



Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej

Część I – historia

ks. Łukasz Kamiński



BIBLIOTEKA EKUMENII
I DIALOGU Tom 39

PONTIFICAL UNIVERSITY OF JOHN PAUL II IN CRACOW

The Image of Israel and the Jews in Christian Thought

Part 1 – History

ks. Łukasz Kamykowski

Cracow 2017

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II w Krakowie

Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej

Część I – historia

ks. Łukasz Kamykowski

Kraków 2017

BIBLIOTEKA EKUMENII I DIALOGU

Tom 39

Recenzenci

Ks. dr hab. Wojciech Hanc, prof. UKSW

Ks. dr hab. Marek Ławreszuk, prof. UwB

Redakcja językowa

Renata Komurka

Projekt finansowany z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie przyznanej przez Ministra
Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2016.

Copyright © 2017 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-605-0 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-7438-606-7 (wersja online)

DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374386067>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

tel. (12) 422 60 40, e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl

Wstęp

Książka ta jest pomyślana jako podręcznik dla słuchaczy studiów podyplomowych *Relacje chrześcijańsko-żydowskie. Koegzystencja - Zagłada - dialog*. Część pierwsza, wpisana w tematykę modułu *Koegzystencja*, przygotowuje grunt dla modułu *Dialog* i części drugiej podręcznika, noszącej tytuł: *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej. Perspektywy*. Autor porusza na nowo problematykę, która od dawna stanowiła przedmiot jego teologicznych poszukiwań i badań¹, starając się ją teraz pogłębić i poszerzyć.

Tytułowa problematyka przedstawiona jest na wybranych, charakterystycznych, ale prostych przykładach z literatury źródłowej, jednak nie ogranicza się tylko do prezentacji tekstów. Pokazując problemy, próbuje skłonić czytelników do poszukiwania odpowiedzi i przedstawia (zwłaszcza w części drugiej) propozycje rozwiązań w dziedzinie, która wciąż nie jest dostatecznie teologicznie opracowana. A ponieważ książka jest adresowana także do osób, które nie studiowały głębiej teologii katolickiej, autor stara się na początku wprowadzić jej czytelników w teologiczny sposób myślenia.

¹ Są one zawarte głównie w monografiach: Ł. Kamykowski, *Izrael i Kościół według Charlesa Journeta*, Kraków 1993; Ł. Kamykowski, „*Cały Izrael*”. *Ku katolickiej wizji Izraela i Żydów*, Kraków 2003 oraz w wielu artykułach.

Poniższy podręcznik próbuje w wielkim skrócie zmierzyć się z pytaniem o historyczny rozwój myśli o Żydach w świecie chrześcijańskim, zwłaszcza w teologii Kościoła katolickiego. Jaki był obraz Żydów – ich społeczności zbudowanej na bazie oryginalnej religii – w myśli chrześcijańskiej? Co wiemy o jego kształtowaniu się przez wieki? Obie społeczności: chrześcijanie i Żydzi, definiują siebie przez związek z ich własną religią i powiązany z nią sposób rozumienia świata. Wobec tego ich wzajemnej relacji, ich poczucia bliskości, a jednocześnie obcości i nieufności nie da się zrozumieć bez owego religijnego fundamentu. Tytułem wprowadzenia zaczynamy więc od odpowiedzi na pytanie, jak określa siebie (swą istotę) chrześcijaństwo, wyodrębniające się z wcześniejszej religii żydowskiej, oraz jak rozumie ono swoje własne teksty źródłowe. Śledzimy następnie podstawy konieczne do rozstrzygnięcia pytań o religijną relację chrześcijanie – Żydzi w źródłach biblijnych, a następnie (korzystając z przykładów z tradycji myśli teologicznej) opisujemy jej rozwój w czasach nowożytnych.

Ewangelia Jezusa Chrystusa – istota chrześcijaństwa¹

Odpowiedź na zadane wyżej pytania trzeba zacząć od dość oczywistego stwierdzenia, że od samego początku, od swego powstania chrześcijaństwo, jako odrębna społeczność religijna, głosząca własną drogę zbawienia, musi odnosić się do Żydów i niesie w sobie – chce tego czy nie – jakiś ich obraz, przynajmniej w tym zakresie, w jakim dotyczy on ich religii. Od początku będzie to również obraz złożony, mocno zabarwiony emocjonalnie, w którym barwy jasne i mroczne mogą występować w różnej proporcji, ale jedne i drugie będą mocno nasycone. Wynika to z genezy chrześcijaństwa, powstałego wewnątrz społeczności i religii żydowskiej, szybko jednak spostrzegającego własną odrębność, nie tylko przez namysł nad własnym przesłaniem, ale także, w znacznej mierze, w wyniku odrzucenia go ze strony oficjalnych autorytetów religijnych społeczności żydowskiej. W tej sytuacji stosunek do religii-matki jest w chrześcijaństwie od początku ambiwalentny. Ewangelia Jezusa Chrystusa może być zrozumiana tylko na tle judaizmu, z którego wyrasta, z drugiej jednak strony – tylko jako nowość, niespodziewane wypełnienie, kontrastujące z tym, czym judaizm był dotąd.

¹ Rozdział ten jest nieco przepracowanym fragmentem pracy: Ł. Kamykowski, *Dialog według Biblii. Wstęp do poszukiwań*, Kraków 2008, s. 9–16.

Spróbujmy przyjrzeć się temu bliżej, koncentrując uwagę na sposobie wykrystalizowania się tego, co stanowi fundamentalny, konstytutywny zapis jego religijnej tożsamości: Biblii – Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu.

Z punktu widzenia historii religii Biblia wpisuje się w krąg ksiąg świętych. Są to zbiory pism, które są przez wyznawców uważane za teksty zawierające Objawienie – słowo-przesłanie od Boga. Są one zazwyczaj zebraniem tradycji istniejących wcześniej (a często także rozwijanych nadal, równoległe z wersją spisaną) w przekazie ustnym danej społeczności religijnej. Za ich istotne cechy charakterystyczne uważa się szczególną moc, świętość i autorytet, wynikające z boskiej inspiracji. Czasem przypisuje się im atrybut odwieczności. Ich słowo niesie ze sobą skuteczną, przemieniającą i zbawczą moc².

Pismo Święte chrześcijan mieści się w tych ramach: tak jak inne księgi święte wyrasta z długiej tradycji ustnej, a jego świętość i autorytet wiąże się przede wszystkim z mocą zbawczą i przemieniającą poszczególnych ludzi i społeczność kościelną. Podobnie jak w innych religiach nurtu Abrahamowego (w judaizmie, islamie i religiach pochodnych) mówi się, że księgi natchnione przez Boga dają osobom przyjmującym je z wiarą udział w wiedzy samego Boga i z tego względu stanowią najważniejszą podstawę poznania w ogóle, a przynajmniej w kwestiach dotyczących sensu ludzkiego istnienia i kierunku jego działania w obliczu Boga.

Tradycja żydowska jest wprawdzie skrajnie zróżnicowana, istnieje jednak zwornik łączący wszystkie jej nurty – a jest nim świętość Biblii hebrajskiej. Biblia to najświętsze dla Żydów słowo, ponieważ w ich oczach jest to *Torah min ha-shammayim*, Tora z nieba, która powstała na drodze objawienia. To dlatego poprzez Biblię każda istota ludzka może stanąć w obecności Boga³.

² Por. S. Grodź, *Księgi święte*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin-Kraków 2002, s. 723.

³ H. Kasimow, *Księgi święte a słowo Boże – perspektywa żydowska*, tłum. V. Reder, w: *Księgi święte a słowo Boże*, red. E. Kamykowski, Z. J. Kijas, Kraków 2005, s. 161.

Nikt spośród wyznawców religii pochodzących od Abrahama nie ma wątpliwości, że Bóg przekazał niektórym ludziom, których znamy jako proroków, polecenie, aby prowadzili ludzkość do szczęśliwości. [...] Całość przesłania otrzymanego przez proroków jest spójna i homogeniczna. Muzułmanie wierzą, że harmonia i spójność Bożego stworzenia rozciąga się na Jego objawienia. Boskie przesłania przekazywane ludziom przez Jego posłańców także cechuje harmonia. Skoro zostają objawione przez tego samego Boga odbiorcom (istotom ludzkim), którzy mają tę samą naturę i autentyczną potrzebę poznania drogi do możliwie największego szczęścia i zbawienia – muszą mieć podobną naturę⁴.

Przy bliższym oglądzie pośredniczącego charakteru tych ksiąg w poznaniu boskiej Prawdy szybko ujawniają się jednak – charakterystyczne dla poszczególnych religii – różnice w podejściu do ich znaczenia dla wierzącego i wspólnoty wiernych.

W tradycji żydowskiej „Pięcioksiąg je s t Prawem, Torą. Jako taki wymaga tylko wyjaśnienia, a relacja z Bogiem dokonuje się dla pobożnego Żyda w sposób bezpośredni przez zachowanie i wprowadzenie w czyn Jego przykazań”⁵. Stąd Tora zasadniczo nie jest tekstem, który by miał dawać miejsce na refleksję teologiczną. Podobną funkcję dla wyznawców islamu pełni Koran: to przede wszystkim reguła życia wiodącego do zbawienia. Sam zapis to zatem święty pośrednik między Bogiem a ludźmi. Tekst jest otaczany największą czcią i pieczołowitością odnoszącą się do wszystkich sformułowań słownych, a nawet do zapisu literowego w świętym języku przekazu (hebrajskim czy arabskim).

Tu już widać, że nie da się przenieść wprost żydowskiego stosunku do Tory (ani muzułmańskiego – do Koranu) na stosunek chrześcijanina do jego Biblii. Dla niego bowiem słowo Boże w swej pełni jest

⁴ M. A. Shomali, *Boże Objawienie w rozumieniu islamu*, tłum. V. Reder, w: *Księgi święte a słowo Boże*, dz. cyt., s. 173, 179–180.

⁵ H. H. Schmidt, *Vers une théologie du Pentateuque*, w: *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, red. A. de Pury, Genève 1989, s. 364 [tłum. Ł. K.].

wyraźnie związane czy wręcz utożsamione z Osobą. Najpełniejsza boska Wypowiedź nie jest księgą, lecz żywym Człowiekiem w ludzkim świecie, Kimś, za kim można po prostu pójść z pełnym zaufaniem. Wobec tego jednak Pismo Święte, będąc tylko zbiorem ksiąg, choćby nie wiem jak natchnionych i świętych, nie jest wprost Objawieniem, lecz jedynie drogą dostępu do niego, do Jego Pełni: Chrystusa. Między tekstem świętym a Bogiem staje jedyny Pośrednik, o którego tak naprawdę chrześcijaninowi chodzi, gdy bierze do rąk Pismo Święte. Zważywszy zaś na szczególną, dwuczęściową strukturę Biblii chrześcijańskiej, ów Pośrednik (który sam niczego nie napisał⁶) jest także w stosunku do niej właśnie po-środku, pomiędzy dwiema jej częściami: Starym a Nowym Testamentem, między księgami ukształtowanymi przed Nim – tymi, które już dla Niego były Pismem Świętym – a pismami powstałymi w związku z Jego przyjściem, Jego dziełem, ale *ex post*, w gronie Jego uczniów uznających Jego jedyną rolę w dziejach świata.

Chrześcijanie rozumieją siebie jako grono ludzi – Kościół powołany, zgromadzony i posłany przez Boga, aby ogłosił światu radosną wieść, dobrą nowinę: Bóg przemówił, a Jego Słowem do ludzi jest Jezus Chrystus. W różny sposób, ale zachowując podobny sens, przedstawiają to wszystkie główne świadectwa rodzącej się społeczności. Tak jest przedstawione posłannictwo Piotra w Dziejach Apostolskich, tak rozumie siebie i swoje posłannictwo Paweł, tak prezentuje swą wspólnotę również Jan (por. Dz 2, 36–38; Rz 1, 1–4; 1 J 1, 1–4). Rodzący się Kościół Chrystusowy jest przekonany, że powinien przede wszystkim ogłosić owo ostateczne Słowo Boga najpierw Izraelowi, a potem także wszystkim „Narodom”. Pamięć o własnych początkach utrwała podstawowe przesłanie, które Dzieje Apostolskie kładą w usta Piotra przemawiającego w Jerozolimie do pielgrzymów przybyłych na Święto Pięćdziesiątnicy (święto pierwszych zbiorów i nadania Tory), wkrótce po śmierci krzyżowej Jezusa:

⁶ Por. J. Pańkowski, *Pismo Święte w teologii Kościoła Wschodniego*, w: *Księgi święte a słowo Boże*, dz. cyt., s. 55–56.

„Niech więc cały dom Izraela wie z niewzruszoną pewnością, że tego Jezusa, którego wyście ukrzyżowali, uczynił Bóg i Panem, i Mesjaszem”. Gdy to usłyszeli [kontynuuje autor Dziejów Apostolskich], 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” (Dz 2, 36–38).

Chodzi zatem o odmianę sposobu życia w związku z nowym wydarzeniem, którego autorem jest Bóg, pragnący obdarować swój Lud obficie niż dotąd, ale w zgodzie z dawną, przechowywaną przez Izrael obietnicą. Uczniowie Jezusa i ci, którzy się do nich przyłączyli, opowiadają o tym, czego sami – jak są o tym najgłębiej przekonani – doświadczyli w kontakcie z Nim jako ostatecznym Słowem Boga. Podstawową treść owego doświadczenia życia, które było u Ojca, a teraz zostało uwidocznione (por. 1 J 1, 1–2), można bardzo zwięźle streścić (i chrześcijanie będą to czynić od początku): „W tym objawiła się miłość Boga do nas, że Syna swego Jednorodzonego posłał na świat, abyśmy żyli przez Niego” (1 J 4, 9). W ustach Jezusa modlącego się do Ojca brzmi to (według Ewangelii Janowej) tak: „To jest życie wieczne: poznać Ciebie, jedynego, prawdziwego Boga, i Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17, 3); natomiast w wyznaniu wiary, przytoczonym przez św. Pawła w jednym z najwcześniejszych jego listów, czytamy: „Dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec. Wszystko pochodzi od Niego, a my dla Niego żyjemy. Jeden jest również Pan – Jezus Chrystus, dzięki któremu wszystko istnieje i przez którego my także jesteśmy” (1 Kor 8, 6).

W Słowie Bożym, którym jest Jezus, zawiera się przede wszystkim skandal Jego krzyżowej śmierci, którego sens objawia (w kategoriach zaczerpniętych z Pisma) wskrzeszenie Go przez Boga do nowego życia w chwale: „Na tym zaś polega miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, lecz że On nas umiłował i posłał swego Syna jako przebłagalną ofiarę za grzechy nasze” (1 J 4, 10). „On pierwszy spośród umarłych narodził się do życia, aby On sam we wszystkim

miał pierwszeństwo, bo spodobało się [Bogu], by w Nim zamieszkała wszelka Pełnia, aby przez Niego, przez Jego Krew przelaną na krzyżu, przywrócić pokój: temu, co na ziemi, i temu, co w niebie” (Kol 1, 18–20). Istotą dobrej nowiny jest przyjęcie przez Boga życia i śmierci Jezusa Chrystusa i uczynienie z nich fundamentu i paradygmatu tej relacji ludzi z Bogiem, która niesie zbawienie każdemu, kto wierzy. Chrześcijanie wierzą, że taki właśnie sens wydarzenie Chrystusa nadaje przesłaniu Bożemu zawartemu w Biblii: „Ja bowiem właśnie dzięki Prawu umarłem dla Prawa, abym żył dla Boga. Z Chrystusem jestem współukrzyżowany. Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”. Żyjąc teraz na ziemi, „żyję w wierze Syna Bożego, który mnie umiłował i ofiarował się za mnie” (Ga 2, 19–20).

To fundamentalne zrozumienie Jezusa jako Słowa Bożego rzutuje na rozumienie ksiąg świętych u chrześcijan. W chrześcijańskim rozumieniu Pismo Święte (Biblia) jest zbiorem ksiąg napisanych przez ludzi obdarzonych charyzmatem natchnienia – i jako takie jest słowem Bożym i zarazem słowem ludzkim, obejmującym dwa istotnie różne i komplementarne zbiory pism: Stary i Nowy Testament⁷. Dwie cechy specyficzne wysuwają się już w tej wstępnej definicji na pierwszy plan: zaakcentowanie ludzkiego współdziałania w powstaniu Biblii oraz jej złożenie z dwóch odrębnych części. Ponieważ samo „łącze” rzeczywistości boskiej z ludzką nie znajduje się w tekście świętym, lecz w Osobie, o której ten tekst mówi, możliwy jest w chrześcijaństwie większy dystans wobec samego tekstu i dostrzeżenie ludzkiego wkładu w jego ukształtowanie. Ponieważ osoba Jezusa stoi między dwiema częściami Biblii, tekst staje się nieciągły i odslania swą fundamentalną „dialogiczność” – Stary Testament zapowiada i umożliwia zrozumienie Nowego, a Nowy objaśnia Stary.

⁷ Por. U. Szwarz, *Pismo Święte*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 918.

Biblia – Stary i Nowy Testament

Chrześcijananie nie utożsamiają „słowa Bożego” z Pismem Świątym; stanowi ono natomiast – obok „słowa ludzkiego” – jedną z dwu istotnych jego składowych¹. Słowo Boże można określić jako rzeczywistość, za pomocą której Bóg nawiązuje kontakt z człowiekiem, wyrażając swą wolę oraz manifestując stwórczą i zbawczą moc. Za jej pośrednictwem wchodzi On w dzieje ludzkości, kształtuje je i nimi kieruje. Ponieważ wypowiedziane przez Boga słowo jest równoznaczne z realizacją jego treści, nie ogranicza się ono wyłącznie do boskiej wypowiedzi, lecz oznacza również czyny Boga w dziejach – dokonane wcześniej, a teraz przez Boga objaśniane, bądź właśnie się dokonujące². W myśl tego określenia najważniejszym działaniem Bożym stojącym u źródła Pisma Świątego nie jest zatem przekazywanie ludziom pewnego tekstu, lecz kształtowanie dziejów ludzkości od wewnątrz; kierowanie nimi także – ale nie wyłącznie – przez

¹ Jest to wyraźne w prezentacji katolickiej, ale nieobce także innym nurtom chrześcijaństwa; ze względu na zwięzłość trzeba z żalem zrezygnować z ukazania ich ujęć. Por. choćby: T. J. Zieliński, *Biblia, Słowo Boże i księgi religii światowych w ujęciach baptystycznych*, w: *Księgi święte a słowo Boże*, dz. cyt., s. 71–88; B. Milerski, *Teologia słowa i zasada autorytetu Pisma. Ujęcie luterzańskie*, w: *Księgi święte a słowo Boże*, dz. cyt., s. 97–110.

² Por. U. Szwarz, *Słowo Boże*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 1106.

manifestowanie swej woli (do czego bardziej bezpośrednio można odnieść metaforę „mowy” czy „słów” Boga do człowieka). Również, a nawet najpierw, Bóg „mówi” przez okazanie stwórczej i zbawczej mocy. Święty tekst będzie więc musiał nie tylko wysłowić w konkretnym, ludzkim języku Boże wskazania, ale opowiedzieć wpiery o dziełach Jego mocy. Poszczególne boskie działania w historii to również jakby poszczególne „słowa” objawiającej Bożej „mowy” do człowieka – odsłaniają one Boże istnienie, Jego moc zbawczą i wzywają człowieka do odpowiedzi³.

Rysuje się zatem perspektywa bardzo twórczego współdziałania literackiego ludzkich adresatów tych dzieł, o których sami muszą opowiedzieć. Widać tu wyraźnie miejsce na istotny wkład „słowa ludzkiego”. Mówiąc o literackiej stronie Pisma Świętego, bibliści katoliccy – pomni nauki konstytucji *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II o boskim autorstwie Biblii⁴ – zachowują często dużą ostrożność w zrównywaniu Biblii z jakimikolwiek słowami ludzkimi. Ograniczają jednak różnicę pomiędzy słowami Biblii a innymi tekstami literackimi do bezbłądności tych pierwszych⁵.

Po odkryciu przez biblistkę skomplikowanej nieraz historii warstw literackich tekstów kanonicznych ludzkie autorstwo jest

³ Por. I. S. Ledwoń, *Objawienie Boże*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 859. Leksykon odsyła tu do hasła *dialog*, tam jednak podstawowa koncepcja dialogu ogranicza się do relacji międzyludzkich – por. Ł. Kamykowski, *Dialog*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 309–315.

⁴ „[...] święta Matka-Kościół uważa na podstawie wiary apostoelskiej księgi tak Starego, jak Nowego Testamentu w całości, ze wszystkimi ich częściami, za święte i kanoniczne dlatego, że spisane pod natchnieniem Ducha Świętego (por. J 20, 31; 2 Tm 3, 16; 2 P 1, 19–21; 3, 15–16) Boga mają za autora i jako takie zostały Kościołowi przekazane” (DV 11).

⁵ „Do sporządzenia Ksiąg świętych wybrał Bóg ludzi, którymi jako używającymi własnych zdolności i sił posłużył się, aby przy Jego działaniu w nich i przez nich, jako prawdziwi autorzy przekazali na piśmie to wszystko i tylko to, co On chciał. [...] Ponieważ zaś Bóg w Piśmie Świętym przemawiał przez ludzi, na sposób ludzki, komentator Pisma Świętego, chcąc poznać, co On zamierzał nam oznajmić, powinien uważnie badać, co hagiografowie w rzeczywistości chcieli wyrazić i co Bogu spodobało się ich słowami ujawnić” (DV 11–12).

przy tym przypisywane każdemu człowiekowi, który, współpracując z Bogiem, w sposób twórczy uczestniczył w procesie ich powstawania: autorom poszczególnych jednostek literackich przekazywanych ustnie, kompilatorom i redaktorom poszczególnych większych całości wewnątrz ksiąg i samych ksiąg w ich aktualnej postaci, także tym, którzy łączyli księgi w jeden kanon, „pozostając w związku ze wspólnotą Ludu Bożego”⁶. Tak więc z reguły – przynajmniej w odniesieniu do najbardziej kluczowych dzieł Boga objawiających Go – chodzi o słowa wielu ludzi, ujmujących je z różnych, uzupełniających się perspektyw. Pięć zwojów Mojżeszowych⁷ i cztery Ewangelie – to tylko najbardziej ewidentne przywołanie na pamięć tego dialogu wielu tekstów, mówiących o ukonstytuowaniu Ludu Bożego i dokonanym w nim przez Jezusa Chrystusa odkupieniu.

Najważniejszą wszakże złożonością Biblii chrześcijan jest jej „zszycie” z dwóch „Testamentów” w taki sposób, że Nowy Testament nie obala definitywnie Starego, nie czyni go całkowicie niepotrzebnym, a jednocześnie relatywizuje jego znaczenie (w stosunku do Nowego Testamentu). Doświadczenie pierwszych chrześcijan pozostaje, w ich najgłębszym przekonaniu, w łączności z tym, „co było od początku”. Chrześcijaństwo wychodzi z Ludu Izraela, który ma już swe księgi święte, natchnione, zawierające objawioną wolę Boga. Wyodrębnia się zaś w przekonaniu, że Bóg Izraela przez Jezusa z Nazaretu powiedział coś nowego, coś niesłychanego. Chrześcijaństwo zatem od początku zna Biblię hebrajską (a także jej grecką wersję: Septuagintę) jako święte słowo Boże. Ilustruje to dobrze napomnienie św. Pawła dane uczniowi wychowanemu w środowisku żydowskim:

Ty natomiast trwaj w tym, czego się nauczyłeś i co ci powierzono, bo wiesz, od kogo się nauczyłeś. Od lat bowiem niemowlęcych znasz Pisma

⁶ U. Szwarz, *Pismo Święte*, dz. cyt., s. 918.

⁷ Por. H. H. Schmidt, *Vers une théologie du Pentateuque*, dz. cyt., s. 365.

święte, które mogą cię nauczyć mądrości wiodącej ku zbawieniu przez wiarę w Chrystusie Jezusie (2 Tm 3, 14-15).

Formuła odnosząca się do „Pism świętych” jest bardzo znamienna dla myślenia wczesnochrześcijańskiego: niosą one Boży przekaz mądrości, są zdolne kształcić człowieka na drodze ku zbawieniu, ale zbawienie, które chrześcijanie mają na myśli, to zbawienie „przez wiarę”, i to przez wiarę *en Christo Iesou* – „w Chrystusie Jezusie”, a więc konkretnie związaną z osobą Jezusa uznanego za Chrystusa. Mądrość Pisma jest przydatna, lecz podporządkowana więzi z Jezusem Chrystusem.

Księgi święte to Biblia (Pisma) i „pamiętniki Apostołów”, ale te ostatnie dają Pismom sens nowy i ostateczny, głosząc dobrą nowinę nieoznajmioną dotąd, zachowaną na „pełnię czasu”.

W tym świetle jest zrozumiałe, że Kościół pamięta (i przypomina) w swym przekazie, jak Jezus rozumiał i traktował święte księgi Izraela:

Nie sądzicie, że przyszedłem znieść [καταλύσαι] Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić (πληρώσαι). Zaprawdę bowiem powiadam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przeminą, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni. Ktokolwiek więc zniósłby jedno z tych przykazań (ἐντολῶν), choćby najmniejszych, i uczyłby tak ludzi, ten będzie najmniejszy w królestwie niebieskim. A kto je wypełnia i uczy wypełniać, ten będzie wielki w królestwie niebieskim (Mt 5, 17-19).

Trzeba jednak pamiętać, jaki jest Izrael, wewnątrz którego rodzi się chrześcijaństwo. Jest to w owym czasie, owszem, Izrael Prawa (Tory), ale również Izrael (częściowego) powrotu z rozproszenia, odbudowanej Świątyni i przywróconego kultu. Są to nowe dzieła Boga, które miały – zdaniem proroków – przyćmić dawne Wyjście (Iz), dać na nowo Prawo i umieścić Przymierze w sercach (Jr), być żywieniem kości Izraela nowym tchnieniem Ducha (Ez). Jest on zatem wspólnotą wierzącą w możliwość dokonania przez Boga nowych

interwencji w dzieje – interwencji będących nową mową Boga do świata. Wypełnienie (πληρωμα) Prawa to także spełnienie Bożych obietnic danych Izraelowi, nowe i pełne królowanie Boga⁸. Takie nastawienie do Biblii – również za pośrednictwem autorytetu Jezusa – jest szczególnie bliskie pierwszym chrześcijanom. Według tego, co zapamiętali uczniowie, Jezus widział jakąś niewierność Izraela w zbogatelizowaniu nauczania proroków. Sam rozumiał siebie jako dopełnienie ich ciągu (por. Mt 21, 33–39; 23, 34–39). Dlatego w chrześcijańskim rozumieniu przejętych ksiąg biblijnych (Starego Testamentu) szczególnego znaczenia nabierają Prorocy (a także Psalmy jako pochodzące od Dawida – proroka). To przy pomocy języka, obrazów i pojęć tych ksiąg apostołowie kształtują swoje „pamiętniki” o Jezusie, aby oddać głęboki sens opowiadanych wydarzeń, aby je przedstawić jako nowe dzieło Boga. Księgi Starego Testamentu – zastane przez chrześcijan i przejęte od Izraela – stanowią zatem dla nich przede wszystkim horyzont rozumienia czynów i słów Jezusa, Jego misji i Jego tożsamości; księgi Nowego Testamentu prezentują Jego wystąpienie i znaczenie zbawcze dla rodzącego się Kościoła. Stare staje się językiem pozwalającym wypowiedzieć nowe.

Chrześcijanie rozumieją Biblię przede wszystkim jako opowiadanie o dziejach relacji Boga z ludźmi, w którą wpisuje się w sposób szczególny historia Jezusa. Widzą ją oni jako świadectwo historii relacji nawiązywanej przez Boga z ludzkością, a potem – od Abrahama, ojca wierzących – ze szczególną, wybraną reprezentacją ludzkości: Izraelem. Ta historia narasta, dopełnia się: od patriarchów, przez Mojżesza i proroków; kolejni prorocy dopowiadają zamysł Boży

⁸ „Pojęcie spełnienia się jest pojęciem niezwykle złożonym, które można łatwo zniekształcić, jeśli jednostronnie położy się nacisk na kontynuację czy na brak tej kontynuacji. Wiara chrześcijańska uznaje spełnienie się Pism i oczekiwań Izraela w Chrystusie, lecz nie uważa tego spełnienia się za prostą realizację tego, co zostało napisane. Koncepcja tego rodzaju byłaby zbyt ciasna. W istocie w tajemnicy Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego to spełnienie się przebiega w sposób nieprzewidywalny” (Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002, nr 21, s. 43).

ukazywany w tej historii, przybliżają ku jej spełnieniu. Chrześcijanie używają Biblii do interpretacji tego, co w ich przekonaniu jest ostatecznym i – w pewnym sensie – jedynym słowem Boga: przyjścia, życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Mateusz zaczyna swą Ewangelię od „rodowodu Jezusa, Mesjasza, potomka Dawida, potomka Abrahama”, włączając Go w ciąg osób związanych istotnie z wcześniejszymi dziejami zbawienia. Ale podobnie ujmują to i inni autorzy Nowego Testamentu. Oto w historię przemawiania Boga do ludzi, zwłaszcza do wybranego Ludu Izraela, wchodzi jednorazowe, dopełniające Słowo. Wszystko w dziejach służy ostatecznie zaprezentowaniu i zrozumieniu Osoby i posłannictwa Jezusa, którego podstawowe określenie: Chrystus (Mesjasz) jest przywołaniem Jego miejsca w historii zbawienia. Samo to określenie jednak nie wystarcza, gdyż Słowo Boga do ludzi, którym jest On sam, przerasta to, czego judaizm owych czasów spodziewał się po oczekiwanym Mesjaszu. Autorzy nowotestamentalni dają temu wyraz na różne sposoby: teraz (gdy nadeszła „pełnia czasu” – Ga 4, 4) Bóg przemówił przez Syna (por. Hbr 1, 1). On jest „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15), zasadą całego stworzenia i jego Pierworodnym (por. Hbr 1; Kol 1), a także stwórczym Słowem, które na początku było u Boga (por. J 1, 1n). Jest to Słowo w najmocniejszym znaczeniu, jakie można przypisać Bogu: Słowo powołujące do istnienia to, czego dotąd nie było, a jednocześnie Słowo bliższe człowiekowi niż kiedykolwiek dotąd, bo jest nim współczujący z naszymi słabościami Człowiek (por. Hbr 4, 15).

Najważniejsze teksty o Żydach w Nowym Testamencie

Nowy Testament nie jest tekstem jednorodnym. Dwadzieścia siedem jego ksiąg grupuje się tradycyjnie – zgodnie z ich charakterem – w trzy części. Pierwszą grupę określa się jako księgi historyczne (powiedzielibyśmy dziś raczej: narracyjne), mające formę opowiadania o zdarzeniach. Są to cztery Ewangelie (według Mateusza, Marka, Łukasza i Jana) oraz Dzieje Apostolskie, będące kontynuacją Ewangelii Łukaszowej. Drugą grupę – „księgi dydaktyczne” – stanowią listy (od obszernych, wielowątkowych epistoł, po krótkie pozdrowienia i upomnienia) pisane przez głosicieli Ewangelii do pierwszych wspólnot chrześcijańskich. W większości ich autorem jest św. Paweł Apostoł (Szaweł z Tarsu). Ostatnia w zbiorze księga Apokalipsy ma charakter podobny do wielu współczesnych jej żydowskich pism religijnych. W przekazywanych od Boga napomnieniach oraz symbolicznych wizjach stara się zawrzeć przesłanie dotyczące ukrytego sensu dziejów oglądanego z boskiej perspektywy.

