

Od teologii zastępstwa ku teologii dialogu. Wkład Łukasza Kamykowskiego w eklezjogenezę starotestamentalną

Status quaestionis

Dowartościowanie znaczenia Objawienia judaistycznego dla integralnego ujęcia powstawania Kościoła ma już swoją historię, której z pewnością należy poszukiwać w doktrynie II Soboru Watykańskiego (1962–1965), gdzie została w sposób zwięzły i obowiązujący przedłożona. Naturalnie większe uwzględnienie Starego Testamentu w teologii katolickiej skutkuje nie tylko zmianami w obszarze eklezjologii, lecz także w odniesieniu do pozostałych dyscyplin teologicznych. W naszej refleksji skoncentrujemy się jednak przede wszystkim na nauce o Kościele. A precyzyjniej, określając zasięg naszych analiz, ograniczymy się do eklezjogenezy stanowiącej jedynie część eklezjologii obejmującej przecież nie tylko genezę Kościoła, lecz także jego naturę, strukturę i misję. Chodzi zatem nade wszystko o uwzględnienie powstawania Kościoła w świetle objawienia starotestamentalnego.

Lektura dorobku naukowego Łukasza Kamykowskiego zezwala na stwierdzenie, że bez wątpienia przyczynił się on w pewnym stopniu do zmian w relacjach Kościół katolicki – Izrael co najmniej na terenie polskim. Jego postawa jako propagatora dialogu między chrześcijanami i Żydami oraz działalność jako teologa z pewnością wpłynęła na wiele obszarów tych relacji. Jednym z nich, choć może w sposób pośredni, jest z pewnością eklezjologia. W swojej eklezjologii – zwłaszcza w ujęciu teologiczno-fundamentalnym – poruszając zagadnienia relacji judaizmu i Kościoła, Kamykowski opierał się początkowo na przemyśleniach Journeta¹. Możemy to wyczytać z jego artykułu zamieszczonego w „Analecta Cracoviensia”², a obszerniej z wydanej kilka lat później rozprawy habilitacyjnej zatytułowanej *Izrael i Kościół według Charlesa Journeta*³. Pozostając w zgodzie z główną przesłanką teologii fundamentalnej, poszukującej ujęć całościowych objawienia, podczas gdy teologia dogmatyczna analizowała różne jej aspekty, Kamykowski łączy tajemnicę Kościoła i Synagogi. Podejmując refleksję nad tymi rzeczywistościami, dochodzi do mocnego przekonania, że Kościół i Izrael są ściśle i na zawsze ze sobą spleceni. Więcej nawet, aby uchwycić wkład Izraela do wiarygodności chrześcijaństwa potrzeba globalnej wizji, która ostatecznie ma zaprowadzić do centralnej tajemnicy objawienia Boga w Jezusie Chrystusie⁴. Jednak z czasem teolog z Krakowa nie tylko rozwinął myśli Szwajcara, lecz także wypracował własne elementy oryginalnej chrześcijańskiej teologii judaizmu.

W piśmiennictwie Kamykowskiego znajdujemy sporo takich nowatorskich elementów. Zajmował się on wypracowaniem nowej chrystologii, poszerzonej o większe uwzględnienie danych starotestamentalnego objawienia.

1 Ks. Charles Journet (1891–1975) – kardynał, profesor teologii dogmatycznej we Fryburgu szwajcarskim. Założyciel czasopisma teologicznego „*Nova et Vetera*”. Jego dzieło *L'Église du Verbe incarné* (Paris Desclée de Brouwer, t. I, 1941; t. II, 1952; t. III, 1969) weszło do kanonu eklezjologii, a książka *Destinées d'Israël. À propos du salut par les Juifs* (Paris Eglhoff 1945) odegrała znaczącą rolę w przebudowie spojrzenia na Żydów i Synagoge.

2 Por. Ł. Kamykowski, *Elementy cudowne egzystencji Izraela według Ch. Journeta*, „Analecta Cracoviensia” 21–22 (1989/90), s. 243–263.

3 Por. Ł. Kamykowski, *Izrael i Kościół według Charlesa Journeta*, Kraków 1993, s. 365.

4 Por. Ł. Kamykowski, *Izrael i Kościół...*, dz. cyt., s. 11.

Poświęcał też wiele uwagi, aby przepracować tzw. teologię zastępstwa. Wydaje się, że najobszerniej pochylał się nad problematyką dialogu, jego definicją, wiarygodnością oraz aplikacją w praktykę codziennego życia chrześcijan. Swoje wyniki badań w tym zakresie ogłosił zresztą w publikacji *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku. Zapis poszukiwań 1998–2002*⁵. Postawił tam pytanie o pojęcie dialogu w teologii fundamentalnej, a uwagę czytelnika zwrócił ku dialogowi z Żydami⁶. W swoich analizach ukazał dialog *ad intra* oraz *ad extra*. Dialog wewnętrzny jest dla niego ekumeniczny oraz wewnątrzkościelny⁷. Z kolei dialog zewnętrzny odnosi się do relacji z islamem, z Dalekim Wschodem, z religiami tradycyjnymi, z religiami nowymi oraz ze światem „laickim”⁸. Skoro Kościół wszedł nieodwracalnie na drogę dialogu ze światem, to teologia musi wyciągnąć z tego wnioski i określać warunki wiarygodności dialogu. Zachodzi ostatecznie konieczność nie tylko wykazania niezbywalności dialogu, lecz także jego stałego prowadzenia⁹.

Zgodnie jednak z tematem naszego przedłożenia, ograniczymy się tylko do wkładu profesora z Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie w obszar eklezjogenezy. Ta jego postawa otwartości doprowadziła ostatecznie do zdecydowanego odrzucenia teologii zastępstwa i przejścia na trudną pozycję dialogu za wszelką cenę. W obszarze nauki o Kościele poskutkowało to w jego teologicznych przemyśleniach większym uwzględnieniem etapów wykształcania się Kościoła w Starym Testamencie. Można to wyprowadzić właśnie z jego badań ujawniających się w nowych elementach posoborowej chrześcijańskiej teologii judaizmu¹⁰.

5 Zob. Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku. Zapis poszukiwań 1998–2002*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003, s. 235 (Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 19).

6 Por. Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim...*, dz. cyt., s. 65–88.

7 Por. Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim...*, dz. cyt., s. 89–123.

8 Por. Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim...*, dz. cyt., s. 124–218.

9 Por. Ł. Kamykowski, *Wiarygodność dialogu*, w: *Krakowski dialog teologiczny. Próba bilansu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2018, s. 27–48, <http://dx.doi.org/10.15633/9788374387101.03> (Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 41).

10 Por. Ł. Kamykowski, *Podstawowe elementy nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu*, „Varsoviae Academia Theologiae Catholicae” 1999, s. 37–58.

Rozstanie z teologią zastępstwa

Kamykowski, aktywnie zaangażowany w dialog chrześcijańsko-żydowski, od początku stał na stanowisku odejścia od tzw. teologii zastępstwa, co zresztą zostało zalecone w magisterialnym nauczaniu wspomnianej już konstytucji *Lumen gentium*, a następnie w deklaracji *Nostra aetate* Soboru Watykańskiego II.

