що ця формула справді може бути прийнятою для значної частини юдеїв, оскільки нарешті відсікає від традиційного потоку юдаїзму його небезпечний і, з точки зору юдеїв, еретичний рукав – християнство. Проте, якщо говорити про християн, то буквалістичне прочитання так щасливо знайденої формули вводить їх у певний доктринальний клопіт. Досить згадати той факт, що апостол Павло справді визнав розширення меж Божого народу через включення до нього навернених з поган і при цьому не обстоював

⁵⁶ John G. Gager. *The Origins of Anti-Semitism. Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*. New York – Oxford: Oxford University Press 1983, с. 214 (далі – John G. Gager. *The Origins of Anti-Semitism*).

⁵⁷ Douglas Moo. *The Epistle to the Romans*, с. 562 (у прим. 38). До групи богословів, які певною мірою вплинули на розвиток теорії двох народів Божих, або двох завітів, Дуглас Му відносить, зокрема, К. Стендаля [K. Stendahl. *Paul among Jews and Gentiles; Christ's Lordship and Religious Pluralism // Meanings: The Bible as Document and as Guide*. Philadelphia: Fortress 1984, с. 233–244], Джона Гейджера [John G. Gager. *The Origins of Anti-Semitism*, с. 261–262], Барта [Barth. *People of God*, с. 52, 71] та ін. (див.: Douglas Moo. *The Epistle to the Romans*, с. 725, у прим. 61).

тезу, що Бог зрікся Ізраїлю (Рим. 11:1, 28–29), проте у св. Павла все-таки немає *двох* народів Божих: „Бо мені об’явленням дано пізнати таємницю... що погани співспадкоємці, *і одне тіло...*” (Еф. 3:3, 6). На користь концепції єдиного народу Божого промовляє і згадана вже Павлова метафора оливкового дерева (Рим. 11:17–20):

[За Павлом,] корінь патріархів і далі є джерелом духовного окормлення, якого потребують віруючі. Є лише одне коріння та одне дерево... Народ Божий один, і цей народ має і єврейське коріння, і чинний єврейський елемент⁵⁸.

У цьому випадку ми можемо навіть не ставити собі питання, яким є отой „чинний єврейський елемент”: поєднаний з Христом чи ні. На думку Дугласа Му, засадничою для оливкової метафори є єдність Божого народу – єдність, що долає як історичні, так і етнічні бар’єри. Тому версія про два *окремі й незалежні* народи Божі входить у радикальну суперечність з ученням ап. Павла. Виявилось, що так щасливо знайдена формула юдео-християнського діалогу насправді серйозно суперечить доктрині одного з учасників порозуміння, а тому не може бути прийнята як довготривала і взаємоприйнятна платформа такого порозуміння. Як стверджує кардинал Евері Даллес,

жодного автора Нового Завіту не можна тлумачити в такий спосіб, щоб звідти випливало, буцімто є два незалежні завіти – один для юдеїв, а інший для християн – і що вони йдуть паралельно до кінця історії⁵⁹.

У результаті сьогодні залишається все ще нерозв’язаним внутрішній конфлікт між твердженням, що обидві групи йдуть своїми особливими шляхами до Бога, і по-богословському виправданим твердженням, що Божий народ має бути єдиним.

⁵⁸ Douglas Moo. *The Epistle to the Romans*, с. 704.

⁵⁹ *America*, October 21, 2002, с. 10–11.

Проблема спасіння

Не менш важливим питанням, щодо якого різнилися і все ще різняться позиції юдеїв і християн, є питання про спасіння. Юдеї (якщо йти за Новим Завітом) були переконані, що спасіння їм гарантоване фізичним походженням від спадкоємця Авраама й Ісаака – Якова, який і назвав себе Ізраїлем. „У головній течії юдаїзму вважалося, що для спасіння були вибрані всі євреї силою своєї приналежності до народу, з яким Господь уклав завіт. Євреї може втратити спасіння лише шляхом відступництва”⁶⁰, тобто шляхом відмови дотримуватися Закону Мойсея [пор. „Коли ви не обріжетеся за звичаєм Мойсея, не зможете спастися” (Ді. 15:1)]. Іншими словами, з точки зору правовірного юдея, він отримує спасіння через виконання Тори („а твердження ап. Павла у Рим. 9:6–23, що спасіння євреїв, як і поган, залежить від Божого заклику, а не від єврейської ідентичності, суперечить юдейському богослов’ю”⁶¹).

Що стосується християн, то вони у своїх сотеріологічних сподіваннях спираються передусім на Христові слова: „Я – двері. Хто ввійде кризь мене – спасеться” (Йо. 10:9), „Я – путь, істина і життя! Ніхто не приходить до Отця, як тільки через мене” (Йо. 14:6). Апостол Петро розвиває це положення: „І нема ні в кому іншому спасіння, бо й імени немає іншого під небом, що було дане людям, яким ми маємо спастися” (Ді. 4:12). З часом процитовані слова почали однозначно трактувати у сенсі обов’язкової передумови спасіння – входження людини у формальне членство в Церкві: *Extra ecclesiam nulla salus* („поза Церквою немає спасіння”).

Якщо повернутись до апостола Павла, то для нашої мети можна виділити два засадничі постулати. По-перше, опонуючи своїм сучасникам-юдеям, він твердив, що фізичне походження від Авраама саме по собі не приносить спасіння, „бож ми перед тим обвинуватили юдеїв і греків, що вони всі під гріхом” (Рим. 3:9):

⁶⁰ Douglas Moo. *The Epistle to the Romans*, с. 569 (у прим. 2).

⁶¹ Там само.

Не тілесні діти – то діти Божі, але діти обітниці вважаються за нащадків (Рим. 9:8).

Бо не той юдей, що є ним назовні, і не те обрізання, що назовні, на тілі, а той, хто юдей у скритості, і те обрізання серця – за духом, не за буквою; такому похвала не від людей, але від Бога (Рим. 2:28–29).

Ця позиція Павла точно відповідає полемічним словам Йоана Предтечі, що їх він адресував до книжників та фарисеїв:

Чиніть плоди, достойні покаяння, і не беріться говорити собі: Маємо за батька Авраама. Кажу бо вам, що Бог з цього каміння може підняти дітей для Авраама (Лк. 3:8).

Отже, за влучним висловом Н. Т. Райта [N. T. Wright], „те, що береться під увагу, є благодать, а не родове походження” [What counts, is grace, not race]⁶².

Павло не заперече, що етнічний Ізраїль, у певному сенсі, залишається народом Божим (пор. Рим. 9:4–5; 11:1–2, 28). Але він заперече, що цей корпоративний вибір Ізраїлю означає спасіння всіх ізраїльтян; і він наполягає, що спасіння ніколи не визначається етнічним походженням (див. Рим. 2:1–29; 4:1–16). Тому народ Ізраїлю не може розглядати своє походження як гарантію свого спасіння⁶³.

По-друге, полемізуючи у своєму Посланні до галатів з тими християнами з поган, які вводили у своє релігійне життя юдейські практики⁶⁴, Павло заперече можливість автоматичного спасіння: мовляв,

⁶² N. T. Wright. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Minneapolis: Fortress Press 1992, с. 238. Дуглас Му робить важливе уточнення: „У Рим. 9:8 Павло хоче заперечити не те, що Бог не може взяти до уваги родове походження у Своєму вільному сповнюванні обіцянки, а лише те, що рід „силує Божу руку” [Douglas Moo. *The Epistle to the Romans*, с. 577].

⁶³ Див.: Douglas Moo. *The Epistle to the Romans*, с. 573.

⁶⁴ Тут ідеться про тих опонентів Павла, яких він має на увазі, коли пише: „Але деякі баламутять вас, бажаючи перемінити Євангелію Христову” (Гал. 1:7). „Носії тієї іншої Євангелії схилили поганських християн юдействувати, тобто не заперечувати християнство задля юдаїзму, але запозичити до своєї віри і релігійних практик певні елементи юдейських обрядів, зокрема обрізання” (John G. Gager. *The Origins of Anti-Semitism*, с. 70).

„я виконую обрядові вимоги, а відтак Господь змушений буде спасати мене”.

А довідавшись, що людина оправдовується не ділами закону, а через віру в Ісуса Христа, ми й увірували в Христа Ісуса, щоб оправдатися нам вірою в Христа, а не ділами закону; бо ніхто не оправдається ділами закону... Бо коли законом оправдання, то тоді Христос умер даремно! (Гал. 2:16, 21).

До речі, це твердження Павла часто прочитували як скасування приписів Тори й заперечення Закону Мойсея загалом. Тому цілком слушним видається коментар Сідні Дж. Голла III:

Чи Павло уневажнює Тору для всіх людей, включно з євреями? Навпаки! Петро та інші в Єрусалимі вірили, що Христос не анулював Закону для євреїв. Вони не тільки продовжували практикувати Тору, а спочатку навіть мали певні проблеми з розумінням того, як може Павло проповідувати серед поган про стосунки з Богом поза Законом. [...] Цей стих можна прочитати [не прикладаючи його до юдеїв] так: „Поганин оправдовується не ділами закону, а через віру в Ісуса Христа... Бо жоден поганин не оправдається ділами закону!”⁶⁵.

Зрештою, ми зобов'язані взяти до уваги твердження самого апостола Павла:

То, значить, вірою ми касуємо закон? Ні, навпаки, ми його стверджуємо (Рим. 3:31). [...] Все ж таки закон святий, і заповідь свята, і праведна, і добра (Рим. 7:12).

Отже, підсумувати цю низку роздумів можна висновком Дугласа Му, що має для нас особливе значення:

Павлові кордони для Божого народу мають не етнічну, а релігійну природу – віру в Христа. Павло вчить, що спасіння можна знайти лише в одному місці: у спільноті, яка складається з тих, що увірували в Христа⁶⁶.

⁶⁵ Sidney G. Hall III. *Christian Anti-Semitism*, с. 72, 75.

⁶⁶ Douglas Moo. *The Epistle to the Romans*, с. 710, 725.

Нинішня нерозв'язаність проблеми спасіння створює християнам значні труднощі в юдео-християнському діалозі. З одного боку, мають рацію, для прикладу, низка авторів, коли зауважують таке:

Навіть якщо християни й хотіли б, щоб одного дня Ізраїль визнав Христа як Сина Божого і щоб розлам, який усе ще розділяє їх, таким чином було ліквідовано, вони мусять визнати Боже рішення доручити Ізраїлеві особливу місію „в час поган” (кардинал Йозеф Ратцінгер [Card. Joseph Ratzinger])⁶⁷.

Дотримання Тори покладено як обов'язок і привілей лише на Ізраїль; з іншими Бог працює відмінними шляхами (Джон Макдейд, ТІ [John McDade SJ])⁶⁸.

Ізраїль *не може* йти шляхом свободи від Тори, оскільки Бог *заповідав* (не нав'язуючи як тягар!) *йому* (а не іншим народам!) йти шляхом Тори. Мало того, згідно з Законом, шлях Ізраїлю, навіть із Христом, має бути відмінним від шляху інших народів – інакше Бога можна було б звинуватити у порушенні даного Ним слова... Якраз із точки зору християнського богослов'я, Ізраїль повинен йти *особливим* шляхом (Ульріх Лутц [Ulrich Luz])⁶⁹.

З іншого боку, процитовані вище твердження Ісуса (Йо. 10:9 та Йо. 14:6) для християн надто однозначні, щоб зігнувати їх. Відповідно до двотисячолітньої християнської доктрини, спастись можна, лише прийнявши Євангеліє Ісуса. І тоді думка про існування двох шляхів спасіння – для юдеїв через Тору, а для християн через Євангеліє – повисає в повітрі без богословського обґрунтування:

Церкву та юдаїзм не можна розглядати як два паралельні шляхи спасіння, і Церква мусить свідчити про Христа як Спасителя для всіх...⁷⁰

⁶⁷ J. Ratzinger. Interreligious Dialogue and Jewish-Christian Relations // *Communio* 25 (1998) 29–41, 36.

⁶⁸ John McDade SJ. Schismatic Bishops, Holocaust Denial and Christian-Jewish Relations // *Thinking faith*, 16 March 2009, с. 3.

⁶⁹ *Християнско-юдейський діалог*, с. 188.

⁷⁰ Notes on the correct way to present the Jews and Judaism in preaching and catechesis in the Roman Catholic Church // http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19820306_jews-judaism_en.html

Отже, божественність особи Ісуса Христа, тобто Його доктринальний християнський статус Сина Божого і воплощеного Бога, є чи не найголовнішою причиною, чому юдеї не можуть погодитись із християнською версією спасіння:

Я не заперечував би, що догма про воплощення Бога й Ісуса пішла як на добро, так і на зло. Проте ліберальні євреї переконані в тому, що в основі цієї догми лежить плутанина – сплутування людини й Бога⁷¹.