Pisma Nowego Testamentu powstałe w kręgach żydowskich, tworzone przez Żydów lub ludzi pozostających pod ich wpływem religijnym, z konieczności wiele miejsca poświęcają problematyce związanej z wiarą w Jezusa jako Chrystusa – prawdziwą według autorów tych pism, a odrzucaną przez wielu (większość) współwyznawców. Najłatwiej odnaleźć tę tematykę w listach, ale zawierają ją również

pozostałe księgi. Niektóre fragmenty stały się „miejscami teologicznymi” wielokrotnie przywoływanymi w późniejszych wiekach, inne zostały „odkryte” na nowo w ostatnim pięćdziesięcioleciu. Postaramy się wyliczyć te, które na pewno trzeba wziąć pod uwagę, rozważając z chrześcijańskiego punktu widzenia teologii Żydów i Izraela.

Ewangelie zawarte w kanonie Nowego Testamentu stanowią dla Kościoła centrum, serce całego Pisma Świętego. Choć przedstawiają „biografię” Jezusa z Nazaretu i odnoszą się do czasu Jego ziemskiego życia – zwłaszcza Jego publicznej działalności – wspominają je z perspektywy późniejszej o całe pokolenie (od 30 do 60 lat po przedstawianych wydarzeniach). W czasie, gdy Jezus zasłynął jako nauczyciel, prorok, cudotwórca, narasta Jego konflikt z religijnymi i politycznymi przywódcami Żydów zamieszkujących Judeę i Galileę⁹, który kończy się wyrokiem skazującym i wydaniem Jezusa w ręce Rzymian na ukrzyżowanie. Relacje o tym konflikcie przedstawiają najczęściej w negatywnym świetle ówczesne elity żydowskie, apelując do słuchaczy (czytelników) Ewangelii o opowiedzenie się za Jezusem. W kluczowym momencie sądu nad Nim również zgromadzony na Święto Paschy tłum pobożnych Żydów występuje przeciw Niemu. Daje to autorowi Ewangelii Mateuszowej okazję do rozciągnięcia decyzji o straceniu Go na „cały lud”: „A cały lud zawołał: «Krew jego na nas i na dzieci nasze»” (Mt 27, 25). Ten werset Ewangelii (oderwany od kontekstu) będzie wracał w ciągu wieków jako argument za całkowitym odrzuceniem Izraela przez Boga.

Dzieje Apostolskie, pomyślane jako kontynuacja opowieści kończącej się rozstaniem Chrystusa zmartwychwstałego z uczniami (Wniebowstąpieniem), relacjonują początki Kościoła Chrystusowego i wobec tego mówią o tym, jak wśród Żydów rodzi się i narasta i wiara, i opór wobec Ewangelii, począwszy od dnia Pięćdziesiątnicy (świę-

⁹ Ewangelisci nazywają tych pierwszych najczęściej „faryzeuszami” i „uczonymi w Piśmie”. Drudzy to „arcykapłani” lub – ze względu na swe poglądy, a nie pełnione funkcje – „saduceusze”. „Zwolennicy Heroda” zaś to ludzie ówczesnego (zależnego od Rzymu) władcy Galilei.

ta Szawuot) po świętach paschalnych związanych ze straceniem Jezusa, poprzez pierwsze dziesięciolecie (do przybycia św. Pawła do Rzymu, przed 64 r. n.e.). Dla chrześcijańskiej teologii Izraela ważne są w szczególności wątki związane z przyjęciem „pogan” („Greków”) do Kościoła oraz – co się z tym wiąże – z narastaniem konfliktu wokół misji Pawła skierowanej coraz bardziej właśnie do nich.

Nietrudno się domyślić, że w takim razie same Listy Pawłowe będą dla teologii szczególnie ważne przy szukaniu odpowiedzi na pytanie, co Kościół winien sądzić o Żydach. Wewnętrzne problemy wspólnot, składających się z nawróconych Żydów i „Greków”, domagają się na bieżąco odpowiedzi praktycznych, umocowanych w Ewangelii i Pismach (Biblii Starego Testamentu) – św. Paweł, powołujący do życia takie wspólnoty, jest tego świadomy. Jego listy poruszają też nurtujący go problem Żydów nieprzyjmujących Ewangelii (1 Tes, Ga, Rz). Podejmuje tę tematykę również List do Efezjan, powstały już pewnie w kręgu bezpośrednich uczniów Pawła. Natomiast trochę późniejszy List do Hebrajczyków rozważa (zapewne w kontekście bliskiego w czasie zniszczenia Świątyni Jerozolimskiej) sprawę obowiązywalności kultu i kapłaństwa ustanowionych przez Torę.

Księga Apokalipsy odnosi się do konkretnej sytuacji Kościołów tylko w pierwszej części, mającej formę listów dyktowanych autorowi przez Chrystusa do siedmiu konkretnych wspólnot (Ap 2 – 3). Pada tam określenie „synagoga szatana”, które również zaciążyło na rozumieniu relacji chrześcijańsko-żydowskich.

Po tym małym bibliograficznym przeglądzie miejsc szczególnie interesujących teologię relacji chrześcijańsko-żydowskich przejdziemy do pokazania – na paru istotnych przykładach – tematów teologicznych poruszonych bezpośrednio przez Nowy Testament.

Tematy podjęte w Nowym Testamencie

Tematy podejmowane przez pisma Nowego Testamentu możemy podzielić na takie, które dotyczą relacji w Kościele złożonym z Żydów

i nie-Żydów, oraz takie, które wiążą się z relacjami Kościoła ze światem zewnętrznym. Oczywiście te grupy problemów przeplatają się ze sobą i nieraz trudno je rozdzielić.

Tematy wewnętrzkościelne

Pierwszym zagadnieniem, które można uchwycić w Nowym Testamencie, jest przyjęcie nie-Żydów do wspólnoty z uczniami Chrystusa. Żydzi z diaspory, których apostołowie wybierają do pomocy jako „diakonów”, nie mają oporów, by opowiadać dobrą wieść Samarytanom – ludziom nienależącym do Ludu Izraela, ale wyznającym swoistą formę judaizmu (por. Dz 8, 4-25). Jest to początek drogi otwarcia się Kościoła na inne ludy i narody. Według Dziejów Apostolskich do rangi symbolu przełamania jakiegoś progu urasta historia przyjęcia do Kościoła domu Korneliusza z Cezarei (por. Dz 10, 1 – 11, 18). Warto przyjrzeć się dokładniej tej narracji. Na początku – co może nie zawsze sobie jasno uświadamiamy – być uczniem Chrystusa, nie będąc Żydem, było czymś wyjątkowym i szokującym. Omawiany fragment biblijny pokazuje, jak wielką nowością było w pierwotnym Kościele pojawienie się perspektywy przyjęcia do wspólnoty nawet „bogobojnego” poganina, który nie dokonał pełnej konwersji na judaizm, przypieczętowanej obrzezaniem¹⁰.

Przyjęcie Korneliusza do Kościoła

Wokół mowy Piotra, ogłaszającej Korneliuszowi wraz z jego domownikami Ewangelię (dobrą wieść) o Jezusie jako Panu (por. Dz 10, 34-43), po trzykroć wraca opowiadanie o religijnym

¹⁰ Wiele informacji na temat kulturowego tła tego opowiadania można znaleźć w komentarzach; zob. zwłaszcza: C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000, s. 258-262; D. H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2004, s. 405-413; J. Taylor, *Komentarz*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Dzieje Apostolskie*, tłum. B. Widła, Warszawa 2007, s. 46-51; *Dzieje Apostolskie*, tłum. i oprac. H. Langkammer, Lublin 2008, s. 140-151.

przeżyciu Korneliusza i sennym widzeniu Piotra. Obie relacje są wyrazem świadomości szczególnej interwencji Boga w ich życie.

Opowiadanie o Korneliuszu zaczyna się od przedstawienia „bojącego się Boga” setnika z oddziału armii rzymskiej, stacjonującego w Cezarei, siedzibie namiestnika Judei (por. Dz 10, 1–2). Przeżywa on spotkanie z aniołem (wysłannikiem Bożym), w trakcie którego zostaje mu przekazane polecenie szukania Piotra i poddania się jego kierownictwu:

| Dz 10, 3–6 | Dz 10, 30–32 | Dz 11, 13–14 |
|---|---|--|
| <p>Około dziewiątej godziny dnia ujrzał wyraźnie w widzeniu anioła Pańskiego, który wszedł do niego i powiedział: „Korneliuszu!”. On zaś, wpatrując się w niego z lękiem, zapytał: „Co, panie?”. Odpowiedział mu: „Modlitwy twoje i jałmużny stały się ofiarą, która przypomniała cię Bogu. A teraz poślij ludzi do Jafy i sprowadź niejakiego Szymona, zwanego Piotrem! Jest on gościem pewnego Szymona, garbarza, który ma dom nad morzem”.</p> | <p>Korneliusz odpowiedział: „Cztery dni temu, gdy modliłem się o godzinie dziewiątej w swoim domu, stanął przede mną mąż w lśniącej szacie i rzekł: «Korneliuszu, twoja modlitwa została wysłuchana i Bóg wspomniał na twoje jałmużny. Poślij więc do Jafy i wezwij Szymona, zwanego Piotrem. Jest on gościem w domu Szymona, garbarza, nad morzem»”.</p> | <p>On nam opowiedział, jak zobaczył anioła, który zjawił się w jego domu i rzekł: „Poślij do Jafy i sprowadź Szymona, zwanego Piotrem! On cię pouczy, jak zbawisz siebie i cały swój dom”.</p> |

O ile sama prezentacja Korneliusza jako sprawiedliwego spośród „Narodów” – jak również to, że Bóg może odpowiedzieć na modlitwę takiego człowieka (por. Hi 38, 1; 40, 1), a także posłużyć się obcym do wypełnienia swoich planów względem Izraela (np. królem perskim Cyrusem: por. 2 Krn 36, 22–23; Iz 41, 2. 25; 45, 1–5) – mieści się w horyzoncie myśli żydowskiej, o tyle warto podkreślić, iż jest to tam jednak rzecz niezwykła i wymagająca szczególnej inicjatywy Boga, który „ujmuje za rękę” takiego człowieka i sam go prowadzi

(por. Iz 45, 1). Tak właśnie jest z Korneliuszem i opowiadanie wraca do tego trzykrotnie. Szczególna interwencja Boża w stosunku do tego „Greka” jednak nie wystarcza – potrzeba podobnego, a nawet jeszcze wyraźniejszego znaku danego także „Żydowi” – Szymonowi, zwanemu Piotrem.

Wizja Piotra (pokazująca, notabene, jak bardzo jest on zanurzony kulturowo w świecie pojęć i wyobrażeń żydowskich) jest przez niego samego zinterpretowana (w obecności Korneliusza) i opowiedziana na nowo braciom „z obrzezania”, zarzucającym mu wejście do domu poganina:

| Dz 10, 11–16 | Dz 10, 28–29 | Dz 11, 4–10 |
|--|---|--|
| <p>[Piotr] Widzi niebo otwarte i jakiś spuszczający się przedmiot, podobny do wielkiego płótna czterema końcami opadającego ku ziemi. Były w nim wszelkie zwierzęta czworonożne, płazy naziemne i ptaki powietrzne. „Zabijaj, Piotrze i jedź!” – odezwał się do niego głos. „O nie, Panie! Bo nigdy nie jadłem nic skażonego i nieczystego” – odpowiedział Piotr. A głos znowu po raz drugi do niego: „Nie nazywaj nieczystym tego, co Bóg oczyścił”. Powtórzyło się to trzy razy i natychmiast wzięto ten przedmiot do nieba.</p> | <p>[Piotr] Przemówił więc do nich: „Wiedzie, że zabronione jest Żydowi przestawać z cudzoziemcem lub przychodzić do niego. Lecz Bóg mi pokazał, że nie wolno żadnego człowieka uważać za skażonego lub nieczystego. Dlatego też wezwany przybyłem bez sprzeciwu”.</p> | <p>Piotr więc zaczął wyjaśniać im po kolei: „Modliłem się – mówił – w mieście Jafie i w zachwyceniu ujrzałem jakiś spuszczający się przedmiot, podobny do wielkiego płótna czterema końcami opadającego z nieba. I dotarł aż do mnie. Przyglądając mu się uważnie, zobaczyłem czworonożne zwierzęta domowe i dzikie płazy, i ptaki powietrzne. Usłyszałem też głos, który mówił do mnie: «Zabijaj, Piotrze, i jedź!». Odpowiedziałem: «O nie, Panie, bo nigdy nie wziąłem do ust niczego skażonego lub nieczystego». Ale głos z nieba odezwał się po raz drugi: «Nie nazywaj nieczystym tego, co Bóg oczyścił». Powtórzyło się to trzy razy i wszystko zostało wzięte znowu do nieba”.</p> |

Trzykrotnie pojawiająca się symboliczna wizja dobrze wyraża duchowy stan Piotra – Galilejczyka otwartego na to, by głosić Jezusa jako Chrystusa w diasporze żydowskiej portowej Jafy, mieszkać w domu garbarza (co dla skrupulatnie przestrzegających zasad czystości rytualnej byłoby ryzykowne), ale jednak zwracającego uwagę na tak istotną w Torze sprawę czystości pokarmowej. W jego rozmowie z „głosem” widać (zarówno w narracji autora, jak i później w relacji składanej przez Piotra braciom w Jerozolimie) święte oburzenie na propozycję zabijania i jedzenia zwierząt nieczystych. „Głos” natomiast oznajmia mu nowe rozporządzenie Boga wynikające z nowego stanu rzeczy: Bóg oczyścił wszelkie stworzenie. Rozwiązanie zagadki sennego widzenia Piotr znajdzie w wydarzeniu, które nastąpi, już na jawie, zaraz potem. Ono również wynika ze szczególnego doświadczenia religijnego.

To dzięki skojarzeniu upomnienia: „Nie nazywaj nieczystym tego, co Bóg oczyścił” ze zjawiającą się zaraz potem propozycją, by pójść z „nieobrzezаныmi” do domu ich zwierzchnika, Piotr wpuszcza wysłanników do domu, decyduje się na tę podróż i – przede wszystkim – na przyjęcie gościny u poganina. Wyraźnie zinterpretuje to już u Korneliusza: „Bóg mi pokazał, że nie wolno żadnego człowieka uważać za skażonego lub nieczystego”.

Po wejściu do domu Korneliusza Piotr nadal nie jest pewny, jak dalej postępować. Razi go przesadna cześć dla jego osoby, dopytuje się o powód, dla którego Korneliusz wysłał po niego swoich ludzi. Dopiero po wysłuchaniu relacji Korneliusza o jego rozmowie z aniołem decyduje się ogłosić jemu i jego domownikom dobrą nowinę o Jezusie Chrystusie. Wtedy następuje kolejna interwencja Boża. Zstąpienie Ducha Świętego na słuchających uwidacznia się tak, jak w dzień Pięćdziesiątnicy wobec Izraelitów zebranych w Jerozolimie na Święto Tygodni (Pierwocin, Szawuot): zaczęli mówić językami i wielbić Boga. To kolejne nadzwyczajne potwierdzenie każe Piotrowi udzielić im chrztu.

Wszystko to jest tak niebywałe, a ponadto stawia przed perspektywą takich praktycznych trudności, że bracia w Jerozolimie –

zwłaszcza ci przywiązujący większą wagę do czystości rytualnej – są zaniepokojeni. Jest to dla autora Dziejów okazja do ponownego opowiedzenia całej historii słowami Piotra: usprawiedliwiając się, przedstawia on siebie jako zmuszonego przez Boga do działania, które i dla niego samego bynajmniej nie było oczywiste.

Dz 11,17–18:

| Tekst grecki | Przekład polski (BT) |
|---|--|
| ειουν την ισην δωρεαν εδωκεν αυτοις ο θεος ως και ημιν πιστευσασιν επι τον κυριον ιησουν χριστον εγω τις ημην δυνατος κωλυσαι τον θεο ακουσαντες δε ταυτα ησυχασαν και εδοξασαν τον θεον λεγοντες αρα και τοις εθνεσιν ο θεος την μετανοιαν εις ζωην εδωκεν | „Jeżeli więc Bóg udzielił im tego samego daru co nam, którzyśmy uwierzyli w Pana Jezusa Chrystusa, to jakżeż ja mogłem sprzeciwić się Bogu?” Gdy to usłyszeli, zamilkli. Wielbili Boga i mówili: „A więc i poganom udzielił Bóg [łaski] nawrócenia, aby żyli”. |

Nie ma rady: Bóg sam zrównał bogobojnego poganina, nieobrzezanego z Izraelitami, którzy uwierzyli w Jezusa Chrystusa jako PANA. Piotr jest wobec tego bezsilny.

Znaczenie tej historii i zawartej w niej pamięci o początkach chrześcijaństwa jest ważne dla teologii i postawy chrześcijan przynajmniej z trzech powodów.

Po pierwsze, wyraża mocne przekonanie Kościoła początków, że wyjście z Ewangelią poza społeczność żydowską, ogłoszenie nie-Żydom udziału w darach nawrócenia zostało zapoczątkowane szczególnie, nowym Bożym zrządzeniem.

Po drugie, przypomina o nieustannym długu wdzięczności wobec Ludu Izraela, dla którego nie było rzeczą prostą przyjąć do swego grona przybyszów ze świata pogańskiego. Ci, którym została przekazana Ewangelia Jezusa Chrystusa, musieli się zdobyć na odwagę i naprawdę się nawrócić, przestawić całe myślenie i działanie, by traktować „Greków” na serio jako „braci”. U początków ta pamięć równoważy pamięć o odtrąceniu przez religię-matkę. Jeśli „Żydzi zabili Pana Jezusa [...] i nas także prześladowali” (1 Tes 2, 15), to również

„zbawienie bierze początek od Żydów” (J 4, 22). Jeśli czujemy się chrześcijanami jako nie-Żydzi, to dlatego, że Żydzi włączyli nas w swoje dziedzictwo, w swoją historię Przymierza z Bogiem i dzieje wiary.

Po trzecie, uzmysławia ona, że do istoty przesłania chrześcijańskiego należy dynamizm wychodzący od Izraela ku „Narodom”, czerpanie z tradycji wspólnej, starotestamentalnej, która „sama z siebie”, wprost, jest czytelna i możliwa do przyjęcia (lub odrzucenia) w tradycji żydowskiej i przez Żydów, a dla innych wymaga jakiejś formy „przekładu” i „dostosowania”, któremu wciąż zagraża spływanie i niewierność.

Trudności współżycia Żydów i „Greków” w Kościele

Wydarzenie, które przypomnieliśmy, początkowo jednostkowe i zdumiewające, wkrótce – głównie za sprawą dwóch wybitnych uczniów pochodzących z diaspory: Barnaby z Cypru i Szawła z Tarsu – miało zapoczątkować coraz powszechniejsze przystępowanie do wspólnot kościelnych „Greków” – mieszkańców wschodniej części Imperium Rzymskiego, wyznawców różnych kultów, zróżnicowanych także pod względem etnicznym. Dzieje Apostolskie wskazują na Kościół w Antiochii nad Orontesem, wielkim mieście ówczesnej prowincji Syrii, jako ten, w którym po raz pierwszy zastosowano do zwolenników nowej drogi jako społeczności odrębną nazwę „chrześcijanie”, odróżniającą ich od miejscowej społeczności Żydów (por. Dz 11, 19–26). Stamtąd wysłani przez Kościół Szawel i Barnaba wyszli głosić Ewangelię i zakładać Kościoły, w których coraz większa część członków będzie się wywodziła z „Greków”, a potem także z innych ludów „barbarzyńskich” (Scytów – por. Kol 3, 11). Kościoły zakładane przez Pawła w diasporze stawiają przed młodym chrześcijaństwem pierwszy wielki problem dotyczący jego tożsamości, o którym Nowy Testament pisze z różnych perspektyw, nie ukrywając, że zagrażał on jedności Kościoła jako całości (por. Dz 15, 1–6; Ga 2, 11–14; 2 P 3, 15–16).

Najpilniejszym do rozstrzygnięcia tematem była kwestia zobowiązania ochrzczonych nie-Żydów do zachowania Tory, jak tego się

wymaga od dokonujących konwersji na judaizm. Takie rozstrzygnięcie dla „pierwotnych”, żydowskich członków Kościoła wydawało się logiczne i praktyczne. Nie stwarzało dla nich wątpliwości, jak zachowywać się wobec nowych braci, którzy – zgodnie z zasadami zapisanymi w Biblii (por. Rdz 34, 14–16; Wj 12, 43–49; jak również Pwt 10, 12–19) – zostali przyjęci do Ludu Przymierza (synajskiego). Jednak wewnętrzne doświadczenie spotkania z Jezusem zmartwychwstałym i praktyka ewangelizacji nakazała św. Pawłowi kategorycznie sprzeciwić się takiemu rozwiązaniu. Bóg otworzył nową drogę wspólną dla Żydów i nie-Żydów, polegającą na wierze w Jego miłosierdzie ofiarowane – niezależnie od grzesznej przeszłości jednych i drugich – zarówno Żydom, jak i nie-Żydom, tak że odtąd ani obrzezanie (jako symbol przyjęcia do Ludu Izraela) nic nie znaczy, ani jego brak, tylko „nowe stworzenie”: więź ciała i krwi, i Ducha z Jezusem – Panem (por. Ga 6, 15). Zdaniem św. Pawła zachowywanie Prawa (praktycznie niemożliwe dla człowieka opierającego się w tym na własnych, ludzkich możliwościach) nie doprowadzi nikogo do tego, by w oczach Boga był sprawiedliwy i bez winy. Może tylko jaśniej człowiekowi uświadomić, jak bardzo nie dorasta do takiego stanu. Dlatego wszyscy ludzie – tak Żydzi, jak i „Grecy” – potrzebują przede wszystkim zwrócenia się do Boga z prośbą o zmiłowanie, odpuszczenie win, przebaczenie. Wiara zaś w Jezusa Chrystusa i dokonane przez Niego (i przyjęte przez Boga) dzieło odkupienia czyni teraz taki zwrot nie tylko oczekiwanym przez Boga, ale i skutecznym.

W takim razie jednak rodzi się pytanie o dalsze zachowywanie Tory przez ochrzczonych Żydów. Jaki ma sens? Sam Paweł stara się nadal zachowywać jej przepisy, ale przestał przywiązywać do nich zasadnicze znaczenie. Raczej chodzi mu o to, by dla nikogo nie być zgorszeniem. W kręgu jego uczniów (najwyraźniej widać to u autora Listu do Hebrajczyków) kształtuje się przekonanie, że Bóg objawił zmianę warunków Przymierza, odkąd przyjął ofiarę złożoną z siebie samego przez Jezusa, swego Syna umiłowanego. Zaprowadził zapowiadane przez proroków (por. Jr 31, 31–34; Ez 11, 14–21; 34, 25)

Nowe Przymierze (nowy „Testament”), w szczególności nowe kapłaństwo jedyne go Arcykapłana – Jezusa. Ta nauka stała się bardziej oczywista, gdy Rzymianie w roku 70 zburzyli Świątynię – główny ośrodek kultu zgodnego z przepisami Tory. Zaznacza się odąd coraz wyraźniejsze kształtowanie przez chrześcijan własnej liturgii, niezależnej, a często świadomie przeciwstawnej do liturgii synagoidalnej, która w świadomości samego judaizmu ma charakter zastępczy, tymczasowy. Świadectwo tego etapu rozejścia jest już jednak trudne do uchwycenia wprost w tekstach Nowego Testamentu.

Wyraźnie natomiast widać problemy, jakie stwarzała chrześcijanom wychowanym w judaizmie konieczność codziennego, braterskiego współżycia z „Grekami” w Kościołach, gdzie dzielono się nie tylko wzniosłymi myślami, ale domami i całym majątkiem; gdzie – zwłaszcza – wspólnie ucztowano, łącząc radość spotkania ze sprawowaniem Eucharystii. Problemy te – rodzące się w pierwszym Kościele w Jerozolimie – dobrze pokazuje omówiona wyżej „sprawa Korneliusza”. Ich liczba zwielokrotniła się, gdy wzrosła trudność komunikowania na bieżąco tego, co działo się w coraz bardziej odległych od siebie wspólnotach, a wieści dochodziły zapewne nieraz w zniekształconej formie (por. Dz 21, 20–26).

Tematy dotyczące relacji zewnętrznych

Udział w kulcie synagoidalnym i świątynnym powodował napięcia nie tylko w gronie samych uczniów Chrystusa, ale także w relacjach z innymi Żydami. Dzieje Apostolskie i Listy św. Pawła mówią o tych trudnościach tak w Jerozolimie, jak w diasporze (por. Dz 21, 27 – 23, 11; 28, 17–28). Paweł i jego towarzysze są oskarżani, że nauczają Żydów, aby czcili Boga niezgodnie z Prawem, że wprowadzają pogan do Świątyni na dziedziniec zastrzeżony tylko dla Żydów. Nowy Testament pozwala śledzić rozwój refleksji teologicznej nad zasadami postępowania uczniów Chrystusa wobec Żydów nieprzyjmujących ich nauki i wobec „Greków” (pogan). Przemyślenie Objawienia pod tym kątem prowadzi św. Pawła do zachęty: „Nie bądźcie zgorszeniem

ani dla Żydów, ani dla Greków, ani dla Kościoła Bożego, podobnie jak ja, który staram się przypodobać wszystkim pod każdym względem, nie szukając własnej korzyści, lecz dobra wielu, aby byli zbawieni” (1 Kor 10, 32–33; por. Rz 12, 14–21; 13, 8–10). Stosunek do nie-Żydów nabiera szczególnego odcienia, gdy chodzi o bezpośredni udział w kulcie pogańskim, który spotyka się z kategorycznym sprzeciwem (por. 2 Kor 6, 14–18). Z drugiej jednak strony zarówno władze lokalne, jak i cesarza należy darzyć respektem wynikającym z pełnienia przez nich funkcji publicznych (por. Rz 13, 1–7).

Wybrane teksty z Nowego Testamentu

Tak więc u źródeł chrześcijaństwa odnajdujemy napięcie między tym, co stare, będące dziedzictwem Izraela, i tym, co nowe (powstanie z martwych Jezusa), i – zaraz potem – między zaszczepieniem tego *novum* wśród Żydów a głoszeniem go „Narodom”. Wszystkie pisma Nowego Testamentu w różnej mierze i na różny sposób świadczą o próbach sprostania tym napięciom. Stanowią one jednak zbiór dość – chciałoby się powiedzieć – przypadkowy, z teologicznego punktu widzenia niekompletny, bo otwarty na reinterpretację w obliczu nowych znaków od Boga odczytywanych w Duchu – jak to widzieliśmy na przykładzie „sprawy Korneliusza”. Te reinterpretacje rozwijają się w czasie, jednocześnie wiążą się z własnym doświadczeniem autorów poszczególnych pism i grona ich adresatów. W nowotestamentalnych listach problemy na linii Izrael – „Narody” a Kościół Jezusa Chrystusa są widoczne najbardziej bezpośrednio. Wybieramy zatem trzy fragmenty pochodzące ze zbioru określonego przez egzegetów jako Listy Pawłowe (*Corpus Paulinum*)¹¹ oraz jeden z Ewangelii Janowej.

¹¹ Wiadomo dziś, że historycznie w różnym stopniu związane są one z osobą Pawła z Tarsu.

Ga 3, 27–29: Nie ma już Żyda ani „Greka”;
wszyscy – jednym w Chrystusie

Pierwszy tekst pochodzi z Listu do Galatów. Paweł – autor listu pisze do wspólnoty założonej przez siebie na terenie Azji Mniejszej. Dane pochodzące z samego pisma i porównanie ich z danymi Dziejów Apostolskich nie pozwalają dokładnie ustalić czasu powstania (między 50 a 56 r.) ani określić bliżej miejsca i charakteru Kościoła adresatów. Rzymska prowincja o nazwie Galacja była rozległa i zróżnicowana kulturowo i etnicznie, św. Paweł w swoich podróżach nie jeden raz przemierzał różne jej części. Z listu wynika jasno, że znaczną część wyznawców stanowią nawróceni spośród „Narodów”, którzy – przyjąwszy najpierw z entuzjazmem Ewangelię głoszoną im przez Pawła, zatrzymanego wśród nich przez ciężką chorobę – po jego odejściu zostali zaniepokojeni przez innych nauczycieli, podważających nauczanie i praktykę przezeń wprowadzoną i uważających, że wierni winni przestrzegać Prawa (lub niektórych jego przepisów), a w każdym razie poddać się obrzezaniu. List jest gwałtowną interwencją Pawła na wieść o tym niepokoju i zawiera jego pierwsze, pogłębione refleksje nad stosunkiem nowej wiary do dziedzictwa Starego Testamentu, określanego tam najczęściej po prostu terminem Prawo. (Greckie *nomos* ma w tym wypadku dla niego ten sens, co hebrajska *Torah*). W tym duchu pisze, reinterpreterując dzieje Izraela, którego zawsze czuje się członkiem:

Do czasu przyjścia wiary byliśmy poddani pod straż Prawa i trzymani w zamknięciu aż do objawienia się wiary. Tym sposobem Prawo stało się dla nas wychowawcą, [który miał prowadzić] ku Chrystusowi, abyśmy z wiary uzyskali usprawiedliwienie. Gdy jednak wiara nadeszła, już nie jesteśmy poddani wychowawcy. Wszyscy bowiem dzięki tej wierze jesteście synami Bożymi – w Chrystusie Jezusie. Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. 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. Jeżeli zaś należycie do Chrystusa, to jesteście też potomstwem Abrahama i zgodnie z obietnicą – dziedzicami (Ga 3, 23–29).

Dla apostoła czas, kiedy Bóg prowadził Izrael („my”) i „Narody” („wy”) dwiema różnymi drogami, skończył się wraz z objawieniem Jezusa jako Chrystusa, gdyż odtąd proponuje On tak jednym, jak i drugim – wszystkim w ogóle ludziom – jeden sposób dostępu do siebie: wiarę, to jest taką postawę, jaką ukazał w swym życiu Abraham, którego „sprawiedliwość” (słuszność wyboru, prawość) w oczach Bożych polegała właśnie na tym pełnym ufności przyłgnięciu do Bożego prowadzenia. Teraz zatem to, co wspólne: wiara „zanurzająca” w Chrystusa (co oznacza, pieczętuje i sprawia chrzest), znaczy dla człowieka tak nowy sposób istnienia „w Chrystusie”, że wszystko inne wobec tego jakby już więcej nie istniało:

οἱ οὖτοι γὰρ εἰς χριστὸν ἐβαπτίσθητε χριστὸν ἐνεδύσασθε

οὐκ ἔνι ἰουδαῖος οὐδὲ ἔλλην

οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος

οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θήλυ

πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν χριστῷ ἰησοῦ

εἰ δὲ ὑμεῖς χριστοῦ ἄρα τοῦ ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι

Trzy pary przeciwstawięń występują w grece oryginału bez rodzajnika, sugerując bardziej pewne cechy niż osoby: nie ma ani żydowskiego, ani greckiego, ani niewolniczego, ani pańskiego, ani męskiego, ani żeńskiego wobec jedności w Chrystusie Jezusie. Ta jedność odniesiona jest przede wszystkim do wspólnego powołania i rozciągnięcia na wszystkich wierzących obietnicy danej przez Boga Abrahamowi i jego „nasieniu”.

Jest to jasne jako generalna intuicja, ale przy próbie wprowadzenia w życie w konkretnej wspólnotcie nie wystarcza samo do ułożenia relacji między tymi, którzy pozostają istotami płciowymi, mają własny status społeczny i zakorzenienie kulturowo-religijne.