Przez długie wieki upowszechniana była w Kościele teza uznająca Izrael za naród, który niegdyś był narodem wybranym, a został zastąpiony przez chrześcijaństwo. Zwolennicy tego stanowiska wierzyli, że Żydzi nie są już narodem wybranym w oczach Boga, który od czasów Jezusa z Nazaretu nie ma żadnych planów wobec narodu izraelskiego. Zaakceptowano święte Księgi Żydów, ale Żydów odrzucono. Twierdzono, że Żydzi nie tylko nie przyjęli Jezusa, lecz także Go ukrzyżowali. Stąd zostali przez Boga odrzuceni, a ich miejsce zajął Kościół, który stał się nowym i prawdziwym Izraelem. W niepamięć puszczono wiele biblijnych tekstów, jak np. „dary łaski i wezwania Boże są nieodwołalne” (Rz 11, 29). Oskarżano Żydów o „bogobójstwo” i „bratobójstwo”.

Kamykowski zauważył, że „współczesne nauczanie Magisterium od Soboru Watykańskiego II zdaje się coraz wyraźniej odrzucać takie założenie”¹¹. W artykule *Ku katolickiej teologii judaizmu* zaproponował możliwość pogłębienia refleksji nad relacjami Żydów i chrześcijan zgodnej z Ewangelią. Napisał:

Judaizm – jako wiara religijna i praktyka istotnej części życia Ludu ustanowionego przez przymierze Synajskie – nie przestaje być wyzwaniem dla myśli chrześcijańskiej, przy czym wyjaśnienia Soboru Watykańskiego II zawarte w konstytucji dogmatycznej o Kościele i deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich oraz zwyczajne nauczanie papieży ostatniego czasu stawiają pod znakiem zapytania dawne rozwiązania teologiczne w tej materii¹².

11 Ł. Kamykowski, *Ku katolickiej teologii judaizmu. Wprowadzenie do dyskusji*, „Studia Nauk Teologicznych” 11 (2016), s. 174, <http://dx.doi.org/10.24425/snt.2016.123860>.

12 Ł. Kamykowski, *Ku katolickiej teologii judaizmu...*, dz. cyt., s. 182.

Autorzy dokumentu *Refleksje o kwestiach teologicznych odnoszących się do relacji katolicko-żydowskich z okazji 50. rocznicy „Nostra aetate”* (art. 4) słusznie zauważyli, że tak radykalna zmiana nastawienia Kościoła katolickiego do Żydów powiązana jest z ich zagładą, budzącą przerażenie, wywołaną przez niemieckich narodowych socjalistów w samym sercu chrześcijańskiej Europy.

Ciemny i straszny cień Szoah nad Europą w okresie nazistowskim doprowadził Kościół do przemyślenia na nowo swej więzi z narodem żydowskim.

Kościół katolicki zapragnął – podobnie, jak to uczyniły wcześniej Kościoły protestanckie (Seelisberg 1947) – przemyśleć swoje dotychczasowe nastawienie do judaizmu, aby wytyczyć nowe zasady jego kształtowania oraz wprowadzić je w życie, aby więcej taka tragedia nie mogła się już powtórzyć.

I rzeczywiście obecne nauczanie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła już zdecydowanie poniechało teologii zastępstwa. Katechizm uczy, że „największą odpowiedzialność za śmierć Jezusa” ponoszą wszyscy, którzy zgrzeszyli i grzeszą. Punktem zwrotnym okazał się bowiem nr 4 wspomnianej powyżej deklaracji *Nostra aetate*:

A choć władze żydowskie wraz ze swymi zwolennikami domagały się śmierci Chrystusa, jednakże to, co popełniono podczas Jego męki, nie może być przypisane ani wszystkim bez różnicy Żydom wówczas żyjącym, ani Żydom dzisiejszym. Chociaż Kościół jest nowym Ludem Bożym, nie należy przedstawiać Żydów jako odrzuconych ani jako przeklętych przez Boga, rzekomo na podstawie Pisma Świętego. Niechże więc wszyscy dbają o to, aby w katechezie i głoszeniu słowa Bożego nie nauczali niczego, co nie licowałoby z prawdą ewangeliczną i z duchem Chrystusowym¹³.

Ponadto ojcowie soborowi stwierdzili, że:

Kościół, który potępia wszelkie prześladowania, przeciw jakimkolwiek ludziom zwrócone, pomnąc na wspólne z Żydami dziedzictwo, oplakuje – nie z pobudek

13 Sobór Watykański II, Deklaracja *Nostra aetate*, nr 4.

politycznych, ale pod wpływem religijnej miłości ewangelicznej – akty nienawiści, prześladowania, przejawy antysemityzmu, które kiedykolwiek i przez kogokolwiek kierowane były przeciw Żydom. Chrystus przy tym, jak to Kościół zawsze utrzymywał i utrzymuje, mękę swoją i śmierć podjął dobrowolnie pod wpływem bezmiernej miłości, za grzechy wszystkich ludzi, aby wszyscy dostąpili zbawienia. Jest więc zadaniem Kościoła nauczającego głosić krzyż Chrystusowy jako znak zwróconej ku wszystkim miłości Boga i jako źródło wszelkiej łaski¹⁴.

Konstruowanie integralnej eklezjologii domaga się zatem nie tylko przyjęcia i uwzględnienia treści objawienia zawartego w księgach Starego Testamentu, lecz także odwołania się do tradycji i kultury biblijnego Izraela¹⁵.

Zgłębiając tajemnicę Kościoła, święty Sobór obecny pamięta o więzi, którą lud Nowego Testamentu zespolony jest duchowo z plemieniem Abrahama. Przeto nie może Kościół zapomnieć o tym, że za pośrednictwem owego ludu, z którym Bóg w niewypowiedzianym miłosierdziu swoim postanowił zawrzeć Stare Przymierze, otrzymał objawienie Starego Testamentu i karmi się korzeniem dobrej oliwki, w którą wszczepione zostały gałązki dziczki oliwnej narodów. Skoro więc tak wielkie jest dziedzictwo duchowe wspólne chrześcijanom i Żydom, święty Sobór obecny pragnie ożywić i zalecić obustronne poznanie się i poszanowanie, które osiągnąć można zwłaszcza przez studia biblijne i teologiczne oraz przez braterskie rozmowy¹⁶.

Dla wykreowania nowej, wspólnej epoki dla judaizmu i chrześcijaństwa niezbywalny wkład wniósł Jan Paweł II. Jego oddanie się sprawie ułożenia na nowo relacji Żydów i chrześcijan uzewnętrzniło się nie tylko w spektakularnej wizycie w rzymskiej synagodze (dzień 13 kwietnia 1986 roku – na stałe wszedł do historii), lecz także w prośbie o przebaczenie, jaką wypowiedział

14 Sobór Watykański II, Deklaracja *Nostra aetate*, nr 4.

15 Por. A. Napiórkowski, *Od Arki Jahwe do Kościoła Trójjedynego Boga*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2019, s. 9–12.