Розв'язати цю суперечність між юдейською та християнською позиціями сьогодні видається неможливим. Християни, обстоюючи свою віру, мають пошанувати вірність юдеїв своїм прадавнім релігійним уявленням. Отож найкраще, що в цьому питанні можуть зробити християни, – це „залишити юдеїв у спокої”. Доки з боку християн чинитиметься доктринальний тиск, доти юдейська думка працюватиме на те, щоб довести, що таке воплощення неможливе. Потрібне відчуття внутрішньої свободи й безпеки, а найголовніше – Божа воля, щоб юдеї могли за цим запереченням побачити, фактично, суто людське заперечення всемогутності Бога. В юдейській традиції про цю всемогутність знають віддавна: „Усе, що Господь хоче, чинить; на небі й на землі, на морях і у всіх водних безоднях!” [Пс. 135 (134):6]. Християнам вона відкрилася в обережних словах Ісуса: „У людей це неможливо, Богові – все можливо” (Мт. 19:26). Є щось парадоксальне у тому, що той народ, який зумів сформулювати: „Спасіння від юдеїв, бо тіло Ізраїлю є оселею божественної присутності у цьому світі. Це плотський якір, що його Бог закинув у ґрунт творіння”⁷², – не може визнати принципову *можливість* для Бога воплотитися в цьому світі. Що ж, здається, вирішення цього питання людям справді не під силу, а тому християни мають сповнитися смиренням і довіритись Господньому Провидінню.

⁷¹ Цит. за: Walter Jacob. *Christianity Through Jewish Eyes: The Quest for Common Ground*. NY: Hebrew Union College Press 1974, с. 104–105 (далі – Walter Jacob. *Christianity Through Jewish Eyes*).

⁷² Michael Wyschogrod. *The Body of Faith and the People Israel*. San Francisco: Harper&Row 1989, с. 256 (далі – Michael Wyschogrod. *The Body of Faith*).

Ще однією причиною, чому юдеї не можуть прийняти християнську версію спасіння, є те, що вони не можуть прийняти твердження про визволення світу, яке настало з приходом Христа. Німецький каноніст Рудольф Зом [Rudolf Sohm] якось слушно сказав: „Церква перемогла не завдяки християнам, а всупереч їм – силою Євангелія”⁷³. Чому? Якщо йти за Раймундом Швагером [Raymund Schwager], сила Євангелія полягає в тому, що в ньому розгадано тайну людських суперництв⁷⁴. „Любіть ворогів ваших”, „не судіть, щоб і вас не судили”, „побачте колоду у власному оці” – усе це єдино можливі формули виходу з порочного кола суперництва. З Христом у світ прийшла остаточна розгадка тайни насильства, і в цьому сенсі можна сказати, що з Ним у світ прийшло спасіння.

Проте досить побіжного погляду на нинішній світ, щоб зробити висновок: це спасіння об’явлене, але ще *не засвоєне*. Навіть у самій Церкві – спільноті, що претендує на звання містичного Тіла Христа, – суперництва нуртували й нуртують досі. Ось чому Церква, в якомусь сенсі, перемагає *всупереч* християнам – силою Святого Духа. Отож саме цієї невідповідності між начебто доконаним фактом об’явленого спасіння і реальним станом світу не можуть не зауважувати євреї:

Якщо ми хочемо звести відмінність між євреями і християнами, між Ізраїлем і церквою, до однієї формули, то можемо сказати: „В основі церкви лежить віра у пришестя Христа як у визволення, яке буде подароване людству Богом. Ми, Ізраїль, не можемо повірити в це”. [...] Ми ще чіткіше усвідомлюємо, що світова історія не розкрилась у своїй основі, що світ іще не визволений. Ми відчуваємо невизволеність світу⁷⁵.

Мені хочеться припустити, що більшість непорозумінь у цьому питанні має не стільки доктринальний, скільки історичний характер. З одного боку, як уже було сказано вище про документ „Дабру Емет”,

⁷³ Цит. за: Макс Даймонт. *Євреї, Бог и история*. Израиль: Библиотека-Алия 1989, с. 191 (далі – Макс Даймонт. *Євреї, Бог и история*).

⁷⁴ Р. Швагер. *Чи потребуємо козла відпущення?* (див. прим. 48).

⁷⁵ Мартин Бубер. *Избранные произведения*, с. 241–242.

евреї визнають, що Христос відкрив двері до спасіння для поганських народів. Отже, останні мають право сказати, що з Христом „до [язичницького] світу” прийшло спасіння. Тріумфалістський характер цього твердження, що виробився в минулому і був покликаний принизити юдеїв, – це данина конкурентній історії християнсько-юдейських стосунків. З іншого боку, християни також помічають невизволеність світу – для цього досить прослухати теленовини. Світ не може бути остаточно визволеним, бо, очікуючи другого пришестя Христа, знову потребує спасіння. І вихід, схоже, слід шукати в тому напрямі думки, що його окреслив Роберт Сміт:

Християнство розділило пришестя на дві частини: пришестя у смиренні, що вже відбулося, і пришестя у славі, якого ми все ще очікуємо. Юдаїзм асоціює Месію виключно з пришестям у славі, і заперечення ним Ісуса значною мірою пов’язане з тим, що Той не відповідає на пов’язані з Ним очікування⁷⁶.

Іншими словами, християни могли б сказати, що акт Спасіння світу, як і акт пришестя, розділений на дві частини. Ми визнаємо крок до спасіння у першій частині, чого юдеї не визнають, проте ми поділяємо з юдеями віру в те, що пришестя Месії наприкінці часу буде остаточною спасінням для світу.

Проте християни, своєю чергою, можуть також задати юдеям складні питання, спостерігаючи невідповідність між задекларованим і реальним. Так, вони помічають, що реальний Ізраїль не відповідає тому образу, який випливає з його божественної місії. Адже не хто інший, як юдеї, сформулювали таку важливу тезу:

Якщо Ізраїлю судилося функціонувати ефективно як святому народові, уся сфера соціоекономічних і політичних стосунків, не меншою мірою, ніж сфера суто особистої поведінки, мусить бути підпорядкована тим божественним нормам, якими ізраїльське суспільство визнає абсолютну суверенність Бога⁷⁷.

⁷⁶ Robert Smith. The Christian Message to Israel // *The Church and The Jewish People*, с. 198–199.

⁷⁷ Walter Würzburger, R. J. Zvr Werblowsky. Land, People and Nation in Jewish Perspective // *Fifteen years of Catholic-Jewish dialogue*, с. 6–7.

Схоже, що юдаїзм, а з ним і загалом Ізраїль, відкидаючи послання Христа, таки не спромоглися запропонувати спасенний вихід із полону суперництва. Про це яскраво свідчить глухий кут, у який завело Ізраїль його власне суперництво зі своїми біблійними кузенами. Обставини цього безпросвітного конфлікту суттєво плямують шати богообраности Ізраїлю.

Проте світ не може просто відсторонитися від Ізраїлю, який, ніби жертвоне ягня, застряг у „чагарях” своїх суперництв (пор. Бут. 22:13). Кожен, хто осягнув циклічність наростання агресії та її раптове розрядження на „козлові відпущення”⁷⁸, відчуває сьогодні тривогу. Так прилади реєструють наростання в земній корі критичних деформацій, які рано чи пізно розрядяться землетрусом. Це ніби одвічна комета Галлея, яка з певною періодичністю розгортає на небі свій зловісний хвіст, і людство (а щонайбільше євреї) здогадується: йому слід чекати нових випробувань. Отож світ стоїть перед реальною загрозою нової геополітичної турбулентности, в якій Ізраїль легко може знову стати „каналом” цього лавиноподібного процесу. Тому в нинішній ситуації відомі слова Бубера „Збавління прийде до світу лише разом зі збавлінням Ізраїлю”⁷⁹ набувають специфічного підтексту: врятувати світ неможливо без того, щоб спершу не врятувати Ізраїль – врятувати і від його ворогів, і почасти від нього самого...

Вийти з глухого кута, в якому перебуває сьогодні сприйняття юдеями християнської доктрини спасіння, сучасні богослови намагаються шляхом переосмислення того, що означає вислів „спасіння прийде через Христа”. Так,

Едвард Кесслер стверджує, наприклад, що християнська віра у те, що спасіння може прийти лише через Христа або через Церкву, „зводить не лише юдаїзм, а й усі інші релігії до статусу неповноцінності”. Однак віра в те, що спасіння приходить (остаточно і шляхом, відомим лише Богові) якось через божественний акт Христового

⁷⁸ Див. теорію Рене Жірара про насильство у кн.: Раймунд Швагер. *Чи потребуємо козла відпущення?* (у прим. 48).

⁷⁹ Мартин Бубер. *Избранные произведения*, с. 305.

воплочення, смерті й воскресіння, – це зовсім інша справа, ніж твердження, що спасіння може прийти лише через входження „в Церкву”. Перше твердження є не більш (і не менш) „ексклюзивістським” і „партикуляристським”, ніж твердження самого юдаїзму, що Один Бог є Господом і Спасителем усього людства, тоді як друге твердження призводить до (фальшивої з точки зору католицизму) концепції, що жоден, хто не охрещений, не зможе спастися. Отож перше твердження є, іншими словами, просто логічним наслідком доктрини, що Ісус є справді одним і тим самим Богом Ізраїлю, Другою Особою Пресвятої Тройці⁸⁰.

Фактично, тут ідеться знову про те, як тлумачити в сучасних умовах поняття „навернення”, „входження в Церкву” тощо. Мені ж особисто тут вчувається ще й підспудне питання, чи могли б юдеї прийняти Христове Євангеліє, не наvertsаючи при цьому у християнство, тобто не входячи в Церкву. В принципі, це можливо лише в тому випадку, якщо: (а) радикально переосмисленим у християнстві буде поняття Церкви і (б) не менш радикальної „мутації” зазнає також юдаїзм. Уже перші рефлексії на цю тему виводять нас на загадкові слова пророка Єзекиїла про новий дух Ізраїлю, яким варто приділити окрему увагу.

“Новий дух” Єзекиїла і Євангеліє

Зvertsаючи до юдеїв, що перебувають у розсіянні, Єзекиїл передає їм Божу обітницю:

Я заберу вас з-між народів, я позбираю вас з усіх земель і приведу вас у вашу країну. Я окроплю вас чистою водою, і ви очиститесь; я вас очищу від усіх ваших гидот і від усіх ваших кумирів. *Я дам вам нове серце, і новий дух вкладу в ваше нутро. Я вийму кам’яне серце з вашого тіла й дам вам серце тілесне. Я вкладу в ваше нутро дух мій і вчиню так, що ви будете ходити в моїх заповідях та берегти й*

⁸⁰ Eugene Fisher. Why convert the saved? // *The Tablet*, 14 July 2001.

виконувати мої установи. Ви житимете в країні, що я дав батькам вашим, і будете моїм народом, а я буду вашим Богом (Єз. 36:24–28).

У християнській доктрині традиційно вважається, що під „новим духом” мається на увазі християнство – принаймні таку думку можна знайти ще у Варнави та Іринія Ліонського⁸¹. Саме цю візію мав, очевидно, на увазі Папа Пій X, коли говорив Теодорові Герцлю [Theodor Herzl] відомі слова: „Якщо ви прийдете в Палестину і поселите там свій народ, там уже будуть церкви і священники, готові всіх вас охрестити”⁸². Що ж, вище ми вже згадували, що історичну аргументацію Церкви про допустимість *силуваного* навернення юдеїв у християнство сьогодні слід вважати цілковито неспроможною. Однак чи можуть християни відмовитися від свого переконання, що юдеї приймуть Євангеліє добровільно?

На початку існування Церкви (тобто в переважно юдейській період її існування) проблема віри в Ісуса та прийняття Його Євангелія, здавалося б, виглядала доволі просто: „Панове, що мені слід робити, щоб спастися?”. Ті відповіли: „Віруй у Господа Ісуса, і спасешся ти і твій дім” (Ді. 16:30–31). У перші роки існування християнства можна було увірувати в Христа і при цьому залишитися приналежним до юдейської громади: „Бачиш, брате, скільки тисяч є між юдеями, що увірували, і всі вони – ревнителі закону” (Ді. 21:20). Як стверджує Юджин П. Гайдман [Eugene P. Heideman],

сьогодні багато хто і всередині Церкви, і поза нею розглядає хрещення як обряд, що має ознаменувати розрив зв’язків та взаємин: людина покидає одну спільноту, щоб стати членом іншої. Але в Новому Завіті хрещення має зовсім інший характер. [...] В роки Ісусового служіння послідовники Христа й далі жили як члени своїх рідних

⁸¹ Див.: *Ante-Nicene Fathers*, т. I: *The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus* / упоряд. Alexander Roberts, D.D., Sames Donaldson, LL.D. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers 1995, 602 с., а також: Св. Іриней Лионский. *Против ересей. Доказательство апостольской проповеди* / перекл. прот. П. Преображенский, Н. И. Сагарда. Санкт-Петербург: изд-во Олега Абышко 2008, 672 с.