Rz 11, 25–29: Cały Izrael dostąpi zbawienia;
umiłowani nieprzyjaciele; nieodwołalność daru łaski

Drugi z wybranych fragmentów pochodzi z Listu św. Pawła do Rzymian. Jest to pismo nieco (może tylko o kilka miesięcy) późniejsze i znacznie obszerniejsze od Listu do Galatów, pisane do chrześcijan ze stolicy imperium, dokąd Paweł się wybiera, ale gdzie jeszcze nie był. Tamtejszy Kościół, założony przez innych głosicieli Ewangelii, jest już również złożony z wyznawców dwójakiego pochodzenia i przeżywa napięcia z tym związane, a nie zna dokładnie stanowiska Pawła w tej sprawie. Przynajmniej sam Paweł uważa, że przed swym przybyciem dobrze będzie je im wyłożyć. Nie reaguje jednak na bezpośrednie zagrożenie wspólnoty, stąd przy omawianiu tych samych kwestii, co w Liście do Galatów, pisze z namysłem, dużo spokojniej, szukając w Piśmie i modlitwie reinterpretacji tego, co się dzieje, a co zdaje się nie odpowiadać Bożym zapowiedziom naświetlenia prawdy o „dobrej nowinie” podarowanej w obecnym czasie także „Narodom”. Już w Prawie i u Proroków widoczna jest wprawdzie perspektywa objęcia Bożym królowaniem również „Narodów”, ale tam – jak się wydaje – ma się to dokonać dzięki Izraelowi, po jego ponownym zgromadzeniu z rozproszenia, przez okazanie się chwały Boga najpierw w Jego Ludzie. Tymczasem – na oczach Pawła i w znacznej mierze także dzięki jego misji – dzieje się coś odwrotnego: to wśród „Narodów” Ewangelia znajduje dużo większy posłuch niż wśród braci Pawła „według ciała”, co stanowi dlań wielki ból i zmusza go do przemyśleń, którymi dzieli się na żywo z adresatami listu. To prawda: Izrael „po części” wykazuje dziwną niewrażliwość („stwardnienie”) wobec dobrej nowiny o Jezusie.

Nie chcę jednak, bracia, pozostawiać was w nieświadomości co do tej tajemnicy – byście o sobie nie mieli zbyt wysokiego mniemania – że ztwardzałość dotknęła tylko część Izraela aż do czasu, gdy wejdzie [do Kościoła] pełnia pogan. I tak cały Izrael będzie zbawiony, jak to jest napisane: «Przyjdzie z Syjonu wybawiciel, odwróci nieprawości od Jakuba»

[Iz 59, 20]. «I to będzie moje z nimi przymierze, gdy zglądzę ich grzechy» [por. Jr 31, 33–34]. Co prawda – gdy chodzi o Ewangelię – są oni nieprzyjaciółmi [Boga]¹² ze względu na wasze dobro; gdy jednak chodzi o wybranie, są oni – ze względu na praojców – przedmiotem miłości. Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne.

Przytoczony tekst należy do trudniejszych, gdy chodzi o precyzyjne zrozumienie myśli autora i dobry przekład. Przyjrzyjmy się zatem oryginałowi greckiemu:

πῶρωςις ἀπὸ μέρουσ τῷ ἰσραῆλ γέγονεν ἄχρῖσ οὔ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθη
καὶ οὕτωσ πᾶσ ἰσραῆλ σωθήσεται
καθὼσ γέγραπται ἔξει ἐκ σιῶν ὁ ῥύόμενοσ καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείασ ἀπὸ ἰακώβ καὶ αὕτη αὐτοῖσ ἡ παρ ἐμοῦ διαθήκη ὅταν ἀφέλωμαι τὰσ ἁμαρτίασ αὐτῶν
κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροὶ δι ὑμᾶσ
κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπετοὶ διὰ τοὺσ πατέρασ
ἀμεταμέλιητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλήσισ τοῦ θεοῦ

Tajemnica, którą św. Paweł chce przekazać „braciom”, dotyczy zatwardziałości (*porosis*), niewrażliwości na nowe słowo Boga, która dotknęła Izrael „po części (*apo merous*)”, co niekoniecznie znaczy, że chodzi o „część Izraela”, ale że to „stwardnienie” nie jest całkowite, a zwłaszcza, że nie jest ostateczne, lecz do czasu (*achri*) wejścia „pełni Narodów (*to pleroma ton ethnon*)”. Nie ma mowy o tym, jak ma wyglądać ta ich pełnia, ani o tym, że mają one wejść do Kościoła. Pełnia każdej rzeczywistości jest określona przez zamysł Boży, ma swą miarę w Nim. Z kontekstu zaś wynikałoby wejście w rzeczywistość Izraela, wspólnoty dzieci Przymierza z Bogiem, tym bardziej że (jak to stwierdza się zaraz potem) w ten sposób zostanie zbawiony „cały Izrael (*pas ho Israel*)”, któremu na czasy ostateczne obiecano

¹² [Boga] – w Biblii Tysiąclecia dodane przez tłumacza.

zgromadzenie w jedno, wokół Dwunastu Pokoleń, w świątyni Boga, wszystkich „Narodów” oddających odtąd cześć PANU.

Tymczasem trwa dialektyka tych, którzy nie okazali uległości, i tych, którzy (niespodziewanie) ją okazują. Ci pierwsi – Żydzi nieprzyjmujący Ewangelii – są określani przez antynomię ujętą w parę przyimków: „według, w porządku (*kata*)” i „przez, dla, ze względu na (*dia*)”. W porządku Ewangelii – wrogowie przez was (albo: dla was, dla waszego dobra, ze względu na was); w porządku wybrania – umiłowani (*agapetoi*) dla (czyli: z powodu, ze względu na) ojców, co zostaje mocno podkreślone przez przypomnienie nieodwołalności danych przez Boga darów (*charismata*) i dokonanego przez Niego wyboru (*klesis*).

W tym fragmencie uwaga św. Pawła koncentruje się nie na rzeczywistości wewnątrzkościelnej Żydów złączonych w Chrystusie Jezusie z „Narodami”, lecz na Żydach „pozostałych” poza nią (*hoi loipoi*), w jakiś sposób odciętych od życiodajnych soków głównego nurtu Bożej historii w świecie, lecz nadal umiłowanych, więc będących przedmiotem szczególnej troski Boga. Jak zawsze, łączy się to z wezwaniem, by nie unosić się pychą, lecz oddać cześć Miłosiernemu i Nieprzeniknionemu w zrzędzeniach swojej mądrości.

Trzeba pamiętać, że perspektywa Pawła z Tarsu i Kościołów, do których pisze swe listy, to perspektywa pierwszego pokolenia chrześcijan, pamiętających czas doświadczenia śmierci Jezusa i ujrzenia Go jako wskrzeszonego przez Ojca. Choć są już pierwsi spośród uczniów, którzy „zasnęli w PANU”, to oczekiwanie Jego powrotu w najbliższym czasie – także oczekiwanie zgromadzenia w jedno całego Izraela, pragnienie usunięcia „zatwardzenia” serca „braci według ciała” czy „zasłony” niepozwalającej im ujrzeć Jezusa jako PANA, jaśniejącego chwałą jako „obraz Boga niewidzialnego”, „ku chwale Ojca” – jest bardzo żywe i dotyczy pokolenia Żydów współczesnych wydarzeniom głoszonym przez Pawła i innych jako „dobra nowina”. Nie ma w nich jasnej świadomości, że rozejście się dróg uczniów Pańskich i pozostałych Żydów może się utrwalić na lata, pokolenia, wieki.

Hbr 8, 6–13¹³: Pierwsze Przymierze przestarzałe

Inny pod tym względem jest horyzont ostatnich pism Nowego Testamentu, od trzydziestu do pięćdziesięciu lat późniejszych od oryginalnych listów św. Pawła. Są one pisane w czasach, kiedy perspektywa powrotu Chrystusa odsuwa się w dal, a rozdział dwóch wspólnot dokonał się dla wielu już w pokoleniu ich rodziców.

Do takich pism należy List do Hebrajczyków. Zaliczany tradycyjnie do *Corpus Paulinum*, już w czasach starożytnych był podejrzany o brak związku ze św. Pawłem i przez to nie wszędzie przyjmowany do kanonu Biblii chrześcijańskiej. Ostatecznie uznany za pismo kanoniczne nieznanego autora z kręgu uczniów Pawła czy Kościołów przez niego założonych, został napisany prawdopodobnie niedługo przed tym, nim legło w gruzach miejsce, gdzie Żydzi, będący wyznawcami Jezusa jako Chrystusa, mogli się jeszcze spotkać z pozostałymi rodakami z okazji wspólnie obchodzonych świąt. Wprawdzie z treści tej obszernej epistoły nie wynika, żeby Świątynia Jerozolimska była już ruiną (70 r.), autor pisze o kulcie nakazanym przez Torę jako nadal się odbywającym, ale przewiduje jego bliskie ustanie. Być może trwa już powstanie i miasto święte jest oblegane przez Rzymian. W każdym razie autor przekonuje swych czytelników, że Bóg, przyjmując śmierć Jezusa jako ofiarę za lud – co potwierdził Jego wskrzeszeniem – Jego ustanowił arcykapłanem, co oznacza, że zawarł ze swym Ludem Nowe Przymierze, na nowych warunkach. Wypełniają się w ten sposób zapowiedzi proroków, w szczególności z Księgi Jeremiasza, do której odwołuje się autor listu:

Teraz zaś [Arcykapłan] otrzymał w udziale o tyle wznioślejszą służbę, o ile stał się pośrednikiem lepszego przymierza, które oparte zostało na lepszych obietnicach. Gdyby bowiem owo pierwsze było bez nagany, to nie

¹³ Na temat tego fragmentu zob. np.: H. Montefiore, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, London 1969, s. 139–142; *List do Hebrajczyków*, tłum. i oprac. A. Paciorek, Lublin 1998, s. 88–93.

szukano by miejsca na drugie [przymierze]. Albowiem ganiąc ich, zapowiada: «Oto nadchodzą dni, mówi Pan, a zawrę z domem Izraela i z domem Judy przymierze nowe. Nie takie jednak przymierze, jakie zawarłem z ich ojcami, w dniu, gdy ich wziął za rękę, by wyprowadzić ich z ziemi egipskiej. Ponieważ oni nie wytrwali w moim przymierzu, przeto i Ja przestałem dbać o nich, mówi Pan. Takie jest przymierze, które zawrę z domem Izraela w owych dniach, mówi Pan. Dam prawo moje w ich myśli, a na sercach ich wypiszę je, i będę im Bogiem, a oni będą Mi ludem. I nikt nie będzie uczył swojego rodaka ani nikt swego brata, mówiąc: Poznaj Pana! Bo wszyscy Mnie poznają, od małego aż do wielkiego. Ponieważ ulituję się nad ich nieprawością i nie wspomnę więcej na ich grzechy» [Jr 31, 31-34]. Ponieważ zaś mówi o nowym, pierwsze uznał za przestarzałe; a to, co się przedawnia i starzeje, bliskie jest zniszczenia.

Prawie cały ten tekst jest cytatem – parafrazą greckiego przekładu Księgi Jeremiasza – na dowód, że Nowe Przymierze w „owych dniach”, czyli w czasach mesjańskich, było Bożym zamysłem, po czym następuje krótka konkluzja: ἐν τῷ λέγειν καινὴν πεπαλαίωκεν τὴν πρώτην τὸ δε παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ.

Zdaniem autora listu przez samo mówienie o „nowym” (przymiotnik *kaine* oznacza rzecz całkiem nową) Pan Bóg czyni pierwsze nie tylko starym, ale na zawsze odtąd przestarzałym (przedawnionym). Taki jest sens użytego czasu *perfectum*. Choć zatem kult sprawowany według przepisów Tory jeszcze trwa, to przyszłość i nadzieja „domu Judy i domu Izraela”, a więc zebranych w całość, rozproszonych dotąd pokoleń Ludu Bożego, związana jest odtąd z prześlągnięciem dokonanym raz na zawsze przez Jezusa – arcykapłana nowego porządku. Pisząc w ten sposób, autor nie myśli wykluczać ani zastępować jakimś innym ludem tego, któremu Bóg dał Torę na Synaju, a któremu potem obiecał – mimo wszystkich odstępstw i niewierności – Nowe Przymierze. Pragnie tylko przekonać ten Lud, a pośród niego zwłaszcza braci, którzy już uwierzyli w dobrą nowinę o Jezusie, że nawet (prawdopodobne) ustanie w niedalekiej

przyszłości tamtego kultu nie oznacza niewierności Boga, lecz jest wyrazem „lepszego nadziei” dla Izraela.

J 8, 44: Kto jest „z ojca diabła”?

Jako ostatni przykład niech posłuży najostrzejsze stwierdzenie o „Żydach”, padające w Ewangelii według św. Jana i przytaczane wielokrotnie w późniejszych tekstach polemicznych przeciw Żydom: „Wy macie diabła za ojca” (ὁμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ) (J 8, 44). Pochodzi ono z jednego z polemicznych dialogów Jezusa, stanowiących ważny wątek pierwszej części Ewangelii Janowej.

W obecnym kształcie Ewangelia ta jest najpóźniejszą z czterech Ewangelii kanonicznych i w swym sposobie przedstawienia Jezusa i Jego misji różni się najwyraźniej od pozostałych. Wobec odkrycia papirusowych urywków tej Ewangelii z ok. 130 roku, datę jej redakcji umieszcza się w okolicy roku 100. Najbardziej rozpowszechniona tradycja, sięgająca II wieku, przypisuje całość powstania tekstu Janowi, synowi Zebedeusza, jednemu z pierwszych czterech uczniów powołanych przez Jezusa w Galilei, znanemu z trzech pozostałych Ewangelii i Dziejów Apostolskich, a jako miejsce jej powstania podaje Efez, gdzie apostoł ten miał spędzić ostatnie lata swego długiego życia. W nowszych badaniach nad tekstem wyróżnia się jednak kilka (trzy lub cztery) etapów jej powstawania i łączy się je z różnymi miejscami (wymieniając jako miejsce początkowych prób jej spisania Samarię), a redakcję końcową (przynajmniej ewidentnie dodany później rozdział 21) wiąże z uczniami Jana, opracowującymi tekst już po jego śmierci. Wydaje się w każdym razie, że tylko osobiste wspomnienia osoby o tak dużym autorytecie w Kościele, leżące u podstaw przemyślanej, literackiej konstrukcji tej Ewangelii, wyjaśniają jej genezę i przyjęcie do kanonu pism Nowego Testamentu.

Ewangelia Janowa – w dużo większym stopniu niż trzy wcześniejsze Ewangelie – jest oparta na dialogach, w których rozmówcami Jezusa (bądź spierającymi się między sobą) są ludzie zaintrygowani Jego osobą, lecz mający doń bardzo różny stosunek: od podziwu

i wiary, poprzez niezdecydowanie, po nieufność i jawną wrogość. W ten sposób słuchacz (czytelnik) jest prowadzony ku określeniu własnego zdania i zachęcany do odpowiedzi wiary na głoszone mu stopniowo orędzie. Rozmówcy Jezusa to albo osoby indywidualne, albo przedstawiciele różnych grup. Nas interesuje szczególnie ta grupa, która określana jest w tekście jako *Ioudaioi* – Żydzi.

Termin „Żydzi” występuje w Nowym Testamencie wielokrotnie i – podobnie jak w literaturze tej epoki – w różnym znaczeniu, nie zawsze takim, jakie skojarzyła z nim późniejsza (zwłaszcza chrześcijańska) tradycja literacka. Jest tak zwłaszcza w interesującej nas Ewangelii, gdzie termin ten pojawia się szczególnie często. W zależności od kontekstu może on oznaczać, po pierwsze, wszystkich przynależących do pokolenia (plemienia) potomków Judy (*Jehuda*), jednego z dwunastu patriarchów. Po drugie, termin „Żydzi” może określać Judejczyków jako mieszkańców historycznej Judei, gdzie istniało kiedyś – po rozpadzie państwa Salomona – południowe królestwo rządzone przez jego potomków. W czasach Jezusa to terytorium (jako prowincja *Iudaea*) było zarządzane bezpośrednio przez Rzymian. W takim ujęciu Żydzi różnią się od Galilejczyków zamieszkujących dawne północne Królestwo Izraela. Po trzecie jednak, termin ten – zwłaszcza dla mniej zorientowanych w tych niuansach nie-Żydów z ówczesnego hellenistycznego świata – oznacza wszystkich wyznawców judaizmu jako religii określonego narodu, mającego swe korzenie w prowincji Judei, lecz rozproszonego po miastach całego Imperium Rzymskiego i tworzącego tam nieraz własne skupiska (dzielnice) o wyraźnej „nie-greckiej” tożsamości. Wreszcie, po czwarte, w tworzącym się powoli i z trudem Kościele uczniów Chrystusa termin „Żydzi” zostaje coraz wyraźniej odnoszony do tych Izraelitów, czyli potomków Izraela (Jakuba), którzy nie podzielają ich wiary w Jezusa z Nazaretu i stają wobec nich w coraz wyraźniejszej opozycji. Dzisiejsza redakcja Ewangelii Janowej zdecydowanie pochodzi z okresu, gdy takie przeciwstawienie jest już bardzo wyraźne. W większości dialogów tej Ewangelii *Ioudaioi* ilustrują postawę nieprzyjmowania Jezusa.

Interesujące nas stwierdzenie Jezusa stanowi punkt kulminacyjny sporu, który następuje bezpośrednio po Jego wcześniejszym dialogu z „Żydami”, toczącym się na terenie Świątyni (por. J 8, 21–30). Kończy się on, podobnie jak w innych miejscach tej Ewangelii, stwierdzeniem podziału dokonującego się wśród słuchaczy słów Jezusa: na zakończenie Jego mowy w wielu z nich (choć nie we wszystkich) rodzi się wiara w Niego. Rodzi się zaś w kontekście Jezusowej zapowiedzi „wywyższenia” przez nich „Syna Człowieczego”, dzięki któremu ukaże się Jego szczególna więź z Ojcem. W dalszej części wypowiedzi Jezus zwraca się do tych *Ioudaioi*, w których zaistniała ta nowa relacja z Nim, rozpoczął się proces wiary¹⁴. To do nich kieruje dalsze wyjaśnienie, któremu najpierw się dziwią, a potem je odrzuca – i wtedy usłyszą surowe skarcenie, demaskujące stan ich dusz i ostrzegające przed ostatecznym zasklepieniem się w niewiści.

Mówił więc Jezus do Żydów, którzy Mu uwierzyli: „Jeżeli wy będziecie trwać w moim słowie, będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 31–32)¹⁵.

Widać jasno, że nie chodzi tu o Żydów w ogólności, zwłaszcza w czwartym, najpóźniejszym ze znaczeń. Raczej o część słuchaczy Jezusa (pochodzących z Judei), którzy uosabiają początkowe, ale nie ugruntowane pozytywne zainteresowanie Jezusem i Jego nauką. W dalszym ciągu dialogu oburzają się, że jako dzieci Abrahama, Lud wybrany, już są wolni tą wolnością, którą daje przynależność do wybranych przez Boga w akcie Przymierza na Synaju. Jezus jednak nalega na indywidualną więź z Ojcem, domagającą się osobistego zerwania z grzechem.

¹⁴ Jezus zwraca się προς τους πεπιστευκοτας αυτω – imiesłów czasu *perfectum* wskazuje na rozpoczęty i trwający w swych skutkach proces: do tych, co uwierzywszy, wierzą Mu.

¹⁵ Przekład i komentarz za: S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010, s. 676, 692–694.

Odpowiedział im Jezus: „*Amen, amen*, powiadam wam: Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu. A niewolnik nie przebywa w domu na zawsze. Syn przebywa na zawsze. Jeżeli więc Syn was wyzwoli, będziecie rzeczywiście wolni. Wiem, że jesteście nasieniem Abrahama, ale usiłujecie Mnie zabić, ponieważ słowo moje w was się nie rozwija (J 8, 34–37).

Przekład wiersza 37, zaproponowany przez Stanisława Mędałę, mówiąc o słowie, które się „nie rozwija”, dobrze oddaje dynamiczne podejście, charakteryzujące dialogi i spory czwartej Ewangelii. Jezus – jak to uświadamia sobie coraz wyraźniej rodzący się Kościół – prowadzi tych, którzy wchodzą w bliższą relację z Nim, do osobistych decyzji, przekształcając dogłębnie rozumienie zamiarów Boga co do realizacji Jego królowania. Odwołując się do czynów Abrahama (w. 39), ewangelista przypomina jego bezwzględne zawierzenie Bogu. Podobnie jak dawni prorocy Izraela oraz Jan Chrzciciel, teraz Jezus uświadamia rozmówcom konieczność osobistego nawrócenia, a także ukryte w ich sercach opory, skłaniające do pozbycia się głosiciela niewygodnej prawdy, by móc pozostać przy przekonaniach, które – choć nieprawdziwe – dają poczucie bezpieczeństwa i zadowolenia z religijnej poprawności. Taką postawę w gruncie rzeczy piętnuje: jako udaremniającą działanie Boga względem człowieka, działanie zmierzające do podarowania mu udziału w życiu wiecznym (por. w. 51).

Wy jesteście z ojca diabła i chcecie spełniać požądania waszego ojca. Od początku był on zabójcą i przy prawdzie nie obstawał, bo prawdy w nim nie ma. Kiedy mówi kłamstwo, od siebie mówi, bo jest kłamcą i jego ojcem (J 8, 44).

Diabolos w wierszu 44 jest więc „ojcem” kłamstwa i jako śmiertelny wróg człowieka (*anthropoktonos*) przy pomocy kłamstwa doprowadza ludzi do tego, że spełniają ostatecznie jego ukryte zamiary. Jest w tym wierszu ironia. Ci, którzy mają za pewne, że są wolni, a zamykają serce przed prawdą, oddają się sami we władanie tego, który od początku chce ich zniszczyć.

Według wewnętrznej logiki tej narracji fakt, że bezpośredni rozmówcy Jezusa są spośród Żydów (*Ioudaioi*), jest raczej drugorzędny. Jezus naucza w Świątyni (por. w. 59), więc kim mieliby być słuchacze? Owszem, z perspektywy autora Ewangelii jego przedstawienie sporu ma także walor apologetyczny – podsuwa czytelnikom z końca I wieku argumenty wobec tych, którzy – jako trwający przy wierze Ojców (Abrahama, Izaaka, Jakuba) – uważają, że nic więcej mieć od Boga już nie mogą, więc mają i sięją wątpliwości co do prawowierności Jezusa i Jego (żydowskich) uczniów. W klimacie rozżalenia chrześcijan pochodzenia żydowskiego na sposób traktowania ich przez współziomków jako odstępców (czego echo mamy w następnym rozdziale – por. J 9, 22) rodzi się niebezpieczeństwo dystansowania się również z ich strony wobec tych, których Jezus napomina. Wtedy przesłanie Ewangelii traciłoby swą moc nawracania. Werset staje się jednak naprawdę groźny, gdy – wyjęty z kontekstu, odniesiony do Żydów w ogóle, widzianych jako społeczność obca i wroga – zostaje użyty do ich potępienia, do „uzasadnienia” tezy, że zostali bezpowrotnie odrzuceni przez Boga. Takie jednak jego użycie stawia ich w pozycji rozmówców Jezusa spełniających oczekiwania „ojca kłamstwa” i „zabójcy człowieka”, który – według świadectwa ewangelicznego (por. Łk 4, 10; Mt 4, 6) – dla osiągnięcia swych celów nie waha się podsuwać wersetów Pisma.

Omówione szerzej przykłady pokazują, że podstaw do rozwijania teologicznej refleksji nad stosunkiem chrześcijan do innych, zwłaszcza do Żydów, jest w Nowym Testamencie wiele. Z naciskiem jednak wypada powtórzyć, że trzeba umieć wysłuchać świadectwa Pisma Świętego w jego integralnej, wielogłosowej całości i szukać sensu odpowiadającego całości zamysłu nie tylko ludzkich autorów, lecz Tego, który dał tekst przez siebie natchniony swojemu Ludowi. Dalsza historia myśli chrześcijan o Żydach niesie, niestety, wiele przykładów naginania wyrwanych zdań w celu uzasadniania tez niemających korzeni w całościowo rozumianej Ewangelii Chrystusowej i Piśmie Świętym.

Problem „prawdziwego” Izraela

Kształtowanie się Kościoła jako odrębnej społeczności religijnej – różnej od judaizmu, ale mającej z nim ścisły związek poprzez swe pochodzenie – musiało zrodzić i zrodziło pytanie o Izrael: Lud wybrany przez Boga i będący Jego głównym „partnerem” na kartach Biblii (Starego Testamentu). Do kogo teraz, po powstaniu chrześcijaństwa, odnosi się to określenie? Kto teraz jest Izraelem (adresatem Bożej miłości i obietnic)?

W kręgu relacji chrześcijan i Żydów¹⁶ logicznie możliwe są cztery odpowiedzi: 1. nikt; 2. tylko Żydzi; 3. tylko Kościół; 4. i Żydzi, i Kościół. Dla lepszego zrozumienia dalszego dyskursu o faktycznie ukształtowanej w ciągu dziejów odpowiedzi na powyższe pytanie przyjrzyjmy się najpierw pokrótce wszystkim możliwym sposobom odpowiedzi.

Można więc, po pierwsze, uznać, że nie ma czegoś takiego jak Izrael w sensie religijnym: ludu wyróżnionego przez Boga szczególnym wybraniem. Nie ma i nigdy nie było – to odpowiedź myśli liberalnej nie dopuszczającej żadnych szczególnych interwencji boskich w świecie rządzącym się własnymi (nadanymi przez Boga lub przypadkowymi) prawami przyrody i historii. Tego rodzaju odpo-

¹⁶ Teoretycznie „Izraelem” dziś mogłaby być również jakaś zupełnie inna społeczność.

wiedź będzie również czymś naturalnym dla myślicieli wyrastających z innych tradycji religijnych, niezwiązanych pierwotnie ani z judaizmem, ani z chrześcijaństwem. Może się pojawiać u myślicieli wyrosłych zarówno z tradycji żydowskiej, jak i chrześcijańskiej pod wpływem fascynacji filozofią oświecenia i zwątpienia w nadprzyrodzony charakter objawienia biblijnego. Może też w obu tradycjach wystąpić w formie mniej radykalnej: kiedyś Izrael był rzeczywiście ludem wybranym do pewnych Bożych zadań, na przykład w celu zaszczepienia w ludzkości idei monoteizmu, ale po wypełnieniu tego zadania jego szczególna rola się skończyła i odtąd lud żydowski jest tylko jedną z wielu (równorzędnych) społeczności etniczno-religijnych w świecie. Takim rozwiązaniom będą się jednak sprzeciwiać myśliciele, którzy dostrzegają w historii i współczesności Żydów jakąś intrygującą wyjątkowość, na przykład dysproporcję między liczebnością tej społeczności a jej wpływem na dzieje świata w różnych dziedzinach kultury.

Druga odpowiedź jest typowa dla religijnej myśli żydowskiej: „Byliśmy, jesteśmy i («da Bóg» lub «niestety») będziemy zawsze pośród świata jedynymi autentycznymi świadkami Boga, któremu spodobało się nas wybrać i zawrzeć z nami Przymierze, określając jego warunki jako Torę. Jesteśmy jej jedynymi właściwymi przekazicielami. Kościół chrześcijan, jeśli w ogóle jest zamierzony przez Boga, to tylko dla „Narodów”, którym nie dano poznać mądrości Tory w całym zakresie”.

Paradoksalnie, sposób myślenia oddzielający całkowicie chrześcijaństwo od Izraela i jego religii może być atrakcyjny także w kulturach, którym Żydzi i ich religia nie są znani, ale które otwierają się na chrześcijaństwo. W II wieku główny nurt chrześcijaństwa odrzucił wprawdzie doktrynę Marcjona, który przeciwstawiał Boga Ojca Nowego Przymierza Bogu Starego Testamentu. Było jasne, że nie ma dwóch Bogów, a Jezus jest zbawcą tylko jako posłuszny woli jedynego Boga i przez Niego posłany do Izraela i całej ludzkości. Jednak w formie złagodzonej – jako pomniejszanie roli objawienia Starego Testamentu w praktyce i zastępowanie mądrością innych

ludów lub go lub zrównywanie jej z nim, tak jakby był on tylko jednym z wielu wprowadzeń do chrześcijaństwa – myśl taka odradza się stale w Kościele.

Zasadniczo w chrześcijaństwie więź Starego i Nowego Testamentu jest jednym z fundamentów wiary. Jeden i ten sam Duch Święty („który z Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę”, a którego od Ojca Syn posyła apostołom) „mówił przez proroków” – wyznaje Kościół. Kościół wierzy zatem, że w jakiś prawdziwy sposób jest dziś dawnym Izraelem, włączonym przez Jezusa Chrystusa w krąg Przymierza i obietnic Boga dla Abrahama i jego potomstwa. Może należy zatem wybierać trzeci lub czwarty wariant odpowiedzi na pytanie, kto jest dziś naprawdę Izraelem.

Jak postaramy się poniżej pokazać, w prawie całej historii myśli chrześcijańskiej dominowała odpowiedź: „tylko my – innego Izraela już nie ma”. Są wprawdzie Żydzi, tworzą własną społeczność („Synagogę”), ale Bóg nie traktuje ich już jako narodu wybranego. Tę funkcję przejął „nowy Izrael” – Kościół.

Ostatni wariant odpowiedzi, możliwy do przyjęcia w chrześcijaństwie: „i my – Kościół Chrystusowy, i Żydzi zgromadzeni poza Kościołem («Synagoga»), choć na różny sposób (i może w różnym znaczeniu) stanowimy dziś prawdziwą, objętą szczególnym Bożym planem zbawienia świętą społeczność, Jego Lud”, z trudem – i dopiero w ostatnich kilkudziesięciu latach – dochodzi do głosu w refleksji teologicznej, która chce poważnie potraktować lekcję Zagłady (Szoa). Ma pewne podstawy w niektórych tekstach Nowego Testamentu, na które jednak wcześniej nie zwracano uwagi, a przynajmniej nie łączono ich z pytaniem o Izrael w czasach Chrystusa i Kościoła. Przyjrzymy się mu dokładniej w części rozważań poświęconych już nie historii, a stanowi obecnemu i perspektywom chrześcijańskiej teologii Izraela i Żydów.

Początki „teologii zastępstwa”: „Kościół z obrzezania” a „Kościół z Narodów”

Zasadnicze linie odpowiedzi chrześcijan na pytanie o Izrael, sięgające II wieku po Chrystusie, nigdy nie zostały w systematyczny sposób opracowane w teologicznej refleksji starożytności chrześcijańskiej. Wiążą się one z szybko zmieniającą się sytuacją Kościoła przechodzącego w świat kultury greckiej (hellenistycznej). Prędko przemijają czasy, gdy próba wspólnego – pojechanego w Chrystusie, „nowym Adamie” – życia dwóch rodzajów ludzi (Żydów i „Greków”, czyli nie-Żydów) była w Kościele rozumiana jako jeden z głównych znaków świadczących o jego wiarygodności (por. Ef 2, 11–22). Obawa przed pokładaniem nadziei w Prawie, a nie w Chrystusie, wynikająca z troski św. Pawła o dogłębne zrozumienie nowego dzieła Boga, coraz częściej rozumiana jest wśród chrześcijan (kierowanych już przez biskupów pochodzenia nieżydowskiego) jako nieufność wobec wszystkiego, co w pobożności i w życiu codziennym wyznawców Chrystusa jest „żydowskie”. Wyraźne odcięcie się Kościoła od „Synagogi” i „Synagogi” od Kościoła po zburzeniu Świątyni przez Rzymian również przyczynia się do postępującej marginalizacji Kościoła z „obrzezania” (tj. wspólnot, w których dominują żydowscy wyznawcy Chrystusa) przez ujednolicanie obrzędów i zwyczaj-

jów wszystkich wiernych. W ślad za tym coraz częściej rozumie się Kościół jako społeczność złożoną z nawróconych ludzi (a potem: ludów) – bez odniesienia do szczególnego miejsca Izraela i Żydów w dziejach zbawienia. Wynikające stąd próby odpowiedzi na pytanie o Izrael „dziś” wyglądają mniej więcej tak.