16 Sobór Watykański II, Deklaracja *Nostra aetate*, nr 4.

on najpierw podczas pamiętnej Liturgii Pokutnej Pierwszej Niedzieli Wielkiego Postu roku 2000, a następnie umieścił w szczelinie Zachodniego Muru w Jerozolimie.

Jan Paweł II, przemawiając w synagodze nad Tybrem, stwierdził:

Uwzględnienie wielowiekowych uwarunkowań kulturowych nie może jednak przeszkadzać w uznaniu, że akty dyskryminacji, niesprawiedliwego ograniczania wolności religijnej, ucisku, także w zakresie wolności obywatelskiej, w stosunku do Żydów, są obiektywnie zjawiskami godnymi najgłębszego ubolewania. Tak, raz jeszcze, za moim pośrednictwem, Kościół słowami dobrze znanej deklaracji *Nostra aetate* potępia „akty nienawiści, prześladowania, przejawy antysemityzmu, które kiedykolwiek i przez kogokolwiek kierowane były przeciw Żydom”. Powtarzam: „przez kogokolwiek”. Chciałbym raz jeszcze dać wyraz zgrozie, jaką budzi ludobójstwo narodu żydowskiego zadekretowane podczas ostatniej wojny, które doprowadziło do holokaustu milionów niewinnych ofiar.

A zatem wyraźne odrzucenie nieskomplikowanej i błędnej teologii zastępstwa wywołało potrzebę odmiennego niż dotychczas opisanie relacji Kościoła i Synagogi. Kamykowski skonstatował, że w ciągu wieków chrześcijaństwa pojawiały się niekiedy sporadyczne próby odpowiedzi na pytanie o właściwe relacje między ludem żydowskim a Kościołem. Jak je ujmować dziś w tej nowej perspektywie eschatologicznej, w świetle Pawłowego prorocstwa, zgodnie z którym „cały Izrael będzie zbawiony” (Rz II,25)?

Fakt obecności w dziejach po Chrystusie społeczności żydowskiej rozwijającej, niezależnie od chrześcijaństwa, swą własną historię, tradycję, kulturę, a także myśl religijną był i jest z chrześcijańskiego punktu widzenia teologicznie ważny, a nawet niepokojący. Zdaje się bowiem kwestionować powszechną ważność ewangelii głoszonej przez chrześcijan, w której sercu jest powszechna rola zbawcza Jezusa jako Chrystusa – a więc jako kogoś, kto w pierwszym rządzie przyszedł zbawić lud wybrany – Izrael. Z tego zakwestionowania zdawali sobie sprawę chrześcijańscy myśliciele już w starożytności (św. Augustyn) i próbowali szukać takich sposobów rozumienia faktu religijnej społeczności żydowskiej (Synagogi)

poza Kościołem, który wydawał się spójny z całością chrześcijańskiego rozumienia dziejów¹⁷.

Dla właściwego ujęcia i zrozumienia całości bogatego dorobku Kamykowskiego służy z pewnością nie tylko lektura dokumentów soborowych czy nauczania ostatnich papieży, lecz także zaznajomienie się z czterema ważnymi dokumentami, jakie traktują o relacjach chrześcijan i Żydów. W minionym półwieczu powstały: *Wskazania i sugestie w sprawie wprowadzenia w życie deklaracji soborowej „Nostra aetate” nr 4* (1974), *Żydzi i judaizm w głoszeniu słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego (wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień)* (1985), *Pamiętamy: Refleksje nad Shoah* (1998) oraz najnowszy w 2015 roku. A zatem 50 lat po *Vaticanium II* i ogłoszeniu na nim deklaracji *Nostra aetate* o relacjach Kościoła katolickiego do religii niechrześcijańskich, w tym do judaizmu, watykańska Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem zaprezentowała „*Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne*” (Rz II, 29). *Refleksje o kwestiach teologicznych odnoszących się do relacji katolicko-żydowskich z okazji 50. rocznicy „Nostra aetate”* (artykuł 4)¹⁸.

W swojej koncepcji teologii dialogu Kamykowski może nie do końca wskazał na jego najwyższą wartość, jaką jest osoba. To człowiek – w każdej formie dialogu – jest elementem niezbywalnym:

Osoba – to ktoś [...]. W ten sposób natura ludzka wskazuje bezpośrednio na to, co jest wszystkim ludziom właściwe z tej racji, że są ludźmi, a pośrednio wskazuje na samych swoich posiadaczy, czyli na samychże ludzi¹⁹.

Człowiek jest zatem osobą z natury i z natury też przysługuje mu podmiotowość właściwa sobie. Wyrazem tej podmiotowości jest świadome działanie,

17 Ł. Kamykowski, *Ku katolickiej teologii judaizmu...*, dz. cyt., s. 176.

18 Por. K. Pilarczyk, *Dokument Stolicy Apostolskiej w pół wieku po „Nostra Aetate”*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 24 (2016) nr 1, s. 67–88, <https://doi.org/10.34839/wpt.2016.24.1.67-88>.

19 K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 123, 126 (Człowiek i Moralność, 4).

przeżywanie swych czynów, odpowiedzialność za nie oraz nawiązywanie relacji. W tę podmiotowość wpisane są ponadto właściwe wybory etyczne i światopoglądowe, jakie są nabywane w kontaktach z innymi. Jednakże:

Bóg jako cel człowieka [przekonuje w *Elementarzu etycznym* Wojtyła] bynajmniej tego człowieka nie odciąga od jego własnej doskonałości, od pełni człowieczeństwa, ale go w tej pełni tym mocniej osadza i gruntuje. Wszystko, co jest rzeczywistą doskonałością człowieka, co w jakimkolwiek kierunku go realnie udoskonala, równocześnie ma za cel Boga, jest pośrednio ujawnieniem Jego doskonałości, Jego pełni, i to bez względu na to, czy bywa przez kogokolwiek w ten sposób uświadomione, czy nie²⁰.

Z pewnością poszerzeniem rozumienia dialogu przez Kamykowskiego byłoby jego większe odniesienie do krakowskiej szkoły personalizmu.

Konstruowanie przez Kamykowskiego teologii dialogu z jednej strony wyrasta z samej posoborowej doktryny, wzywającej do otwarcia się na innych chrześcijan, na przedstawicieli innych religii i na świat, a z drugiej jest też jego bezsprzecznym wkładem do wprowadzania tych soborowych nakazów w życie i praktykę Kościoła powszechnego. Dialog to „język macierzysty ludzkości” i nasza „droga do człowieka”. Już historia zbawienia sama w sobie stanowi rodzaj *colloquium salutis*. W Księdze Rodzaju czytamy o tym, jak Bóg rozpoczął dialog z człowiekiem (por. Rdz 1, 27; 2, 23; 9, 6)²¹. Stąd dialog musi się nieprzerwanie rozwijać w obrębie Kościoła. Po Soborze Watykańskim II powołano do istnienia różne struktury właśnie w celu prowadzenia dialogu z dzisiejszym światem. Do rozwijania dialogu ekumenicznego zachęcił św. Jan XXIII, ustanawiając Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan (5 czerwca 1960), na czele którego stanął kard. Augustin Bea (1881–1968). Z kolei św. Paweł VI erygował Sekretariat ds. Religii Niechrześcijańskich (19 maja 1964), któremu przewodniczył kard. Paolo Marella (1895–1984). Ten sam papież ustanowił ponadto Sekretariat ds. Niewierzących (8–9 kwietnia 1965),