⁸² Цит. за: *Християнско-юдейський діалог*, с. 149–150.

спільнот: єврейської, самарійської (Йо. 4:27–30) або сиропфінікійської (Мр. 7:24–30)⁸³.

Проте визнання Христа як Бога юдеї сприймали як святотатство, і це призводило до спорадичних актів насильства з їхнього боку й до вигнання християн із юдейських спільнот. Певний час тривала ще інерція проюдейської орієнтації, яка породила феномен „юдействующих”. Проте згодом, зі збільшенням числа християн із неюдейських народів, а особливо з початком затяжної боротьби з „юдействующими”, кожен, хто визнав Христа, ставав членом християнської спільноти – Церкви, яка щораз більше протиставляла себе юдейським громадам, що, врешті-решт, завершилося остаточним християнським ексклюзивізмом. Тут ідеться не стільки про час, коли це сталося, скільки про формулу такого ексклюзивізму: „Несумісно говорити про Ісуса Христа і юдействувати”⁸⁴.

Історично для юдеїв неприйнятним було не стільки увірувати в Христа, скільки зректися Закону Мойсея. Реконструкція їхніх побоювань могла б виглядати так. Юдеї дивувалися, що Бог відкрив шлях до спасіння через Христа й неюдеям, але пристати на цю думку ще могли. Твердження ж про те, що християни з поганських народів при цьому можуть не виконувати Закон Мойсея, їх стурбувало, оскільки суперечило їхнім уявленням про шлях до спасіння. Проте уже зовсім стало для них неприйнятно, коли їх самих почали змушувати зрікатися цього Закону.

Рішення Першого Апостольського собору, що стосувалися християн-неєвреїв, звучали далеко не ексклюзивістськи:

Подобалось бо Святому Духові й нам ніякого більше не складати на вас тягару, крім цього необхідного: стримуватися від ідоложертвенного м'яса, крові, душенни та розпусту. Ви добре зробите, коли будете бергтися цього (Ді. 15:28–29).

⁸³ Юджин П. Гайдман. Прозелітизм, місія та Біблія // *Релігійна свобода і права людини: Місія і прозелітизм*, с. 233, 231.

⁸⁴ Олександра Вакула. Ігнатій Антіохійський та його твори // *Acta Studiosa 2*. Львів 2000, с. 27.

Ішлося не про те, що християнам з юдеїв заборонено виконувати Закон Мойсея, а про те, що приписів цього Закону можуть не дотримуватися християни з поган. Натомість вважалося, що християни з євреїв продовжуватимуть дотримуватися Закону Мойсея. На цьому етапі ще існувало очікування, що Ізраїль як Божий народ прийме Месію-Христа, через жертву якого до Ізраїлю будуть включені і погани. Тут Ізраїль усе ще сприймається як осердя спільноти спасіння, двері до якого тепер відчинені й перед поганами. Це лише згодом відбувається своєрідна конверсія, і вже Ізраїлеві (юдейському народові) належить стати частиною Церкви. Тут осердям спільноти спасіння є християни-неєвреї. І тепер уже „ті євреї, які увірували в Христа... могли стати членами *їхньої* спільноти [Церкви християн із неюдейських народів], але на *їхніх* умовах”⁸⁵.

Отже, проблема „невірства євреїв” є насправді проблемою не тільки юдейською, а й християнською, і зрозуміти, як це сталося, надзвичайно важливо для християн. Адже гордий ексклюзивізм був властивий не лише юдейській спільноті. Це в часи ранньої Церкви ап. Павло намагався достукатися до гордих юдейських сердець, щоб вони загнuzдали свій ексклюзивізм Божих обранців і, так би мовити, зробили місце у спільноті спасіння і для поган. З плином часу того духу набралися й християни. За словами Ганса Уко, таким же гордим ексклюзивізмом

Церква створила ситуацію, коли віруючі євреї практично позбулися можливості стати християнами! Євреї виявились поставленими перед вибором: вірність Богові або „так” Христу! [...] Зберігаючи вірність Богові Ізраїлю, євреї ніяк не могли піти за Христом Церкви⁸⁶.

Свого часу, розмірковуючи над першими ознаками „невірства євреїв”, ап. Павло відступив перед тайною Господнього Провидіння: Ізраїлеві „сталася жорстокість”, і він не приймає Євангеліє, бо цього

⁸⁵ Douglas Moo. *The Epistle to the Romans*, с. 704.

⁸⁶ Ханс Уко. *Иудеи и христиане*, с. 105, 107.

хотів Бог, Який „ожорсточив” його і „замкнув усіх у непослух, щоб усіх помилувати” (Рим. 11:25–32). Проте зроблено це було в подальшій історії значною мірою руками самих християн...

Юдаїзм вистояв у важкій боротьбі з історичним християнством й утвердив своє право на існування. Після двох тисячоліть християни нарешті визнали: „Жива юдейська традиція – це дар Божий”⁸⁷. Юдаїзм є самодостатньою релігією, спроможною розвиватися самостійно. Мало того,

було підмічено, що хоч юдеї можуть сповідувати деякі відгалуження юдаїзму, не звертаючи жодної уваги на християнство, зворотне є неможливим [Pinchas E. Lapide. *The Last Three Popes and the Jews*. London: Souvenir Press 1967, с. 13]. З урахуванням природи Євангелія Ісуса Христа (юдея за своєю людськістю) і з урахуванням документів, у яких це Євангеліє міститься, християни мусять сформулювати бодай своє враження про юдеїв⁸⁸.

Сьогодні в позиції пересічного єврея переважають навіть не богословські, а передусім психологічні причини табу на Євангеліє. Христос для євреїв – символ їхніх двотисячолітніх переслідувань. Визнання Його рівнозначне зраді свого роду й заповідям Мойсея. Подолати цей психологічний бар’єр та уможливити примирення євреїв з Христом могли б лише аргументи надзвичайної революційної сили.

Завдання доктринальної обнови є дуже непростим у випадку кожної віри, проте можна лише уявити собі, наскільки складнішим є це завдання у випадку юдаїзму, який історично перебуває у стані перманентної облоги. Не дивно, що в умовах постійних знущань з боку іновірців серед юдеїв виробляється захисний психологічний механізм – переконаність у цілковитій доктринальній самодостатності

⁸⁷ Із Заяви Консультативної зустрічі Всесвітньої Ради Церков 1988 року в Зигтуні (Швеція). Див.: *The Churches and the Jewish People: Towards a New Understanding. Resolution adopted by the WCC Consultation on the Church and the Jewish People on November 4, 1988* // *IBMR* 13 (1989) 152–155. Див. також: <http://www.jrelations.net/en/?id=1495>

⁸⁸ Graham Keith. *Hated Without a Cause?*, с. 2.

свої віри. Мовляв, якщо юдаїзм процвітав до появи постатей із Назарета й Мекки, то він якось дасть собі раду й без них.

Проте саме спроможність юдаїзму породжувати нові доктринальні течії в зіткненні з чужими віросповіданнями і свідчила в історії про *живий* характер юдаїзму: „Юдаїзм [після караїмів] навчився захищати себе не з допомогою самоізоляції, а з допомогою нових ідей”⁸⁹. Переконаність же, що він може вільно розвиватися лише в непроникному гетто, свідчила б не стільки про самодостатність юдаїзму, скільки про гординю його нинішніх носіїв. Отже, мати *здатність* розвиватися самостійно – це одне; натомість обстоювати ідейну недоторканність – це зовсім інше.

Божі дороги годі збагнути, і чи був би юдаїзм таким, яким він є, якби з нього вилучити ідеї, запозичені від інших віросповідань? Зокрема, хоч це і слушно, що юдаїзм може не формулювати й не озвучувати своє ставлення до християнства, але хто досліджував, скільки доктринальних положень юдаїзму нової ери було вироблено у мовчазному протистоянні з християнством? З часів перших юдео-християнських суперечок виробилася певна спільна орбіта доктринального протистояння, на якій обидві віри є взаємозалежними (хай і не симетрично), оскільки кожна фіксує доктринальні позиції іншої і свідомо чи підсвідомо намагається діяти від протилежного. Якби цього не було, у християнстві не боролися б із „юдействующими”, а юдаїзм не пережив би шок від порушення Мойсеєм Мендельсоном [Moses Mendelssohn] чи Клодом Ж. Монтефіоре [Claude G. Montefiore] негласного табу, яке було накладене на обговорення будь-яких „християнських” тем⁹⁰. Тому стан юдаїзму певною мірою детермінований, зокрема, тим, у якому стані перебуває саме християнство. Це робить християн свіввідповідальними за ті тенденції в юдаїзмі, що їх вони (християни) хотіли б назвати хибними. Справедливим є й зустрічне твердження: позитивні зміни у християнстві спроможні ініціювати й позитивні зміни в юдаїзмі. Яскравий приклад – „Дабру Емет”.

⁸⁹ Макс Даймонт. *Євреї, Бог и история*, с. 267.

⁹⁰ Walter Jacob. *Christianity Through Jewish Eyes*, с. 15.

Визнаючи право і спроможність юдаїзму розвиватися самостійно, християнин, проте, передчуває: самостійний розвиток юдаїзму не означає його непомилности. Визначальними для християн у цьому сенсі є слова юдейського пророка Ісаї:

Бо Господь вилив дух задубіння, він замкнув ваші очі, він закрив вам голови. [...] “Тому я і далі творитиму з цим народом дивне диво й чудовину, щоб мудрість їхніх мудрих пропала, й розуму не стало в їхніх розумників” (Іс. 29:10, 14).

Іншими словами, існує принципова й богословськи аргументована ймовірність такого періоду, коли Ізраїль глухне до голосу Бога, будучи переконаним, що береже Його завіти. Про цю ймовірність упевнено (а часом навіть малоделікатно) говорять самі єврейські інтелектуали:

Незмінно актуальною є ймовірність того, що народ впадає у гріх, коли потакання самому собі він називає послухом Богові⁹¹.

Тому ще до світанку, слухайте, рабини Ізраїлю, кажу вам, що ранку у вас не буде. Ви пішли шляхом храмових жерців, і ви зникнете, як вони зникли. Час нічому вас не навчив, тому час у вас відібрано... Ізраїлю-старче, дитя легкодумне, ще до світанку згадаєш, чого тебе вчили, і здивуєшся, як близько від тебе був мир твій. Засоромишся немудрої своєї пристрасти і перестанеш говорити спогорда⁹².

Тому, як на мене, християни не можуть зректися свого припущення, що нинішній стан юдаїзму *не є* його останнім словом, тобто може містити хибні доктринальні положення. Християни можуть помилятися щодо того, якого саме історичного відтинку стосується та ісаївська „глухота” Ізраїлю і яких конкретно інтерпретацій вона набуває, але не можуть засадничо відкинути таке припущення. Відтак християни мають право вірити і сподіватися, що „новий дух” Єзекиїла може виявитися сумісним із духом Євангелія (якщо не тотожним йому). Адже справді, „не нову секту намагався створити Ісус, а оно-

⁹¹ Мартин Бубер. *Избранные произведения*, с. 245.

⁹² Бен Барух. День начинается с ночи // *Евреи и еврейство*, с. 270.

вити Ізраїль, і цей намір характерний для усіх Його послідовників, включно з Павлом⁹³.

Тут важливо підкреслити, що сама по собі віра християн у майбутнє визнання юдаїзмом Євангелія не є і не може бути для євреїв образою:

Слід розрізнати активне ведення місійних кампаній, які спрямовані на юдейську спільноту і щодо яких християни відчують себе уповноваженими (проте які унеможливають значущий діалог), і наполягання на тому, щоб християни зреклися своїх есхатологічних сподівань щодо юдаїзму. Останнє не тільки зайве, а й у богословському сенсі необачне⁹⁴.

Що натомість є для них образою, так це силуване навернення їх у християнство, в основі чого лежить зневага до юдейської релігії.

Як свідчить Гейккі Рьойсьонен [Heikki Räisänen], з Рим. 11 „важко вирішити, як відбудеться таке прикінцеве навернення [прислухання юдеїв до голосу Бога. – *М. М.*]: як відгук на апостольське проповідування чи як не залежне від нього Боже чудо⁹⁵. Проте, здійснивши у своїй історії незліченну кількість „спроб і помилок”, християни мали б спромогтися тепер на більшу обачність і скромність. Господь обрав для Себе такий „твердоший” народ (Вих. 32:9) вочевидь не випадково: як свідчить історія зі знищенням перших скрижалів (Вих. 32), ізраїльтяни не зразу прийняли свою нову роль, але вже коли прийняли, то назавжди. І чи не маємо ми завдячувати цій „твердошійості” тим, що Ізраїль не прийняв тих інтерпретацій Господнього плану, якими християни позначили своє буремне Середньовіччя і які сьогодні виглядають у наших очах щонайменше сумнівними?