Dawny Izrael umarł, odrzucając propozycję zbawienia daną mu przez Boga w osobie i misji Jezusa z Nazaretu, potępiając Go i skazując na śmierć, i nie dając potem posłuchu Jego apostołom. Znakiem tego odrzucenia jest zburzenie przez Rzymian Świątyni Jerozolimskiej i wypędzenie Żydów z ich ziemi. Nowy Izrael – Kościół zastąpił dawny Izrael, tak jak spełnienie zastępuje zapowiedź. Żydzi gromadzą się nadal, tworząc „Synagogę”, ale jest ona jakby cieniem, negatywem w stosunku do Kościoła. „Synagoga” i Kościół w skrajnych sformułowaniach pozostają względem siebie w relacji takiej jak ciemność i światło, śmierć i życie. Stary Testament zachowuje wprawdzie stałą wartość objawienia Bożego, ale po to, by świadczyć o prawdziwości Nowego Testamentu. Najczęściej jest rozumiany tylko jako zbiór alegorii dla opisanego rzeczywistości Nowego Izraela – Kościoła i czasów ostatecznego spełnienia, rzeczywistości Nowego Jeruzalem (por. Ap 21 – 22).

Przybliżymy to na czterech przykładach, z których dwa pierwsze pochodzą z Kościoła wschodniego (i języka greckiego), a dwa kolejne – z Kościoła zachodniego, używającego łaciny. Ostatni z tych przykładów pokaże, jak głęboko ów schemat jest zakorzeniony w poobożności katolików zachodnich do dzisiaj.

*Homilia paschalna Melitona z Sardes*¹⁷

Początki „teologii zastępstwa” w Kościele można pokazać na przykładzie *Homilii paschalnej* Melitona z Sardes (druga połowa

¹⁷ Opracowano na podstawie: O. Perler, *Introduction*, w: Mélicon de Sardes, *Sur la Pâque et fragments* tłum. i oprac. O. Perler, Paris 1966, s. 7–55; M. Starowieyski,

II wieku). Jest to obszerny tekst, będący na poły homilią objaśniającą znaczenie chrześcijańskich obchodów Wielkanocy, na poły poematem – hymnem ku czci Chrystusa. Jego autor był wybitnym, jeśli nie najwybitniejszym biskupem swego czasu (tj. lat sześćdziesiątych II wieku) w Azji Mniejszej, stanowiącej wówczas jeden z głównych terenów rozwoju chrześcijaństwa. Wiemy, że przedstawiał cesarzowi Markowi Aureliuszowi apologię chrześcijan, w której nie tylko wyjaśniał, kim są, i bronił ich przed zarzutami, ale też proponował zasady współpracy nowej religii z państwem. Do 1940 roku wiedzę o nim czerpano głównie z powstałej w IV wieku *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei; można tam było również znaleźć fragmenty pism Melitona. Odkryta i opublikowana w XX wieku *Homilia paschalna* ukazała go w pełniejszym świetle jako twórcę tekstów liturgicznych, retora i poetę. Dzieło to stanowi ważny przyczynek do naszej wiedzy o kształtowaniu się liturgii i poezji religijnej w Kościele, wchodzącym już zdecydowanie w obszar kultury grecko-rzymskiej.

Omawiany utwór wprowadzał wiernych zgromadzonych na celebrację chrześcijańskiej wigilii paschalnej w istotę Wielkanocy. Rozwijał chrześcijański sens odczytanego właśnie fragmentu Biblii „o wyjściu Żydów z Egiptu”. Mamy tu klasyczny przykład typicznego, alegorycznego rozumienia tajemnicy Paschy:

Właśnie odczytaliśmy to, co mówi Pismo Święte o wyjściu Żydów z Egiptu, i wyjaśniliśmy słowa tajemnicy: jak baranek składany jest na ofiarę i jak lud Izraela dostępuje zbawienia. Zrozumcie zatem, umiłowani! Tak oto nowa i stara, wieczna i przemijająca, zniszczalna i niezniszczalna, śmiertelna i nieśmiertelna jest tajemnica Paschy: stara według Prawa, nowa według Słowa [...] ¹⁸.

W długim kazaniu w stylu prozy poetyckiej autor rozwija liczne paralele historii nocy paschalnej i wyjścia z Egiptu ze śmiercią

Tajemnica Bożego planu zbawienia – Meliton z Sardes, w: Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 300-304.

¹⁸ Meliton z Sardes, *Homilia paschalna*, 1-3, w: *Pierwsi świadkowie...*, dz. cyt., s. 308.

i zmartwychwstaniem Jezusa. Służą one wyrażeniu zasadniczej myśli, że sens śmierci Jezusa wyjaśnia się w kontekście świąt paschalnych, podczas których został On ukrzyżowany. Jest to klucz interpretacyjny obecny w Kościele od początku i poświadczony przez wszystkie przekazy ewangeliczne. Tutaj jednak Meliton posuwa się do stwierdzeń wskazujących, że nie czuje już solidarności z Izraelem i Jerozolimą, gdzie dokonała się ofiara „prawdziwego Baranka”. Więcej, posługuje się obrazem modelu „z wosku lub z gliny, lub z drewna” (nr 36), żeby wyraźnie powiedzieć o bezużyteczności Izraela po wcieleniu Słowa:

Każda rzecz ma swój czas własny: model ma swój czas własny, materiał ma swój czas własny. Sporządzasz model rzeczywistego dzieła. Pragniesz go, bo widzisz w nim obraz tego, co nadejdzie. Przynosisz materiał na model. Pragniesz go ze względu na to, co z niego powstanie. Wykonujesz dzieło, jedynie ono jest tym, czego pragniesz, jedynie ono jest tym, co kochasz, jedynie w nim widzisz model i materiał, i rzeczywistość¹⁹.

W związku z tym Meliton stwierdza bez ogródek:

Model był więc cenny, póki nie nadeszła rzeczywistość, a przypowieść – godna podziwu, póki nie została wyjaśniona. Mówiąc inaczej: Lud Izraela pełnił wielką rolę, zanim powstał Kościół, a Prawo było godne podziwu, zanim zajaśniała Ewangelia. Kiedy zaś powstał Kościół i pojawiła się Ewangelia, zapowiedź stała się niepotrzebna, gdyż swoją moc przekazała rzeczywistości, a Prawo się dopełniło, przekazawszy swoją moc Ewangelii. Podobnie model staje się niepotrzebny, kiedy przekazał swój obraz temu, co istnieje naprawdę, i przypowieść staje się niepotrzebna, kiedy jej sens został wyjaśniony²⁰.

Jest to dość skrajna postać „teologii zastępstwa”, gdzie traci znaczenie nie tylko sama „Synagoga”, ale także Prawo, które ją ukształtowało. Ewangelia nie jest dopełnieniem Starego Testamentu, ale go zastępuje. Stary Testament jest traktowany przez Melitona głównie

¹⁹ Meliton z Sardes, *Homilia paschalna*, dz. cyt., s. 315.

²⁰ Meliton z Sardes, *Homilia paschalna*, 41-42, dz. cyt., s. 315-316.

jako świadectwo uzasadniające odrzucenie Izraela, który w Jezusie odrzucił swojego Boga. W swym komentarzu do wydarzeń kaznodzieja staje po stronie pogan, z którymi czuje się – wraz ze swym Kościołem – jednością. Narody, choć grzeszne, skłonne były uwierzyć w Jezusa jako Chrystusa. Stanowią one przeciwieństwo, antytezę Izraela, który – choć obdarowany licznymi Bożymi darami – odrzucił Boże przyście w Jezusie. Izrael w ustach kaznodziei staje się tworem symbolicznym, prawie niezależnym od tego, kim rzeczywiście są Żydzi jemu współcześni i jakie są ich realne wspólnoty. Meliton zwraca się do Izraela w apostrofie, która przypomina lamentację Boga z Księgi Micheasza²¹. Tutaj jednak mówca sam bierze na siebie rolę oskarżyciela:

Niewdzięczny Izraelu, chodź, a sądzony będziesz za twoją niewdzięczność! Jaką wartość miało dla ciebie to, że był ci przewodnikiem? Jaką wartość miało dla ciebie to, że twoich ojców wybrał? Jaką wartość miała dla ciebie twoja wędrówka do Egiptu i to, że cię dobry Józef tam żywił? Jaką wartość dla ciebie dziesięć plag miało? Jaką wartość miała dla ciebie kolumna ognia w nocy, a w dzień obłok i przejście przez Morze Czerwone? Jaką wartość miały dla ciebie dar manny z nieba i wody wypływające ze skały, i Prawo nadane na górze Horeb, i dziedzictwo ziemi obiecanej, i otrzymane tam dobrodziejstwa? Jaką wartość mieli dla ciebie ludzie cierpiący, których leczył, gdy był między nami? Oceń mi wartość ręki wyschłej, którą przywrócił ciału! Oceń mi wartość niewidomych od urodzenia, którym jednym słowem oczy otworzył na światło! Oceń mi wartość zmarłych pogrzebanych, których z grobu wskrzesił po dniach kilku! Bezcenne są dary Jego dla ciebie. A ty nie tylko Go nie uczciłeś, lecz okazałeś Mu nawzajem jedynie niewdzięczność. Odpłaciłeś Mu złem za dobro, męką za radość, a śmiercią za życie. Tak odpłaciłeś Temu, za którego sam winieś umrzeć²².

²¹ Do tekstu Mi 6, 3-5 jeszcze wrócimy, omawiając czwarty z przykładów obrazujących „teologię zastępstwa”.

²² Meliton z Sardes, *Homilia paschalna*, 87-91, dz. cyt., s. 326-327.

Zauważmy, że oskarżyciel Izraela płynnie przechodzi w tym tekście od dobrodziejstw Bożych znanych z Pięcioksięgu Mojżesza do cudów Jezusa znanych z Ewangelii. Jedne i drugie to Jego bezcenne dary dla Izraela, który jest oskarżany o niewdzięczność. Meliton przyjmuje jako rzecz oczywistą, że dla tego ludu, traktowanego jako całość w czasie i przestrzeni, Boże dary pozostają bezowocne. Miano „Izrael” odniesione jest bez żadnego zróżnicowania do tych, którzy odpłacają Bogu „jedynie niewdzięcznością”, i staje się symbolem czarnej niewdzięczności względem Boga. Nie ma tu pamięci o Bogu, który sam skłania Mojżesza, aby się wstawiał za ludem, by móc mu przebaczyć w swoim miłosierdziu (por. Wj 32, 7–14; Pwt 29, 1 – 30, 20), nie ma ambiwalencji mów prorockich, które wprowadzie z jednej strony grozą Izraelowi wybuchem gniewu Boga wobec grzechów i niewiary Narodu Wybranego, ale z drugiej – zawsze głoszą perspektywę powrotu Ludu do wierności i wylania obfitych darów Boga radującego się nawróceniem i zapowiadającego przyszłość obfitszą i piękniejszą od tego, co było niegdyś (por. Oz 14, 5–10; Iz 49, 8–23; Jr 31, 1–14. 27–37)... Meliton nie pamięta też tych zdań Jezusa, w których On sam stwierdza, że „nie wszystkim jest dane” zrozumieć Jego naukę i nie zgorszyć się Nim samym (por. Mt 11, 6; 19, 11; Łk 7, 23).

W ostatnim zdaniu, by podkreślić kontrast między Izraelem a Kościołem męczenników (pochodzących – pamiętajmy – w jego optyce z narodów pogańskich), myśląc o Jezusie, Meliton wymawia oskarżonemu ludowi, że nie stanął w obronie swojego Króla, jak to czynią nawet narody pogańskie, lecz wystąpił przeciw Niemu z oskarżeniem.

Homilia jest objaśnianiem obrzędów chrześcijańskiej Paschy dla neofitów, zakorzenionych w kulturze greckiej, dokonywanym przez biskupa, który sam jest „Grekiem”. Homileta wyprowadza etymologię nazwy tej uroczystości od greckiego czasownika *pathein* – cierpieć, znosić udrękę (por. nr 46), i odnosi go do paschalnego baranka, który w oczywisty sposób staje się wtedy zapowiedzią – modelem Jezusa Chrystusa. Podtekstem Melitonowego opowiadania o męce

i śmierci Jezusa stają się słowa z Księgi Wyjścia ustanawiające obrzędy Paschy hebrajskiej:

Baranek będzie bez skazy, samiec, jednoroczny; wziąć możecie jagnię lub koźlą. Będziecie go strzec aż do czternastego dnia tego miesiąca a wtedy zabije go całe zgromadzenie Izraela o zmierzchu. I wezmą krew baranka i pokropią nią odrzwia i progi domu, w którym będą go spożywać. I tej samej nocy spożyją mięso pieczone w ogniu, spożyją je z chlebem niekwaszonym i gorzkimi ziołami (Wj 12, 5-9).

Słowa: „zabije go całe zgromadzenie Izraela” (Wj 12, 6) dają autorowi homilii podstawę do przerzucenia na wszystkich Żydów – i tylko na nich – odpowiedzialności za wszystkie elementy męki Jezusa, znane mu z najstarszej tradycji chrześcijańskiej. Podobnie słowa nakazujące spożywać baranka paschalnego z „gorzkimi ziołami” (Wj 12, 8) pozwalają mu na długi passus poświęcony goryczy, którą stała się Pascha dla zabójców Jezusa – Żydów (por. nr 93).

W oczach Melitona Izrael staje się kimś obcym – to „oni”; co więcej: wina za śmierć Jezusa leży po „ich” stronie. Apostrofa zwrócona do „wszystkich rodzin narodów” (nr 94) stawia je niejako na zewnątrz dramatu, jako widzów „niesłychanego mordu”, którego dokonano w Jerozolimie. Homileta opowiada „Narodom” o tym, co uczynił Izrael, a do samego Izraela zwraca się, używając retoryki dawnych proroków – z tą różnicą, że nie przemawia już do tego ludu jako jego wybrany członek, w trosce o jego nawrócenie, lecz przekonany, że dawny Izrael został bezpowrotnie zastąpiony przez nową rzeczywistość.

Najbardziej brzemiennie w skutki dla przyszłości jest jednak jego retoryczne pytanie: „A kto został zabity? I kto jest mordercą?” (nr 94). Meliton, wierząc w prawdziwe bóstwo Jezusa Chrystusa, dokonuje przeniesienia na Jego Osobę (zgodnie z ustaloną później przez sobory zasadą „wymiany orzekań”) zbrodni Izraela. Nie pada wprawdzie wprost późniejszy termin „bogobójstwo”, ale w sposób równoważny zostaje on przypisany Żydom.

Powiesili Tego, co ziemię zawiesił, przebodli Tego, co niebo rozpostarł, przybili do drzewa Tego, co wszystko utwierdził. Panem jest, a Go zniewały, Bogiem jest, a Go zabili, Królem Izraela jest, a zamordował Go Izrael własną ręką²³.

Dla Melitona tak wielka zbrodnia nie przyzywa już miłosierdzia Bożego, lecz tylko nieubłagany sąd, który dotyka Izrael jako całość. Jest on dlań już tylko niepotrzebnym więcej modelem, więc wyrokuje o nim:

I dlatego właśnie, Izraelu, że przed Panem nie drżałeś, że Pana się nie uląkłeś, że nad Panem nie lamentowałeś, dlatego lamentowałaś nad swymi pierworodnymi, nie rozdierałaś szat nad Panem powieszonym, rozdzierałaś je zatem nad twymi zabitymi dziećmi. Opuściłaś swojego Pana, i On cię nie znalazł. Zgniotłeś twego Pana, i ciebie zmiażdżono na ziemi. I oto ty leżysz martwy, a On powstał z martwych i wstąpił na wyżyny niebieskie²⁴.

Meliton ma zapewne w pamięci dwa powstania żydowskie i ich krwawe stłumienie przez Rzymian przed kilkadziesiąt laty. Nie wie i nie może przewidzieć, ile zbrodni zostanie jeszcze dokonanych w dalszej historii przez kolejnych władców, dla których Żydzi z takiego czy innego powodu staną się niewygodni. Swą retoryką daje im jednak niebezpieczne narzędzie dla tłumaczenia ich poczynań jako wyręczenia boskiej sprawiedliwości. Nasza perspektywa jest inna. Mamy za sobą przeszłość z długą listą zbrodni, które – w mniejszym lub większym stopniu – usprawiedliwiane były taką quasi-teologiczną argumentacją. Przywoływali ją również naziści...

Odpowiedź na pytanie, czy jest potrzebna jakaś nowa teologia chrześcijańska „po Auschwitz”, można znaleźć, gdy przeczyta się tę starożytną homilię tuż po wizycie w muzeum oświęcimskim lub w innych miejscach Zagłady. Bardzo trudno wtedy też zaakceptować pozdrowienie, które – na zakończenie homilii – dopisał kopista:

²³ Meliton z Sardes, *Homilia paschalna*, 96, dz. cyt., s. 328.

²⁴ Meliton z Sardes, *Homilia paschalna*, 99–100, dz. cyt., s. 329.

Pokój temu, który to pisał, i temu, który czyta, i tym wszystkim, którzy miłują Pana szczerym sercem²⁵.

Ponieważ prezentowany tekst na długie wieki zaginął, nie mógł być wprost cytowany w czasach, w których odradzał się chrześcijański antyjudaizm i postchrześcijański antysemityzm. W swojej epoce Meliton z Sardes był jednak znany i ceniony (choć krytykowany za wybujałą retorykę), a jego sposób przedstawiania Paschy przeniknął głęboko do kaznodziejstwa Kościołów chrześcijańskich.

²⁵ Meliton z Sardes, *Homilia paschalna*, dz. cyt., s. 331.

„Teologia zastępstwa” w Bizancjum i w zachodnim „świecie chrześcijańskim”

Kontekst historyczny spowodował, że od końca IV wieku teologia chrześcijańska uprawiana przez Kościoły na greckim Wschodzie rozchodzi się coraz wyraźniej z łacińską teologią Zachodu. Wschód przez kilka wieków umacnia ład państwowy i kulturowy zbudowany przez społeczeństwo formowane Ewangelią, Zachód z kolei staje przed problemem upadku dawnego ładu cywilizacyjnego i koniecznością ewangelizacji barbarzyńców. Rozumienie relacji Kościoł – świat będzie się tu kształtować z konieczności inaczej. Widać to także w sposobie traktowania teologicznego pytania o Żydów i Izrael. Choć tu i tam jest to zasadniczo „teologia zastępstwa”, „Grecy” są na ogół bardziej nieustępliwi w odrzucaniu „Synagogi”. Dobrze ilustruje to nauczanie św. Jana Chryzostoma.

Św. Jan Chryzostom i jego mowy przeciw „judaizantom” i Żydom

Kolejny znany przekaz kaznodziejski, w którym widać umacnianie się i konsekwencje „teologii zastępstwa” w chrześcijańskim

myśleniu o „Synagodze”, powstał na wschodnim – mniej wówczas zagrożonym najazdami „barbarzyńców” – krańcu dawnego Imperium Romanum. Tam właśnie kształtowała się chrześcijańska wersja Cesarstwa Rzymskiego, nazwana później bizantyjską. Autorem mów, gwałtownie atakujących judaizm, był św. Jan – wybitny kaznodzieja, obdarzony przez słuchaczy przydomkiem „złotoustego” (*chrysostomos*).

Jan urodził się w połowie IV wieku (w 349 r.?) w jednym z najważniejszych miast ówczesnego Cesarstwa Rzymskiego – Antiochii nad Orontesem. Liczbę jej mieszkańców szacuje się na 150–300 tysięcy. Miasto to było również okresową siedzibą cesarzy i ważnym ośrodkiem chrześcijańskim. Chrześcijanie stanowili tam liczną społeczność już w latach dzieciństwa i młodości Jana Chryzostoma. Kościół antiocheński szczyli się zatem swą długą historią (zwłaszcza obecnością świętych Piotra i Pawła, którzy głosili tam Ewangelię); warto pamiętać, że od Soboru w Nicei (325 r.) Antiochii – na równi z Rzymem i Aleksandrią¹ – przysługiwało prawo zwierzchności nad innymi Kościołami.

W tym czasie próbę dorównania (a nawet przewyższenia) Antiochii podjęła nowa siedziba chrześcijańskich już cesarzy – Konstantynopol. Sama Antiochia, choć prawie w połowie formalnie chrześcijańska, miała wtedy opinię miasta światowego, zepsutego, zmaterializowanego. Mieszkańcy pasjonowali się wyścigami konnymi i teatrem. Natomiast w górach, w pobliżu miasta znajdowały się pustelnie i wspólnoty mnichów pragnących żyć Ewangelią w sposób radykalny; byli oni również obrońcami ortodoksji – przyjmowali bez zastrzeżeń symbol wiary uchwalony przez sobór w Nicei, czego nie da się powiedzieć o „papieżach” antiocheńskich tego okresu.

Jan przyjął chrzest prawdopodobnie w roku 368. Początkowo myślał o karierze adwokackiej, jednak porzuciwszy wkrótce ten zamiar, postanowił pogłębić swe życie chrześcijańskie. W roku 371 (?) otrzymał w Kościele urząd (święcenia) lektora, był bliskim współpracow-

¹ Zwierzchnicy kościelni tych trzech stolic nosili tytuł papieża (ojca).

nikiem biskupa Melecjusza. Wzbogacał też swą edukację kościelną: został uczniem Diodora (późniejszego biskupa Tarsu) w jego szkole ascetyczno-katechetycznej, skąd zaczerpnie swój sposób egzegezy Pisma (zwrócenie uwagi na podstawowe znaczenie literackie i historyczne omawianych tekstów). Po wygnaniu biskupa-protektora miejscowe władze kościelne chciały go wyświęcić na prezbitera, ale odmówił i udał się w góry, do mnichów, gdzie prowadził życie ascetyczne aż do powrotu Melecjusza z wygnania (co nastąpiło po zmianie na tronie cesarskim). W roku 386 przyjął święcenia kapłańskie i niebawem zaczął być coraz sławniejszym w Antiochii mówcą i pisarzem chrześcijańskim.

Ważne w jego biografii okazały się zwłaszcza kazania wielkopostne wygłoszone w roku 387, kiedy to w mieście wybuchł bunt przeciwko cesarzowi Teodozjuszowi z powodu niespodziewanego ogłoszenia nowych podatków. Lud Antiochii zburzył wtedy posągi cesarza, na co władze zareagowały represjami. Jan – zaangażowany w przywrócenie pokoju i współczujący mieszkańcom miasta – swoimi kazaniami nawiązującymi do tych dramatycznych wydarzeń i ukazującymi je w perspektywie chrześcijańskiej ściągnął na siebie uwagę otoczenia cesarskiego w Konstantynopolu, co dziesięć lat później (397 r.) spowodowało powołanie go na biskupstwo w tej nowej stolicy cesarstwa².

Prezbiter Jan jest piewcą, propagatorem i apologetą nowej, chrześcijańskiej „politei”³. Ten częsty u niego, a także u innych pisarzy tej epoki (np. u Euzebiusza z Cezarei), termin grecki jest trudny do przełożenia. Oznacza zarazem organizację polityczną i prawną społeczności, które ją posiadają, religię wraz z publicznie sprawowanym kultem i związaną z tym obrzędowością, kulturę, a także cały sposób życia, wręcz powszechnie akceptowaną drogę duchową.

² Dalsze dramatyczne losy św. Jana Chryzostoma – zob.: J. N. D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, s. 115–301.

³ Opracowano na podstawie: J. Iluk, *Jan Chryzostom i jego kazania o żydowskiej politei (wprowadzenie)*, w: Św. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom. Przeciwno Żydom i Hellenom*, tłum. J. Iluk, Kraków 2005, s. 15–50.

Autor kazań zna konkretnie trzy „politeje”: chrześcijańską, żydowską i hellenicką (czyli grecką nie w sensie etnicznym, lecz języka i kultury wraz z religią). Wszystkie trzy faktycznie istnieją w Antiochii jego czasów. Ta ostatnia wciąż jest nawet najliczniejsza, ale coraz bardziej godzi się z faktem, że straciła swą prawomocność po decyzjach cesarza Konstantyna i jego następców, którzy wykorzystali chrześcijaństwo do zapewnienia religijnej jednolitości rządzonej przez nich części zamieszkałego świata (*oikoumene*). Teraz tylko „politeja” chrześcijańska może się wylegitymować prawomocnością w wymiarze ziemskim i aprobatą nieba. W związku z tym coraz więcej Hellenów zgłasza się do katechumenatu i (prędzej lub później) przyjmuje chrzest. Natomiast „politeja” żydowska nie chce się pogodzić ze swym aktualnym stanem, z tym, że – w rozumieniu Jana Chryzostoma – została zdelegalizowana przez samego Boga (który odebrał jej możliwość wypełniania własnego Prawa po zburzeniu Świątyni Jerozolimskiej) i (nie dość konsekwentnie) przez chrześcijańskich cesarzy. Żydzi wciąż próbują przyciągać do siebie nie tylko Hellenów, ale i nieutwierdzonych w wierze chrześcijan. Chociaż są już – jako „politeja” – przebrzmiali, przestarzali (*akairoi*) i bezprawni (*paranomoi*), trwają z uporem na straconej raz na zawsze pozycji. Nadal ożywia ich irytująca chęć dowodzenia swoich rzekomych racji, wciąż są swarliwi i kłótniwi – i można wobec nich użyć biblijnego epitetu: *filoneikoi*. Taki jest mniej więcej horyzont rozumienia świata przez autora interesujących nas kazań.

Kazania, które znane są jako „mowy przeciw Żydom”⁴, zostały wygłoszone przez prezbitera Jana w pierwszym roku jego posługiwania w tym charakterze w Kościele antiocheńskim, między sierpniem lub wrześniem 386 a wrześniem 387 roku. Okazją do ich wygłoszenia były główne święta kalendarza żydowskiego, a bezpośrednim, pierwszoplanowym celem – powstrzymanie chrześcijan od uczestnictwa w żydowskich obrzędach. Pierwsza mowa została wygłoszona

⁴ Utworzenie z nich jednolitego cyklu i opatrzenie tytułem *Przeciw Żydom* jest dziełem nowożytnych wydawców od końca XIX wieku.

w niedzielę 9 sierpnia albo 6 września 386 roku, na parę dni przed żydowskim Nowym Rokiem (*Rosz ha-Szana* – rok 4176 według kalendarza żydowskiego). Dalsze miały w tle nadchodzącą Paschę, kolejny Nowy Rok, Dzień Pojednania (*Jom Kipur*) i Święto Namiotów (*Sukot*) roku 387 (4177)⁵. Ani kunszt oratorski, ani pasja, z jaką kaznodzieja starał się obrzydzić swym wiernym żydowski kult i żydowską „politeję”, ani jego argumenty za trzymaniem się z dala od wszystkiego, co żydowskie, nie powstrzymały wówczas ciekawości antiocheńczyków, natomiast jego mowy „przeciw Żydom” zaciążyły potem nad stosunkiem chrześcijan do Żydów w chrześcijaństwie, zwłaszcza wschodnim.

Większość problemów związanych z podejściem Jana Chryzostoma do „teologii zastępstwa” pojawia się już w pierwszym kazaniu dotyczącym kwestii „judaizujących” antiocheńczyków – i jemu właśnie poświęcimy więcej uwagi.

Problem jawi się św. Janowi jako pilny w kontekście zbliżającego się święta *Rosz ha-Szana*. Zaczyna on zatem kazanie od przypomnienia słuchaczom tematu poruszonego tydzień wcześniej. Rozpoczętą wówczas „walkę” zamierzał – jak twierdzi – kontynuować, ale zdał sobie sprawę, że powinien chwilowo odstąpić od tego zamiaru i zmienić temat:

Co mnie niepokoi? Inna, poważniejsza choroba wymaga naszej interwencji, choroba, która poraziła ciało Kościoła. [...] A jakaż to choroba? Święta nędznych i nieszczęsnych Żydów nadchodzą! Następować będą jedne po drugich: szofary, szalasy i posty, a wielu z naszych szeregów, jak i tych, którzy uważają się za naszych stronników, będzie w nich uczestniczyć: jedni przyglądając się, inni przystępując do postu. Od tego złego zwyczaju pragnę Kościół teraz uwolnić⁶.

Dalej kaznodzieja wyjaśnia, że pragnie postąpić jak lekarz, podający najpierw lekarstwo najciężej zagrożonej chorobą. Jego

⁵ Dokładny plan wszystkich ośmiu mów i ich datacja za: J. Iluk, *Jan Chryzostom i jego kazania o żydowskiej politei (wprowadzenie)*, dz. cyt., s. 53–56.

⁶ Św. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom...*, dz. cyt., s. 59–60.

zdaniem, są nimi bardziej ci, którzy – nieostrzeżeni – mogą zacząć pościć z bezbożnymi Żydami, aniżeli ci, którym należy podać lekarstwo przeciw bezbożności „anomejczyków”⁷, czym zajmował się do ubiegłego tygodnia. Zresztą bezbożność jednych i drugich jest podobna, więc nie będzie pomiędzy tymi mowami wielkiej nieciągłości tematycznej⁸. Cały punkt drugi kazania zaczyna już tę walkę o odciążenie słabych w wierze od poszczenia razem z Żydami. Następny fragment (punkty 3–5) jest ciekawy ze względu na przytoczenie konkretnego zdarzenia, ukazującego świat bezpośrednich adresatów kazania. Jan Chryzostom opowiada zatem, jak pewien mężczyzna „uważający się za chrześcijanina”, a określony przezeń mianem „niegodziwego i głupiego prostaka”, nakłaniał pewną kobietę „wolną, uczciwą i pobożną” do wejścia do synagogi, aby tam wymusić na niej przysięgę w sprawie, o którą prowadził z nią spór.

Jednak przed wejściem kobieta opierała się i prosiła o pomoc. Oburzona na taką niesprawiedliwą przemoc, wołała, że nie wolno jej wchodzić do takiego miejsca, gdyż brała udział w boskiej Eucharystii. Z zapalem i pełen gorliwości pobiegłem jej na pomoc. Przeciwstawiając się niesprawiedliwej przemocy, którą jej zadano, wyrwałem z rąk zuchwalca⁹.

Następnie mówca z dumą opowiada, jak wyrzucał poskromionemu napastnikowi „jego obłąd i krańcowe szaleństwo”. Musiał on bowiem być szalony, skoro – „uważając się za wielbiciela Chrystusa” – usiłował „zaciągać kogoś do nory Żydów, którzy ukrzyżowali Chrystusa”.

Widzimy tu, że w mentalności Jana Chryzostoma hasło „Żydzii” wywołuje natychmiastowe skojarzenie z odpowiedzialnością za śmierć Jezusa. Nawet nie próbuje się on z tego tłumaczyć, ale od razu przechodzi do argumentów, którymi próbował przekonać owego

⁷ Tak określa Jan Chryzostom wszystkich, którzy nie uznają równości w bóstwie Ojca i Chrystusa.

⁸ Por. Św. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom...*, dz. cyt., s. 61–62.

⁹ Św. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom...*, dz. cyt., s. 65–66.

głupca o niegodziwości jego postępowania. Najpierw dotyczą one niegodziwości zmuszania kogoś do przysięgi w ogóle (z czym trudno się nie zgodzić). Potem jednak Chryzostom stawia nieszczęśnikowi pytanie, dlaczego „uznawszy nasz Kościół za mało ważny, chciał zaścignąć ową kobietę na zgromadzenie Żydów”.

Odpowiedział, że wielu go zapewniało, iż przysięgi tam złożone budzą większy respekt. Słowa jego najpierw mnie zabolaly i oburzyły, a następnie rozmieszyły. Jednak widząc przebiegłość diabła i moc przekonywania ludzi, jęczałem, a gniew mnie ogarniał, gdy myślałem o głupocie złapanych w jego pułapki. W końcu roześmiałem się, gdyż wielkie i niedorzeczne są ich złudzenia¹⁰.