20 K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1983, s. 57.

21 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, nr 19.

kierowany od początku przez kard. Franza Königa (1905–2004). Wreszcie poprzez ogłoszenie konstytucji *Pastor Bonus* św. Jan Paweł II podjął reformy wymienionych powyżej Sekretariatów. W konsekwencji powołał on tzw. rady papieskie: Papieską Radę ds. Jedności Chrześcijan, Papieską Radę ds. Dialogu Międzyreligijnego i Papieską Radę ds. Dialogu z Niewierzącymi. Ten sam papież połączył także Papieską Radę ds. Kultury z Papieską Radą ds. Dialogu z Niewierzącymi. Również w ramach Konferencji Episkopatu Polski powstała Rada ds. Dialogu Religijnego oraz trzy stałe zespoły: Komitet ds. Dialogu z Judaizmem, Komitet ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi i Komitet ds. Dialogu z Niewierzącymi²². Do tych gremiów jako ekspert wszedł także ks. prof. Kamykowski.

Ku odnowionej eklezjologii

Nie wolno zapominać, że religia żydowska nie jest dla nas chrześcijan czymś „zewnętrznym”, lecz w pewien sposób jest ona „wewnętrzna”. Mamy zatem z nią relacje, jakich nie posiadamy z żadną inną religią. Trafnie oddał to Kamykowski, kiedy napisał:

Myślenie o Żydach w perspektywie religijnej nie zaczyna się teraz od pamięci zerwania, lecz od wyznania „duchowej więzi”, wspólnych korzeni, wspólnego dziedzictwa. Zgodnie z nauczaniem Kościoła aktualnie istniejąca wspólnota wyznawców judaizmu tak czerpie z dziedzictwa Starego Testamentu i tak je rozwija, że warto zalecić „obustronne poznanie się i poszanowanie”, wspólne studia biblijne i teologiczne, „braterskie rozmowy”. Nie wolno już w teologii, która chce być katolicka, konstruować obrazu Żyda według własnych wyobrażeń, lecz trzeba wysłuchać jego świadectwa o sobie i wierze i na tej podstawie próbować zrozumieć, wewnątrz własnej wiary, jego miejsce w planach Bożych²³.

22 Por. J. Kochel, *Dialog Kościoła katolickiego z niewierzącymi*, „Studia Oecumenica” 19 (2019), s. 367–385, <https://doi.org/10.25167/so.217>.

23 Ł. Kamykowski, *Ku katolickiej teologii judaizmu...*, dz. cyt., s. 182–183.

Studiując publikacje Kamykowskiego pod kątem uwzględnienia powstawania Kościoła w Starym Testamencie, trzeba wykazać się otwartością na judaizm i jego rozumienie Objawienia:

[...] w dialogu międzyreligijnym z judaizmem i islamem problem podejścia do źródeł objawienia nabiera szczególnego znaczenia. Dla wyznawców islamu jesteśmy, analogicznie jak Żydzi, „ludźmi Księgi”. Specyfika chrześcijaństwa wyraża się jednak w przekonaniu o osobowym charakterze objawienia: pełnia Objawienia jest Chrystus, a nie sam tekst świętej księgi, jak to ma miejsce w tamtych dwóch religiach. Niemniej Biblia pełni w chrześcijaństwie określoną, fundamentalną rolę, którą – w kontekście dialogu z innymi religiami monoteistycznymi – trzeba tym bardziej precyzyjnie określić²⁴.

Dlatego należy je widzieć jako dziejową ingerencję Boga w historię człowieka i dokonanie następujących czynów: powołanie Abrahama, Izaaka i Jakuba, uformowanie z wybranej społeczności szczególnego ludu, powołanie Mojżesza, wyzwolenie Żydów z niewoli, zawarcie synajskiego przymierza (nadal ważne i nieanulowane przez nowe), pouczenie Izraela przez charyzmatycznych wysłanników i wysłanniczki, sędziów i sędzin, proroków i prorokinie. Relacja zachodząca pomiędzy Jahwe a Izraelem w Przymierzu wyraża się w trzech istotnych określeniach ludu Bożego:

1. Izrael jest Bożą własnością (por. Pwt 4, 37); jako „lud święty” jest oddzielony od innych (por. Kpł 20, 26);
2. Izrael jest partnerem Boga w Przymierzu (Jr 31, 31-34); 3. Izrael jest sanktuarium Boga (świątynią, budowlą, domem)²⁵.

Z tej relacji wyłania się **funkcja** Izraela wobec innych narodów. Ma on być ludem kapłańskim, królewskim i prorockim (por. Wj 19, 6). Bóg mieszka i działa pośród swojego ludu (por. Wj 29, 45; 33, 16; 34, 9; Pwt 2, 7; 31, 6; Lb

24 Por. Ł. Kamykowski, *Biblia, słowo Boże, Chrystus – pełnia Objawienia. Pytanie o wzajemne relacje na kanwie wybranych tekstów*, cz. IIa: *Od czasów apostołskich do średniowiecza*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2013, s. 6 (Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 36).

25 Por. Ł. Kamykowski, *Biblia, słowo Boże, Chrystus...*, dz. cyt., s. 151–156.

35, 34; Iz 48). Symbolicznie i realnie Bóg jest obecny w Świątyni, na Syjonie, w Jerozolimie, świętym mieście. Tutaj okazuje się Bóg jako „Bóg z nami” (Iz 7, 14; 8, 8; Ps 46; 1 Krl 8, 13; Jr 3, 17). W nim królewskie panowanie Boże znajdzie całkowite uznanie, dlatego sam lud Przymierza jest mieszkaniem Boga i Świątynią Jego potężnego Ducha (1 Kor 3, 16; 2 Kor 6, 16; Ef 2, 20; Ap 11, 1; 21, 14; 1 Tm 3, 14; 1 P 2, 9n). W zgromadzeniu kultycznym pojmuje on sam siebie jako „Kościół Pana” (Lb 16, 3; Pwt 23, 2n; 1 Krn 28, 8; Ne 13, 1). Swoją świętą lud Bóg obdarza darem pokuty (odpuszczenia win), dzięki temu dokonuje się ponowne włączenie w sprawiedliwość Przymierza, poprzez którą lud może sprostać wybraniu i łasce.

Ograniczenie Izraela od innych ludów miało na celu przygotowanie go do służby dla powszechnej woli zbawczej Boga wobec innych ludów. Będąc przedstawicielem wszystkich ludów, Izrael był pośrednikiem, z którym Bóg rozmawiał i którego wybrał. Ale i odwrotnie, Izrael, reprezentując wszystkie ludy, był aktywnym partnerem dla Boga. Swoją rolę pośrednictwa wobec innych narodów spełniał we wspomnianych już obszarach królestwa (Dn 7, 13; Iz 53, 3), proroctwa (Ml 3, 1; Iz 42, 1–9) i kapłaństwa (Wj 19, 6; Iz 61, 6; 2).