Прикінцеве прислухання юдеїв до голосу Бога має відбутися „задля слави Божої”. Чи не впали християни в гординю, коли захотіли

⁹³ Horbury William. *Jews and Christians in Contact and Controversy*. Edinburgh: T&T Clark 1998, с. 12.

⁹⁴ Henry Seigman. *Ten Years of Catholic-Jewish Relations: A Reassessment // Fifteen years of Catholic-Jewish dialogue*, с. 40.

досягти цього задля тріумфальної слави земної Церкви? Отож, якщо „твердошийому” Ізраїлеві й судилося колись прийняти Ісуса та Його Євангеліє, то зробить він це, як на мене, не внаслідок місії християн чи навіть месіянських євреїв (хоч роль і одних, і других можна назвати у провіденційному сенсі підготовчою), а внаслідок своєї *власної* розмови з Богом. Я вірю, що юдаїзм не буде замінено тріумфальним християнством і не буде відкинено як застарілу доктрину. На юдаїзм християни мали б дивитися як на лоно, в якому – у момент виконання часу – виріє нове, суто юдейське, а не європеїзоване, розуміння Євангелія та Христа. Маючи таку віру, християни мусили б повсякчас оберігати це лоно, в якому лише й може здійснитись Єзекієлове пророцтво.

Принади зворотного прочитання

Отже, підсумуймо: юдео-християнський діалог, попри цілком очевидні досягнення, підійшов до невидимої межі, переступити яку для обох сторін неможливо без загрози для визначальних констант їхньої доктрини. Поряд із цим навіть нинішні недосконалі спроби зазирнути поза цю межу дають інтригуюче відчуття, що місце зустрічі обох доктринальних ліній уже проглядається, що така зустріч цілком *можлива*. Тому припиняти пошуки не слід. Зокрема, деякі обнадійливі висновки можна зробити, якщо по-новому прочитати давні і, здавалося б, абсолютно безперспективні (для діалогу) твердження.

У Євангелії знаходимо не одну згадку про Ісусові пророцтва, однак три групи з них у контексті нашої розмови привертають особливу увагу:

- Ісус провіщає власну смерть: „Оце йдемо в Єрусалим, і Син Чоловічий буде виданий первосвященникам та книжникам, і засудять його на смерть, і видадуть його поганам... бичуватимуть його й уб'ють, він же по трьох днях воскресне” (Мр. 10:33–34).
- Ісус передбачає зруйнування Єрусалимського храму: „Істинно кажу вам: Не лишиться тут камінь на камені, який не був би

перевернений” (Мт. 24:2). Причому іншого разу Він додає: „Зруйнують храм цей, а я його за три дні поставлю” (Йо. 2:19). А далі євангелист Йоан розшифровує: „Та він говорив про храм свого тіла” (Йо. 2:21).

- Ісус передбачає розсіяння ізраїльського народу: „Коли ж побачите Єрусалим, оточений військами, знайте тоді, що його спустошення наблизилось. [...] Бо на землі буде нужда велика й гнів проти народу цього! Вони поляжуть від леза меча й підуть у неволю поміж усі народи. Єрусалим топтатимуть погани, поки не закінчиться час поган” (Лк. 21:20, 23–24).

Згадка про три дні пов’язує долю Єрусалимського храму і долю „храму Ісусового тіла” в один логічний вузол; у такий самий вузол пов’язуються долі Єрусалима, Ісуса і всього ізраїльського народу.

Що ж, цей висновок для християнського богослов’я не новий, і його можна знайти в ранній Церкві відразу ж після цих історичних подій. На думку Сідні Дж. Голла III,

християни з поганських народів швидко уклали у своїх мізках, що зруйнування [Храму] стало результатом Божого суду над євреями за те, що вони відкинули Христа⁹⁶.

Цей спосіб думання можна зустріти, для прикладу, у кількох важливих християнських авторів:

Оріген: „Отже, ми можемо впевнено стверджувати, що євреї ніколи не повернуть собі минулого, оскільки вони здійснили найогидніший гріх, організувавши змову проти Спасителя роду людського... Тому стало необхідним, щоб місто, де Ісус зазнав своїх страждань, було зруйноване до решти, щоб єврейський народ був вигнаний зі своєї землі”⁹⁷.

⁹⁵ Heikki Räisänen. *Romans 9–11 and the “History of Early Christian Religion” // Texts and Contexts. Essays in Honor of Lars Hartman / Horbury eds.* Tord Fornberg and David Hellholm. Oslo – Copenhagen – Stockholm – Boston: Scandinavian University Press 1995, с. 752.

⁹⁶ Sidney G. Hall III. *Christian Anti-Semitism*, с. 28.

⁹⁷ Поляков Л. *История антисемитизма: Эпоха веры*. Москва: Лехаим 1997, с. 24.

Юстин Мученик (кажучи про страждання юдеїв за вбивство Христа): „Відповідно, ці речі сталися вам по честі і справедливості, тому що ви вбили Справедливого”⁹⁸.

Такі неfortunні інтерпретації згаданого взаємозв’язку в категоріях вини і покарання коштували юдеям незліченних страждань і відчутно підривали євангельську основу Церкви. Тому, дистанціюючись від такого тлумачення, варто подивитися на всю ситуацію під дещо іншим кутом зору.

Концепція Церкви як містичного Тіла Христа дає можливість розрізнити *містичне* й, так би мовити, *родове* Тіла Христа. Християни, визнаючи Ісуса як Сина Божого і будучи вірними Його Добрій Новині, творять містичне Його Тіло (або „таїнственне Тіло Христа”, якщо не асоціювати цей вислів виключно з Євхаристією). Що стосується *роду* Ісуса Христа, то християни загалом не ставили під сумнів, що це – євреї⁹⁹: „Вони – ізраїльтяни, їм належить усиновлення, і слава, і завіти, і законодавство, і богослужба, й обітниця; їхні отці, з них і Христос тілом...” (Рим. 9:4–5). Християни епохи Середньовіччя чули цю тезу від раннього (тобто ще прихильного до євреїв) Мартіна Лютера: „Ми лиш погани, тоді як родовід євреїв такий самий, як у Христа. Ми чужинці і зведена рідня; вони – *кровна рідня*, кузени й брати нашого Господа”¹⁰⁰. Для подальшого ходу моєї думки надзвичайно важливими є слова з молитви Папи Івана XXIII: „Прости прокляття, яке ми несправедливо проголошували над ім’ям євреїв. Прости, що ми *знову розір’яли Тебе в їхньому тілі*”¹⁰¹.

⁹⁸ Цит. за: Sidney G. Hall III. *Christian Anti-Semitism*, с. 37.

⁹⁹ Мені доводилося чути від своїх опонентів твердження, що Ісуса не можна вважати євреем, бо Його батько – Святий Дух, а не св. Йосиф. Я навіть не знаю, про що ці слова свідчать більше: про нерозуміння юдейського правила успадкування національності від матері чи про тотальне невігластво нинішніх християн у доктринальних положеннях самого християнства...

¹⁰⁰ Цит. за: Sidney G. Hall III. *Christian Anti-Semitism*, с. 45.

¹⁰¹ British Columbia Conference of the United Church of Canada. Resolution No BC – 71-01 “A call to do something about possible anti-Jewish feelings within the Church”, May 4, 1996 // <http://www.jcrelations.com/stmnts/stments.htm#untited>

Отже, юдеї (чи у своїй зібраності в Ізраїлі, чи в розсіянні) творять родове Тіло Христа. Як ми бачили, Ісус пов'язує в єдиний причинно-наслідковий вузол Свою власну смерть зі зруйнуванням Єрусалимського храму і розсіянням єврейського народу. Логічна (але неюдофобська) реконструкція цього вузла могла б виглядати так: Ісус розуміє, що Його тілесне буття є уособленням сукупного буття єврейського народу в Ізраїлі. Що станеться з Ним, станеться і з Його народом (незалежно від висунених пізніше людських пояснень): „Дочки єрусалимські, не плачте надо мною, а плачте над собою і над вашими дітьми!” (Лк. 23:28). Тілесна смерть Ісуса, яку Він передбачає, неминуче означатиме руйнацію храму і всього Єрусалима, а потім – розсіяння євреїв (тобто „смерть” їхньої цілісної сукупності як єдиного тіла Ізраїлю). Як Ізраїль служить моделлю для розуміння історії світу, так само *Ісус служить моделлю, за якою можна відгадати долю Його народу!*

Хіба не можна розпізнати в Ісусі, власне кажучи, особу, в якій втілилась уся єврейська історія?.. Хіба історія цього народу, з його Богом, з його життям, сповненим сліз, із його плачем, сповненим віри, – чи не воплотилась вона в одній людині, Ісусі? Чи не є історія Ісуса дивовижним знаменням розп'ятого і воскреслого Ізраїлю? (Ганс Кюнг [Hans Küng])¹⁰².

Отож спадає на гадку, що ту саму залежність між сукупним проживанням Ізраїлю і тілесним існуванням Ісуса можна прочитати не лише для часу Альфи, а й для часу Омеги, тобто пристосувати цю залежність і до часу *завершення* циклу розсіяння, а саме: до часу нового збирання юдеїв на своїй землі.

Маємо дві тези, які потрібні для формулювання радикально нового висновку. Перша теза: збирання юдеїв впливає з циклічного характеру біблійної історії, а тому кожне розсіяння євреїв має завершитися їхнім збиранням.

¹⁰² Цит. за: *Християнсько-юдейський діалог*, с. 182.

Хіба не сказано у Книзі Даниїла, що День викуплення не настане, поки євреї не будуть розсіяні по всій землі? (рабин Менаше [rabbi Menashe])¹⁰³.

У Біблії та всій подальшій єврейській думці повернення євреїв на свою землю розглядалось як нова – і, ймовірно, *прикінцева* – глава історії Завіту (британський рабин Джонатан Сакс [Jonathan Sacks])¹⁰⁴.

Збавління прийде до світу лише разом зі збавлінням Ізраїлю, а до Ізраїлю збавління прийде, коли він об'єднається зі своєю землею (Мартін Бубер)¹⁰⁵.

Друга теза: Євангеліє говорить про новий „прихід Чоловічого Сина” (Мт. 24:27), яке у християнській доктрині також означає завершення певного циклу буття: „Я – Альфа і Омега, початок і кінець, перший і останній” (Од. 22:13).

З поєднання цих двох тез можна вибудувати такий логічний ряд: *новітній цикл розсіяння євреїв почався з відходом Христа; Його поверненням цей цикл повинен завершитися. Початок збирання юдеїв в Ізраїлі (відродження сукупного тілесного Ізраїлю) свідчить про наближення нової тілесної появи Сина Чоловічого – обіцяного другого пришестя Христа. Завершення збирання юдеїв на своїй землі означатиме надходження моменту „виповнення часу” й повернення у славі воскреслого Христа.*

Принагідно варто зауважити, що такий поворот думки не є цілковито новим для єврейської свідомості. Певні натяки на нього можна знайти, скажімо, в таких висловлюваннях:

Євреї вірили, що Бог обов'язково відродить Ізраїль: ця думка простежується від Єзекиїла до містиків, згідно з якими з вигнанням свого народу Бог сам опиняється у вигнанні... *відродження єврейського народу є одночасно відновленням гідності Божої у всій її повноті* (Моше Грінберг [Moshe Greenberg])¹⁰⁶.

¹⁰³ Макс Даймонт. *Євреї, Бог и история*, с. 374.

¹⁰⁴ Цит. за: *Християнско-іудейський діалог*, с. 60.

¹⁰⁵ Мартін Бубер. *Избранные произведения*, с. 305.

¹⁰⁶ Цит. за: *Християнско-іудейський діалог*, с. 131.

Бог вигукує, що не хоче увійти до Єрусалима небесного, доки не увійде до Єрусалима земного, або – відповідно до пізнішої версії кабалістів – доки сини Ізраїлю не увійдуть у земний Єрусалим¹⁰⁷.

Є серед юдеїв і такі, які, бачачи своє повернення до Палестини ще до приходу Месії, сміливо стверджують, що повернена нація і є Месією¹⁰⁸.

Перетворення думки про родове Тіло Христа з образної метафори у доктринальний постулат виводить нас на деякі революційні за своїм характером висновки. Зокрема, ця думка дає можливість уявити собі сукупність родового й містичного Тіл Христа, відмінних за своїм функціональним призначенням, проте об'єднаних однією приналежністю до Христа. Нижче ми представимо цю візію і сформулюємо перші висновки, які випливають із неї.