Przytoczone zdarzenie z jednej strony ukazuje poziom religijności części wiernych, wśród których działa św. Jan, z drugiej zaś – gorliwość duszpasterza i jego zręczność w wykorzystywaniu barwnych opowieści dla wzbudzenia zainteresowania słuchaczy nauką, którą chce im przekazać. W dalszym ciągu swej mowy Jan Chryzostom uczy ich współodpowiedzialności za braci w wierze, troski o tych, którzy – jak ów człowiek zmuszający do wejścia do synagogi w celu nadania rangi przysiędze – nie rozumieją konsekwencji przyjętej wiary. Aby lepiej im uzmysłwić, gdzie powinni szukać jej pogłębienia, kaznodzieja dzieli się własną fascynacją pięknem i grozą misteriów chrześcijańskich, przede wszystkim jednak stara się zożydzić kult synagogałny, wykorzystując do tego uczciwe i nieuczciwe chwyt retoryczne.

Przede wszystkim – tłumaczy Jan swoim słuchaczom – wbrew temu, co członkowie „Synagogi” sami o sobie twierdzą, „żaden Żyd nie wielbi Boga”. Dlaczego? Jan powołuje się tu na słowo Syna Bożego, przytaczając fragment Ewangelii Janowej: „Gdybyście znali Ojca mego, znalibyście także Mnie. Jednak nie znacie Mnie i Ojca mego” (por. J 8, 19), zaś oczywistość zastosowania tego zdania do miejscowych Żydów podkreśla pytaniem retorycznym: „Jakież bardziej

¹⁰ Św. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom...*, dz. cyt., s. 66.

godnie wiary świadectwo miałbym przytoczyć?”. Jest dlań oczywiście, że to oni właśnie „nie uznają Ojca”, „ukrzyżowali Syna i odrzucili pomoc Ducha”, a zatem „któż ośmieliłby się zaprzeczyć”, że ich miejsce kultu „jest siedliskiem demonów”, że „tam nie wielbi się Boga”, że „takie miejsce służy bałwochwalstwu”¹¹ Prawdziwą grozą przejmują natomiast miejsca kultu chrześcijańskiego:

Miejsce, gdzie przebywa Bóg, panujący nad życiem i śmiercią, jest miejscem budzącym bojaźń. Tutaj słyhać nieustanne pouczenia o wiecznych karach, o smoku plującym jadem, o kajdanach, których nie można zerwać, o nieprzeniknionych ciemnościach¹².

Żydów antiocheńskich Chryzostom oskarża o to, że im „nawet się nie przyśni coś podobnego; oni żyją dla swego brzucha, a pragną tylko rzeczy doczesnych. Rozpusta i bezgraniczna pożądlivość stawia ich pośród wieprzy i capów. Jedno, co potrafią, to napęlić brzuch i upić się, bić się o tancerzy i odnosić rany, rywalizując o woźniców. Czy są to [...] rzeczy święte i budzące grozę?”¹³.

Niezależnie od tego, jakie doświadczenia czy stereotypy stały u podłoża takiego osądu na temat Żydów, Jan dokonuje tu porównania tego, co najgorsze u przeciwnika, z tym, co najlepsze w jego własnej społeczności. Wobec tego pomiędzy miejscem sprawowania Eucharystii a synagogą jest dlań taka różnica jak między pałacem królewskim a oberżą:

Oberży nie przyrównasz do pałacu królewskiego, a od każdej oberży synagogą jest podlejszym miejscem, gdyż to nie tylko siedlisko zbójów i lotrów, ale także demonów. W istocie, nie tylko w synagogach, ale także w duszach samych Żydów gnieźdzą się demony¹⁴.

¹¹ Por. Św. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom...*, dz. cyt., s. 65.

¹² Św. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom...*, dz. cyt., s. 67.

¹³ Św. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom...*, dz. cyt., s. 67.

¹⁴ Św. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom...*, dz. cyt., s. 67.

Po upomnieniu, by słuchacze kazania sprowadzali z błędnej drogi wszystkich, którzy są jeszcze „chorzy na «żydostwo»”, by wyrwali ich z „sieni diabła” i uwalniali „od towarzystwa morderców Chrystusa”, „nawet gdyby trzeba było [ich] zbesztać, czy użyć przemocy”¹⁵, raz jeszcze homileta wraca do poniżania synagogi:

Dlaczego szanujecie miejsce, którym powinno się pogardzać, nienawidzić i od którego należy się trzymać z daleka? „Złożone jest tam Prawo i księgi prorocत्व” – odpowiadają. No i co z tego? Czyżby miejsce, w którym znajdują się takie księgi, stawało się miejscem świętym? Absolutnie nie! Z tego powodu tym bardziej nienawidzę synagogę i odwracam się od niej, ponieważ [Żydzi], mając proroków, nie wierzą w nich, komentują Pismo, ale nie przyjmują jego świadectwa. Przecież to bezceństwo szczególnego rodzaju!¹⁶

Miejsce odczytywania Tory i Proroków bez zrozumienia dla ich chrześcijańskiej wykładni jest dla Jana miejscem, gdzie się je bezceści. Nie ma u Chryzostoma żadnego uznania dla samoistnej wartości Starego Testamentu i możliwości budowania na nim życia zgodnego z wolą Bożą. Kaznodzieja, wciąż utożsamiając współczesnych sobie Żydów z ludźmi odpowiedzialnymi za ukrzyżowanie Jezusa, posuwa się jeszcze dalej, przypominając wspomniane z dumą w Kościele czasy prześladowań. W czasach tych „kaci, trzymając w rękach ciała męczenników, rozdierali je i biczowali”. Przecież nikt nie ośmieli się twierdzić, że przez to uświęcały się ich ręce.

Skoro więc ręce, które trzymały ciała świętych, pozostają bezbożne, gdyż znęcały się nad nimi, to podobnie jest z tymi, którzy przechowują pisma świętych. W rzeczywistości znieważają je tak samo, jak kaci znieważali ciała męczenników. Można takich otaczać szacunkiem? Jeżeli bezprawne trzymanie ciał męczenników nie tylko nie uświęcało oprawców, lecz powiększało ich bezbożność, tym bardziej komentowanie Pisma bez wiary

¹⁵ Św. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom...*, dz. cyt., s. 68.

¹⁶ Św. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom...*, dz. cyt., s. 69.

nie może przynieść pożytku komentującym. Nic lepiej nie dowodzi bezbożności, a zarazem ją pogłębia, niż takie przetrzymywanie Ksiąg¹⁷.

Tych kilka przykładów retoryki Jana Chryzostoma – człowieka, którego kaznodziejstwo stało się wzorcem dla następnych pokoleń; którego imię nosi liturgia Kościołów wschodnich rytu bizantyjskiego; którego postawa w obronie ubogich i mężne przeciwstawianie się dworowi cesarskiemu w późniejszym okresie życia stały się przyczyną ogłoszenia go świętym – niechaj wystarczy dla uświadomienia sobie, jak głęboko „teologia zastępstwa”, w praktyce nakazująca chrześcijanom unikanie wszelkich religijnych kontaktów z Żydami jako godnymi pogardy i niegodziwymi bezbożnikami, zapuściła korzenie w świadomości pasterzy i wiernych, w tym wypadku zwłaszcza w tradycji bizantyjskiej¹⁸.

Dla chrześcijańskiego Zachodu dużo ważniejsze będzie nauczanie św. Augustyna – niepodważalnego autorytetu dla całych wieków średnich, a także w pierwszym okresie czasów nowożytnych.

Św. Augustyn i jego pouczenie o statusie Żydów po Chrystusie

Aureliusz Augustyn urodził się w roku 354 w Tagaście, małym miasteczku w północnej Afryce (wtedy – w prowincji rzymskiej Numidii; dziś na terenie Algierii). Jego ojciec był urzędnikiem rzymskim, wyznawcą dawnych bogów, natomiast matka (św. Monika) była gorliwą chrześcijanką. Syn miał zostać nauczycielem retoryki i podnieść prestiż oraz finanse rodziny. Tymczasem okazał się kimś o wiele większym i dużo bardziej wpływowym: poszukiwaczem

¹⁷ Św. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom...*, dz. cyt., s. 69–70.

¹⁸ W cytowanej książce św. Jana Chryzostoma *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom. Przeciwno Żydom i Hellenom* znajduje się szczegółowy plan tematyczny wszystkich mów wygłoszonych w ramach tego cyklu. Zestawienie to pozwala się zorientować, jakiego rodzaju argumentację, odstręczającą od kontaktów chrześcijan z Żydami, wprowadza ponadto Jan Chryzostom.

prawdy o Bogu i człowieku, filozofem i teologiem chrześcijańskim o zacięciu katechety i polemisty, biskupem reformującym lokalny Kościół. Chrzeszt przyjął w wieku dojrzałym (387 r.) pod wpływem św. Ambrożego, biskupa Mediolanu; wkrótce otrzymał też święcenia kapłańskie i biskupie – został biskupem Hippony w północno-wschodniej Afryce. Rozsławiły go pisma dające świadectwo jego osobistym poszukiwaniom i nawróceniu na ortodoksyjne chrześcijaństwo, szczególnie *Wyznania (Confessiones)* i dialogi filozoficzne oraz traktaty teologiczne, zwłaszcza *O Trójcy (De Trinitate)*. Jako biskup nieustannie komentował dla swoich wiernych Pismo Święte – zarówno Nowy (m.in. Ewangelię Mateuszową oraz 1 List i Ewangelię św. Jana), jak i Stary Testament. Wśród komentarzy starotestamentalnych szczególne znaczenie mają *Objaśnienia Psalmów (Enarrationes in Psalmos)*, będące najobszerniejszym znanym nam dokumentem starożytnego chrześcijaństwa łacińskiego. Wielkim dziełem apologetycznym i historiozoficznym jest tworzone w atmosferze upadku Cesarstwa Rzymskiego *Państwo Boże (De civitate Dei)*.

Jego ogromna spuścizna filozoficzna, teologiczna i egzegetyczna, przepisywana i komentowana, dotrwała do naszych czasów. Pod koniec życia Augustyn przekazał biskupstwo swojemu następcy, niemniej wciąż zajmował się pisaniem. Zmarł w 430 roku w mieście obleganym przez germańskich Wandalów. Wysłannik cesarza Teodozjusza II, zapraszający go na sobór efeski, dotarł do Hippony już po jego śmierci.

Św. Augustyn wywarł przemożny wpływ na późniejszą teologię i filozofię w całym obszarze kultury zachodniej. W wiekach średnich był autorytetem zarówno dla myśli ortodoksyjnej, jak i dla rodzących się ruchów odrzucanych przez Kościół. Jego myśl jest tak wielowątkowa i doznawała tylu przemian w związku z jego stałym poszukiwaniem prawdy w zmieniającym się dynamicznie kontekście niespokojnych czasów, że łatwo jest wyjąć któreś z jego twierdzeń i rozwijając w pewnym kierunku – a następnie stanąć w opozycji do innej tezy, która również może znaleźć oparcie w pismach Augustyna. Nie inaczej jest z jego stwierdzeniami na temat Żydów.

Myśl św. Augustyna dotyka sprawy Żydów i Izraela najczęściej przy okazji innych kwestii: kiedy na przykład komentuje on Pismo Święte tak Starego, jak i Nowego Testamentu; kiedy w sposób systematyczny podejmuje temat łaski i zasługi; kiedy wreszcie próbuje rozeznaczyć sens Bożych rządów w historii, która doprowadziła do upadku Cesarstwa Rzymskiego i zalewu barbarzyńców – nie (jak chcieli ostatni wyznawcy dawnych bogów) z powodu odstępstwa od kultu bóstw opiekuńczych Rzymu, ale ze względu na opór przed przyjęciem „państwa Bożego”. Poruszane kwestie dotyczą postawy Żydów wobec idei mesjańskiej, ich odniesienia do Jezusa z Nazaretu i głoszenia Go jako Chrystusa przez rodzący się Kościół.

Augustyn, podobnie jak Jan Chryzostom, traktuje zasadniczo Żydów – „Synagogę” – jako podmiot zbiorowy: jeden w czasie i przestrzeni. Są oni odrzuceni przez Boga jako „zatwardziali” na głos Pism, których nie rozumieją. Św. Augustyn w nieprzyjęciu przez nich Ewangelii dostrzega negatywne konsekwencje dla Izraela: utratę synostwa Abrahamowego, koniec królestwa żydowskiego, utratę kapłaństwa, Świątyni i ofiary, wreszcie utratę niezależności politycznej. Chrześcijański teolog próbuje opisać obecny stan Żydów w kategoriach duchowej ślepoty, a jednocześnie jest świadom ich pozostawania pod szczególną opieką Bożą dla świadczenia o prawdzie chrześcijańskiej. Nie ma u biskupa Hippony zachwyty nad powstającą „politeją” chrześcijańską – jest raczej próba zrozumienia, dlaczego wali się w gruzy dotychczasowy porządek świata. Dlatego myśl o Bożym ładzie społecznym („państwie Bożym”) przesuwa się w kierunku kategorii duchowych i eschatologicznych. Nie traktuje on więc Żydów jako niebezpiecznej konkurencji dla świata chrześcijańskiego i nie potępia jej tak gwałtownie jak Jan Złotousty. Co więcej: można znaleźć u niego refleksję nad nawróceniem i indywidualnym zbawieniem Żydów – w trakcie historii i dzięki wstawiennictwu Kościoła, oraz zbawieniem Ludu jako całości – na końcu wieków, za wstawiennictwem Eliasza¹⁹.

¹⁹ Opracowano na podstawie: J. Czuj, *Święty Augustyn o Żydach*, Kraków 1928.

Znamy jeden niewielki tekst Augustyna, w którym Żydzi, jako społeczność współczesna jemu i jego afrykańskim słuchaczom, stają w centrum uwagi – i nim właśnie chcemy się tu bliżej zająć. Augustynowe *Adversus Iudaeos*²⁰ to pismo skierowane przez autora do współwyznawców – chrześcijan, zachęcające ich do wytrwania w wierze i wyjaśniające, jaką postawę powinni zajmować wobec Żydów, którzy nie przyjmują Ewangelii Jezusa Chrystusa. Traktat przedstawia wprost spór o sens Biblii hebrajskiej. Zmierza on do wykazania, że to chrześcijanie są właściwymi adresatami Starego Testamentu. To oni – w przeciwieństwie do Żydów – właściwie go rozumieją: jako zapowiedź znajdującą swe wypełnienie w Chrystusie.

Św. Augustyn zaczyna swój traktat od cytatu z Listu św. Pawła do Rzymian: „Widzisz dobroć i surowość Boga: surowość przeciw tym, co oślepli, dla ciebie zaś dobroć, jeżeli wytrwasz w dobroci” (Rz 11, 22). Jest przy tym przekonany, że apostoł „bez wątpienia mówi to o Żydach, którzy ze względu na niewierność zostali odcięci jak gałązki od tego drzewa oliwnego, które w świętych Patriarchach (niczym w korzeniu) było bardzo płodne²¹, aby ze względu na wiarę została wszczepiona dziczka oliwna Pogan, i aby stała się uczestniczką obfitości drzewa oliwnego po odcięciu naturalnych [jego] gałązek”²². Paganie – Augustyn lojalnie wyjaśnia sens dalszych słów apostoła – mogą zostać również odcięci, jeśli nie będą wierni, a Żydzi, jeśli nie będą trwać w niewierności, mogą zostać ponownie wszczepieni. Na razie jednak odnoszą się do nich słowa Ewangelii: „Synowie królestwa zostaną wyrzuceni na zewnątrz – w ciemność; tam będziecie płacz i zgrzytanie zębów” (Mt 8, 12).

²⁰ Na oznaczenie tego dziełka będziemy dalej stosować skrót: AI. Tekst oryginału za: S. Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, *Tractatus Adversus Iudaeos*, w: S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi, *Opera omnia*, accurante J.-P. Migne, tomus octavus, 1865 (Patrologia Latina 42), kol. 51-64, tłum. A. Pawlina, „Teofil” 29 (2011) nr 1, s. 94-112.

²¹ W oryginale: *fructifera* – „owoconośne”, „owocujące” (przyp. tłumacza).

²² AI 1, „Teofil” 29 (2011) nr 1, s. 94-95.

A zatem niewierna pycha naturalnych gałązek zgodnie z surowością Boga jest odcinana od owych Patriarchów, żyjących w korzeniu, a wierna pokora dzikiej gałązki oliwnej przez łaskę boskiej dobroci jest do nich wszczepiana²³.

Po tym wprowadzeniu autor traktatu przechodzi do zarzutu, że na razie Żydzi gardzą Ewangelią i apostołem i nie słuchają racji przedkładanych im przez chrześcijan. Tłumaczy to stwierdzeniem: „nie rozumieją tego, co czytają” (AI 2), uzasadnianym w sposób, który na długo będzie towarzyszyć chrześcijańskiemu pojmowaniu judaizmu:

Bo jest pewne, że jeśli pojełiby [słowa] o Tym, o którym mówił wcześniej prorok, którego czytają: „Dałem cię jako światłość dla Pogan, tak abyś był zbawieniem moim, aż po krańce ziemi” (Iz 49, 6), nie byłiby tak ślepi, tak chorzy, żeby w Chrystusie Panu nie rozpoznać ani światłości, ani zbawienia²⁴.

Dla Augustyna jest oczywiste, że słowa – zapisane w Księdze Izajasza – które Bóg kieruje do podmiotu tego fragmentu owej księgi, nazwanego przez Boga (w wierszu 49, 3) Jego „Sługą” oraz „Izraelem” (co może być późniejszą glosą), odnoszą się do Jezusa, gdyż taka już była przyjęta w Kościele w jego czasach interpretacja tegoż fragmentu Pisma Świętego. Tych, którzy nie uznają takiej interpretacji tekstu – bardzo tajemniczego i niejednoznacznego (i nie jest on jednoznaczny również w najbliższym kontekście Księgi Izajasza) – Augustyn uważa za „ślepych i chorych”. Tymczasem sam kontekst owej księgi odsyła raczej bezpośrednio do króla perskiego Cyrusa (postanawiającego zezwolić Żydom na powrót z wygnania), a dopiero w dalszej perspektywie może także do innych realizacji misji zlecaanej w Iz 49, 6–7 przez Pana swemu tajemniczemu „Słudze”, którego obraz w tym fragmencie nie odpowiada wystarczająco temu władcy (tzn. Cyrusowi). Jest to stałe w argumentacji z Pisma nieporozumienie

²³ AI 1, „Teofil” 29 (2011) nr 1, s. 95.

²⁴ AI 2, „Teofil” 29 (2011) nr 1, s. 95.

nie, utrudniające rzeczywisty dialog: teksty święte są nośnikami, podstawą religijnej tradycji wspólnot, które tak je traktują wewnątrz własnej historii relacji z Bogiem. Tymczasem autor traktatu ma przed oczyma głównie swoich wiernych, którym chce przekazać prostą wykładnię nieprostych tekstów...

Podobnie, gdyby zrozumieli, że bezowocnie i na próżno śpiewają o tych, o których zostało przepowiedziane: „Na całą ziemię wyszedł ich głos i na krańce okręgu ziemskiego ich słowa” (Ps 19, 5), to czekali by na głos Apostołów i wyczuliby, że ich słowa są od Boga. Ze świętych więc Pism, których autorytet i u nich jest wielki, można wydobyć świadectwa, po przedstawieniu których, gdyby nie chcieli być uzdrowieni, to i tak przez otwartą prawdę mogliby zostać zwyciężeni²⁵.

Dalsza część *Adversus Iudaeos* oparta jest na zasadzie wykładu fragmentów Starego Testamentu, które – w przekonaniu autora – odnoszą się do Żydów w taki sposób, w jaki rozumieją je chrześcijanie. Dużo miejsca poświęca autor egzegezie niektórych psalmów i fragmentów ksiąg proroków, starając się dać chrześcijanom argumenty do dyskusji z Żydami. Częściowo dobór tych tekstów wynika z błędnego rozumienia wiersza wprowadzającego do trzech psalmów. Psalm 45, 69 i 80²⁶ zawierają bowiem informację o melodii, wedle której należy je śpiewać²⁷. Tymczasem św. Augustyn, który korzysta ze znanych sobie tłumaczeń Psalmów na łacinę, widzi w tym miejscu słowa: „O tym, co się zmieni” (por. AI 4). Tak rozumiejąc *Szosanim*, wybiera te właśnie psalmy i buduje obszerną ich egzegezę (AI 5.1–7). Nie będziemy jej tu bliżej analizować, choć zawiera ona wiele ciekawych przykładów chrześcijańskiej interpretacji Starego Testamentu zakładającej, że to, co staje się mniej lub bardziej jasne

²⁵ AI 2, „Teofil” 29 (2011) nr 1, s. 95.

²⁶ Według numeracji przyjętej obecnie w chrześcijańskich wydaniach Biblii. Św. Augustyn stosuje inną numerację.

²⁷ *Szosanim*, co po hebrajsku oznacza lilie. Prawdopodobnie istniała znana pieśń tak zatytułowana lub zaczynająca się od tego słowa.

w wierze chrześcijańskiej, musi podobnie jawić się ludziom, którzy w wierze tej nie uczestniczą.

Przyjrzyjmy się natomiast, jak św. Augustyn dowodzi prawa chrześcijan do włączenia Starego Testamentu w krąg pism świętych dla chrześcijan. Zna on i przytacza zarzut stawiany chrześcijanom przez Żydów:

[Żydzi] twierdzą, iż księgi Starego Testamentu nie należą do nas, bowiem już nie stare, ale nowe zachowujemy sakramenty. Mówią bowiem do nas: co wam daje czytanie Prawa i Proroków, których przykazań nie chcecie zachowywać?²⁸

W odpowiedzi autor traktatu przyznaje najpierw, że istotnie chrześcijanie nie zachowują niektórych przykazań Tory: „nie obrzezujemy ciała męskiego napletka i spożywamy potrawy, które Prawo określa jako nieczyste, również nie zachowujemy szabatów czy nowiów, czy też ich dni świątecznych, ani nie składamy Bogu ofiar z trzody. Paschy też nie celebруем przy baranku i praśnikach”, po czym stawia ogólną zasadę: apostoł Paweł nazywa także inne stare przepisy ogólnym terminem „cieni rzeczy przyszłych” (por. Kol 2, 17), gdyż oznaczały one „to, co miało być objawione w swoim czasie, a co my przyjmujemy jako już objawione”²⁹. I dodaje:

[Chrystus] nie zniweczył przez dowód owych starych znaków, ale zmienił je przez wypełnienie, aby czym innym było to, co oznajmiało, że Mesjasz już przyszedł, od tego, co wcześniej zapowiadało, że przyjdzie³⁰.

Dlatego właśnie Augustyn z taką uwagą śledzi te psalmy, które – jego zdaniem – na wstępie zawierają informację, że mówią o tym, co się zmieni. Ucząc przy okazji swoich wiernych – bezpośrednich adresatów pisma – zasad wiary chrześcijańskiej, biskup Hippony przekonuje ich, że już Stary Testament przewidywał zmiany przepisów

²⁸ AI 3, „Teofil” 29 (2011) nr 1, s. 96.

²⁹ AI 3, „Teofil” 29 (2011) nr 1, s. 96.

³⁰ AI 4, „Teofil” 29 (2011) nr 1, s. 97.

dotyczących kultu w czasach Chrystusa, którym jest Jezus. Ma przy tym nadzieję, że i żydowscy rozmówcy – o ile działają w dobrej wierze – przyjmą tę interpretację. I dodaje:

Lud Boży, którym teraz jest lud chrześcijański, już nie jest przymuszany zachowywać rzeczy, które były zachowywane w czasach prorockich, nie dlatego, że owe rzeczy zostały potępione, ale że zostały zmienione – nie po to, aby rzeczy te, które były oznaczane, przepadły, ale żeby wszystkie znaki rzeczy były zgodne z czasem właściwym dla każdego z nich³¹.

Podobnie jak Meliton z Sardes czy św. Jan Chryzostom autor traktatu *Adversus Iudaeos* jest przekonany o zastąpieniu przez Kościół („lud chrześcijański”) dawnego Izraela z „czasów prorockich”, ale nie potępia, nie próbuje obrzydzić adresatom tego, co było normą w przeszłości i co zapowiadało, „oznaczało” rzeczywistość „wypełnioną” (doprowadzoną do pełni) przez Chrystusa.

Po omówieniu wspomnianych wyżej psalmów Augustyn przechodzi do argumentów bardziej w jego przekonaniu oczywistych, odwołując się przede wszystkim (podobnie jak autor Listu do Hebrajczyków – por. 8, 8–12) do fragmentu Księgi Jeremiasza zapowiadającego Nowe Przymierze Boga ze swym ludem:

Powinno się też pokazać im bardziej oczywiste świadectwa, z którymi albo się zgodzą, albo którym się sprzeciwią, ale przynajmniej je zobaczą. „Oto przychodzą dni, mówi Pan, a umocnię nad domem Jakuba przymierze nowe, nie według przymierza, które ustanowiłem dla ich ojców w dniu, gdy chwyciłem ich rękę, aby wyprowadzić ich z ziemi Egipskiej” (Jr 31, 31–32). Ta zmiana, przepowiedziana w sposób pewny, nie została zapisana w tytułach psalmów tylko dla niewielu rozumiejących, lecz została jasno oznajmiona przez otwarte słowa głosu prorockiego. Jawnie zostało obiecanie Nowe Przymierze, nie według Przymierza, które zostało zawarte z ludem, gdy ten został wyprowadzony z Egiptu. Skoro zatem w samym Starym Testamencie zostało nakazane to, czego my nie przymuszamy

³¹ AI 4, „Teofil” 29 (2011) nr 1, s. 97.

zachowywać, a odnosimy do Nowego Przymierza, dlaczego Żydzi nie poznają, że sami pozostali w zbytcejności starości, i zarzucają nam, którzy trzymamy się nowych obietnic, że nie zachowujemy starych?³²

W powstających przez wieki rozmaitych traktatach *adversus* lub *contra Iudaeos* charakterystyczne będzie to pobrzmiewające w ostatnim zdaniu zdziwienie i zniecierpliwienie, że Żydzi „pozostali w zbytcejności starości”.

W ostatniej partii wywodów (AI 9–14) św. Augustyn stawia Żydom jeszcze jeden zarzut. Zachowują się oni, jego zdaniem, selektywnie w przyjmowaniu tego, co w Starym Testamencie odnosi się do Izraela. Gdy są to teksty pochlebne o Izraelu, Żydzi twierdzą, że odnoszą się one do nich; w przeciwnym razie nie chcą – zdaniem autora traktatu – tekstów tych słuchać. Dla Augustyna jest jasne, że tam, gdzie zostało powiedziane: „Śpiewaj Panu pieśń nową, śpiewajcie Panu, cała ziemię. Śpiewajcie Panu, błogosławcie Imię Jego” (Ps 96, 1–2), zachęta ta jest skierowana do Ludu chrześcijan.

Lecz gdy to Żydzi słyszą, z wyprostowanym karkiem odpowiadają: to my jesteśmy, o nas to zostało powiedziane, do nas to zostało powiedziane. My bowiem jesteśmy Izraelem, ludem Bożym, poznajemy siebie w słowach mówiących: „Posłuchaj, ludu mój, a powiem tobie, Izraelu, i zaświadczę tobie” (Ps 50, 7)³³.

W odpowiedzi na to Augustyn odwołuje się do tekstów św. Pawła, w których znaleźć można rozróżnienie „Izraela Bożego” (Ga 6, 16) i „Izraela według ciała” (1 Kor 10, 18), a następnie argumentuje, że Żydzi, którzy nie uznają Ewangelii, są Izraelem jedynie „cieleśnie”. W apostrofie – skierowanej już nie do chrześcijańskich czytelników traktatu, ale do Żydów – pisze, nie żałując epitetów znanych retorum i załamując ręce nad „zadziwiającym wręcz bezwstydem” tych „duchowych ślepców”:

³² AI 8, „Teofil” 29 (2011) nr 1, s. 101.

³³ AI 9, „Teofil” 29 (2011) nr 1, s. 103.

Czyż to nie wy odnosicie się [...] do nieprzyjaciół tego, który mówi w psalmie: „Bóg mój pokazał mi w nieprzyjaciółach moich, nie zabijaj ich, żeby kiedyś nie zapomnieli o prawie twoim. Rozprosz ich w twojej mocy” (Ps 59, 11–12). Dlatego, nie zapominając o Prawie Boga, obnosicie je na świadectwo dla Pogan, dla was na hańbę; nie znając Prawa, służycie ludowi, który został wezwany „od wschodu słońca aż do zachodu” (Ps 50, 1). [...] Cóż zatem odpowiecie na to, co prorok Izajasz ogłasza: „Będzie w ostatnich czasach ukazana góra domu Pana, przygotowana na szczycie gór, i wzniesie się ponad pagórki; i przyjdą do niej wszystkie narody, i powiedzą: pójdźcie, wstąpmy na górę Pana, i do domu Boga Jakuba, a oznajmi nam drogę zbawienia, i wejdziemy na nią; ze Syjonu prawo wyjdzie, a słowo Pana z Jeruzalem” (Iz 2, 2–3)? Czy i tutaj powiecie: „to my jesteśmy”, bo usłyszeliście słowa: dom Jakuba, i Syjon, i Jeruzalem?³⁴

Jednak takie utożsamienie Żydów, współczesnych św. Augustynowi, z „domem Jakuba i Syjonem, i Jeruzalem”, musiałoby oznaczać, że słowa te nie odnoszą się do Kościoła, i wymagałoby zaprzeczenia temu, czemu chrześcijanie zaprzeczyć nie mogą.

Jakbyśmy mieli zaprzeczyć, że Chrystus Pan według ciała jest z potomstwa Jakuba, który nazwany został słowem góra przygotowana ponad szczyt gór, bo jego wysokość przekracza wszelkie wysokości? Albo jakbyśmy mieli zaprzeczyć, że Apostołowie i owe Kościoły Judei, które natychmiast po zmartwychwstaniu Chrystusa uwierzyły w Niego, odnoszą się do domu Jakuba? Albo też jakże inaczej miałby być rozumiany Jakub na sposób duchowy niż lud chrześcijański, który choć był mniejszy co do urodzenia niż naród żydowski, to jednak przerasta go wzrastaniem i poddaje go sobie, tak aby wypełniło się, co o obu owych braciach w figurze zostało powiedziane: „A większy będzie służył mniejszemu” (Rdz 25, 23)?³⁵

To porównanie dziejów chrześcijaństwa i Izraela do biblijnej historii Jakuba i Ezawa – podparte rosnącym autorytetem teologicznym św. Augustyna – stanie się później na Zachodzie podstawą do

³⁴ AI 9, „Teofil” 29 (2011) nr 1, s. 103–104.

³⁵ AI 9, „Teofil” 29 (2011) nr 1, s. 104.

uzasadniania panowania chrześcijan nad Żydami w średniowiecznym społeczeństwie. Dalsza argumentacja Augustyna wykorzystuje bowiem rozproszenie Żydów i coraz wyraźniejszą dominację świata chrześcijańskiego do rozumienia pojęć: „dom Jakuba”, „Syjon” i „Jeruzalem” jako odnoszących się do Kościoła.

[...] bowiem z tego miejsca, gdzie Chrystusa ukrzyżowali, i Prawo, i Słowo Pana poszło do Pogan. Prawo bowiem, które zostało im dane przez Mojżesza, z którego [to Prawa] powodu pysznie się wynoszą i z którego powodu bardziej są pokonywani, nie jest rozumiane jako to, które wyszło ze Syjonu i Jeruzalem, ale z góry Synaj. Do Ziemi natomiast Obiecanej, gdzie jest Syjon, który nazywany jest także Jeruzalem, przyszli z tym Prawem po czterdziestu latach: nie otrzymali zaś stamtąd [Prawa]. Natomiast Ewangelia Chrystusa i prawo wiary stamtąd wyszły, to pewne³⁶.