Ten ciąg działań Boga i objaśniających je słów układa się w Boży plan, który dotyczy wybranego ludu, a przez niego też innych ludów, prowadząc je do zbawienia, czyli zjednoczenia z Bogiem w postaci królestwa Bożego, w którym wszyscy jego uczestnicy będą pełnić Jego wolę. Owe wkroczenia Boga w dzieje człowieka odnajdujemy w pismach świętych zarówno Żydów, jak i chrześcijan przyjmujących je za skierowaną do nich „mowę Boga”. W ten sposób religia Izraela (na różnych etapach jej rozwoju) i chrześcijaństwo stały się religiami, odkrywając tajemnicę jedyne i prawdziwego Boga. W konsekwencji Bóg przez chrześcijaństwo w Jezusie Chrystusie osobowo wkroczył w dzieje każdego człowieka i świata (tajemnica Wcielenia). To udzielanie się Boga – a raczej odczytywanie i rozwój Jego rozumienia – następuje nadal w Kościele poprzez Ducha Świętego. Dlatego właściwe rozumienie tajemnicy Kościoła nie może nie uwzględniać treści objawienia Starego Testamentu, gdzie poprzez figury i typy tak wyraźnie był on zapowiadany i kształtowany.

Jakie typy objawienia starotestamentalnego, udzielonego Izraelowi, odnieść można do Kościoła Trójjedynego Boga? W tę problematykę wprowadza konstytucja *Lumen gentium*, w której czytamy:

Przedwieczny Ojciec, na skutek najzupełniej wolnego i tajemnego zamysłu swej mądrości i dobroci, stworzył świat cały, a ludzi postanowił wynieść do uczestnictwa w życiu Bożym; nie opuścił też ludzi po ich upadku w Adamie, dając im nieustannie pomoc do zbawienia przez wzgląd na Chrystusa, Odkupiciela, „który jest obrazem Boga niewidzialnego, pierworodnym wszelkiego stworzenia” (Kol 1, 15). Wszystkich zaś wybranych Ojciec przed wiekami „przewidział i przeznaczył, aby się stali podobni do Syna Jego, który miał być pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8, 29). A wierzących w Chrystusa postanowił zgromadzić w Kościele świętym, który już od początku świata ukazany przez typy, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu, ustanowiony w czasach ostatecznych, objawiony został przez wylanie Ducha, a w końcu wieków osiągnie swe chwalebne dopełnienie. Wtedy zaś, jak to czytamy u świętych Ojców, wszyscy sprawiedliwi, poczynając od Adama, od Abla sprawiedliwego aż po ostatniego wybranego, zostaną zgromadzeni w Kościele powszechnym u Ojca²⁶.

Z nauczania soborowego, jakie podjął i rozwinął w swojej teologii Kamykowski, wynika, że Kościół został „cudownie przygotowany w historii narodu wybranego i w Starym Przymierzu” za pośrednictwem licznych obrazów i figur, które pozwalają odkrywać jego tajemnicę. Podstawową figurą Kościoła w tekstach Starego Testamentu jest przede wszystkim idea „ludu Bożego”. Starotestamentowa nazwa „lud Boży („naród Boży”) istotnie kształtuje pojęcie „Kościół”. Ponieważ naród izraelski jest ludem wybranym przez Boga w Abrahamie, stąd też powołanie tego patriarchy zawiera w sobie ważne treści służące przygotowaniu Kościoła. Nasz teolog zaproponował, aby odejść tu od ujmowania wybranego ludu żydowskiego jako tylko przejściowego nośnika dla nadchodzącej pełnej rzeczywistości zbawienia przez Kościół Chrystusowy. Jego postulat – nowszy, wyrosły już w klimacie dialogu z Żydami i pogłębionej refleksji biblijnej – zaleca ukazanie Kościoła Chrystusowego na tle Izraela²⁷.

26 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 2.

27 Por. Ł. Kamykowski, „*Cały Izrael*”. *Ku katolickiej wizji Izraela i Żydów*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003, s. 50 (Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 2); por. M. Łanoszka,

W interesującej nas konstytucji odkrywamy naukę, że:

w każdym wprawdzie czasie i w każdym narodzie miły jest Bogu, ktokolwiek się Go lęka i postępuje sprawiedliwie (por. Dz 10, 35); podobało się jednak Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył. Przeto wybrał sobie Bóg na lud naród izraelski, z którym zawarł przymierze i który stopniowo pouczał, siebie i zamiary woli swojej objawiając w jego dziejach i uświęcając Go dla siebie²⁸.

A zatem wybranie Izraela jako ludu Bożego, mającego być znakiem przyszłego zjednoczenia wszystkich narodów (por. Iz 2, 2–5; Mi 4, 1–4), stanowi bezpośrednio przygotowanie Kościoła w Starym Testamencie. Mamy tu następujący rys, jaki odsłoni się w pełni w powszechności i uniwersalizmie Kościoła. Stąd Paweł Apostoł wyznał:

Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie (Ga 3, 28; por. 1 Kor 12, 13; Kol 3 10–11).

Profesor z Krakowa myślał więc o dwóch zwołaniach ludu Bożego („Dwie Eklezje”), odwołując się do metafory św. Pawła, jaką zawarł on w Liście do Rzymian. Apostoł Narodów mówił o gałęziach naturalnych i obcych, jakie są wszczepiane w jeden święty korzeń. Wolno zatem zmierzać w kierunku rozumienia, że istnieje tylko jeden lud Boży – Izrael – aktualnie gromadzący się w dwóch wspólnotach (eklezjach, synagogach) – jedna przeżywa już (choć jeszcze nie w pełni) obiecane czasy mesjańskiego zgromadzenia Narodów wokół „Reszty Izraela”, a druga trwa (solidarnie) ze „światem”, w sensie tej części ludzkości, która nie umie rozpoznać

Idea odnowienia kosmosu w eschatologicznej doktrynie tradycji synoptycznej i Janowej, Biblos, Tarnów 2009 (W Kręgu Słowa, 4).

28 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 9.

w Jezusie Chrystusa i Zbawiciela świata, wskazując na antyznaki zbawienia w doczesnej realizacji Kościoła²⁹.

Bez wątpienia kolejnym typem Kościoła w Starym Testamencie jest Przymierze Synajskie będące konsekwentnym urzeczywistnianiem Bożych planów wynikających z przymierza zawartego z Abrahamem (por. Wj 32, 13; Kpł 26, 42–45; Pwt 4, 31; 9, 27). Mamy tu zapowiedź przymierza we krwi i ciele Jezusa Chrystusa. Bóg inicjuje przymierze synajskie, ale tym razem proponuje jego zawarcie całemu ludowi izraelskiemu (Wj 24, 1–11), nie tak, jak to miało miejsce w przymierzu z Noem, Abrahamem czy z Dawidem. Ceremonia zawarcia synajskiego przymierza podkreśla rytuał pokropienia krwią:

Wówczas Mojżesz zaczerpnął krwi i pokropił lud, mówiąc: Oto krew przymierza, które zawiera z wami PAN, zgodnie z tymi wszystkimi słowami! (Wj 24, 8).