Бути упокореним та виправданим

Два тисячоліття тривала суперечка юдеїв і християн щодо того, кого мав на увазі Ісаїя, кажучи про Слугу Господнього (52:13 – 53:12). Юдеї традиційно вважали, що під Слугою мається на увазі увесь сукупний Ізраїль, і відкидали тлумачення християн про те, що це – Ісус. Відповідно християни дотримувалися прямо протилежної позиції. Думаю, що розгадка проста: *мають рацію обидві сторони!* Тому що Ісус і Його народ злиті воедино. Долю одного можна пізнати за долею другого. Слова Ганса Ларонделя [Hans LaRondelle], сказані з іншого приводу, у цьому контексті набувають особливого звучання: „Ісус є Ізраїль, і в Його воскресінні відновлення Ізраїлю є завершеним”¹⁰⁹.

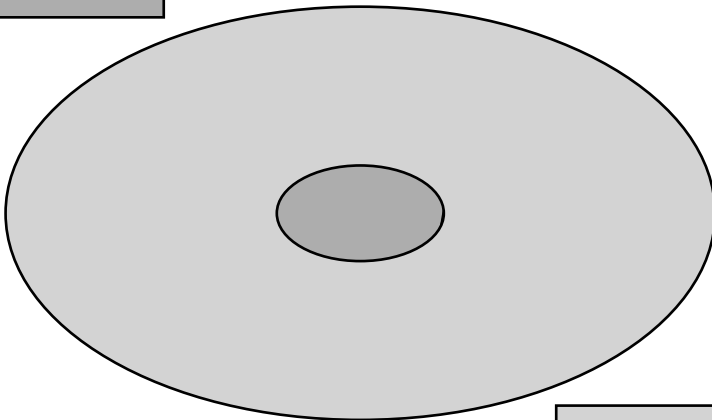
¹⁰⁷ Мартин Бубер. *Избранные произведения*, с. 293.

¹⁰⁸ R. Clephane Macanna. The Emergence of the State of Israel and Its Significance for the Christian Church // *The Church and The Jewish People*, с. 87.

¹⁰⁹ Цит. за: Ronald E. Diprose. *Israel and Church: the origins and effects of replacement theology*. Waynesboro, USA: Authentic media 2004, с. 139 (далі – Ronald E. Diprose. *Israel and Church*).

Два тисячоліття тривала суперечка юдеїв і християн щодо того, хто з них є справжнім народом Божим. Сьогодні проявляються обриси тієї єдності, прообраз якої бачив своїм духовним зором апостол Павло. *Божий народ один, але він не гомогенний!* Це ніби жива клітина, в якій є „ядро” – Ізраїль, вибраний Богом народ, родове Тіло Христа, – і „цитоплазма” – колись поганські народи, які внаслідок Божого Промислу були приєднані до Його народу, визнали Ім’я Боже і стали містичним Тілом Христа (див. нижче схему). Саме про *співучасть* із юдеями у Божій обітниці спасіння і належність до одного тіла (народу Божого, спільноти спасіння) говорить ап. Павло: „Він дав об’явленням мені знати тайну... що погани мають доступ до такої самої спадщини, і вони члени того самого тіла й мають участь у тій самій обітниці в Христі Ісусі, через Євангелію” (Еф. 3:3, 6).

**Ізраїль – родове
Тіло Христа**



**Церква – містичне
Тіло Христа**

„Клітина” спільноти спасіння – народ Божий

Свого часу юдейське „ядро” вважало, що той, хто хоче увійти до складу „клітини”, мусить стати таким, як „ядро”. Згодом християнська „цитоплазма” відкинула ці претензії „ядра” і дійшла висновку, що всі часточки „клітини” мають стати такими, як „цитоплазма”. Думаю, що тепер увиразнюється можливість їхньої єдності в одній „клітині” (народові Божому, спільноті спасіння), коли „ядро” і „цитоплазма” (а) не блокують одне одного, (б) наділені автономністю і специфічними ролями, хоч і не відгороджені одне від одного непроникною перегородкою, (в) активно співпрацюють задля добра „клітини”. Жодної „анексії” однієї частини іншою немає. Церква не мусить входити в Ізраїль на правах колективного прозеліта. І Ізраїль не мусить входити у Церкву на правах новонаверненого. Обидві частини належать до Тіла Христового (*Soma Christou*), але кожна – у свій специфічний спосіб. Так поєднуються досі несподівані тези про те, що кожна спільнота прямує до Бога своєю особливою дорогою, але немає двох окремих народів Божих. Бог просто розширює межі Свого народу, огортаючи Своєю любов’ю обидві його автономні частини.

Юдеї не могли „прийняти Христа” історичної Церкви, бо, відповідно до її вимог, стати християнами для юдеїв означало ніби вийти з тіла вибраного народу, стати не „ядром”, а „цитоплазмою”. Тому християни мають відчуті упокорення за те, що „знову розпинали Христа” в юдейському тілі, не тямлячи таїни юдейської богобраності. Водночас і юдеї стоять перед потребою упокорення, бо вони відкидали Христа, не тямлячи, що тим самим відкидають самих себе, бо сукупно складають родове Його Тіло, що разом із Ним творять „ядро” спільної з християнами „клітини” спасіння. Доктринальне і психологічне табу на ім’я Христа не дозволило їм побачити Його у згаданому вище явищі: „Спасіння від юдеїв, бо тіло Ізраїлю є оселею божественної присутності у цьому світі. Це плотський якір, що його Бог закинув у ґрунт творіння”¹¹⁰.

¹¹⁰ Michael Wyschogrod. *The Body of Faith*, с. 256.

Визнання негомогенного характеру народу Божого вносить ясність у дивну апокаліптичну візію Нового Єрусалима, в якій Ізраїль і Церква фігурують разом як складна єдність¹¹¹:

І переніс мене в дусі на гору велику, на високу, і показав мені місто святе Єрусалим, що сходить з неба від Бога. [...] Він мав стіну велику і високу, мав дванадцять брам, і при брамах дванадцять ангелів, і імена написані, які є – *дванадцяти колін синів Ізраїлю*. [...] Стіна міста мала дванадцять підвалин, і на них – *дванадцять імен дванадцяти апостолів Агнця*. [...] А храму не бачив я в ньому, бо *Господь, Бог Вседержитель – є храм його, і – Агнець*. Місто не має потреби ні в сонці, ні в місяці, щоб вони світили йому: бо слава Божа освітила його, і світильник його – Агнець (Од. 21:10, 12, 14, 22–23).

Саме в цій візії можна несуперечливо поєднати й такі, здавалося б, мало поєднувані вислови:

Бо ти народ святий у Господа, Бога твого; тебе вибрав Господь, Бог твій, щоб ти був для нього вартісним народом поміж усіма народами, що на землі (Втор. 7:6).

“Співай і радуйся, дочко Сіону, бо ось Я йду й *житиму посеред тебе*” – слово Господне! Сила народів того дня до Господа пристане; „*вони будуть його народом і житимуть посеред тебе*” (Зах. 2:14–15).

“І ти, Вифлеєме, земле Юди... з тебе вийде вождь, що *буде Він пасти мій народ, Ізраїлю*” (Мт. 2:6) [пор. „Ти ж, Вифлеєме-Ефрато... з тебе вийде той, *хто має бути Володарем в Ізраїлі*” (Міх. 5:1)].

Симон розповів, як Бог спершу навідався до поган, щоб *узяти з-поміж них народ* для імени його (Ді. 15:14).

Народ цей обітуваний *головою має Христа (Lumen Gentium, II, 9)*¹¹².

У світлі цієї візії по-новому можна сприйняти слова ап. Павла, які колись звучали, як на юдейське вухо, цілком уже неприйнятно:

¹¹¹ Ronald E. Diprose. *Israel and Church*, с. 141.

¹¹² Цит. за: *Документи Другого Ватиканського Собору*: Конституції, декрети, декларації. Львів: Свічадо 1996, с. 86.

Тож пам'ятайте, ви, колись погани тілом... що ви того часу були без Христа, відлучені від прав ізраїльського громадянства... Тепер же в Христі Ісусі, ви, що колись були далекі, стали близькі кров'ю Христовою. Бо він – наш мир, він, що *зробив із двох одне*, зруйнувавши стіну, яка була перегородою, тобто ворожнечу, – своїм тілом, ... щоб із двох зробити в собі одну нову людину, вчинивши мир між нами, і щоб *примирити їх обох в однім тілі з Богом через хрест*, убивши ворожнечу в ньому... бо через нього, одні й другі, маємо доступ до Отця в однім Дусі. Отжеж ви більше не чужинці і не приходні, а співгромадяни святих і домашні Божі (Еф. 2:11–19).

Бо Церква вірить, що Христос, наш Мир, Своїм хрестом *об'єднав юдеїв і поган та зробив у Собі Самім із двох одне* (пор. Еф. 2:14–16) (*Nostra Aetate*, п. 4)¹¹³.

Богообраність є важкою ношею для євреїв – причому не тільки тому, що створює позаду себе тінь юдофобії, а й тому, що травмує душу самих євреїв гординою виключності. Проте, як виявилось, для християн їхнє відчуття, що вони – частка Тіла Христового, є також важкою ношею, бо в ту саму гординю виключності уже на Павлових очах почали впадати й вони. Відтоді справою життя ап. Павла стало натхненне остерігання обидвох спільнот від взаємного самовихвалення (Рим. 11:18–24), яке відгороджує їх одне від одного.

Був час, коли Ізраїль вважав, що спасеться *лише* він – без участі інших народів (або з окремими їхніми представниками, якщо вони стануть прозелітами). Тоді, своєю чергою, християни дійшли висновку, що спасуться *лише* вони – без участі Ізраїлю (або з ним, якщо він „прийме Христа”, що для них означало – стане членом Церкви). Згодом юдеї впевнились у тому, що „збавління прийде до світу лише *разом* зі збавлінням Ізраїлю...”¹¹⁴. З часів ап. Павла серед християн утверджується думка, що завдяки Христові спасіння прийде до Ізраїлю *разом* з іншими народами. Так перед обома сторонами поволі розкривається візія Господнього задуму, в якому взаємовиключним

¹¹³ Цит. за: *Релігійна свобода і права людини: Місія і прозелітизм*, с. 31.

¹¹⁴ Мартин Бубер. *Избранные произведения*, с. 305.

ексклюзивізмом („замиканню у непослух”) протиставлено взаємодоповнювальну гармонію миру і благодати.

Павлове розуміння Божого плану спасіння звучить як урочисте об’явлення про таїнство, що його Бог відкрив перед Павлом, а той – перед народом:

Не хочу бо, брати, щоб ви не відали цієї тайни – щоб не були самі в собі велемудрі, – що *засліплення спало частинно на Ізраїль, поки не ввійдуть погани повнотою*; і так увесь Ізраїль спасеться, як написано: „Прийде з Сіону Визволитель, відверне від Якова безбожність. Такий буде завіт мій з ними, як відпущу гріхи їхні”. З огляду на Євангеліє, вони через вас вороги; а з огляду на вибір Божий, вони улюблені заради батьків, бо дари Божі й покликання – незмінні. Як ви колись були неслухняні Богові, а тепер помилувані через їхній непослух, так і вони тепер, через милосердя, якого ви зазнали, стали неслухняні, щоб і вони тепер зазнали милосердя. *Бо Бог замкнув усіх у непослух, щоб усіх помилувати. ...Які незбагненні його постанови і недослідимі його дороги!* (Рим. 11:25–33).

„Засліплення” Ізраїлю є тимчасовим і має великий провіденційний сенс, оскільки завдяки цьому в єдиній спільноті спасіння створюється місце для колись поганських народів, які відтепер також починають славити Бога Ізраїлю. Ті народи не замінили собою Ізраїль – той залишається тимчасово „замкнутим” доти, „поки не ввійдуть погани повнотою”. Але це триватиме не вічно – лише до того часу, „поки не закінчиться час поган” (Лк. 21:24). Тоді Господь пробачить Свій народ, „поверне його бранців у нього перед очима” (пор. Соф. 3:20). А глухота Ізраїлю [„Бог дав їм аж по нинішній день дух приголомшення, очі, щоб не бачили, і вуха, щоб не чули” (Рим. 11:7)] закінчиться – він знову стане спроможний чути Бога. Так Господь повертає Собі улюблений народ, придбавши при цьому віру й інших народів.

Пропонована структура спільноти спасіння, з одного боку, передбачає, що обидві її структурні частини визнають Христа, інакше це не відповідало б чіткій вимозі ап. Павла. Тому ця структура, у цьому сенсі, стосується есхатологічного часу, коли оте „замкнення” буде

знято. Проте, з іншого боку, вона знімає з християн обов'язок *навертати* євреїв, а з євреїв – обов'язок „приймати Христа”, навертаючись у європейське християнство. Ісус належить обом – і Своему народові, з яким складає ядро спільноти спасіння, і християнам через містичне Своє Тіло. У цьому випадку може реалізуватися та модель, над формулюванням якої так бився ап. Павло: юдеї можуть і повинні прийняти Євангеліє, але без того, щоб уподібнюватись християнам із поганських народів. Добра Новина [зокрема, про спасіння від влади суперництва] має прийти до Ізраїлю не *ззовні*, від еллінізованого й латинізованого світу колишніх поган, а *знову зсередини*, голосом їхньої власної духовності як відновлення суто ізраїльського відгуку на голос Бога. Християнам у цьому процесі робити нічого – точніше, найкраще буде, якщо вони залишать євреїв у спокої.