Stosując wiele podobnych zabiegów interpretacyjnych, tłumacząc Stary Testament poprzez odniesienia do Nowego Testamentu, św. Augustyn usiłuje przekonać swoich czytelników, że do współczesnych mu Żydów można odnieść tylko te fragmenty Pisma, w których brzmi oskarżenie Izraela o niewierność, zatwardziałość i upór. Miejsca zaś, w których o Izraelu Biblia wyraża się pozytywnie, odnoszą się – jego zdaniem – do Kościoła.

Jeżeli naprawdę chcecie powiedzieć: „my to jesteśmy”, wówczas powiedzcie, kiedy słyszeliście: „Utucz serce ludu tego, a uszy ich zamknij, a oczy ich pogorsz” (Iz 6, 10). Wówczas powiedzcie: „my to jesteśmy”, gdy słyszycie: „Cały dzień miałem wyciągnięte ręce moje do ludu niewierzącego i sprzeciwiającego się” (Iz 65, 2). Wówczas powiedzcie: „my to jesteśmy”, gdy słyszycie: „Niech całkiem oślepną oczy ich, by nie widzieli, a grzbiety ich zawsze zgięte” (Ps 69, 24). W tych i tego typu prorockich słowach powiedzcie: „my to jesteśmy”. Ale wy tak ślepi jesteście, że mówicie o sobie, że [wy to] jesteście, w miejscach, gdzie nie jesteście, a nie rozpoznajecie siebie w miejscach, gdzie jesteście³⁷.

³⁶ AI 9, „Teofil” 29 (2011) nr 1, s. 104.

³⁷ AI 10, „Teofil” 29 (2011) nr 1, s. 105.

Dowodząc w dalszym ciągu spełnienia się w Kościele Chrystusowym proroctw dotyczących Izraela, św. Augustyn próbuje przekonywać odbiorców swego traktatu, którymi formalnie są Żydzi, a faktycznie – jego wierni, że jedyną drogą uczestniczenia dziś w do-
brach obiecanych Izraelowi jest przyłączenie się do „Izraela według Ducha”, a porzucenie „Izraela według ciała”. Autor omawianego dzieła mówi o tym, wykorzystując kontrast pomiędzy dwoma wersetami Księgi Izajasza: „Chodźcie, domu Jakuba, postępujmy w światłości Pańskiej!” (2, 5) oraz „Zaiste odrzuciłeś Twój lud, dom Jakuba” (2, 6).

Do tego bowiem światła Pana wzywa was Prorok, gdy mówi „A teraz ty, domu Jakuba, pójdźcie, chodźmy w światłości Pana”. Ty, domu Jakuba, którego wezwał i wybrał, nie ty, którego porzucił. „Porzucił bowiem lud swój, dom Izraela” (Iz 2, 5–6). Którzykolwiek stamtąd przyjąć chcecie, do tego będziecie się odnosić, którego wezwał. Pozostawicie zaś tego, którego odrzucił. Światłość bowiem Pana, w której chodzą poganie, to ta światłość, o której ten sam Prorok mówi: „Dałem Cię na światłość dla Pogan, aby dotarło zbawienie moje aż do krańców ziemi” (Iz 49, 6). Komu to zostało powiedziane, jeśli nie Chrystusowi? W kim to zostało wypełnione, jeśli nie w Chrystusie? Nie ma tego światła w was, o których wielokrotnie zostało powiedziane: „Dał im Pan ducha szalu; oczy, aby nie widziały, i uszy, aby nie słyszały, aż do dnia dzisiejszego” (Rz 11, 8). Nie ma, mówię, w was tej światłości: przeto z wielką ślepotą wzgardziliście kamieniem, który stał się głowicą węgla. Zatem: „Przystąpcie do niego, a będziecie oświeceni” (Ps 34, 6). Czymże jest to „Przystąpcie”, jeśli nie „uwierzcie”? W tym celu zaś pójdźcie, aby do Niego przystąpić, skoro On jest tym kamieniem, o którym mówi prorok Daniel, że przez wzrost stał się jak wielka góra, że wypełnił całe oblicze ziemi (por. Dn 2, 35)³⁸.

Na koniec swoich wywodów św. Augustyn znów zwraca się do adresatów chrześcijańskich i zachęca ich do przyjęcia postawy pełnej pokory i cierpliwości wobec żydowskich adwersarzy:

³⁸ AI 14, „Teofil” 29 (2011) nr 1, s. 111.

Tych rzeczy, najdrożsi, czy to z przyjemnością, czy z oburzeniem, niech Żydzi słuchają. My zaś, gdzie możemy, głośmy, miłując ich. Nie wynośmy się pysznie przeciw odciętem gałęziom, ale bardziej jeszcze rozmyślamy, czyją łaską, jak wielkim miłosierdziem i w jaki korzeń zostaliśmy wszczepieni (por. Rz 11, 17–18), abyśmy nie myśleli tego, co wyniosło, ale zgadzali się w tym, co pokorne (por. Rz 12, 16). Nie przez wyszydzenie ich z zarozumiałością, ale z bojaźnią wielbiąc [Boga] (por. Ps 2, 11), powiedzmy: „Pójdźcie, chodźmy w światłości Pana” (Iz 2, 5), „albowiem wielkie jest Imię Jego wśród Pogan” (Ml 1, 11)³⁹.

Tak więc dla św. Augustyna współcześni mu Żydzi pozostają ludźmi, do których należy odnosić się z szacunkiem. Jednocześnie – dla ich dobra – trzeba ich usilnie nakłaniać do porzucenia judaizmu (który dziś jest już tylko świadectwem mówiącym o dawnym etapie dziejów zbawienia) oraz do wstąpienia do Kościoła – prawdziwego Izraela według Ducha. Należy nawracać Żydów, przedkładając im – w pierwszym rzędzie – chrześcijańskie rozumienie Starego Testamentu, zwłaszcza Proroków i Psalmów, ale także korzystając z narzędzi, jakie daje retoryka, nieszczędząca inwektyw pod adresem tych, którzy nie chcą przyjąć argumentacji chrześcijan.

W jakiejś mierze św. Augustyn jest zainteresowany zdaniem swych adwersarzy i chce poznać ich zarzuty skierowane przeciwko chrześcijanom. Przytacza je nawet, ale tylko po to, żeby je od razu odeprzeć. Wirtualna dyskusja z Żydami nie dochodzi zatem do poziomu rzeczywistego dialogu, w którym pragnie się usłyszeć i przyjąć świadectwo drugiego jako dar; gdzie pragnie się również nauczyć od drugiego czegoś dla siebie cennego.

W przypadku traktatu *Adversus Iudaeos* przeszkodę na drodze tak pojętego dialogu stanowi pierwszorzędny cel owego dziełka, to znaczy: formowanie w wierze katolickiej własnych wiernych, których postrzega się jako zagrożonych „niewiarą” żydowską.

³⁹ AI 15, „Teofil” 29 (2011) nr 1, s. 112.

Impropéria¹

Omawiając ostatni już przykład prezentujący ukształtowaną w starożytności chrześcijańskiej „teologię zastępstwa”, chciałbym się odnieść nie do dzieła jednego z wybitnych teologów tamtej epoki, ale do tekstu liturgicznego, który – oddziałując przez stulecia na pobożność wiernych tradycji łacińskiej – przybrał w Polsce postać popularnej pieśni śpiewanej powszechnie w okresie Wielkiego Postu, zwłaszcza w liturgii Wielkiego Piątku: podczas adoracji Krzyża.

Refren: *Ludu, mój ludu, cóżem ci uczynił?*

W czymem zasmucił, albo w czym zawinił?

1. Jam cię wyzwolił z mocy faraona,
a tyś przyrządził krzyż na me ramiona.
2. Jam cię wprowadził w kraj miodem płynący,
Tyś Mi zgotował śmierci znak hańbiący.
3. Jam ciebie szczepił, winnico wybrana,
A tyś Mnie octem poił, swego Pana.
4. Jam dla cię spuszczał na Egipt karanie,
A tyś Mnie wydał na ubiczowanie.

¹ Łaciński termin oznaczający wyrzuty, skargi, narzekania, który odnosi się do części liturgii Wielkiego Piątku.

5. Jam faraona dał w odmęt bałwanów,
A tyś Mnie wydał książętom kapłanów.
6. Morzem otworzył, byś szedł suchą nogą,
A tyś Mi włóczył bok otworzył srogą
7. Jam ci był wodzem w kolumnie obłoku,
Tyś Mnie wiodł słuchać Piłata wyroku [...]².

Dalsze zwrotki tej pieśni rzadko wybrzmiewają we wspólnym śpiewie. Dla naszej refleksji nad jej wymową i związkiem z kształtowaniem obrazu Żydów w myśli chrześcijańskiej wystarczy jednak przytoczony wyżej fragment.

Impropéria – przynajmniej od VI wieku wpisane w liturgię Wielkiego Piątku – przeplatają tę pieśń *Trishagionem*, greckim wezwaniem: „Święty Boże, Święty Mocny, Święty a Nieśmiertelny, zmiłuj się nad nami”. Podstawą *Impropériów*, inspiracją do ich powstania jest niewątpliwie fragment Księgi Micheasza:

Ludu mój, cóżem ci uczynił? Czym ci się uprzykrzyłem? Odpowiedz Mi! Otom cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli wybawiłem ciebie i posłałem przed obliczem twoim Mojżesza, Aarona i Miriam. Ludu mój, wspomnij, proszę, co zamierzał Balak, król Moabu, a co mu odpowiedział Balaam, syn Beora? Co było od Szittim do Gilgal – żebyś poznał zbawcze dzieła Pańskie (Mi 6, 3–5).

Ów poetycki tekst ma formę skargi Boga skierowanej do Jego Ludu. Podmiot liryczny utworu nie rozumie niewdzięczności tego Ludu i przypomina mu dobrodziejstwa, jakich doświadczył on ze strony swego Boga. Są to wydarzenia znane z Pięcioksięgu Mojżesza i Księgi Jozuego: przede wszystkim wyprowadzenie Hebrajczyków z Egiptu, wyzwolenie z niewoli i ukształtowanie ich jako Ludu Izraela, czego symbolem są przywołane tu imiona przewodników na tej drodze: Mojżesza, Aarona i ich siostry Miriam. Następnie wspomina się zapisane w Księdze Liczb prorocтво, które pogański prorok Balaam, wezwany przez króla Moabu Balaka, wypowiedział – wbrew

² Cyt. za: J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, Opole 1973³⁴, s. 73–74.

rozkazowi władcy i na przekór swoim własnym intencjom – nie o zwycięstwie Moabitów, ale przeciwnie: o zwycięstwie Izraelitów pod wodzą Mojżesza (por. Lb 22 – 24). Wreszcie utwór ten przypomina przejście przez Jordan (czyli dotarcie do Ziemi Obiecanej); wskazówką są tu geograficzne nazwy ostatniego obozowiska Izraelitów na wschodnim brzegu i pierwszego obozowiska na zachodnim brzegu granicznej rzeki (por. Joz 2, 1; 4, 19).

Przywołany fragment Księgi Micheasza, proroka działającego w latach 739–699 przed Chrystusem (por. Mi 1, 1), nie jest związany z najbliższym kontekstem tej księgi, dotyczy bowiem ówczesnego stanu moralnego mieszkańców obu królestw izraelskich (por. Mi 6, 9–12) i w żaden sposób nie odnosi się do Jezusa. Niemniej zastosowanie w *Improperiach* prorockiej lamentacji jako skargi cierpiącego Chrystusa stało się w Kościele czymś tak oczywistym, że w przypisie do tego fragmentu Księgi Micheasza możemy przeczytać:

Ta wzruszająca skarga znalazła zastosowanie w tak zwanych *Improperiach* Wielkiego Piątku, by wyrazić uczucia cierpiącego Zbawiciela; była także jedną z biblijnych podstaw ustanowienia nabożeństwa do Najświętszego Serca Jezusa³.

Tymczasem takie zainspirowanie się Micheaszem przez autora *Improperiów* – a w ślad za nim autora pieśni *Ludu, mój ludu* – wcale nie jest oczywiste. Popatrzmy zatem na budowę tego tekstu.

Refren pieśni rzeczywiście nawiązuje do Księgi Micheasza. Rozwija nieco pierwsze zdanie skargi z Mi 6, 3 i – tak samo jak tam – jest zwróceniem się skarżącego się podmiotu do jego ludu. O ile jednak w tekście biblijnym łatwo zidentyfikować zarówno podmiot owej skargi (Bóg, PAN Izraela), jak i adresata jego rozgoryczenia (Izrael, któremu PAN stawia bolesne pytanie), o tyle w pieśni wielkopostnej rzecz się komplikuje. Przyjrzyjmy się więc jej kolejnym zwrotkom.

³ Komentarz w Biblii Tynieckiej, Poznań–Warszawa 1980³, s. 1088.

Każda z nich składa się z dwóch wersetów zestawionych na zasadzie antytezy. W pierwszym wersecie podmiot przypomina swoje dokonania (będące dla adresata dobrodziejstwem), w drugim – wspomina jakiś czyn, którym adresat skargi wyrządził mu krzywdę:

1. Ja m cię wyzwolił z mocy faraona,
a tyś przyrzędził krzyż na m e ramiona. [...]

Zestawmy pierwsze wersety poszczególnych zwrotek i zapytajmy, kto jest w nich podmiotem skargi, a kto jej adresatem:

1. Jam cię wyzwolił z mocy faraona
2. Jam cię wprowadził w kraj miodem płynący
3. Jam ciebie szczepił, winnico wybrana
4. Jam dla cię spuszczał na Egipt karanie
5. Jam faraona dał w odmęt bałwanów
6. Morzem otworzył, byś szedł suchą nogą
7. Jam ci był wodzem w kolumnie obłoku.

Nietrudno zauważyć, że wersety te – na zasadzie skojarzeń z wątkami narracyjnymi Starego Testamentu – rozwijają myśl zawartą w skardze Boga (zapisanej w Księdze Micheasza) i przypominają różne dobrodziejstwa wyświadczone przezeń Izraelowi. Skojarzenia te różnią się nieco od tych zastosowanych przez proroka, ale – podobnie jak u Micheasza – wiążą się przede wszystkim z wyprowadzeniem Domu Izraela z niewoli egipskiej (zwrotki 1–2 i 4–7). Zwrotka trzecia natomiast zawiera aluzję do innej skargi Boga na Izrael, zaczerpniętej z Księgi Izajasza, gdzie prorok odmalowuje obraz winnicy otoczonej [przez Boga] troskliwą opieką, a wydającej „cierpkie jagody” zamiast winnych gron (por. Iz 5, 1–4).

Zestawmy teraz drugie wersety poszczególnych zwrotek pieśni i zadajmy podobne pytanie o podmiot i adresata wyrzutów:

1. A tyś przyrzędził krzyż na me ramiona
2. Tyś Mi zgotował śmierci znak hańbiący
3. A tyś Mnie octem poił, swego Pana

4. A tyś Mnie wydał na ubiczowanie
5. A tyś Mnie wydał książętom kapłanów
6. A tyś Mi włóczęnią bok otworzył srogą
7. Tyś Mnie wiódł słuchać Piłata wyroku.

Powodem wyrzutów są zniewagi i cierpienia, w których odbijają się opisy męki Jezusa znane z Ewangelii kanonicznych. Zatem podmiotem skarg jest Jezus z Nazaretu, który zwraca się z wyrzutem do sprawców swych cierpień, tak jakby chodziło o jedno „ty” – j e d n e g o sprawcę Jego męki.

Przeplatanie się refrenu z kolejnymi zwrotkami pieśni – a w ramach tych zwrotek połączenie pierwszego wersetu (mówiącego o dobrodziejstwach Boga) z drugim (mówiącym o cierpieniu Jezusa) – zakłada jedność podmiotów i jedność adresatów w całej pieśni. Innymi słowy: utożsamia Boga Izraela z ukrzyżowanym Jezusem (podmiot), a niewdzięczny „lud” – sprawcę męki Chrystusa – z Izraelem wyprowadzonym przez Boga z „mocy faraona”. Przez chrześcijan utożsamienie takie, przynajmniej jeśli chodzi o podmiot skargi, przyjmowane jest naturalnie i osadza się w ich świadomości niemal niepostrzeżenie: Jezus jest prawdziwym Synem Bożym i odwiecznym Słowem Ojca, przez które „wszystko się stało”. Przez Nie w szczególności Bóg sprawiał cuda towarzyszące Wyjściu.

Być może takie utożsamienie podmiotów skargi (Boga Izraela z cierpiącym Jezusem) – w jakimś najsłabszym sensie: takim, że to, co czyni się „wiernemu słudze” Boga, On przyjmuje jak uczynione sobie – mogłoby być zaakceptowane także przez kogoś spoza kręgu wyznawców Chrystusa. Z reguły jednak budzi ono zdumienie, a wśród Żydów nawet oburzenie. Z kolei przeniesienie na cały Lud Izraela odpowiedzialności za krzywdy, jakich doznał Jezus podczas swej męki, przy bliższej analizie poszczególnych wersetów pieśni odsłania założenia daleko posuniętej „teologii zastępstwa”.

Spróbujmy teraz, na podstawie samych relacji ewangelicznych (bez dochodzenia, na ile odbija się w nich świadomość teologiczna pierwszych wspólnot Kościoła, a na ile pamięć o rzeczywistych

faktach), zobaczyć, kto konkretnie jest sprawcą cierpień podmiotu skargi.

W zwrotkach pierwszej i drugiej jest nim Piłat naciskany przez tłum zgromadzony na dziedzińcu (por. Mt 27, 22–25; Mk 15, 12–14; Łk 23, 13–25; J 19, 14–16); w trzeciej – żołnierze namiestnika Piłata, wykonujący egzekucję (por. Mt 27, 48; Mk 15, 36; Łk 23, 36; J 19, 28–30); w czwartej – również żołnierze Piłata na jego rozkaz (por. Mt 27, 26; Mk 15, 15; Łk 23, 16; J 19, 1–3); w piątej – Judasz, jeden z Dwunastu, skuszony i zachęcony do zdrady przez arcykapłanów (por. Mt 26, 3–5. 14–16; Mk 14, 1–2. 10–11; Łk 22, 1–6); w szóstej – jeden z żołnierzy Piłata z własnej inicjatywy (por. J 19, 32–34); w siódmej wreszcie – członkowie Sanhedrynu (por. Mt 27, 1–2; Mk 15, 1; Łk 23, 1; J 18, 28).

Tak więc wina rozkłada się na: jednego z najbliższych uczniów Jezusa (zwrotka piąta); żydowskich zwierzchników religijno-politycznych (bezpośrednio w zwrotce siódmej, pośrednio w zwrotkach pierwszej, drugiej i piątej); zbiegowisko przypadkowych Żydów (zwrotki pierwsza i druga); natomiast w pięciu na siedem zwrotek (zwrotki 1–4 i szósta) bezpośrednio winni są rzymski namiestnik i jego żołnierze nie-Żydzi. Tymczasem podmiot pieśni o wszystkie te przewiny obwinia „swój lud”. A podmiot ten – przypomnijmy – poprzez wciąż powtarzany refren oraz wersety, mówiące o dobrodziejstwach uczynionych ludowi, utożsamiany jest z Bogiem Izraela.

Dla Żydów pieśń ta jest w swej wymowie bezsensowna i oburzająca. Gdy rozpoczął się religijny dialog żydowsko-katolicki, jedna z pierwszych próśb skierowanych pod adresem Kościoła katolickiego dotyczyła wycofania *Improperiów* z liturgii. Pobożni katolicy, dowiadując się o tym, są na ogół zaskoczeni, jeśli nie zbulwersowani.

Wychowani przez wieki w duchu „teologii zastępstwa” (w tym przynajmniej znaczeniu, że określenie „Lud Boży” odnosimy do całej ludzkości odkupionej, którą w sposób szczególny jesteśmy my: chrześcijanie pokutujący w Wielkim Tygodniu) rozumiemy czy przeżywamy tę pieśń jako ożywiającą naszą własną odpowiedzialność: Jezus (Bóg) n a m wyrzuca grzech i niewdzięczność, sięgającą n a -

szych korzeni, naszej grzesznej przeszłości aż do Adama i Ewy. Tak jest jednak dopóty, dopóki na horyzoncie nie pojawią się (pominiani na co dzień w naszej pobożności) Żydzi, którzy – z tego lub innego powodu – są nam obcy, nienawistni, groźni. Wtedy w tej pieśni odsłania się możliwość zdystansowania się, przerzucenia odpowiedzialności, usprawiedliwienia własnej niechęci do Żydów. Przecież to na nich skarży się Bóg, to oni są wiarołomni („perfidni”), to oni Go zabili!

Ten przykład, tak jak poprzednie, uświadamia nam, jak ważne jest opracowanie i upowszechnienie dobrej teologii Ludu Bożego, z właściwym określeniem miejsca tak Izraela znanego ze Starego Testamentu, jak i społeczności Żydów z epok późniejszych w ich wzajemnym powiązaniu i relacjach z Kościołem.

Żydzi jako argument apologetyczny na rzecz „prawdziwej religii” w czasach nowożytnych

Można mnożyć przykłady przewijania się przez teologię oraz patrystyczne i średniowieczne kaznodziejstwo idei „zastępstwa” i związanej z nią deprecjacji Żydów i „Synagogi”. Wielkie traktaty zbierające w całość i systematyzujące myśl teologiczną w okresie powstawania uniwersytetów, zwane *summami*, nie zawierają całościowej myśli o Kościele. Tym bardziej nie włączają w utrwalony system teologiczny nauki o miejscu Izraela i Żydów w dziejach zbawienia po Chrystusie.

Zasadniczo – w odniesieniu do interesującej nas problematyki – myśl chrześcijańska przez cały czas bazuje na idei „zastępstwa”. Nie możemy śledzić powolnych zmian, dokonujących się w tej dziedzinie¹. Jednak, dla zrozumienia postawy chrześcijan wobec fali antysemityzmu rasistowskiego w XX wieku, ważniejsze wydaje się wskazanie nowych akcentów, jakie w myśleniu o Żydach wprowadzają do teologii czasy nowożytne.

¹ Trudność dotyczy także braku opracowań krytycznych i dostępnych w języku polskim tekstów, które by mogły służyć jako przykład dla dokonujących się zmian.

Żyd w oczach chrześcijan w XVI-XVII wieku

Spróbujmy wydobyć pewne charakterystyczne cechy czasów nowożytnych, istotne – naszym zdaniem – dla relacji chrześcijańsko-żydowskich. Można rozróżnić dwa ważne dla tych relacji okresy: początkowy, związany z humanizmem, reformacją i wojnami religijnymi w Europie, oraz okres „dojrzały”, zaczynający się od epoki, którą nazwano „oświeceniem”. To wtedy właśnie swą dotychczasową hegemonię w świecie kultury zachodniej traci myśl chrześcijańska. Jest to także okres rewolucji społecznych i rewolucji przemysłowej, czas powstawania państw narodowych, wreszcie: czas obu wojen światowych.

U progu epoki nowożytnej wyczerpuje się system społeczny stworzony na Zachodzie przez chrześcijańskie średniowiecze. Oba filary tego systemu: „władza duchowna” z papieżem i „władza świecka” z cesarstwem przeżywają głęboki kryzys. Rozdwojenie władzy papieskiej (Awinion, Rzym) stawia pod znakiem zapytania widzialną jedność Kościoła i całego świata chrześcijańskiego. Piętnastowieczne sobory jedynie częściowo zażegnują kryzys zaufania do autorytetu Kościoła; odnawia się on w XVI wieku wraz z reformacją, godzącą się (choć nie bez żalu) z brakiem instytucjonalnej jedności religijnej w świecie chrześcijańskim i ostatecznie utrwalającą taki stan rzeczy. Coraz bardziej świadome swej odrębności są państwa (królestwa) przekształcające się – m.in. pod wpływem emancypacji języków narodowych (niemieckiego, kastylijskiego, francuskiego, włoskiego, polskiego, czeskiego...) – w państwa narodowe. Ostatecznie, pod naporem zislamizowanych Turków, upada też cesarstwo chrześcijańskie na Wschodzie. Wzrasta znaczenie bogatych miast europejskich...

Nie możemy tu, rzecz jasna, tego wątku dalej rozwijać, wypada natomiast wskazać kierunek, jaki przyjmują w tym czasie myśl i poobożność chrześcijańskie.

W świecie kryzysu struktur społecznych, przy jednoczesnym odkryciu piękna indywidualnego człowieczeństwa, tzw. *devotio moderna*

proponuje wiernym (w pierwszym rzędzie zakonnikom, ale także skupiającym się wokół nich świeckim) osobistą więź z Bogiem poprzez przyjaźń z Jezusem Chrystusem i pogłębioną, osobistą modlitwą, która przechodzi w kontemplację. Mistyka pozwala troskę o stan świata przerzucić na Oblubieńca duszy i przeżywanie w zjednoczeniu z Nim męki, ciemności konania i blasku chwały. Bardzo intensyfikuje się indywidualny wymiar religii, blednie natomiast jej wymiar wspólnotowy. Msza święta staje się wyrazem pobożności kapłana i tego, kto ją „zamówił”; Komunii świętej udziela się coraz częściej poza mszą, a w kulcie eucharystycznym coraz bardziej przeważa w Kościele katolickim adoracja Hostii przechowywanej w świątyniach i „wystawianej” na widok publiczny. Rozważa się teksty święte (biblijne lub inne „budujące”) w celu wprowadzenia w osobistą medytację skierowaną ku kontemplacji. Maleje świadomość związku wiary ze wspólnotą, z ludem, który ją otrzymał i przekazuje.

Dla naszego tematu ważne jest dostrzeżenie, że w świadomości chrześcijan rozluźnia się związek ksiąg biblijnych ze środowiskiem ich powstania, Jezusa – z Jego ludem, ich samych z Kościołem. Nie postrzegają oni również społeczności żydowskiej jako „Synagogi” – odpowiednika Kościoła; odpowiednika wprawdzie negatywnego, ale rzeczywistego i ważnego w dziejach zbawienia. Dla chrześcijan Żyd to człowiek indywidualnie wezwany do zbawienia, a najczęściej na nie oporny. Nie mają też wielkiego zrozumienia dla jego związków ze wspólnotą i tradycją religijną. Społeczność żydowską coraz częściej widzi się tylko przez pryzmat jej miejsca w układzie ekonomicznym, społecznym, politycznym – a więc ziemskim.

Jednocześnie w chrześcijaństwie zbawienie jest coraz bardziej rozumiane jako wyrwanie się „duszy” z zepsutego, skazanego na ruinę świata. Stąd tylko krok do przekonania, że cała organizacja życia publicznego nie ma nic wspólnego z powołaniem chrześcijańskim, religią, sprawami ducha. Jest ona dla wierzących jako takich obojętna, o ile nie leży w ogóle „w mocy Złego” – bez najmniejszych szans na jej uleczenie. W tej atmosferze chrześcijanie, czytając Biblię, nie zauważają wagi spraw wspólnotowych, eklezjalnych. W znanych nam

już rozdziałach Listu św. Pawła do Rzymian (w których przedmiotem troski apostoła jest relacja między losem Izraela a przyjęciem Ewangelii przez „Narody”) Marcin Luter, wybitny komentator Biblii z początku wieku XVI, dostrzega jedynie kontynuację przejmującej go kwestii usprawiedliwienia grzesznika (jakiegokolwiek: Żyda czy „Greka”). We wstępie do swego komentarza do Listu do Rzymian teolog ów pisze:

W rozdziałach 9–11 apostoł naucza odnośnie [do] Bożej wiecznej predestynacji, z której pierwotnie wywodzi się to, że ktoś wierzy lub nie, jest oczyszczony z grzechu lub nie jest od niego uwolniony. Tym samym nasze stanie się sprawiedliwymi jest całkowicie wytracone z naszych rąk, a złożone w rękę Boga².

Fragmencie listu, w którym św. Paweł przekazuje Kościołowi dobrą wieść o misterium zbawienia całego Izraela, w ocenie Lutera dotyczy przede wszystkim przyczyn wiary człowieka. To prawda, że komentarz zapalonego kaznodziei augustiańskiego (późniejszego przywódcy reformacji) z założenia ma charakter egzystencjalny, duszpasterski, ale właśnie tym bardziej okazuje się, że w świadomości tamtej epoki relacja pomiędzy Izraelem a Kościołem nie jest kwestią naprawdę żywotną i nie należy do istoty przesłania Ewangelii.

W dziedzictwie po epoce humanizmu i reformacji następane stulecie przejmie kilka nowych wyznaczników kultury, ważnych dla losów samych Żydów, ale także dla sposobu ich postrzegania w świecie zachodnim. Jednym z nich jest upowszechnienie druku, a co za tym idzie: ułatwiony dostęp do książek (także religijnych). Biblia drukowana jest w językach oryginalnych i w licznych przekładach. Podejmowane są próby tłumaczenia Talmudu i Koranu (a przynajmniej ich fragmentów). Księgi święte stają się w ten sposób szeroko dostępne; pojawia się przy tym problem ich wiarygodności – także

² M. Luter, *Komentarz do Listu do Rzymian. Wstęp*, tłum. zespół, Goleiszów 2009, s. 16.

jako niekwestionowanych dotąd źródeł wiedzy o świecie. Wynalazek druku sprzyja też rozwojowi nauk ścisłych. Dzięki niemu dużo łatwiejsze staje się propagowanie idei – w tym „nowinek” religijnych i filozoficznych; ich popularyzacja prowadzi często do skrajnych uproszczeń. W atmosferze stałego niepokoju oraz napięć społecznych i politycznych mnoży się literatura polemiczna.

W roku 1492, po zakończeniu rekonkwisty prowadzonej na Półwyspie Iberyjskim przez władców chrześcijańskich, członkowie mniejszości religijnych – muzułmanów i pogardzanych, ale wpływowych Żydów – zostają postawieni przed wyborem: przyjęcie chrztu albo banicja. Powoduje to masową emigrację Żydów do innych części Europy (zwłaszcza do Polski, ale także do Niderlandów) oraz do nowo powstających kolonii hiszpańskich i portugalskich. W tym samym roku dochodzi do odkrycia „nowego świata” – Indii Zachodnich – i jego konkwisty, co prowadzi do uświadomienia sobie w Europie wielości i różnorodności kultur i religii. W połowie następnego stulecia świadomość ta już na stałe znajdzie się w kręgu zachodniej myśli filozoficznej i teologicznej.

W tym kontekście zrodzi się pytanie o absolutną ważność przesłania biblijnego, które przez tyle wieków nie było znane na tak rozległych obszarach świata. Powszechne pod koniec średniowiecza przekonanie, że spotykani jeszcze tu i ówdzie (np. na Litwie i w innych krajach bałtyckich) poganie muszą być potomkami odstępców od chrześcijaństwa, gdyż już w czasach apostołskich Ewangelia Jezusa Chrystusa została ogłoszona „aż po krańce” Ziemi, nie wytrzymuje już odtąd konfrontacji z faktami. Europejscy myśliciele zaczynają się zastanawiać nad (nurtującą najpierw tylko misjonarzy chrześcijańskich) kwestią możliwości zbawienia tych rzesz pogan, o których przez całe wieki Bóg jedyny nie mógł przecież zapomnieć. Jakie jest więc znaczenie innych systemów religijnych? Na tym tle – na nowo i w pełnym świetle – pojawia się również pytanie o judaizm.

Rozważymy je na przykładzie paru fragmentów z wydawanych do dziś i czytanych *Myśli (Pensées)* Pascala.