Mojżesz jest tu wyraźnym typem Chrystusa.

Uniwersalne przymierze między Bogiem i całą ludzkością zostało w pełni zrealizowane przez Żyda Jezusa z Nazaretu, który przelewając własną krew w paschalnej ofierze, doskonale posłuszny woli Bożej, ustanowił nową i definitywną więź między Bogiem i człowiekiem. Eucharystia ustanowiona przez Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy – nawiązująca do żydowskiej paschy łączącej się z żydowskim posiłkiem Seder – jest wypełnieniem aktu zawarcia przymierza przekazanego w Księdze Wjścia 24; jest uczną gromadzącą całą ludzkość w jedno z Bogiem. Jak zauważył Kamykowski, właśnie to Nowe Przymierze stanie się korzeniem schizmy w łonie ludu Izraela. Jezus Chrystus i Jego Pascha wprowadzą w lud żydowski głęboki podział³⁰.

Partnerem Boga jest i pozostaje Izrael. Widać to wyraźnie w kolejnym typie Kościoła, jakim jest tzw. „Reszta przez łaskę”. To także omówił Kamykowski. W nowym ludzie Bożym Izrael nie zostaje zastąpiony, lecz dzięki Reszcie „wybranej przez łaskę” zaczyna ingerować poprzez swoje mesjańskie

29 Por. Ł. Kamykowski, *Ku katolickiej teologii judaizmu...*, dz. cyt., s. 180.

30 Por. Ł. Kamykowski, *„Caly Izrael”...*, dz. cyt., s. 99.

powołanie w spełnianiu prorocत्व wobec „licznych Narodów”, oczekując zgromadzenia w jedno wszystkich swoich braci³¹. Istotnym elementem wykształcania się Kościoła w Starym Przymierzu – a który jest dość często pomijany – jest „Reszta przez łaskę” z wiary, por. Iz 10, 20–23; Jr 31, 31; Ez 36, 25–27; So 3, 13–14; 16–17.

W owym dniu Reszta z Izraela i ocaleni z domu Jakuba nie będą więcej polegać na tym, który ich bije, ale prawdziwie oprą się na Panu, Świętym Izraela. Reszta powróci, Reszta z Jakuba do Boga Mocnego. Bo choćby lud twój, o Izraelu, był jak piasek morski, Reszta z niego powróci. Postanowiona jest zagłada, która dopełni sprawiedliwości. Zaiste, zagładę postanowioną wykona Pan, Bóg Zastępów, w całym kraju (Iz 10, 20–23).

Prawdziwy lud Boży z czasem zaczynają tworzyć spadkobiercy Abrahama nie w sensie biologicznym czy narodowościowym, lecz jego duchowi potomkowie, czyli naśladowujący jego wiarę.

Bóg tak kształtuje swój lud wybrany, że formy Przymierza (z Noem, Abrahamem, Mojżeszem) układają się w proces rozwojowy sięgający początków pierwszego człowieka i zbliżający się do trwałego Przymierza we krwi Jezusa. Jest przejście z poziomu więzów biologicznych na poziom duchowy; z Przymierza pieczętowanego krwią zwierząt do Przymierza we krwi Syna Bożego. „Oto Ja dokonuję rzeczy nowej” (Iz 43, 19). Zarysowują się dwie linie profetyczne; jedna kieruje do oczekiwania Mesjasza, druga do głoszenia nowego Ducha, a zbiegają się one w niewielkiej „Reszcie przez łaskę”, w „ludzie ubogich” (*anawim Jahwe*, por. Mt 18, 1–5, 10, 12–14), w „dzieciach Bożych” (por. Mt 11, 25; Mt 21, 16; Rz 8, 12, 14–17), którzy w nadziei oczekują „pociechy Izraela” i „wyzwolenia Jerozolimy”. Tak oto konstytuuje się nowa forma wspólnoty Boga z człowiekiem, czyli Kościół Trójjedynego Boga³².

31 Por. Ł. Kamykowski, „*Cały Izrael*”..., dz. cyt., s. 109–110.

32 Por. A. A. Napiórkowski, *Geneza, natura i poslanie Kościoła*, w: *Teologia fundamentalna*, t. IV: *Kościół Chrystusowy*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, A. A. Napiórkowski, Kraków 2003, s. 90.

Oprócz tych trzech znaczących kategorii (typów) starotestamentalnej eklezjogenezy (lud Boży, Przymierze, „Reszta przez łaskę”) należałoby jeszcze wskazać szereg innych, których już nie będziemy omawiać szczegółowo, a do których z pewnością wolno zaliczyć: Namiot Spotkania, Arkę Przymierza, Świątynię Jerozolimską, kapłaństwo rodowe pokolenia Aarona i rabinów czy też synagogi i żydowskie święta³³.

W kierunku integralnej eklezjogenezy

Po nakreśleniu przejścia od teologii zastępstwa do teologii dialogu u ks. Kamykowskiego, stanowiącego tło dla uchwycenia całościowej perspektywy jego myśli teologicznej, zostały przedstawione powyżej niektóre elementy eklezjogenezy starotestamentalnej. Dzięki jego zaangażowaniu jako człowieka dialogu i wielkiej pracy jako teologa o ogromnej wrażliwości wobec świata judaizmu zostało poszerzone rozumienie powstawania Kościoła w polskiej myśli eklezjologicznej, zwłaszcza o elementy teologii judaistycznej widziane w świetle chrystologicznym i pneumatologicznym. Zyskaliśmy podstawy i przesłanki do konstruowania eklezjologii integralnej i to nie tylko w sensie refleksji teologiczno-fundamentalnej, lecz także dogmatycznej.

Zaprezentujemy teraz aktualną myśl katolicką w zakresie integralnej eklezjogenezy. Powstawanie Kościoła jest długotrwałym procesem, który nie został jeszcze zakończony. Uczestniczą w nim wszystkie Osoby Boskie. Kościół Trójjedynego Boga powstał z woli Ojca Niebieskiego, został ustanowiony i zapoczątkowany przez Syna Bożego, natomiast objawia się światu, trwa i uświęca dzięki Duchowi Świętemu. Tak oto pielgrzymujący charakter wspólnoty wierzących przechodzi w jej eschatologiczność. Działalność

33 Więcej na ten temat opisałem w monografii *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 55–89 (Myśl Teologiczna, 65).

Kościół w ziemskiej rzeczywistości zakończy się dopiero wraz z powtórным przyjściem Jezusa³⁴.

Wydaje się, że eklezjologia katolicka już dawno odeszła od tezy, że Jezus wprost i bezpośrednio założył Kościół³⁵. Dlatego też przyjmujemy tę tezę za pewnik i nie będziemy się do niej odnosić ani też jej uzasadniać. Najpierw niech wystarczy w tym miejscu odwołanie do *Katechizmu Kościoła katolickiego*, gdzie napotykamy naukę o pięciu etapach powstawania Kościoła. *Katechizm Kościoła...* wymienia pięć okresów wykształcania się Kościoła: 1. pozaczasową ideę Boga Ojca, 2. kontynuację w Starym Przymierzu, 3. ustanowieniu przez Jezusa, 4. spełnianiu się od Zesłania Ducha Świętego, 5. aktualnym podążaniu do eschatologicznej pełni. To nadal trwające wykształcanie się Kościoła nie zezwala zatem zamknąć jego powstawania tylko do czasu ziemskiej działalności Jezusa, lecz rozciąga się na wciąż realizujące się dzieje zbawcze, jakie spełniają się w Duchu Świętym i człowieku oraz świecie³⁶.