Що ж, як свідчить уже цитований мною американський учений-єврей Вальтер Якоб [Walter Jacob], думка про потребу переосмислення ролі Ісуса в юдейській традиції не нова:

Можливо, найкращою основою для діалогу буде та, що будується юдейськими дослідниками, які намагаються повернути зв'язок Ісуса, Павла й ранньохристиянської літератури з юдаїзмом¹¹⁵.

[З точки зору Клода Ж. Монтефіоре,] справжній Ісус належав до ліберального крила юдейської традиції, і його слід помістити й прийняти там знову. Зокрема, Ісуса можна розглядати як того, що належить стільки ж до юдаїзму, скільки й до християнства¹¹⁶.

Проте зрозуміло, що за нинішніх обставин ця концептуальна лінія не може бути панівною: для радикальної зміни ситуації потрібні радикально інші умови. Проте Провидіння не раз уже перевершувало якнайсмівливіші уявлення людей, тому від нас очікується одне: довіра до Нього. Щодо запропонованої структури Божого народу, то мені видається важливим, що місце за тими євреями, яких Бог „замкнув у непослух”, у ній все-таки наявне. Їхнє місце за ними зберігається завжди, доки ми зберігаємо в цій структурі місце для Христа.

¹¹⁵ Walter Jacob. *Christianity Through Jewish Eyes*, с. 231.

¹¹⁶ Там само, с. 105.

Юдеї правильно вірили, що з Месією вони переможно увійдуть до Сіону й осядуть у ньому безпечно, бо саме це станеться наприкінці часу: повне возз'єднання та відродження Ізраїлю й означатиме друге пришествя Христа; і навпаки, друге пришествя Христа й означатиме повне возз'єднання та відродження Ізраїлю (як це й очікується від Месії). Але будуть юдеї і засоромлені, що не помітили, як у своє тілесне розп'яття – розсіяння, погроми, Голокост – вони також пішли разом із Ним. Той, кого вони відкидали і зневажали як символ і причину їхньої руїни, розсіяння і великих страждань, стане символом і причиною завершення цієї руїни й неймовірної їхньої прослави. Нарешті збудеться друга частина пророцтва єрусалимського праведника Симеона: „Бо мої очі бачили твоє спасіння, що ти приготував перед усіма народами; світло на просвіту поганам і славу твою люду – Ізраїлю!” (Лк. 2:30–32). Зрозуміло, що таке преображення юдеїв і християн мало б революціонізуючий вплив і на ізраїльсько-палестинські відносини.

Християни правильно вірили, що вони стали народом Божим. Але будуть вони й засоромлені тим, що не звернули увагу на попередження ап. Павла про небезпеку вихвалання (Рим. 11:17–21). Це обернулося фатальним гріхом: „Ті, хто відкинув хреста, мусили його нести, а ті, що вітали його, були задіяні у розпинанні інших” (Микола Бердяєв)¹¹⁷. Воістину, нема в Новому Завіті ситуації, де претензії християн побачити себе по стороні Христа у Його суперечках з юдеями були б однозначно виправданими! Ми фарисействуємо, чванимося, вважаємо, що ми спасенні уже самим фактом народження християнами. Ми порушуємо всі заповіді Божі, звели свою віру до обрядового закостеніння, залюбки лукавимо, так що всі знаки оклику, якими позначені в Євангеліях Ісусові звернення до юдеїв, стосуються і нас.

Обидві сторони – юдеї та християни, – пройшовши свої власні цикли „проб і помилок”, урешт-решт зупинилися перед великим таїнством. Юдеї сформулювали його устами Мартіна Бубера: „Ми

¹¹⁷ Цит. за: Sidney G. Hall III. *Christian Anti-Semitism*, с. 42.

розглядаємо панування християнства над народами як незбагненну для нас таїну”¹¹⁸. За цією незбагненністю, як на мене, стоїть підсвідоме або й зовсім не свідоме визнання справедливості логіки фарисея Гамалиїла: „Бо коли від людей цей задум чи ця справа [християнство], вона сама собою розпадеться. Коли ж від Бога, ви не зможете звести їх зі світу” (Ді. 5:38–39).

Для християн справжнім таїнством став той висновок ап. Павла, що його вони намагалися не зауважувати або ж тлумачити по-своєму: „Отож питаю: чи не відкинув Бог народ свій? Ніколи в світі!.. Бог не відкинув свого народу, що його наперед вибрав” (Рим. 11:1–2). І євреї як народ, і їхня релігія – юдаїзм – не лише перетривали усі лихоліття християнської історії, а й вселили у значну частину християн, так би мовити, зустрічну переконаність, що саме вони, юдеї, панують сьогодні над світом (найодіозніше це звучить у теоріях про всевладдя „структур світового сіонізму”, „сіонських мудреців” чи „жидо-масонської ложі”). За цією переконаністю у всесильності влади євреїв також, як на мене, стоїть підсвідоме або зовсім несвідоме визнання справедливості Божої обітниці Ізраїлю: „Благословитиму тих, що тебе благословляють, і проклинатиму того, хто тебе проклинає” (Бут. 12:3).

Помиляються обидві спільноти – і ті, хто вважає, що „євреї обов’язково стануть християнами”, і ті, хто переконаний, що „євреї ніколи не приймуть Євангеліє”. І водночас за непоступливістю і тих, і тих є своя хай часткова, але правда. Обом спільнотам потрібне навернення, але навернення справжнє – не навернення до християнства і не капітуляція перед юдаїзмом, а навернення до єдиного Бога. Обидві групи мали б скласти сьогодні до вітваря одного й того самого Бога Авраама, Ісаака та Якова свої провини, якими вони гнівили Його й принижували Його ім’я одні перед одними. І чи не найбільшою провинною, яка визначила усі інші, є їхня обопільна „зарозуміла сила” (Лев. 26:19), що повсякчас спотворювала духовне єство обох

¹¹⁸ Мартин Бубер. *Избранные произведения*, с. 242.

частин Божого народу. Саме вона змушувала обидві групи зловтішатися з приводу невдач одна одної, бажати цілковитої поразки супротивниці. Кожна з них мріяла, що настане день, коли Бог виправдає правоту лише її одної, тоді як під другою остаточно западеться земля.

Що ж на це може сказати Бог? З одного боку, немислимо, щоб Господь виправдав нашу взаємну впертість у гордині, – інакше і юдейські пророки, і християнські голоси сумління волали до нас даремно. Тому совість обох груп має вибухнути жалем і каяттям. Бо наші взаємні суперництва звелися лише до того, що ми не стільки прославляли Бога, скільки розмальовували Його на прапорах нашого ненависництва, цим самим „принижуючи ім'я Господа”. Це змушує нас до смирення і до суголосного визнання свого гріха: „Помилуй м'я, Боже, з милости твоєї; з великого милосердя твого зітри мої провини” [Пс. 51 (50):3]. Ми всі забули, що ми є лише інструментами в руках Бога, план Якого щодо нас відомий у всій повноті лише Йому Одному.

З іншого боку, чи тільки осуду нам слід сподіватися з боку Бога? Чи ж заслужили його ті юдеї і ті християни, які, не вагаючись, ішли на смерть і мучеництво, аби лиш дослухатись голосу свого сумління? Чи ж не Господь промовляв до них голосом цього сумління? Чи не маємо ми, слідом за ап. Павлом, пізнати те незбагненне таїнство, що ожорсточення наших душ було частиною Божого плану, сенс якого нам розкриється лише в момент „виповнення часу”? Тому ми можемо сподіватися, що віра наша й наші дії, зумовлені цією вірою і вчинені згідно з волею сумління, будуть також і *виправдані*. Кожній групі Господь дасть втіху побачити, що її стояння у хай і частковій правді мало свій провіденційний сенс, а тому буде винагороджене.

Отож кожна зі сторін змушена буде визнати, що помилялася, і водночас отримає докази, що збулося те, у що вона вірила. Жодна сторона не буде торжествувати одноосібним переможцем, проте й жодна не буде принижена цілковитою поразкою. Лише така формула гарантує справжнє примирення двох протиборчих сторін. Торжествуватиме не якась із груп, а сам Бог, і це торжество обіцяє обом частинам Його народу не приниження й катастрофу, а покаянну впоко-

реність, що вивільняє від тягаря гріха, і світлу радість виправдання. Можливість такої розв'язки давно передбачали світлі уми обох релігій. Я дозволю собі завершити свій текст словами юдея Лео Баєка [Leo Baeck]:

Юдаїзм і християнство будуть одне для одного порадою і пересторогою: християнство стане сумлінням юдаїзму, а юдаїзм – сумлінням християнства... І тоді обоє вони зможуть постати разом – не одне проти одного, а одне поруч з одним – перед судом Всевишнього, до якого на лаву підсудних, як це знають і юдеї, і християни, людину викликають щодня¹¹⁹.

Травень 2009 року

¹¹⁹ Rabbi Dr Leo Baeck. Some Questions to the Christian Church from the Jewish Point of View // *The Church and The Jewish People*, с. 87.

Тарас Хомич

У ПЕРЕДЧУТТІ ПАРУЗІЇ (післяслово)

Стаття Мирослава Мариновича „Ісус і Божий народ: юдеї і християни у спільноті спасіння” висвітлює актуальні проблеми юдео-християнського діалогу, подаючи оригінальні пропозиції щодо вирішення їх. Мені випав привілей бути не тільки одним із перших читачів цієї праці, а й написати відгук на цей захопливий текст. Автор цієї інформативної й такої, що спонукає до роздумів, статті демонструє неабияку обізнаність із проблематикою сучасного юдео-християнського (зокрема, юдео-католицького) діалогу, слушно вказуючи на його слабкі місця чи прогалини. Аналізуючи нинішній стан справ, М. Маринович зауважує, що партнери в цьому діялозі дійшли до межі, яку вони, схоже, не спроможні переступити без загрози для власної релігійної ідентичності. Попри це, автор пропонує зазирнути вперед. Він висуває сміливі тези, обґрунтовуючи їх посиланнями на книги Нового Завіту. Мені, як дослідникові в ділянці раннього християнства, природно буде зосередитись у своєму відгуку саме на використанні новозавітних текстів у згаданій праці. Спочатку ми спробуємо локалізувати її в контексті сучасних ранньохристиянських студій (1), а відтак розглянемо дві центральні тези статті (2) і (3), що їх автор формулює, посиляючись на тексти Святого Письма.

1. У своїй праці Мирослав Маринович схильний наголошувати на зв'язкові раннях християн із юдаїзмом, підкреслюючи, що такий підхід сприятиме подальшому розвитку юдео-християнського діалогу. Слід зауважити, що таке розуміння первісних етапів розвитку християнства дедалі впевненіше утверджується серед сучасних науковців.

Сьогодні більшість учених погоджується, що Ісус із Назарета був побожним юдеєм, який старанно дотримувався вимог Закону (Тори)¹. Однак подібної згоди немає щодо зв'язку раннях християн із юдаїзмом. У той час як багато вчених стверджують, що християнство на початкових стадіях розвивалося в лоні юдаїзму й остаточно відділилося від останнього доволі пізно (не раніше, ніж у III–IV століттях), деякі дослідники схильні вважати, що християни вже в першому столітті відкинули Тору і, таким чином, відносно швидко сформували відокремлену від юдаїзму релігійну систему². Стрижневою особою у суперечках щодо цього питання є постать апостола Павла.

Упродовж століть витворився певний образ Апостола народів як юдея-апостата, який начебто протиставляє сповнене благодати християнство сухому легалістичному юдаїзові. Цей образ затвердився в популярній та науковій свідомості під впливом центральних постатей Реформації (таких, як Мартін Лютер), що використовували його в боротьбі з хибами тогочасної Католицької Церкви, переносячи на юдаїзм першого століття найбільші проблеми середньовічного християнства³.

¹ E. P. Sanders. *Jesus and Judaism*. London: SCM Press 1985. Детальніше див. John P. Meier. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, у 4 томах. New Haven, Conn.: Yale University Press 1992–2009.

² Серед розмаїття публікацій на цю тематику однією з найбільш впливових сьогодні вважається монографія: Daniel Boyarin. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2004. Боярін вважає, що християнство і юдаїзм остаточно сформувалися як відокремлені одна від одної релігійні одиниці лише у IV столітті. Наукову дискусію на тему цієї публікації можна знайти на шпальтах першого номера журналу *Henoch* за 2006 рік. Упродовж останніх років вийшло у світ також кілька видань, які містять спільний доробок відомих спеціалістів із різних країн світу на згадану тематику. Див. напр.: Oskar Skarsaune, Reidar Hvalvik. *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*. Peabody, Mass.: Hendrickson 2007; *Explaining Christian Origins and Early Judaism: Contributions from Cognitive and Social Science* / ред. Petri Luomanen, Ilkka Pyysiäinen, Risto Uro. Leiden: Brill 2007.