Pascal i jego projekt apologii

Blaise Pascal³ (1623–1662) to genialny matematyk i fizyk, wynalazca oraz myśliciel religijny związany ze środowiskiem klasztoru cysterek z Port-Royal pod Paryżem. Gromadziło ono intelektualistów będących – z przyczyn duchowych i moralnych – w opozycji do dworu królewskiego i stało się głównym ośrodkiem jansenizmu: radykalnego nurtu życia duchowego i teologii ostatecznie potępionej przez Rzym. Blaise, którego siostra Jacqueline wstąpiła do tego klasztoru w 1652 roku, stał się głównym polemistą całego środowiska (publikacje w formie listów: *Prowincjałki*), atakującym związanych z królem jezuitów – głównych oskarżycieli Port-Royal w Rzymie.

W nocy z 23 na 24 listopada 1654 roku Blaise Pascal przeżył głębokie nawrócenie, odnotowane w odkrytym pośmiertnie rękopiśmie znanym jako *Mémorial (Pamiątka)*. Ważną dla środowiska Port-Royal datą jest również rok 1656, kiedy to jedna z pensjonariuszek klasztoru doznała uzdrowienia za pośrednictwem relikwii ciernia (co powstrzymało na jakiś czas ataki na Port-Royal). Odtąd Pascal zaczął myśleć o zaprezentowaniu obszernej apologii radykalnego chrześcijaństwa (w duchu jansenizmu) i czynił notatki do swego przyszłego dzieła. Pracował intensywnie przez cały rok 1657, swój projekt zaprezentował w roku 1658.

W 1659 roku uczonej ciężko zapadł na zdrowiu. Zbiegło się to z pierwszym atakiem ze strony króla Ludwika XIV i Stolicy Apostolskiej na środowisko Port-Royal: wydano m.in. zakaz prowadzenia przez zakonnice szkoły dla dziewcząt. W 1661 roku umarła Jacqueline; Blaise zmarł niecały rok później.

Jego notatki – odnalezione w powiązanych plikach, nieuporządkowane lub uporządkowane tylko częściowo – zostały opublikowane

³ Opracowano na podstawie: T. Płużański, *Pascal*, Warszawa 1974, s. 11–43; *Chronologie*, w: *Blaise Pascal 1623–1662, catalogue*, éd. M.-T. d'Alverny, Paris 1962, s. XI–XIV; J. Chevalier, *Przedmowa*, tłum. M. Tazbir, w: B. Pascal, *Myśli*, układ J. Chevalier, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1983, s. 9–22.

po raz pierwszy w roku 1670 (tzw. wydanie Port-Royal). Ich autor dbał o ostateczną redakcję swoich pism; wiele notatek zawiera poprawki, niektóre myśli są redagowane kilkakrotnie w podobnie brzmiących wersjach. Istnieją także zapiski dotyczące planu przyszłego dzieła, co dało podstawę do redakcyjnego uporządkowania *Myśli* przez późniejszych wydawców. Obecnie dzieło to wydawane jest zgodnie z układem zaproponowanym przez XX-wiecznego filozofa Jacques'a Chevaliera (i z tej właśnie wersji będziemy korzystać).

Warto w tym miejscu zauważyć, że Pascal bardzo skrupulatnie dbał o to, ażeby precyzyjnie ujmować swe myśli w słowa. Poszczególne fragmenty *Myśli* w rękopisie noszą ślady przeróbek, mają autorskie odsyłacze. We fragmentach wybranych przez nas do analizy nie uwzględniamy jednak tych wszystkich niuansów.

Większą część najlepiej uporządkowanych notatek zebranych jako *Myśli* stanowi swoista pre-apologia, ukazująca rozumowe argumenty za zainteresowaniem się religią, a w szczególności Jezusem Chrystusem, jako Tym, który daje odpowiedź na odkrywany przez rozum paradoks człowieczeństwa. Wybrane tu dwa fragmenty pochodzą z mniej komentowanej, końcowej części projektu apologetycznego Pascala, uzasadniającej wartość chrześcijaństwa (Ewangelii) na tle innych religii. W zamyśle autora ta część miała być najbardziej rozwinięta, ale gdy śmierć przerwała jego pracę, pozostały tylko wstępne redakcje luźnych pomysłów oraz ciekawe – zanotowane jednak skrótowo – spostrzeżenia. Jako wykształcony katolik swojej epoki Pascal ma w pamięci łacińskie fragmenty Pisma Świętego i tak właśnie (tzn. po łacinie) je zapisuje, często dając tylko początek cytatu. Ta sama myśl, oświetlana z różnych stron, przewija się nieraz przez kilka fragmentów. Tytuły poszczególnych części i rozdziałów pochodzą od redaktora (Chevaliera). Ułatwiają one zrozumienie bezpośredniego kontekstu danego fragmentu w (hipotetycznym) planie niedokończonego dzieła.

Dwa wybrane fragmenty *Myśli* będziemy analizować w kolejności służącej lepszemu zrozumieniu refleksji Pascala o Żydach i ich religii. Rozpoczniemy od pierwszej części dość obszernego – i w swej

treści bardzo ogólnego – fragmentu 600 (wg numeracji Chevaliera). Potem przeanalizujemy fragment 574, drążący ważną dla tematu Izraela i Kościoła myśl: dlaczego w Piśmie Świętym jest tyle miejsc niejasnych? Na koniec wrócimy do końcowej części fragmentu 600, by lepiej zrozumieć duchową postawę autora.

Pascal zdaje sobie sprawę, że na świecie istnieje wiele religii. Francja Ludwika XIV ma liczne kolonie zamorskie, skąd docierają wiadomości o religiach ludów tam mieszkających. Wie także sporo o ich księgach świętych oraz o sceptykach, którzy z istnienia wielości ksiąg świętych i systemów religijnych wyciągają wniosek, że nie istnieje religia wyróżniająca się pozytywnie spośród innych. Owi sceptycy pozostawiają zajmowanie się religią ludziom zabobonnym i niewykształconym. Tymczasem Pascal jest przekonany, że można znaleźć rację przemawiającą za religią chrześcijańską.

Bezpośrednio przed zaproponowanym tu fragmentem Chevalier włączył fragment 599⁴, pochodzący z tzw. pierwszej kopii – ręcznego odpisu (przechowanego przez rodzinę Pascala) zawierającego notatki, których nie znaleziono przy kompletowaniu rękopisu. W zapisku tym autor odpowiada sobie na pytanie, dlaczego Bóg, objawiając się ludziom, pewne sprawy przedstawia jasno, a inne w sposób mroczny. Odpowiedź wynika z podstawowego doświadczenia religijnego, zapisanego w *Pamiętce*. Boga prawdziwego trzeba odkryć w pokorze, która jest złotym środkiem pomiędzy pychą filozofów a rozpaczą grzeszników; niebezpiecznie jest zarówno stawiać się na równi z Bogiem i próbować wszystko ogarnąć rozumem, jak i całkowicie zwątpić o możliwościach człowieka, odkrywszy jego małość. Bóg prawdziwy objawia się, zdaniem Pascala, tylko jako Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, i – ostatecznie – jako Ojciec Jezusa Chrystusa.

Pascal notuje:

...Dlatego odrzucam wszystkie inne religie. W tym znajduję odpowiedź na wszystkie zarzuty. Sprawiedliwe jest, aby Bóg tak czysty objawił się tylko

⁴ Pascal, *Oeuvres complètes*, texte établi et annoté par J. Chevalier, Paris 1954, s. 1278; B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., s. 258.

tym, których serce jest oczyszczone. Stąd ta religia jest mi miła i znajduję już dla niej dość uprawnienia w tak boskiej moralności; ale znajduję w niej i więcej. Znajduję tę oczywistość, iż od czasu jak sięga pamięć ludzi (ten naród jest dawniejszy niż jakikolwiek inny), obwieszcza ktoś stale ludziom, że są w stanie powszechnego skażenia, ale że przyjdzie Odkupiciel; cały lud przepowiada Go przed Jego przyjściem, cały lud ubóstwia Go po przyjściu; iż powiada to nie jeden człowiek, ale bezlik ludzi i cały naród prorokujący i umyślnie na to stworzony, przez cztery tysiące lat, wreszcie oni sami bez świątyń i bez królów. Księgi ich w rozproszaniu przez czterysta lat. Im więcej je badam, tym więcej znajduję w nich prawd: i to, co poprzedziło, i to, co przyszło potem; i ta synagoga, która Go przepowiedziała; i ci wreszcie nędzarze bez bóstw <proroków> i królów, bez proroków, którzy się jej trzymają i którzy, będąc wrogami proroków, są dla nas cudownymi świadkami prawdy tych prorocstw, w których przepowiedziano nawet ich zaślepienie i ich nędzę. Znajduję ten łańcuch, tę religię, na wskroś boską w swej powadze, w swym trwaniu, w swej ciągłości, moralności, kolejach, nauce, owocach, i te ciemności Żydów, straszliwe i przepowiedziane: „Eris palpans in meridie. Dabitur liber scienti litteras, et dicet: Non possum legere”⁵. Wówczas gdy berło jest jeszcze w rękach pierwszego obcego przywłaszczyciela, pogłoska o przyjściu Chrystusa⁶.

Autor notatki zakłada, że wśród religii świata jest tylko jedna religia prawdziwa. Ma on przed sobą zadanie wskazania tej jedynej i uzasadnienia, dlaczego „odrzuca wszystkie inne”. Kryterium dlań stanowi swoiście rozumiana „czystość” owej religii – prawdziwa jest ta religia, która „oczyszcza” ludzkie serca tak, by były zdolne przyjąć objawiającego się, odsłaniającego się Boga. Co to za religia? Pascal szkicuje jej obraz, a właściwie streszcza jej dzieje. Ma przy tym ostrą świadomość związku ksiąg z ludem, któremu zostały one powierzone. Jest w tym bardziej przenikliwy niż wielu

⁵ „W południe będziesz szedł po omacku. Dadzą księgę umięjącemu czytać, a on powie: nie mogę przeczytać”.

⁶ B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., fragment 600, s. 259-260.

nowożytnych racjonalistów, dla których głównym walorem religii (o ile go w ogóle uznają) jest propagowanie wśród ludu zasad moralnych. Ale Pascalowi w jego podziwieniu dla ksiąg świętych „tej religii” nie chodzi tylko o „tak boską moralność”. „Im więcej je badam, tym więcej znajduję w nich prawd” – wyznaje. Ważna jest dla niego i treść przesłania, i sposób jej przekazywania.

Jeśli chodzi o treść, myśliciel koncentruje się głównie na wymiarze prorockim ksiąg, które dają odpowiedź na podstawowy, jego zdaniem, problem dramatu ludzkiej egzystencji – rozdarcie pomiędzy wielkością i nędzą człowieka: „obwieszcza ktoś stale ludziom, że są w stanie powszechnego skażenia, ale że przyjdzie Odkupiciel”. Ważne dlań jest jednak również i to, „iż powiada to nie jeden człowiek, ale bezlik ludzi i cały naród prorokujący i umyślnie na to stworzony”. Czy potrafimy zidentyfikować ten naród „cały prorokujący”, „ten łańcuch, tę religię, na wskroś boską w swej powadze, w swym trwaniu, w swej ciągłości, moralności, kolejach, nauce, owocach”?

Dokładna analiza pokazuje, że „ta religia” to pojęty w duchu „teologii zastępstwa” ciąg przedabrahamiczno-judeo-chrześcijański. Choć myśl autora biegnie może trochę chaotycznie, da się w jego prezentacji wysledzić myśl o stale istniejącym w dziejach ludzkości ludzie zdolnym przyjąć objawiającego się Boga. Pascal prawdopodobnie rozciąga tu historię tego ludu aż do „sprawiedliwych” z Księgi Rodzaju, jeszcze przed Abrahamem (Abel, Henoch). Stąd wspomina cztery tysiące lat (jak jeszcze w jego czasach można było oceniać wiek ludzkości przed Jezusem Chrystusem) i stwierdza, że „ten naród jest dawniejszy niż jakikolwiek inny”. Rozpoznaje w nim również dzieje biblijnego Izraela w jego oczekiwaniu na przyjście Odkupiciela. Szczególnie zastanawiające jest dlań trwanie Izraela w diasporze (jeszcze przed narodzeniem Chrystusa): „wreszcie oni sami bez świątyń i bez królów. Księgi ich w rozproszeniu [...]”⁷. Dalej

⁷ „Bóg [...] rozproszył te proroctwa wraz z Żydami, którzy je nieśli, po wszystkich miejscach świata. Oto jakie było przygotowanie do narodzin Chrystusa: ponieważ w Ewangelię Jego miał uwierzyć cały świat, trzeba było nie tylko, aby istniały

jednak, według tej notatki, dostrzega, że „cały lud przepowiada Go przed Jego przyjściem, cały lud ubóstwia Go po przyjściu”. Zatem ów lud to nie po prostu Izrael, lecz ta jego część, która rozpoznaje Jezusa jako Chrystusa – po Jego przyjściu.

Pascala interesuje też historia „Synagogi” i historia „Żydów”. Również ona jest w jakiś sposób fascynująca, choć na zasadzie kontrastu z „tym narodem”. Autora *Myśli* napełnia zdumieniem fakt dalszego przechowywania prorocत्व przez „tę synagogę, która Go przepowiedziała”. Żydzi to „nędzarze bez bóstw «proroków» i królów, bez proroków, którzy się jej trzymają i którzy, będąc wrogami proroków, są dla nas cudownymi świadkami prawdy tych prorocत्व, w których przepowiedziano nawet ich zaślepienie i ich nędzę”. Są pogrążeni w ciemnościach „straszliwych i przepowiedzianych” – Pascal przywołuje tu (za Wulgatą) cytaty z Pwt 28, 29 i Iz 29, 11, dotyczące gróźb pod adresem Izraela, gdyby w swym postępowaniu nie szedł za Prawem, i stosuje je do „Synagogi” z przekonaniem, że one się na niej sprawdzają.

W ogromnym skrócie mamy tu więc wizję bazującą na przeświadczeniu, że chrześcijaństwo jest (jedyną) prawdziwą kontynuacją religii Starego Testamentu, Kościół – kontynuacją Izraela, natomiast „Synagoga” służy tej religii poprzez przechowywanie świadectwa, którego nie sposób podejrzewać o stronniczość. Naprzeciw siebie stoją przy tym dwa twory dość abstrakcyjne, a w każdym razie mocno schematyczne, ważne jako symbole pewnych postaw duchowych w wymiarze religijnym. Pascal rozwija tę myśl w innych fragmentach – np. we fragmencie 574, któremu chcemy się teraz przyjrzeć.

Myśliciel, uznając żydowskie korzenie chrześcijaństwa i konieczność Starego Testamentu dla zrozumienia Nowego, stawia sobie pytanie, dlaczego zapowiedzi tego pierwszego – mające wskazywać Jezusa jako oczekiwanego Wybawcę – pełne są niejasności, „figur” i alegorii. Dlaczego prawda została ukazana „w obrazach”? Już śred-

prorocтва stanowiące jej rękojmię, ale aby te prorocтва rozeszły się po całym świecie, iżby cały świat mógł Go przyjąć” (B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., fragment 526, s. 210).

niowiecznych mistrzów uniwersyteckich nurtowała kwestia, czy jest rzeczą stosowną, ażeby Bóg nie podawał swej nauki w sposób jasny i jednoznaczny, tylko przez alegorie⁸. Również Pascal, z docieklivością właściwą dla umysłu spekulatywnego, szuka „usprawiedliwienia” Boga, w tak dziwny sposób objawiającego „prawdziwą religię”. Kieruje się przy tym ideą przeciwstawienia „duchowego” chrześcijaństwa „cielesnym” Żydom. Dzięki niej wpada na pomysł, który zaspokoi jego pokartezjańską podejrzliwość i tęsknotę za „niepodważalnym” dowodem. Ten pomysł pozwala mu odkryć – w sposób bardziej przejrzysty niż we fragmencie 600 – ciągłość w zamiarach Boga względem Izraela. Odkrycie powodu, dla którego Bóg objawił swą prawdę „w obrazach”, stanowi temat fragmentu 574.

Przyczyny, dla których prawda ukazana została w obrazach. (Mieli przemawiać do ludu cielesnego i uczynić go piastunem zakonu duchowego), iżby uwierzono w Mesjasza, trzeba było, aby istniały poprzedzające Go proroctwa, aby je zwiastowali ludzie niepodejrzani, ludzie nadzwyczajnej pobożności, gorliwości i wiary i znani z tego całej ziemi⁹.

Tacy właśnie są Pascalowscy Żydzi. Z jednej strony autor *Mysli* przyznaje, że są oni pełni „nadzwyczajnej pobożności, gorliwości i wiary i [są] znani z tego całej ziemi”, z drugiej strony jednak Izrael to lud „cielesny”. Bóg powierza mu proroctwa o charakterze alegorycznym. Mają one swoje znaczenie „cielesne”, za którym kryje się głębsze znaczenie alegoryczne, „duchowe”. Ale lud „cielesny” jest zdolny umiłować tylko dobra „cielesne” i proroków, którzy je zwiastują:

Bóg wybrał ten lud cielesny i dał mu w zakład proroctwa przepowiadające Mesjasza jako oswobodziciela i rozdawcę dóbr cielesnych, które ten lud umiłował. Dlatego ten lud umiłował wielką miłością swoich proroków i wystawił na oczy całego świata owe księgi, które przepowiadają ich Mesjasza,

⁸ Np. św. Tomasz z Akwinu w *Summie teologicznej*, cz. I, 1 art. 9.

⁹ B. Pascal, *Mysli*, dz. cyt., fragment 574, s. 248-250.

upewniając wszystkie narody, że przyjdzie w sposób przewidziany w księgach otwartych wszystkim.

Taka jest rola Izraela „cielesnego” przed przyjściem Mesjasza. Tymczasem Bóg, spełniając proroctwa, czyni tę rzecz niezrozumiałą dla ludzi „cielesnych”. Mesjasz przychodzi jako ubogi, pokorny, wzgardzony. Żydzi „cieleśni” nie są w stanie przyjąć Go przychodzącego w ten sposób, ani odkryć duchowego wymiaru proroctw, które Go zapowiadały.

Tak więc ten lud, zawiedziony zelżywym i ubogim przyjściem Mesjasza, stał się Jego najokrutniejszym wrogiem. W ten sposób lud najmniej w świecie podejrzany o to, aby nam sprzyjał, i możliwie najściślejszy i najgorliwszy w tym, co tyczy jego prawa i proroków, przynosi nam je nieskażone.

Widać u autora tego fragmentu charakterystyczne dla racjonalistycznej podejrzliwości przekonanie, że świadectwo przechowane i przekazane przez „wroga” ma większą wagę aniżeli to składane przez „przyjaciela” – człowieka przyjmującego osobę objawiciela i treść objawioną za cenne dla siebie. W jego przekonaniu takie świadectwo „nie ma siły” dowodowej. Z drugiej strony jednak zdaje on sobie sprawę, że tylko ten, kto kocha, umie dbać o to, co jest przedmiotem jego miłości, i strzec tego nawet za wielką cenę.

Dlatego to proroctwa mają znaczenie ukryte, duchowe, którego ten lud był wrogiem, popod cielesnym, któremu sprzyjał. Gdyby znaczenie duchowe było jawne, nie byłiby zdolni go kochać; a nie mogąc go udźwignąć, nie byłiby dbali żarliwie o przechowanie swoich ksiąg i obrządków; a gdyby kochali te obietnice duchowe i gdyby je przechowywali nieskażone aż do Mesjasza, świadectwo ich nie miałoby siły, ponieważ byłiby jego przyjaciółmi. Oto czemu dobrze było, aby znaczenie duchowe było zakryte.

Żeby dokończyć swą argumentację, Pascal czuje się w obowiązku wyjaśnić, jak to możliwe, że w ogóle da się rozpoznać ukryty, „duchowy” sens proroctw i odkryć, iż dotyczą one właśnie Jezusa – Mesjasza ubogiego i przychodzącego „zelżywie”.

Gdyby [znaczenie duchowe] było tak zakryte, iż nie ujawniłoby się wcale, nie mogłoby służyć za dowód dla Mesjasza. Cóż tedy się dzieje? Ukryto je pod doczesnym w mnóstwie ustępów, a odkryto jasno w kilku: czas na przykład i stan świata przepowiedziano tak jasno, że są jaśniejsze od słońca. I to znaczenie duchowe jest tak jasno wytłumaczone w kilku miejscach, że aby go nie uznać, trzeba było zaślepienia podobnego temu, w jakim ciało pogrąża ducha, kiedy mu jest poddany.

Pascal, idąc za ówczesnymi biblistami, jest przekonany, że czas i miejsce narodzin Mesjasza zostały przepowiedziane w niektórych tekstach Starego Testamentu „tak jasno, że są jaśniejsze od słońca”. W szczególności fragment błogosławieństwa Jakuba dla Judy (por. Rdz 49, 10)¹⁰ – mówiący, iż nie zostanie Judzie odjęte berło, „aż przyjdzie Ten, do kogo ono należy” – wskazuje wyraźnie na czasy panowania Heroda Wielkiego, który był uzurpatorem, niepocho-dzącym z pokolenia Judy¹¹. Autor jest przekonany, że takich tekstów Żydzi nie są w stanie uznać tylko ze względu na swe „zaślepienie podobne temu, w jakim ciało pogrąża ducha, kiedy mu jest poddany”. Zatem raz jeszcze widać, że Żydzi są – w jego przekonaniu – „cielesni” i „zaślepieni” przez namiętności, którym ulegają, nie będąc w stanie nad nimi zapanować.

Pascalowska „teodycea”, dotycząca kwestii wybrania przez Boga alegorycznego sposobu przekazu Objawienia, w kolejnych pokoleniach czytelników *Myśli* utrwala stereotypowy obraz Żydów „cielesnych” i „zaślepiionych”. Czyni z nich „najokrutniejszego wroga” Mesjasza, tak aby proroctwa mesjańskie mogli zwiastować „ludzie niepodejrzani, ludzie nadzwyczajnej pobożności, gorliwości i wiary

¹⁰ „Nie zostanie odjęte berło od Judy ani laska pasterska spośród kolan jego, aż przyjdzie ten, do którego ono należy i zdobędzie posłuch u narodów”. Fraza „do którego ono należy” jest w oryginale hebrajskim niejasna i różnie poprawiana na podstawie starożytnych przekładów.

¹¹ Aluzję do tego przekonania widać m.in. w rozważanym przez nas fragmencie 600: „Wówczas gdy berło jest jeszcze w rękach pierwszego obcego przywłaszczyciela, pogłoska o przyjściu Chrystusa”.

i znani z tego całej ziemi”, a jednocześnie „sprzyjający” tylko „cielesnemu” znaczeniu obietnicy.

W celu uzupełnienia naszej wiedzy o stosunku francuskiego myśliciela do owych „Żydów” wróćmy jeszcze na chwilę do ostatniej części fragmentu 600.

Podsumowując notatkę szkicującą powód odrzucenia „wszystkich innych religii”, Pascal zwierza się z celu, dla którego pragnie uzasadnić prawdziwość chrześcijaństwa.

Zatem wyciągam ramiona ku memu Oswobodzicielowi, który przepowiadany przez cztery tysiące lat, przyszedł cierpieć i umrzeć za mnie na ziemi, w czasach i wszystkich okolicznościach, które przepowiedziano; i przez Jego łaskę oczekuję śmierci w pokoju, w nadziei wiekuistego z Nim połączenia; a tymczasem żyję radością bądź w pomyślnościach, które podobało Mu się mnie dać, bądź w niedolach, które zsyła dla mego dobra i które nauczył mnie cierpieć swoim przykładem¹².

Autor pisze: „zatem”, bo – jak sądzi – wykazał, że chrześcijaństwo jest jedyną religią prawdziwą. Przebija z tego tekstu autentyczna radość z intelektualnego „prawa” do uwierzenia w „swego Oswobodziciela” – Jezusa Chrystusa, „przepowiadanego przez cztery tysiące lat”. W dowodzeniu tym ważnym elementem było dlań między innymi zrozumienie, dlaczego to przepowiadanie zawiera „obrazy” cielesne, w czym z kolei ważną rolę odgrywa fakt, że Żydzi („cieleśni”) nie przyjęli Mesjasza. W wywodach Pascala, zauważmy, są oni potrzebni tylko do tego, by w sposób niepodejrzany pokazać prawdziwą religię. Żydzi zostają więc potraktowani jako przedmiot rozumowania. Pascal – nastawiony na uwiarygodnienie nadziei na indywidualne zbawienie swoje i adresatów swego dzieła – nie troszczy się o ich los. Wyobraża sobie również, jaka jest ich samoświadomość. Zamiast ją poznać, tworzy sobie jej konstrukt.

¹² B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., fragment 600, s. 260.

Żydzi i judaizm w *Logice wiary* bł. Johna H. Newmana¹³

Kolejnym analizowanym przez nas tekstem jest fragment ostatniego ukończonego dzieła bł. Johna Henry'ego Newmana – książki redagowanej stopniowo w ciągu całego życia, a mającej pomóc we właściwym pojmowaniu rozumowych uzasadnień podstaw wiary chrześcijańskiej. Pewną rolę odgrywa w niej także porównanie judaizmu i chrześcijaństwa – znów powraca tu schemat znany z innych wersji „teologii zastępstwa”.

Bł. John Henry Newman (1801–1890) to jeden z najwybitniejszych myślicieli XIX-wiecznej Anglii, filozof i teolog, znawca historii wczesnego chrześcijaństwa. Pod wpływem studiów nad nim Newman – jako profesor Uniwersytetu Oxfordzkiego i duchowny anglikański – poparł najpierw i współtworzył ruch zmierzający do duchowego odrodzenia Kościoła Anglii, a potem, na skutek intelektualnego i duchowego procesu (1839–1845), który sam opisał, przeszedł do Kościoła katolickiego (co wymagało odwagi i wiązało się z niezrozumieniem w obu Kościołach)¹⁴. Od czasu aktywnego udziału w „ruchu oxfordzkim” datuje się jego twórczość pisarska, w której łączył kompetencje i pasje historyka, filozofa i teologa z pragnieniem ożywienia wiary w społeczeństwie angielskim swoich czasów.

W swych najważniejszych pismach Newman stawia czoło palącym wyzwaniom epoki, teologicznie istotnym problemom, do których należą właściwe rozumienie objawienia Bożego i jego przekazu,

¹³ Zwięzła informacja biograficzna i omówienie poglądów teologicznych Newmana zob.: W. Życiński, *Newman John Henry kard. Życie i działalność* oraz M. Rusecki, *Newman John Henry kard. Poglądy teologiczne*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, Lublin, kol. 972–975. Podstawowa biografia zob.: W. Barry, *Newman, John Henry (1801–1890)*, w: *Catholic Encyclopedia*, New York 1911, www.newmanreader.org (dostęp: 18.02.2014). Więcej informacji zob.: N. Lash, *Introduction*, w: J. H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Notre Dame–London 1979, s. 1–21; W. Ostrowski, *Słowo wstępne*, w: J. H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa 1989, s. 7–22.

¹⁴ W 1879 roku John H. Newman został przez papieża Leona XIII mianowany kardynałem.

a więc interpretacji historycznego rozwoju prawdy przekazywanej w ciągłej tradycji, oraz pogłębiająca się wówczas przepaść między sposobem badania i rozumienia świata przez rozwijające się żywiłowo nauki matematyczno-empiryczne a ujmowaniem ich przez wiarę opartą na akceptacji Biblii jako autorytatywnego zapisu Objawienia.

Opublikowane w 1870 roku dzieło *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (polski tytuł: *Logika wiary*) jest próbą analizy i uzasadnienia racjonalności aktu wiary (*assent*) w ogóle, w szczególności jednak wiary chrześcijańskiej. W drugiej części swej pracy Newman zastanawia się nad podstawami wiarygodności w kwestiach religii. Przy tej okazji porusza też problem relacji Kościoła do Izraela.

Pierwszych dziewięć rozdziałów *Logiki wiary* Newman poświęcił zagadnieniom filozoficznym związanym z aktem przyświadczenia i jego związkiem z procesem poznawczym. Na koniec chce te ustalenia zastosować do prawd wiary, omawiając najpierw to, co w tej materii jest oczywiste i nie wymaga rozumowania indukcyjnego. Zamierza temu zagadnieniu poświęcić rozdział dziesiąty, „jednak nie bez obawy – jak pisze – żeby nie przynieść szkody temu wielkiemu, ważnemu i świętemu przedmiotowi przez traktowanie go z konieczności pobieżnie”¹⁵.

Uczyniwszy zastrzeżenie, że w sprawach religii „każdy może mówić tylko za siebie i ma do tego prawo” oraz że może żywić nadzieję, iż to, co go rozumowo zadowala, będzie zadowalać także innych, myśliciel przedstawia objawienie ewangeliczne jako zwarte przesłanie, domagające się przyjęcia w całości, jako „zwiastowanie od Boga przekazane człowiekowi przez Jego wybrane narzędzia”. Domaga się ono uznania dla siebie na tej podstawie, że jest boskie, pochodzące od Tego, „który nie może ani oszukać, ani być oszukany”. Tak rozumiane Objawienie powinno jednak „wykazać się ważnymi świadectwami, że ma prawo domagać się naszego hołdu”¹⁶. Newman tak to wyjaśnia:

¹⁵ J. H. Newman, *Logika wiary*, dz. cyt., s. 293.

¹⁶ J. H. Newman, *Logika wiary*, dz. cyt., s. 293–295.

Chrześcijaństwo nie może się obejść bez natury, choćby było największym cudem, straciłoby bowiem grunt pod sobą, na cóż bowiem przydałyby się świadectwa przemawiające na korzyść Objawienia, gdyby zaprzeczały autorytetowi tego systemu myśli i tym tokom rozumowania, na których z konieczności te świadectwa wyrastają?¹⁷

Trzeba zatem pokazać, że chrześcijaństwo rzeczywiście, jak to zakładają Jezus Chrystus i Jego apostołowie, jest uzupełnieniem i wypełnieniem religii naturalnej i poprzednich objawień. Starając się wypełnić tak pojęte zamierzenie, autor *Logiki wiary* dochodzi (w szóstym punkcie swoich wywodów) do zadania „omówienia narodu hebrajskiego i religii mojżeszowej jako pierwszego kroku w bezpośrednim dowodzeniu chrześcijaństwa”. Przechodzi zatem do charakterystyki Izraela biblijnego, aby na tym tle rozważać dalsze losy Żydów jako argument przemawiający za tym, że „przez logikę faktów” spór o prawdziwą religię został rozstrzygnięty na korzyść chrześcijaństwa¹⁸. Ostatecznie – poprzez nagromadzenie odpowiedniej liczby zbieżnych argumentów prawdopodobnych – chce dojść do wykazania wyjątkowości judaizmu i chrześcijaństwa na tle innych religii. Tak oto streszcza owe wywody:

Na ogół mogę więc stwierdzić z jednej strony, że ponieważ judaizm był przekazicielem tradycji religijnych, ginących w mroku swej starożytności, jest oczywiście ważnym punktem dla chrześcijaństwa udowodnić, iż jest ono prawowitym spadkobiercą tej pierwszej religii; z drugiej zaś strony nie jest bez znaczenia dla tych dawnych tradycji to, że można wykazać, iż nie zginęły one razem ze swym pierwotnym skarbcem, lecz po upadku judaizmu znalazły ochronę w Kościele chrześcijańskim. I sam fakt, że między nimi dwoma widoczny jest pewien związek, przemawia już za przypuszczeniem, iż ten związek jest realny. Zwracam następnie uwagę na to, że jeżeli historia judaizmu jest tak cudowna, że wskazuje na obecność jakiegoś szczególnego Boskiego czynnika w swych urządzeniach i losach,

¹⁷ J. H. Newman, *Logika wiary*, dz. cyt., s. 295–296.