Jak już wspomniano, pierwszym etapem powstawania Kościoła był zamysł zrodzony w sercu Boga Ojca³⁷ wyrażony od początku świata poprzez różne znaki³⁸. Prapoczątek Kościoła sięga zatem chwili, kiedy nie istniał jeszcze ani człowiek, ani świat. Jak bowiem naucza *Katechizm...*, przyczyny powstania Kościoła należy szukać w odwiecznej woli Boga, który chciał, aby ludzie osiągnęli zbawienie nie pojedynczo, lecz we wspólnocie. Realizacja tej idei trwa od początku świata. Następnym etapem był czas Starego Testamentu, gdzie Kościół był zapowiadany przez różne figury. Gdy ludzie przez grzech zniszczyli jedność z Bogiem i między sobą, Ojciec miłosierny postanowił ją przywrócić i zawarł przymierze z narodem Izraela. Tym samym nadał mu godność ludu Bożego (por. Wj 19, 5–6). Lud ten miał być

34 Por. A. Napiórkowski, *Kościół Ducha kontynuacją wcielenia Chrystusa*, Biblos, Tarnów 2020, s. 141–158.

35 Por. A. Napiórkowski, *Reinterpretacja integralnego powstawania i rozwoju Kościoła. Niektóre aspekty trynitarny i antropologicznej eklezjogenezy*, „Roczniki Teologiczne” 67 (2020) nr 9, s. 21–36, <http://dx.doi.org/10.18290/rt20679-2>.

36 *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 761.

37 Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 759.

38 Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 760.

wzorem zjednoczenia wszystkich narodów³⁹. Trzeci etap wykształcania się wspólnoty ludu Bożego wyznaczają akty eklezjotwórcze Jezusa z Nazaretu⁴⁰. Jednak swoją właściwą misyjność rozpoczyna wspólnota ludu Bożego w chwili Zesłania Ducha Świętego⁴¹.

To nauczanie katechizmowe wypływa z wcześniejszej doktryny soborowej, zawartej w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Czytamy tam:

Przedwieczny Ojciec, na skutek najzupełniej wolnego i tajemnego zmysłu swej mądrości i dobroci stworzył cały świat, a ludzi postanowił wynieść do uczestnictwa w życiu Bożym, nie opuścił też ludzi po ich upadku w Adamie, dając im nieustannie pomoce do zbawienia przez wzgląd na Chrystusa, Odkupiciela, „który jest obrazem Boga niewidzialnego, pierworodnym wszelkiego stworzenia” (Kol 1, 15). Wszystkich zaś wybranych Ojciec przed wiekami „przewidział i przeznaczył, aby się stali podobni do Syna Jego, który miał być pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8, 29). A wierzących w Chrystusa postanowił zgromadzić w Kościele świętym, który już od początku świata ukazany przez typy, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu, ustanowiony w czasach ostatecznych, objawiony został przez wylanie Ducha, a w końcu wieków osiągnie swe chwalebne dopełnienie. Wtedy zaś, jak to czytamy u świętych Ojców, wszyscy sprawiedliwi, poczynając od Adama, „od Abła sprawiedliwego aż po ostatniego wybranego”, zostaną zgromadzeni w Kościele powszechnym u Ojca⁴².

Trzeba pamiętać, jaki jest Izrael, wewnątrz którego rodzi się chrześcijaństwo. Z jednej strony jest to Izrael Prawa (Tory), a z drugiej – są to również Żydzi wracający z rozproszenia, podejmujący odbudowę Świątyni i zabiegający o przywrócenie właściwej formy kultu. Są to nowe dzieła Boga, jakie – według proroka Izajasza – miały przyćmić wyjście z Egiptu, dać na nowo Prawo i umieścić Przymierze w sercach ludu wybranego (Jeremiasz). Jest to zatem zmieniający się Izrael, który doświadcza wciąż nowych interwencji swego

39 Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 761–762.

40 Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 763–766.

41 Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 767–768.

42 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 2.

Boga w swoich dziejach. Chrześcijaństwa nie można rozumieć poprawnie i praktykować go w oderwaniu od judaizmu, z którego wyrasta. Z jednej strony jest ono jego przedłużeniem, a z drugiej stanowi ono absolutną nowość i wypełnienie. Dlatego tajemnica Kościoła nie może być właściwie pojmowana bez odniesień do Synagogi. Starożytny Kościół Chrystusowy był przekonany, że powinien przede wszystkim głosić ostatecznie objawione Słowo Boga do ludzi – a jest nim Jezus Chrystus – najpierw Izraelowi, a następnie wszystkim „Narodom”. Pamięć o własnych początkach pierwotnej wspólnoty wiary – jak zauważył Kamykowski – utrwała podstawowe przesłanie, jakie odnajdujemy w *Dziejach Apostolskich*. Piotr, przemawiając w Jerozolimie do pielgrzymów przybyłych na święto Pięćdziesiątnicy, wkrótce po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, zachęcał:

„Niech więc cały dom Izraela wie z niewzruszoną pewnością, że tego Jezusa, którego wyście ukrzyżowali, uczynił Bóg i Panem, i Mesjaszem”. Gdy to usłyszeli, przejęli się do głębi serca: „Cóż mamy czynić, bracia?” – zapytali Piotra i pozostałych Apostołów. „Nawróćcie się – powiedział do nich Piotr – i niech każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych, a weźmiecie w darze Ducha Świętego. Bo dla was jest obietnica i dla dzieci waszych, i dla wszystkich, którzy są daleko, a których powoła Pan Bóg nasz” (*Dz 2, 36–39*)⁴³.

43 Por. Ł. Kamykowski, *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej*, cz. 1: *Historia*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2017, s. 10–11, <http://dx.doi.org/10.15633/9788374386067> (Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 39).