³ Поп. N. T. Wright. *Paul: In Fresh Perspective*. Augsburg Fortress Publishers 2005, с. 13–20.

Бурхливе ХХ ст. було ерою численних відкриттів, багато з яких спонукали науковців переосмислити попередні теорії щодо витоків та розвитку християнства впродовж перших століть. У світлі нових археологічних знахідок поступово почали затьмарюватися традиційні пояснення богослов'я апостола Павла і його сприйняття тогочасного юдаїзму. У зв'язку з цим за останні чотири десятиліття вектор досліджень Павлових послань різко змінився⁴. Сьогодні серед науковців утверджується переконання, що Апостол народів ніколи не зрікався юдаїзму, а тільки переосмислив його у світлі зустрічі з Воскреслим Христом, Якого він пізніше проповідував як Месію Ізраїлю. Відповідно вчені показують тепер, що науку св. Павла слід розуміти не у протиставленні до юдаїзму, а в контексті тогочасного юдаїзму.

Саме у такому руслі будує свою аргументацію Мирослав Маринович. Беручи до уваги найновіші досягнення новозавітної екзегези, він послідовно пояснює сенс складних, із погляду юдео-християнського діалогу, місць у листах Апостола народів та інших книгах Нового Завіту. На основі такого читання ранньохристиянських текстів автор статті формулює дві радикальні тези: про те, ким є народ Божий, та про уособлення в Ісусові долі історичного Ізраїлю. На розгляді цих моментів ми й зосередимо нашу увагу.

2. Роздуми над писаннями апостола Павла спонукають М. Мариновича до формулювання такого висновку [підсумування Т. Х. – Прим. упоряд.]:

Божий народ один, але він не гомогенний; цей народ складається з двох частин – з Ізраїлю (родового Тіла Христа) і Церкви (Його мистичного Тіла), і ці дві частини не повинні змішуватися.

⁴ Стрижневою публікацією, яка спровокувала цю зміну і задала тон усій подальшій дискусії, вважається монографія американського ученого Сандерса: E. P. Sanders. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison in Patterns of Religion*. London: SCM 1977. Ідеї Сандерса про закоріненість ап. Павла в юдаїзмі підхопили і найбільше розвинули Дж. Данн (James D. G. Dunn) та Н. Т. Райт (N. T. Wright). Детальніше про цю течію у дослідженнях Павлових послань див.: James D. G. Dunn. *The New Perspective on Paul: Whence, What, and Whither?* // *The New Perspective on Paul: Revised Edition*. Grand Rapids: Eerdmans 2008, с. 1–98.

Цей висновок він базує, зокрема, на цитаті з Послання до Ефесян: „Він дав об’явленням мені знати тайну... що погани мають доступ до такої самої спадщини, і вони члени того самого тіла й мають участь у тій самій обітниці в Христі Ісусі, через Євангелію” (Еф. 3:3, 6). Прискіпливий екзегет зауважить, що це послання належить до т. зв. *antilegomena*, тобто творів, авторство яких дискутується сучасними науковцями⁵. Чи впливає ця обставина на висновок Мариновича? Зовсім ні. Оскільки Послання до Ефесян входить до складу книг Нового Завіту, воно має таку саму канонічну вартість і авторитет для християн, як і інші біблійні книги. З огляду на це, вищенаведений текст вважається богонатхненним, незалежно від того, чи був його автором Апостол народів. Однак навіть ті науковці, які заперечують автентичність цього листа, схильні вважати, що цей твір містить традиції, які походять від учення самого Апостола, що його авторство вони не визнають. З огляду на це, слід зауважити, що вищенаведена цитата з Послання до Ефесян не тільки не містить суперечностей щодо змісту вчення, яке знаходимо в Павлових *homologoumena*, але й дуже добре узгоджується з ним. Подібна метафора тіла, на якій ґрунтує свою тезу М. Маринович, знаходиться також у Першому посланні до Коринтян. Апостол Павло вказує, зокрема, що, беручи участь у Вечері Господній, християни стають причасниками Тіла і Крови Христа (10:16–17; 11:24–27), – отже, вони стають членами Тіла Христового (12; пор. 6:15). Ідея єдності між юдеями, які прийняли Христа, та християнами з язичників наголошується також у Посланні до Римлян, зокрема у метафорі про оливне дерево (11:17–20). Беручи це до уваги, доходимо висновку, що навіть якщо Еф. 3:3, 6 і не належить безпосередньо авторству св. Павла, ідея уривка, безсумнівно, узгоджується з ученням цього апостола.

⁵ Сучасні наковці погоджуються, що апостол Павло був автором таких семи послань: до Римлян, Першого і Другого до Коринтян, до Галатів, до Филип’ян, Першого до Солунян, до Филимона. Ці листи прийнято називати Павловими *homologoumena*. Автентичність решти послань, які входять до Павлового корпусу, дискутується.

Таким чином, теза про існування одного не гомогенного народу Божого закорінена у вченні Павла або принаймні у Павловій традиції, яка становить частину новозавітного канону. Дещо більш контраверсійним є останній елемент висновку Мариновича, а саме – твердження, що дві частини Божого народу не повинні змішуватися. Автор статті добре аргументує це положення, вказуючи на його важливість у контексті юдео-християнських стосунків. Проте ця теза не знаходить вагомої текстуальної підтримки у книгах Нового Завіту. Мало того, видається, що вона вступає у конфлікт із деякими місцями в листах самого Павла. У Посланні до Галатів, наприклад, Апостол уневажнює усі відмінності між людьми у Христі такими словами: „Немає юдея, ні грека; нема ані раба, ані вільного; нема чоловічого роду, ні жіночого; бо в Ісусі Христі ви всі – одно” (Гал. 3:28)⁶. Подібно в Антіохії Павло докоряв Петрові саме за те, що той почав відмежовуватися від християн із язичників, переставши споживати їжу разом з ними (Гал. 2:11–14). Таким чином, це останнє положення про незмішання Ізраїлю і Церкви потребуватиме подальшого обґрунтування.

3. Другий висновок, що його Мирослав Маринович будує на основі синоптичних Євангелій, можна розділити на дві частини, підсумувавши його так:

а) новітній цикл розсіяння євреїв почався з відходом Христа, а точніше – з Його смертю; Його поверненням цей цикл повинен завершитися;

б) початок збирання юдеїв в Ізраїлі (відродження сукупного тілесного Ізраїлю) свідчить про наближення нової тілесної появи Сина Чоловічого – обіцяного Другого пришествя Христа. Завершення збирання юдеїв на своїй землі означатиме надходження моменту „виповнення часу” й повернення у славі воскреслого Христа.

Стосовно першої частини цього висновку (а), слід зауважити, що у Новому Завіті не знаходимо *прямого* пов’язання між смертю Ісуса

⁶ Ця і подальші цитати з Євангелія від Йоана подаються за виданням: *Новий Завіт Господа нашого Ісуса Христа*. Київ: Українське біблійне товариство 2001.

та розсіянням Ізраїлю. Такий зв'язок запропонували вже пізніші автори, такі як Оріген (поч. III ст.) та Євсевій (поч. IV ст.). І все ж теза про пов'язаність долі ізраїльського народу з особою Ісуса Христа має достатнє підґрунтя в новозавітних писаннях. Поруч із наведеними Мариновичем цитатами, слід вказати на важливе пророцтво з Євангелія від Йоана: “Один же з них, Каяфа, що був того року первосвященником, сказав їм: Ви нічого не знаєте! Хіба не розумієте, що краще для вас, щоб Одна Людина померла за народ, а не щоб увесь народ загинув? Це він сказав не від себе, але, будучи того року первосвящеником, пророкував, що Ісус мав померти за народ, – і не тільки за народ, але щоб і розсіяних Божих дітей зібрати разом” (11:49–52). Цікаво зауважити, що цей текст пов'язує смерть Ісуса з ідеєю збирання, а не розсіяння. Згідно з цим уривком, Його смерть несе у собі давно очікуване відновлення народу Божого, Ізраїлю. Зі смертю завершується місія Христа – зібрати в одне розсіяних дітей Божих, якими виявляються юдеї, що прийняли Добру Новину⁷. Отже, Євангелист Йоан ототожнює Ізраїль виключно з юдео-християнами. М. Маринович говорить, однак, про збирання усіх євреїв (а не тільки тих, що прийняли Христа), спираючись на свідчення синоптичної традиції (а точніше, Мт. 24; Мр. 10, 13; Лк. 21). Таким чином, Четверте Євангеліє не суперечить висновкові Мариновича про остаточне збирання Ізраїлю з поверненням Христа, тому що автор статті оперує іншим (набагато ширшим) поняттям народу Божого, аніж Четвертий Євангелист. Проте розуміння значення смерті Ісуса потребує в цій статті уточнення у світлі наведеного вище євангельського уривку, згідно з яким наслідком цієї смерті є процес збирання Ізраїлю, а не його розсіяння⁸.

⁷ Детальніше див.: John A. Dennis. *Jesus' Death and the Gathering of True Israel: The Johannine Appropriation of Restoration Theology in the Light of John 11.47–52* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/217). Tübingen: Mohr 2006.

⁸ Згідно з тогочасними юдейськими джерелами, Ізраїль перебував у стані розсіяння ще перед зруйнуванням Єрусалимського храму у 70-му році, оскільки частина народу перебувала поза Палестиною, у діаспорі, пор. *Ibid.*, с. 80-88.

У біблійній традиції збирання Ізраїлю тісно пов'язане з його відновленням та спасінням. Автор статті розглядає поняття збирання в тому самому біблійному сенсі, говорячи про відродження сукупного тілесного Ізраїлю. Разом з тим, він наголошує, що спасіння Ізраїлю невіддільно пов'язане з прийняттям євреями Доброї Новини. Не зовсім зрозумілим для мене залишається тоді питання співвідношення між збиранням Ізраїлю та його відкриттям до прийняття Євангелія. Чи мають поєднуватися ці два процеси? Чи має пов'язуватися фізичне збирання євреїв у Палестині з їхнім відкриттям до Христа? Це питання, на жаль, залишилося дещо на маргінесі, оскільки М. Маринович зосередився на іншій проблематиці, висуваючи сміливу пропозицію розглядати збирання юдеїв на їхній землі як знак наближення *парузії* (б). Цю тезу можна вітати у світлі вислову Ісуса про потребу спостерігати за знаками часу (пор. Мт. 24:32–33). Однак не слід забувати і євангельської перестороги про те, що ми не знатимемо ні дня, ні години Другого пришествя Христа (Мт. 24:36).

Насамкінець висловлю сподівання, що ця оригінальна, добре аргументована та смілива публікація викличе зацікавлення як спеціалістів, так і ширшого кола читачів – усіх, кого цікавлять питання юдео-християнських відносин та ранньохристиянські студії, а також спонукатиме до подальших дискусій із цієї проблематики.

Червень 2009 року

Тарас Хомич – випускник Львівської духовної семінарії Св. Духа та Львівської Богословської Академії (1999). Освіта: доктор наук (Ph. D.) у царині богослов'я (Лювенський Католицький Університет, Бельгія, 2007). Сьогодні – науковий співробітник проекту “Нові перспективи щодо апостола Павла та юдеїв: критичне дослідження важливості Павлових послань у світлі юдео-християнського діалогу” на факультеті богослов'я того ж університету та викладач патрології на дистанційній програмі Інституту екуменічних студій (Український Католицький Університет). Автор наукових публікацій у галузі ранньохристиянської літератури та екуменізму.

Використана література

- Бубер Мартин. *Избранные произведения*. Израиль: Библиотека-Алия 1989.
- Даймонт Макс. *Евреи, Бог и история*. Израиль: Библиотека-Алия 1989.
- Документи Другого Ватиканського Собору*: Конституції, декрети, декларації. Львів: Свічадо 1996.
- Евреи и еврейство*: Сборник историко-философских эссе / упоряд. Рафаил Нудельман. Иерусалим: Гешер-Алия 1991.
- Поляков Л. *История антисемитизма: Эпоха веры*. Москва: Лехаим 1997.
- Прейгер Деннис, Телушкин Джозеф. *Почему евреи?* Los Angeles: Almanac Press Inc. 1983.
- Релігійна свобода і права людини*, у 3 томах, т. 3: *Місія і прозелітизм* / упоряд. М. Маринович, Л. Коваленко. Львів: Свічадо 2004.
- Св. Иринея Лионский. *Против ересей. Доказательство апостольской проповеди* / перекл. прот. П. Преображенский, Н. И. Сагарда. Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко 2008.
- Уко Ханс. *Иудеи и христиане: общие корни и новые горизонты*. Москва: Путь 2000.
- Христианско-иудейский диалог*: Хрестоматия / упоряд. Хелен Фрай. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея 1998.
- Швагер Раймунд. *Чи потребуємо козла відпущення? Насильство та відкуплення у біблійних Писаннях* / перекл. з нім. Марко Томашек. Львів: Свічадо 2005.

* * *

Ante-Nicene Fathers, т. 1: *The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus* / упоряд. Alexander Roberts, D.D., Sames Donaldson, LL.D. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers 1995.

- Diprose Ronald E. *Israel and Church: the origins and effects of replacement theology*. Waynesboro, USA: Authentic media 2004.
- Graham Keith. *Hated Without a Cause? A Survey of Anti-Semitism*. Bungay, Suffolk: Paternoster Press 1997.
- Gager John G.. *The Origins of Anti-Semitism. Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*. New York – Oxford: Oxford University Press 1983, с. 214.
- Hall Sidney G. III. *Christian Anti-Semitism and Paul's Theology*. Minneapolis: Fortress 1993.
- Horbury William. *Jews and Christians in Contact and Controversy*. Edinburgh: T&T Clark 1998.
- Jacob Walter. *Christianity Through Jewish Eyes: The Quest for Common Ground*. NY: Hebrew Union College Press 1974.
- Meanings: The Bible as Document and as Guide*. Philadelphia: Fortress 1984.
- Moo Douglas. *The Epistle to the Romans*. Michigan: Grand Rapids – Cambridge, U.K.: W. B. Eerdmans Publishing Company 1996.
- Texts and Contexts. Essays in Honor of Lars Hartman / Horbury eds.* Tord Fornberg and David Hellholm. Oslo – Copenhagen – Stockholm – Boston: Scandinavian University Press 1995.
- The Church and The Jewish People / уряд. Göte Hedenquist*. Eaton Gate, London, S. W.: Edinburgh House Press 1954.
- Theological Dictionary of the New Testament // уряд. Gerhard Kittel*, т. 2. WM. Michigan: B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1964.
- Wyschogrod Michael. *The Body of Faith and the People Israel*. San Francisco: Harper&Row 1989.

* * *

- Acta Studiosa* 2. Львів 2000.
- Богословія* 65 (2001) 306.
- Communio* 25 (1998) 29–41, 37.
- Fifteen years of Catholic-Jewish dialogue, 1970–1985*.
- First Things*, February 2006.

IBMR 13 (1989) 152–155.

Schweizerische Katolische Wochenzeitung 50 (2002).

The Tablet, 7 July 2001; 14 July 2001.

Thinking faith, 16 March 2009.

А також численні веб-сторінки в мережі Інтернет.

Показчик біблійних цитат

<i>Старий Завіт</i>			
Бут. 12:2–3	12	Ос. 2:25	32
Бут. 12:3	70	Міх. 5:1	65
Бут. 22:13	48	Соф. 3:20	17, 67
Бут. 45:8	15	Зах. 2:14–15	65
Вих. 32	56	Зах. 8:13	17
Вих. 32:9	56		
Лев. 26:19	13, 70	<i>Новий Завіт</i>	
Втор. 4:31	34	Мт. 2:6	65
Втор. 7:6	12, 65	Мт. 10:5–6	31
Втор. 32:21	32	Мт. 15:24	31
1 Сам. 8:20	13	Мт. 19:26	45
Пс. 51 (50):3	71	Мт. 21:43	33
Пс. 51 (50):3, 5	15	Мт. 24:2	58
Пс. 59 (58):6	15	Мт. 24:27	61
Пс. 69 (68):6, 8	15	Мт. 26:24	17
Пс. 102 (101):19	32	Мт. 28:19	29, 30, 31
Пс. 135 (134):6	45	Мр. 7:24–30	51
Іс. 29:10, 14	55	Мр. 10:33–34	57
Іс. 41:11	16	Лк. 3:8	42
Іс. 52:13 – 53:12	62	Лк. 21:20, 23–24	58
Іс. 55:5	32	Лк. 21:24	31, 67
Іс. 65:1	32	Лк. 22:22	17
Єр. 2:3	36	Лк. 23:28	60
Єз. 5:14–15	14	Лк. 2:30–32	69
Єз. 20:32	13	Йо. 2:19	58
Єз. 36:7	17	Йо. 2:21	58
Єз. 36:24–28	50	Йо. 4:27–30	51
Єз. 39:23	15	Йо. 10:9	41, 44
Ос. 1:6–9	32	Йо. 14:6	41, 44

Ді. 4:12	41	Рим. 11:1, 28–29	34, 40
Ді. 5:38–39	70	Рим. 11:1–2, 28	42
Ді. 11:18	39	Рим. 11:7	67
Ді. 15:1	41	Рим. 11:17–20	35, 40
Ді. 15:14	65	Рим. 11:17–21	69
Ді. 15:28–29	51	Рим. 11:18–24	66
Ді. 16:30–31	50	Рим. 11:23	35
Ді. 17:5	36	Рим. 11:25	31, 35
Ді. 21:20	50	Рим. 11:25–32	53
Ді. 22:18, 21	29, 30, 31	Рим. 11:25–33	67
Рим. 1:16	24, 31	Рим. 11:29	21
Рим. 2:1–29; 4:1–16	42	Рим. 11:32	31, 35
Рим. 2:28–29	42	Гал. 1:7	42
Рим. 3:3–4	34	Гал. 2:7	31
Рим. 3:4	21	Гал. 2:11–14	77
Рим. 3:9	41	Гал. 2:16, 21	43
Рим. 3:31	43	Гал. 3:28	77
Рим. 4:1–16	42	Еф. 2:11–22	31
Рим. 7:12	43	Еф. 2:11–19	66
Рим. 9:4–5	21, 34, 42, 59	Еф. 2:14–16	66
		Еф. 3:3,6	41, 63,
Рим. 9:6–23	41		76
Рим. 9:8	42	1 Сол. 1:9	21
Рим. 9:25	32	2 Пт. 3:16	36
Рим. 11	56	Од. 21:10, 12, 14, 22–23	65
Рим. 11:1–2	70	Од. 22:13	61

Показчик імен і документів

- Баек Лео 72
Барух Бен 13, 55
Бердяєв Микола 69
Бубер Мартін 18, 26, 38, 46, 48, 55, 61, 62, 66, 69, 70, 80
- Вакула Олександра 51
Вальтер Якоб 68
- Гайдман Юджин П. 50, 51
Гамалиїл, фарисей 70
Герцль Теодор 50
Гільберг Рауль 16
Голл Сідні III 28, 43, 58
- Гейджер Джон Дж. 39
Грінберг Моше 61
- Даймонт Макс 46, 54, 61, 80
Даллес Евері 22, 40
Дюбуа Ів 38
- Еразм Роттердамський 34
- Жірап Рене 36, 48
- Зом Рудольф 46
- Іван XXIII, Папа Римський 59
Іван-Павло II, Папа Римський 22, 37
- Іриней Ліонський, св. 50
- Каспер Вальтер, кард. 21, 25, 31
Кесслер Едвард 21, 48
Кушнер Гарольд 13
Кюнг Ганс 60
- Ларондель Ганс 62
Левінас Еммануель 26
Лейбович Єшаягу 16
Лутц Ульріх 44
Лютер Мартін 59, 74
Ляун Андреас, єп. 24
- Макдейд Джон, ТІ 44
Марані Джермано, о. 10
Маркіон 34
Менаше, рабин 61
Мендельсон Мойсей 54
Монтефіоре Клод Ж. 54, 68
Му Дуглас 39, 40, 42, 43
- Нудельман Рафаїл 13, 80
- Оріген 58, 78
- Павло VI, Папа Римський 22
Пій X, Папа Римський 50
Пій XI, Папа Римський 17
Пінхас, рабі 18

- Поляков Л. 58, 80
 Прат Нафталі 18
 Прейгер Денніс 12, 80
 Преображенський П., прот. 50, 80
- Райт Том 42, 75
 Рацінгер Йозеф, кард. РКЦ 44
 Робек Сесіл, мол. 24
 Рубін І. 13, 14
 Рютер Розмарі Радфорд 33
 Рьойсьонен Гейккі 56
- Сагарда Н. І. 50, 80
 Сакс Джонатан 61
 Сігман Генрі 26
 Сміт Роберт 27, 47
 Стендаль К. 39
- Телушкін Джозеф 12, 80
 Томашек Марко 36, 80
- Уко Ганс 19, 33, 52, 53, 80
- Федерічі Томмазо 21, 24, 37
 Фінберг Леонід 10
 Фрай Хелен 13, 80
- Швагер Раймунд 36, 46, 48, 80
 Шрайтер Роберт Дж. 23
- Юстин Мученик 59
- * * *
- Ваек Leo 72
 Веа Augustin, card. 37
- Diprose Ronald E. 62, 65, 81
 Donaldson Sames 50, 80
 Dubois Yves 38
 Dulles Avery 22
- Erazm of Rotterdam 34
- Federici Tommaso 21, 24, 37
 Fisher Eugene 49
 Fornberg Tord 58, 81
- Gager John G. 39, 42, 81
 Girard René 36
 Greenberg Moshe 61
- Hall Sidney G. III 28, 34, 43, 58, 59,
 69
 Hedenquist Göte 27, 81
 Heideman Eugene P. 50
 Hellholm David 58, 81
 Herzl Theodor 50
 Hilberg Raul 16
 Horbury William 56, 58, 81
- Kasper Walter, card. 21, 26, 31
 Kessler Edward 21, 22
 Keith Graham 12, 16, 25, 53, 81
 Kittel Gerhard 29, 81
 Küng Hans 60
- LaRondelle Hans 62
 Laun Andreas 24
 Leibowitz Yeshayahu 16
 Luz Ulrich 44
- Macanna R. Clephane 62

- Marcion 34
 McDade John SJ 44
 Maoz Baruch 25
 Menashe, rabbi 61
 Mendelssohn Moses 54
 Montefiore Claude G. 54
 Moo Douglas 32, 33, 39, 40, 41, 42,
 43, 52, 81
 Neill Stephen, bishop 28
 Prat Naftali 18
 Räisänen Heikki 56, 58
 Ratzinger Joseph, card. 44
 Robeck Cecil, Jr. 24
 Roberts Alexander 50, 80
 Sacks Jonathan 61
 Schreiter Robert J. 23
 Schwager Raymund 46
 Seigman Henry 26, 30, 37, 56
 Smith Robert 27, 47
 Sohm Rudolf 46
 Stendahl K. 39
 Ucho Hans 19
 Walter Jacob 45, 54, 68, 81
 Werblowsky Zvr R. J. 34, 47
 Wright Tom 42, 74, 75
 Würzburger Walter 34, 47
 Wyschogrod Michael 45, 64, 81

* * *

- Загальна Декларація прав людини
 27
 Заява Венеціанської комісії 20, 21
 Заява Консультативної зустрічі
 ВРЦ (4. 11. 1988, Зигтун) 22,
 23, 53
Reflections on Covenant and Mission
 (“Роздуми про Завіт і місію”)
 22, 29, 42
Ad Gentes (“До народів”) 20
Dabru Emet (“Дабру Емет”) 38
Dei Verbum (“Боже слово”) 37
Dignitatis Humanae (“Гідності люд-
 ської”) 20
Evangelii Nuntiandi (“Проголошен-
 ня Євангелія”) 22, 25, 31
*Guidelines and Suggestions for Im-
 plementing the Conciliar Dec-
 laration “Nostra Aetate”* (На-
 станови та міркування щодо
 імплементації Соборової дек-
 ларації *Nostra Aetate*) 20, 37
Lumen Gentium (“Світло народів”)
 37, 65
Nostra Aetate (“В наші часи”) 19,
 37, 66
*Notes on the correct way to present
 the Jews and Judaism in pre-
 aching and catechesis in the Ro-
 man Catholic Church* (“Нотат-
 ки про правильний спосіб
 представлення юдеїв та юдаїз-
 му у проповідях і катехизисі
 Римо-Католицької Церкви”)
 44

Наукове видання

Мирослав Маринович

**ІСУС І БОЖИЙ НАРОД:
ЮДЕЇ І ХРИСТІЯНИ
У СПІЛЬНОТІ СПАСІННЯ**

Упорядкування, літературне редагування – Люба Маринович
Богословське редагування – Тарас Хомич
Технічне редагування – Юрій Пелех
Художнє редагування – Мар'яна Пелех

Підписано до друку 28.05.09. Формат 60х84/16
Папір офс. Офс. друк. Ум.-друк. арк. 5,1.
Ум. фарбовідб. 5,5. Обл.-вид. арк. 3,2.

ТзОВ Видавництво «Свічадо»
(Свідоцтво серії ДК №1651 від 15.01.2004)
79008, м. Львів, а/с 808, вул. Винниченка, 22.
Тел.: (032) 235-73-16, факс (032) 240-35-08
e-mail: post@svichado.com, url: www.svichado.com