ABSTRAKT

Od teologii zastępstwa ku teologii dialogu. Łukasza Kamykowskiego wkład w eklezjogenezę starotestamentalną

Studiując piśmiennictwo naukowe ks. prof. Łukasza Kamykowskiego, odkrywamy, że bez wątpienia przyczynił się on w pewnym stopniu do zmian w relacjach Kościoła katolickiego i Izraela co najmniej na terenie polskim. Jego postawa jako propagatora dialogu między chrześcijanami i Żydami oraz działalność jako teologa z pewnością wpłynęły na wiele obszarów tych relacji. Jednym z nich jest z pewnością nauka o Kościele. Kamykowski, poruszając zagadnienia relacji judaizmu i eklezjologii, połączył tajemnicę Kościoła i Synagogi. Jego postawa naukowej rzetelności doprowadziła ostatecznie do zdecydowanego odrzucenia teologii zastępstwa i przejścia na pozycję trudnego dialogu. W prezentowanym przez nas artykule wykazujemy, że to dzięki niemu doszło do uwzględnienia etapów wykształcania się Kościoła w Starym Testamencie. Jednym z istotnych elementów posoborowej nauki o Kościele jest rozwój eklezjogenezy starotestamentalnej. Jest to z jednej strony wynik ujmowania Kościoła jako rzeczywistości dynamicznej, niezamkniętej, wciąż się stającej, a z drugiej: Kościół jest nie tyle wydarzeniem chrystologicznym (nowotestamentalnym), co nade wszystko trynitarnym. Dzięki pracy wielu teologów, m.in. właśnie ks. Kamykowskiego, eklezjologia katolicka odeszła od tezy, że Jezus wprost i bezpośrednio założył Kościół. Stąd mówimy dziś wyraźnie o pięciu etapach powstawania Kościoła: 1. pozaczasowej idei Boga Ojca, 2. kontynuacji w Starym Przymierzu, 3. ustanowieniu przez Jezusa, 4. spełnianiu się od Zesłania Ducha Świętego, 5. aktualnym podążaniu do eschatologicznej pełni.

Słowa kluczowe: eklezjologia, teologia odrzucenia (zastępstwa), dialog, judaizm, eklezjogeneza, Objawienie judeochrześcijańskie

ABSTRACT

From a theology of substitution to a theology of dialogue

Studying the scholarly writings of Lukasz Kamykowski, we discover that he has undoubtedly contributed to some extent to changes in the relationship between the Catholic Church and Israel, at least on the Polish territory. His stance as a promoter of dialogue between Christians and Jews and his activities as a theologian have certainly affected many areas of this relationship. One of these is certainly the study of the Church. In addressing the issues of the relationship between Judaism and ecclesiology, Kamykowski linked the mystery of the Church and the Synagogue. His stance of scholarly integrity eventually led him to firmly reject replacement theology and move to a position of difficult dialogue. This resulted in many areas. In the article we present, we show that it was thanks to the Krakow professor that the stages of the formation of the Church in the Old Testament were considered. One of the important elements of the post-conciliar doctrine of the Church is the development of Old Testament ecclesiology. This is, on the one hand, the result of capturing the Church as a dynamic, unclosed, constantly becoming reality. And on the other hand: The Church is not so much a Christological (New Testament) event, but above all a Trinitarian one. Thanks to the work of many theologians, including precisely Kamykowski, Catholic ecclesiology has moved away from the thesis that Jesus directly and directly founded the Church. Hence, today we speak clearly of five stages of the Church's formation: 1. the extra-temporal idea of God the Father, 2. the continuation in the Old Covenant, 3. the establishment by Jesus, 4. the fulfillment since Pentecost, 5. and the current progression to eschatological fullness.

Keywords: ecclesiology, theology of rejection (substitution), dialogue, Judaism, ecclesiology, Judeo-Christian revelation

BIBLIOGRAFIA

Sobór Watykański II, Deklaracja *Nostra aetate*.

Journet C., *L'Église du Verbe incarné*, t. I–III, Desclée de Brouwer, Paris 1941–1952–1969.

Journet C., *Destinées d'Israël. À propos du salut par les Juifs*, Eglhoff, Paris 1945.

Kamykowski Ł., *Biblia, słowo Boże, Chrystus – pełnia Objawienia. Pytanie o wzajemne relacje na kanwie wybranych tekstów*, cz. IIa: *Od czasów apostołskich do średniowiecza*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2013 (Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 36).

Kamykowski Ł., „*Cały Izrael*”. *Ku katolickiej wizji Izraela i Żydów*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003 (Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 2).

Kamykowski Ł., *Elementy cudowne egzystencji Izraela według Ch. Journeta*, „*Analecta Cracoviensia*” 21–22 (1989/90), s. 243–263, <https://doi.org/10.15633/acr.3120>.

Kamykowski Ł., *Ku katolickiej teologii judaizmu. Wprowadzenie do dyskusji*, „*Studia Nauk Teologicznych*” 11 (2016), s. 173–184, <http://dx.doi.org/10.24425/snt.2016.123860>.

Kamykowski Ł., *Izrael i Kościół według Charlesa Journeta*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1993 (Rozprawy Habilitacyjne, 3).

Kamykowski Ł., *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej*, cz. I: *Historia*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2017, <http://dx.doi.org/10.15633/9788374386067> (Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 39).

Kamykowski Ł., *Podstawowe elementy nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu*, „*Collectanea Theologica*” 69 (1999) nr 2, s. 37–59.

Kamykowski Ł., *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku. Zapis poszukiwań 1998–2002*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003 (Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 19).

Kamykowski Ł., *Wiarygodność dialogu*, w: *Krakowski dialog teologiczny. Próba bilansu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2018, s. 27–48, <http://dx.doi.org/10.15633/9788374387101.03> (Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 41).

Katechizm Kościoła katolickiego.

- Kochel J., *Dialog Kościoła katolickiego z niewierzącymi*, „Studia Oecumenica” 19 (2019), s. 367–385, <https://doi.org/10.25167/so.217>.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*.
Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1968.
- Łanoszka M., *Idea odnowienia kosmosu w eschatologicznej doktrynie tradycji synoptycznej i Janowej*, Biblos, Tarnów 2009.
- Napiórkowski A., *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010 (Myśl Teologiczna, 65).
- Napiórkowski A., *Geneza, natura i postanie Kościoła*, w: *Teologia fundamentalna*, tom IV: *Kościół Chrystusowy*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, A. Napiórkowski, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003.
- Napiórkowski A., *Kościół Ducha kontynuacją Wcielenia Chrystusa*, Biblos, Tarnów 2020.
- Napiórkowski A., *Od Arki Jahwe do Kościoła Trójjedynego Boga*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2019.
- Napiórkowski A., *Reinterpretacja integralnego powstania i rozwoju Kościoła. Niektóre aspekty trynitarniej i antropologicznej eklezjogenezy*, 67 (2020) nr 9, s. 21–36, <http://dx.doi.org/10.18290/rt20679-2>.
- Pilarczyk K., *Dokument Stolicy Apostolskiej w pół wieku po „Nostra Aetate”*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 24 (2016) nr 1, s. 67–88, <https://doi.org/10.34839/wpt.2016.24.1.67-88>.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994 (Człowiek i Moralność, 4).
- Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1983.

NOTA BIOGRAFICZNA

Andrzej Napiórkowski, paulin, prof. zw. dr hab. Od 2001 roku kieruje Katedrą Eklezjologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, a od 2020 roku jest tam dyrektorem Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu. Członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk. W latach 2002–2008 pełnił funkcję rektora Wyższego Seminarium Duchownego Ojców Paulinów w Krakowie oraz przeora klasztoru Na Skałce. Ekspert przy Ministerstwie Nauki i Edukacji w latach 2022–2024. Jego badania naukowe obejmują eklezjologię integralną, a zwłaszcza eklezjogenezę. Zajmuje się też chrystologią fundamentalną, zagadnieniami ekumenicznymi oraz mariologią. Autor ponad 40 książek i 250 naukowych publikacji.