¹⁸ Por. J. H. Newman, *Logika wiary*, dz. cyt., s. 326.

to historia chrześcijaństwa jest jeszcze bardziej cudowna i Boska, a jeszcze bardziej cudowne jest to, że dwa tak cudowne twory wypełniają prawie cały bieg dziejów, w których mieści się historia narodów i państw, i że stanowią one ciągły związek między niebem i ziemią od pierwszej do ostatniej chwili pośród wszystkich kolei ludzkich spraw. Dla tych, którzy wierzą w Boga, to zjawisko przemawia też za prawdopodobieństwem Boskiego pochodzenia chrześcijaństwa, do czego ono się przyznaje. I (jeżeli rozpatrujemy je w świetle tego silnego prawdopodobieństwa, które podkreślałem, mianowicie, że Bóg z łaski swej udzieli nam Objawienia o sobie, oraz w świetle kontrastu przedstawionego przez inne religie, z których żadna nie głosi, że jest bezpośrednim, określonym i całkowitym Objawieniem, tak jak chrześcijaństwo) to zjawisko nagromadzających się cudów podnosi to prawdopodobieństwo zarówno dla judaizmu, jak i dla chrześcijaństwa w umysłach religijnych prawie do pewności¹⁹.

Mamy tu więc – w dużo spokojniejszej niż u Pascala i bardziej uporządkowanej formie – podobną zasadniczą linię apologii prawdziwej religii, zakładającą podstawową tezę „teologii zastępstwa”. Chrześcijaństwo jest „prawowitym spadkobiercą” judaizmu, który „upadł”. Judaizm zaś był uprzednio „przekazicielem tradycji religijnych, ginących w mroku swej starożytności”. Kościół ochronił zatem dziedzictwo „całkowitego Objawienia” dokonanego przez Boga w dziejach ludzkości, o czym świadczyć ma najpierw historia judaizmu „tak cudowna, że wskazuje na obecność jakiegoś szczególnego Boskiego czynnika w swych urządzeniach i losach”, potem „jeszcze bardziej cudowna i Boska” historia chrześcijaństwa oraz – to Newmanowi wydaje się najbardziej cudowne – fakt, że „dwa tak cudowne twory wypełniają prawie cały bieg dziejów, w których mieści się historia narodów i państw, i że stanowią one ciągły związek między niebem i ziemią od pierwszej do ostatniej chwili pośród wszystkich kolei ludzkich spraw”.

¹⁹ J. H. Newman, *Logika wiary*, dz. cyt., s. 330-331.

Przy takim pojmowaniu religijnych dziejów ludzkości Newman jest pełen uznania dla Izraela czasów biblijnych, wychwala jego pisma i sam „naród”:

Był to naród, który powstał i ugruntował się, opierając się na teizmie, utrzymywany przez teizm i wyznający teizm na przestrzeni 2000 lat aż do rozkładu swego ustroju politycznego – i wyznaje on tę doktrynę odtąd w stanie wygnania i rozproszenia przez dalsze 2000 lat. Naród żydowski występuje na początku historii i głoszenie tego wzniesłego dogmatu z nim się zaczyna. On jest jego świadkiem i wyznawcą aż do męczeństwa i śmierci, na tym dogmacie i na jego Objawieniu kształtują się jego prawa i rządy, na tym dogmacie buduje się jego polityka, filozofia i literatura. Poezja narodu żydowskiego jest głosem tej prawdy, znajdującym wyraz w utworach religijnych, z którymi chrześcijaństwo w żadnym kraju i w żadnym wieku nie mogło współzawodniczyć. Na tej odwiecznej prawdzie opiera na przestrzeni wieków prorok za prorokiem swe dalsze części Objawienia, nieustannie wskazując chwilę, gdy zgodnie z tajemniczą wolą swego Boskiego Przedmiotu i Autora Objawienie otrzyma swe uzupełnienie i udoskonalenie – aż wreszcie ten czas nadchodzi²⁰.

Warto odnotować, że w podziwie Newmana dla Izraela wiodącą rolę gra proroczy wymiar jego posłannictwa. Autor *Logiki wiary* widzi przy tym proroków jako rozwijających w Izraelu „dalsze części Objawienia” i oczekujących na jego „uzupełnienie i udoskonalenie”. Jest to chrześcijańska wizja dziejów zbawienia, różna od rozumienia znaczenia proroków w judaizmie, gdzie ich rolą nie jest uzupełnianie czy rozwijanie Objawienia, lecz przywoływanie do wierności Torze, w której zawiera się – w formie najdoskonalszej – Boże przesłanie do ludzkości.

Trzeba o tym pamiętać, gdy chce się dobrze rozumieć dalszy ciąg argumentacji Newmana, który jest wrażliwy także na los Żydów po przejściu „spadku” Objawienia przez Kościół.

²⁰ J. H. Newman, *Logika wiary*, dz. cyt., s. 327.

Ostatni okres historii narodu żydowskiego jest tak osobliwy, jak i pierwszy. Gdy nadszedł ten czas błogosławiony, który Żydzi tak dokładnie obliczyli i z taką troską oczekiwali, chwila, która naprawdę zastała ich w stanie większej niż kiedykolwiek przedtem gorliwości wobec Zakonu i dogmatu, który on nienaruszenie przechował – wówczas zabrakło im ostatniej pomocy z wysoka i padli pod przemocą nieprzyjaciół i ponieśli porażkę, ich miasto święte zostało doszczętnie zburzone, ich ustrój rozpadł się, a reszta narodu uległa rozproszeniu i zmuszona została do tułaczki po wszystkich krajach, z dala od własnej ojczyzny, jak to widzimy do dziś dnia. W tym stanie pozostają poprzez wieki, ani nie wchłonięci przez inny naród, ani nie zniszczeni. To, że pozostaną w tym stanie, jest tak prawdopodobne, jak nieprawdopodobne jest, że się odrodzą – przynajmniej tak to się wydaje dzisiaj, jak tysiąc lat temu²¹.

Newman rozpatruje więc dzieje narodu żydowskiego, przyjmując kilka punktów charakterystycznych dla „teologii zastępstwa” (wspólnych i dla niego, i dla Pascala). Po pierwsze: Żydzi w dobie życia Jezusa z Nazaretu byli wierni i gorliwi w wypełnianiu Prawa („Zakonu”). Newman powie nawet, że byli „w stanie większej niż kiedykolwiek przedtem gorliwości”. Po drugie: „czas błogosławiony”, czas nadejścia Mesjasza (czy spełnienia proroctw mesjańskich) był możliwy do obliczenia i Żydzi dokonali tych obliczeń²². Po trzecie: nierozpoznanie spełnienia w Jezusie obietnic proroków ma związek z upadkiem resztek niezawisłości Izraela i zburzeniem Świątyni i Jerozolimy oraz z rozproszeniem Żydów po świecie. Wyraźniej niż w przytoczonych wcześniej fragmentach *Myśli* Pascala angielski teolog widzi w tym „nierozpoznanie” tajemnicę łaski i jej przyjęcia lub odrzucenia: „zabrakło im ostatniej pomocy z wysoka”. Odtąd

²¹ J. H. Newman, *Logika wiary*, dz. cyt., s. 327.

²² Newman napisze ponadto: „Proroctwa głosiły, że Mesjasz ma przyjść w określonym czasie i miejscu. Chrześcijanie wskazują, że przyszedł w tym czasie i w tym miejscu, jak było przepowiedziane – a Żydzi nie zaprotestowali przeciw temu i nie wskazali na kogoś innego, twierdzili tylko, że Mesjasz jeszcze nie przyszedł, chociaż aż do chwili Jego przyjścia mówili, że przyjdzie” (*Logika wiary*, dz. cyt., s. 330).

dalsze losy Żydów stanowią przeciwieństwo losów rodzącego się Kościoła, a „wszystko zostało odwrócone raz na zawsze”. Z „uprzywilejowanych sług Boga” Żydzi zmienili się w naród, z którego imieniem wiąże się „szczególna hańba i zamię niesławny”²³. Przy okazji dowiadujemy się, jak Newman widzi niespełnione nadzieje Izraela:

Było ich wiarą, że Jego opieka jest niezmienna i że Prawo ich będzie trwać na wieki; było ich pociechą, że wedle nieprzerwanej tradycji Prawo to nigdy nie zginie, chyba że przybierze inną postać, wspanialszą niż przedtem; było ich wierną nadzieją, że przyjdzie obiecany Król, Mesjasz, który rozszerzy władzę Izraela na wszystkie ludy; było jednym z warunków ich przymierza, że w nagrodę Abrahamowi, pierwszemu ich ojcu, wszędzie wreszcie dzień, gdy otworzą się bramy ich ciasnego kraju i rozleją się z niego na podbój i opanowanie całej ziemi i, powtarzam, gdy nadszedł ów dzień, wyszli i rozeszli się po wszystkich krajach, ale jako beznadziejni wygnańcy, wieczni tułacze²⁴.

W przedstawionym wyżej obrazie „wiary i pociechy” Żydów obok rzeczywistych elementów oczekiwań Izraela (opieka Pana nad Izraelem jest niezmienna, a „Prawo ich będzie trwać na wieki”) występują chrześcijańskie interpretacje proroctw (Prawo „przybierze inną postać, wspanialszą niż przedtem”) oraz wyobrażenia typowe dla XIX-wiecznej propagandy antysemitycznej, przypisujące Żydom chęć rozlania się z „ich ciasnego kraju [...] na podbój i opanowanie całej ziemi”. Taki obraz oczekiwań – przypisywany bez rozróżnienia po prostu Żydom – wskazuje, jak dalece są oni w chrześcijańskiej myśli apologetycznej „konstruktem”, którego w żaden sposób nie konfrontuje się z rzeczywistym obrazem świata żydowskiego ani z tym, jak Żydzi postrzegają samych siebie. Choć Newman bardzo klarownie przedstawia wizję żydowskich tęsknot, nie jest ona jego oryginalnym pomysłem, lecz czymś przyjętym przez ówczesną apologetykę. Znamienne dla tego myśliciela (i nietypowe dla

²³ J. H. Newman, *Logika wiary*, dz. cyt., s. 328.

²⁴ J. H. Newman, *Logika wiary*, dz. cyt., s. 328.

większości opracowań) jest raczej przebijające się w jego wywodach współczucie dla tragicznego zwrotu w losach Izraela: „Dlaczego tak się stało, powiadam, że po tak pamiętnej historii, gdy ich grzechy i cierpienia miały się skończyć, [...] wszystko zostało odwrócone raz na zawsze?”²⁵.

Chrześcijaństwo i judaizm są w tym rozumowaniu przedstawieni jak dwaj synowie obietnicy, a zatem: dwaj bracia. Jednak – w duchu „teologii zastępstwa” i podobnie jak typiczne pary braci z Biblii (Abel i Kain, Jakub i Ezaw) – są oni również adwersarzami reprezentującymi przeciwstawny stosunek do obietnicy „spełnionej” i „utraconej”:

I od tego czasu dwaj synowie obietnicy – obietnicy utraconej i obietnicy spełnionej – zawsze byli razem i podczas gdy chrześcijaństwo wzrastało, judaizm umniejszał się i był w pogardzie – pierwsze stało się „orłem”, drugi – „reszką”, tak że sam fakt – by nie mówić o innych rzeczach – iż chrześcijaństwo aktualnie spełniło to, co judaizm miał spełnić, przez logikę faktów rozstrzyga spór na korzyść chrześcijaństwa²⁶.

Kontrast między dalszymi losami i stanem aktualnym „Synagogi” i Kościoła ma więc wyraźny walor apologetyczny: spór o autentyczność kontynuacji Izraela i spełnienia danych mu obietnic rozstrzyga się przez porównanie powodzenia misji obu wspólnot. Sukces jest argumentem za wiarygodnością wspólnoty.

W rozumowaniu Newmana pojawia się też inny pewnik: przekonanie o trwającej przez wieki „karze narodu”, którą jest „utrata życiodajnej zasady”. Ta kara została, jego zdaniem, przepowiedziana. Angielski teolog komentuje tu rozdział 28 Księgi Powtórzonego Prawa – zapowiadający nieszczęścia, jakie spotkają Izrael w razie jego odejścia od Przymierza – jako proroctwo wypełniające się w losach Żydów od zburzenia Drugiej Świątyni aż po czasy jemu współczes-

²⁵ J. H. Newman, *Logika wiary*, dz. cyt., s. 328.

²⁶ J. H. Newman, *Logika wiary*, dz. cyt., s. 330.

ne²⁷. Jest przy tym przekonany, że chrześcijaństwo zna powód tej kary, który „jest tożsamy z jej istotą”:

Poza tym chrześcijaństwo wyjaśnia tajemnicę okrywającą judaizm, tłumacząc w pełni karę narodu przez wskazanie popełnionego przezeń niegodziwego grzechu. Jeżeli zamiast przywitać swego własnego Mesjasza, ukrzyżowali Go, to dziwna kara, która prześladowała ich po czynie, a przed czynem same groźne słowa klątwy, stają się zrozumiałe przez niezwykłość ich winy. Raczej sam grzech jest ich karą, ponieważ odrzucając swego Boskiego Króla *ipso facto* utracili swą życiodajną zasadę i więź swego bytu narodowego. Poza tym widzimy, co doprowadziło ich do błędu: sądzili mianowicie, że tryumfy i panowanie będzie im dane natychmiast, co ostatecznie by nastąpiło, ale w wyniku powolnego i stopniowego rozwoju w ciągu wielu wieków i długiej walki²⁸.

Ukrzyżowanie „własnego Mesjasza”, „swego Boskiego Króla” jest tak wielką niegodziwością, że Newman nie dostrzega możliwości odmiany losu żydowskiego. Izrael rozmija się definitywnie ze swym powołaniem. Nie mają dlań znaczenia obietnice związane z przyszłym nawróceniem, nie ma już „dwóch dróg” (por. Pwt 30), gdyż drogą życia, drogą błogosławieństwa i spełnionych obietnic podążyło chrześcijaństwo. Zatem „przez logikę faktów” spór o prawdziwą religię zostaje rozstrzygnięty na korzyść chrześcijaństwa.

Dwa szerzej omówione przykłady występowania u katolickich apologetów czasów nowożytnych „teologii zastępstwa” pokazują, jak dalece jej podstawowa teza o całkowitym zastąpieniu (w sensie religijnym) starotestamentowego Izraela przez Kościół przeniknęła do świadomości chrześcijan i w pewien sposób uniezależniła się od realnego doświadczenia płynącego z kontaktów z Żydami. Nawet

²⁷ Por. J. H. Newman, *Logika wiary*, dz. cyt., s. 328-329.

²⁸ J. H. Newman, *Logika wiary*, dz. cyt., s. 330.

jeśli Żydom (jako ludziom) nie powinno okazywać się nienawiści, to – jako społeczność religijna – pozostają oni na straconej pozycji. Reprezentują bowiem system religijny, który utracił rację bytu, ewentualnie ma ją o tyle tylko, o ile – w sposób „niepodejrzany” (bo nieprzychylny chrześcijaństwu) – Żydzi świadczą o prawdziwości religii chrześcijańskiej.

W tej sytuacji, gdy z tych czy innych powodów społeczność żydowska zaczyna być w świecie Zachodu postrzegana jako społeczność „trudna we współżyciu”, niepożądana, niebezpieczna czy wręcz wroga, chrześcijanie – choć wiedzą, że powinni miłować wszystkich bliźnich (także wrogów) jak siebie samych – mogą zacząć podejrzewać, iż Żydzi stanowią jednak (i to z woli Bożej!) jakiś wyjątek od reguły. Skoro Pan Bóg jest wciąż na nich zagniewany i nieustannie ich poniża, to może nie wypada w to ingerować niewczesnym miłosierdziem? Może trzeba stanąć z boku i nie przeszkadzać w spełnianiu się Bożych sądów nad Żydami? Może nawet wypada Mu w tym czynnie dopomóc? Można prześledzić rodzenie się i obecność takiej pokusy w świadomości chrześcijan, począwszy od starożytności aż po czasy współczesne. Próba intelektualnego przeciwstawienia się jej w postaci zakwestionowania podstaw „teologii zastępstwa” pojawi się w myśli chrześcijańskiej na dobre dopiero wraz z uświadomieniem sobie konsekwencji przeprowadzonego przez niemiecki nazizm „ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej”. Zanim do tego przejdziemy²⁹, przyjrzyjmy się dwóm tekstom powstałym w czasie, gdy załuda europejskich Żydów stała się faktem.

Relektura dwóch tekstów z 1943 roku

Ostatnie dziesięciolecie przed drugą wojną światową (1929–1939) to w Europie okres narastającej fali antysemityzmu, w którym – przynajmniej w propagandzie hitlerowskiej – do starych oskarżeń dołącza

²⁹ W planowanej drugiej części tej monografii.

się i wysuwa na plan pierwszy połączenie antysemityzmu z modną od drugiej połowy XIX wieku ideologią rasistowską: Żydzi są rasą, i to najgorszą, pasożytniczą. Świat nie może iść naprzód, dopóki ludzkość się z nich nie „oczyści”. Rzesza Niemiecka (III Rzesza) oficjalnie przyjmuje tego rodzaju antysemityzm jako program polityki państwowej i realizuje go coraz bezwzględniej na terytoriach okupowanych lub uzależnionych od siebie w wyniku sukcesów dyplomatycznych i militarnych. W czasach zamętu, jaki niosą ze sobą przygotowania do nowej wojny światowej, wpisuje się w kulturę zachodnią świadomość „kwestii żydowskiej”, którą należy jakoś „rozwiązać”. Po raz pierwszy od dawna w umysłach chrześcijan „antyjudaizm”, wspierany przez „teologię zastępstwa”, staje pod znakiem zapytania. A oto dwa (różne!) przykłady jego zakwestionowania.

W okupowanym Krakowie Feliks Koneczny (1862–1949)³⁰, emerytowany profesor historii Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, kończy swą monografię *Cywilizacja żydowska* podsumowującym ją rozdziałem: *Jak załatwić kwestię żydowską?* Píše tam między innymi:

Żydzi odnieśli nad nami wielki tryumf, narzuciwszy znacznej części naszego życia zbiorowego metodę swej własnej cywilizacji. Zataczamy się skutkiem tego w kołobłąd, w chorobę cywilizacyjną, grożącą rozkładem (opisaną w „Cywilizacji bizantyńskiej”). Mylimy się co do kierunku następnej własnej cywilizacji, zatracamy ciągłość, tracimy równowagę. [...] Nie można być cywilizowanym na dwa sposoby. *Aut-aut*. Albo musimy się odżydzić, albo zginiemy marnie w zażydzeniu. W tezie tej nie ma antysemityzmu, lecz tylko ostrzeżenie przed mieszanką cywilizacyjną; to samo tyczy się cywilizacji bizantyńskiej lub turańskiej. Każda z nich jest antyspołeczna względem społeczeństw cywilizacji łacińskiej³¹.

³⁰ Na temat Feliksa Konecznego i jego teorii cywilizacji zob.: M. Kuriański, *Cywilizacja bizantyjska w ujęciu Feliksa Konecznego (1862–1949)*, Legnica 2013, s. 9–185; P. Skrzydlewski, *Cywilizacja*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 343–347.

³¹ F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, Komorów 1997, s. 406–407.

Zastrzeżenie, że „w tezie tej nie ma antysemityzmu” oznacza, że autor jest wrogiem mieszania się „cywilizacji łacińskiej” nie tylko z „żydowską”, ale z jakąkolwiek inną. Co nie znaczy, że nie postrze- ga siebie jako antysemity. W dalszym ciągu swego wywodu ubole- wa bowiem nad tym, że „dotychczas antysemityzm był lokalny”, i stawia pytanie:

Co jednak będzie, gdy antysemityzm pocnie być czynny równocześnie wszędzie, gdy przeciwko „międzynarodowi” nastanie porozumienie mię- dzynarodowe; gdy sparafrazuje się pewne hasło, którym Żydzi od dwóch pokoleń trzymają całą Europę jakby w oblężeniu i obróci się w okrzyk: „Antysemici wszystkich krajów, łączcie się!”? Natenczas nie da się już zganiać niechęci przeciw Żydom na prześladowania religijne lub rasowe; wszyscy spostrzegą się, że chodzi o walkę z całą odrębną cywilizacją, że kwestia żydowska nie jest ani religijna, ani rasowa, lecz cywilizacyjna³².

Koneczny kończy więc swą pracę apelem:

Pielegnujmy u siebie jedną tylko cywilizację, wyłącznie łacińską, a żydow- ska cywilizacja sama usunie się z życia publicznego, będzie w nim wege- tować i zamierać. Żydzi po pewnym czasie nie będą ani dość liczni, ani na tyle bogaci, iżby mogli tworzyć nadal „kwestię żydowską”, zwłaszcza, że najlepsi z nich odżydzą się. Cywilizacja łacińska musi atoli być silna na tyle, żeby posiadać siłę przyciągania w stopniu wyższym niż dotychczas³³.

Koneczny postrzega zatem Żydów jako cywilizację zagrażającą „cywilizacji łacińskiej”. W jego przekonaniu cywilizacje nie mogą się łączyć, gdyż zespalającą je więzią nie jest podłoże materialnych warunków życia, ale więź duchowa, którą – w sposób dla niego naj- ważniejszy – konstytuuje prawo i właściwa dla danej cywilizacji te- oria prawa, uzasadniająca jego obowiązywalność. Pod tym wzglę- dem najwyżej stoi „cywilizacja łacińska”, którą autor idealizuje jako jedynie wartą propagowania. Jej podstawowym składnikiem jest

³² F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, dz. cyt., s. 408.

³³ F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, dz. cyt., s. 408-409.

schrytlanizowana kultura prawna starożytnego Rzymu, podkreślająca w szczególności znaczenie małżeństwa monogamicznego jako podstawy społeczeństwa. Jego antysemityzm nie jest więc ani ściśle religijny, ani – w żadnym wypadku – rasistowski³⁴. Opiera się jednak na zasadniczo negatywnym stosunku do tej kultury, jaką przez stulecia Żydzi wytworzyli w diasporze, zwłaszcza europejskiej – w szczególności tej, którą Koneczny zna od dziecka z rodzinnego Cesarsko-Królewskiego Miasta Krakowa i Polski lat międzywojennych. Zna on historię Żydów i judaizmu, jednak (w swym lęku o „czystość” i siłę „cywilizacji łacińskiej”) dostrzega w niej przede wszystkim cechy negatywne i, ulegając fobiom swojej epoki, w czarnych barwach odmalowuje zagrożenie, jakie – dla całej ludzkości, a przynajmniej dla Polski – niesie ze sobą „cywilizacja żydowska”.

Koneczny nie jest teologiem i nie idzie za „teologią zastępstwa” w klasycznym rozumieniu tego pojęcia. W jego teorii „walki cywilizacji” wątek religijny jest tylko jednym z wielu elementów. Przed Żydami, jako ludźmi, otwiera się – według niego – droga przeżycia, ale jedynie za cenę „odzydzenia” (które jest możliwe). Prowadzi ona do „cywilizacji łacińskiej” poprzez przyjęcie chrześcijaństwa w wersji katolickiej (i łacińskiej). Myśliciel ten, patrząc na Kościół, odrzuca zatem perspektywę ekumeniczną czy choćby wieloobrządkową. Wrogiem „cywilizacji łacińskiej” jest bowiem także – chrześcijańska w warstwie wyznaniowej – „cywilizacja bizantyńska”.

³⁴ „Chcąc załatwić kwestię żydowską, trzeba oczyścić antysemityzm z błędów. Niestety, posiada on ich tyle, że można powziąć poważne wątpliwości, czy nie był często szkodliwszym dla nas niż dla Żydów. Bezwarunkowo wyrządza szkody wielkie nam samym ten antysemityzm, którego cechą hasło «bij Żyda»! Moralność obowiązuje bezwzględnie, nawet w antysemityzmie. Wszystko, co wychodzi z założeń niemoralnych, zwraca się ostatecznie przeciwko swym twórcom. Zarzućmy wszelki «rasizm» jako pogląd urągający i moralności, i rozumowi. Nie gardźmy nikim za to, że rodził się Żydem. Co on temu winien, i czy za zasługę poczytywać, że ktoś drugi urodził się nie w żydostwie? Sprawiedliwość wymaga jednak równej miary i wzajemności. Skoro Żydzi mają nas za bydło, trudno, żeby wśród nas nie powstawały odruchy przeciwko temu! My pytamy również, jakaż zasługa w tym, że ktoś urodził się Żydem?” (F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, dz. cyt., s. 409).

Równolegle w szwajcarskim Fryburgu swą monografią *Destinées d'Israël* kończy ks. Charles Journet (1891–1975)³⁵, profesor teologii dogmatycznej w katolickim seminarium duchownym dla diecezji Szwajcarii romańskiej, późniejszy kardynał. We wstępie do książki Journet wyznaje, że pisze ją, aby „z całą siłą katolickiego serca” zaprotestować przeciw „najbardziej barbarzyńskim z prześladowań”, jakich Izrael doznał w ciągu wieków, i aby „w imię tego, co mamy najdroższego w naszej wierze, złożyć mu hołd w czasie, gdy jest wydany na najgorsze obelgi”³⁶. Protest ten przyjmuje formę rozprawy teologicznej, próbującej włączyć losy³⁷ Ludu Izraela w systematyczną refleksję nad Kościołem:

W miarę, jak nasz wzrok skupiał się na problemie Izraela, przyświecała nam myśl, by odkryć, pod grubą nieraz warstwą pozorów, przyczynę uroku, której domyślaliśmy się już wprawdzie od dawna, która jednak odsłaniała się nam z coraz większą oczywistością. Losy Izraela ukazywały się jako ściśle i odwiecznie splecione z losami Kościoła i nawet samo misterium jego odmowy kształtowało się w głębokim powinowactwie, niemal w swego rodzaju symetrii do misterium słodkiej akceptacji Kościoła, przeciw któremu się zwracał zaciekle, tak że dzieje, losy Izraela [epoki] katastrofy i rozproszenia zdawały się tragicznie oświecać swym blaskiem zmierzchu zaskakujące przeciwieństwa, jakie Ewangelia i św. Paweł ustanawiali między starym i nowym prawem³⁸.

³⁵ Na temat ujęcia relacji Izraela i Kościoła w myśli Journeta zob. Ł. Kamykowski, *Izrael i Kościół według Charlesa Journeta*, dz. cyt., passim.

³⁶ „Il n'est pas besoin de dire que si notre attention s'est tournée vers Israël, c'est d'abord pour protester, avec toute la force d'un cœur catholique, contre la plus barbare des persécutions qu'il ait encore connues, et pour, au nom même de ce que nous avons de plus cher, de notre foi, lui rendre hommage au temps de ses outrages” (Ch. Journet, *Destinées d'Israël. A propos du „Salut par les Juifs”*, Paris 1945, s. 12).

³⁷ Tytułowe słowo *destinées* najlepiej chyba przełożyć w ten właśnie sposób (jako „losy”), pamiętając, że – odmiennie od polskich „losów” – odnosi się ono nie tylko do przeszłości, lecz i do przyszłości oraz do perspektywy ostatecznej: przeznaczenia.

³⁸ Ch. Journet, *Destinées d'Israël...*, dz. cyt., s. 12–13 (tłum. Ł. K.).

Journet rozważa więc losy Ludu żydowskiego nie w kategoriach „cywilizacji”, lecz teologicznej relacji Izraela z Kościołem, ich powiązania jako jednego misterium Bożej ekonomii zbawczej. Deklaruje, podobnie jak Koneczny, chęć bezstronnego, naukowego przedstawienia tego problemu³⁹. Także nad nim ciąży wielowiekowe dziedzictwo przedstawiania Izraela (czy raczej „Synagogi”) negatywnie, w opozycji do Kościoła: jako jego wroga. Zgodnie z „teologią zastępstwa” w obecnym czasie nie widzi dla Izraela możliwości istnienia równoległe z Kościołem Chrystusowym inaczej niż tylko na zasadzie kontrastu. Odnawia jednak augustyńską ideę odrodzenia Izraela w przyszłości, niedługo przed Paruzją Chrystusa w pojedynym Kościele, gdzie Żydzi znów odnajdą swe miejsce. Z tego względu obecnie należy im się szacunek i prawo do samodzielnego dojrzenia do tej decyzji⁴⁰.

W tym samym czasie, gdy obaj profesorowie snuli swe rozważania o „problemie Izraela” i „kwestii żydowskiej”, zlikwidowano pierwszy obóz zagłady *Kulmhof* w Chełmnie nad Nerem – pochłonął on ok. dwieście tysięcy Żydów z getta w Łodzi i innych gett na terenach wcielonych do III Rzeszy. Obóz zagłady w Bełżcu zakończył już swe podstawowe zadanie uśmiercenia ok. pół miliona Żydów, przeważnie z południowo-wschodniej Polski. Dobiegała końca zagłada kilkuset tysięcy (prawie miliona?) Żydów, głównie z getta warszawskiego w *Vernichtungslager Treblinka II*. W szybkim tempie rozbudowywał się obóz *Auschwitz II (Birkenau)*, by sprostać zadaniom zagłady Żydów z innych obszarów podbitej lub zhołdowanej przez

³⁹ Journet: „Nous n'avons pas non plus cherché à faire l'éloge d'Israël. Il n'avait besoin, lui aussi, à nos yeux, que de vérité” (*Destinées d'Israël...*, dz. cyt., s. 14); Koneczny: „Książka niniejsza usuwa się od wszelkiej «aktualności». Nie jest jej celem ni budowa mostów do porozumienia, ni niecenie nieporozumienia. Chciałem po prostu roztrząsać kwestię żydowską ze stanowiska naukowego, a zdaje mi się, że to jest pierwsza próba tego rodzaju” (*Cywilizacja żydowska*, dz. cyt., s. 409).

⁴⁰ Por. Ł. Kamykowski, *Izrael i Kościół według Charlesa Journeta*, dz. cyt., s. 248-335.

hitlerowskie Niemcy Europy⁴¹. Konał świat, w którym Koneczny widział realizację „cywilizacji żydowskiej”, będącej problemem dla jedynie słusznej „cywilizacji łacińskiej”. Z rozmiarów tej tragedii Koneczny nie zdawał sobie wówczas sprawy. W cytowanym dziele przewidywał:

Zdaje się, że po obecnej drugiej powszechnej wojnie chwilowo wzmoże się wielce znaczenie Żydów w Europie, ale też nie ulega wątpliwości, że równocześnie i równoległe wzmoże się antysemityzm i stanie się powszechnym. W tej okoliczności będzie jego siła. Zarazem atoli podkopałyby się wielce siły żydostwa na przyszłość, gdyby Berlin naprawdę został ubezwładniony. Jeżeli Niemcy nie będą mogły zbroić się do ponownej wojny, jeżeli wobec pacyfikacji Europy odpadnie militarystyka, zniknie też wtedy ekonomiczna hegemonia Żydów nad Europą i poczną się chwiać największe fortuny żydowskie. Izrael osłabiony ekonomicznie tym bardziej będzie zagrożony powszechnością antysemityzmu⁴².

Rok później (22 lipca 1944) Journet, który przygotowuje swą pracę do druku, wie już (z prasy) o doprowadzonej do perfekcji „nazistowskiej technice eksterminacji” i z sarkazmem pisze o „setkach tysięcy węgierskich Żydów, oczywiście odpowiedzialnych za klęskę hitlerowców, oczekujących na śmierć w kolejce do «łaźni»”, m.in. w Birkenau, „gdzie udoskonalone krematoria z paleniskami na sześć tysięcy zwłok naraz, funkcjonujące dzień w dzień, oczekują, aby ich pochłonię”. Ironizując, tak przedstawia wówczas perspektywę przyszłości:

Świat tymczasem, na chwilę ogłuszony okropnością powyższych doniesień, pobierał się już, wyobrażając sobie, że jutro będzie musiał znów oddać w ręce Izraelitów, mimo wszystko zwycięskich i już wiedzących o tym, posterunki dowodzenia, jakie poprzednio zajmowali oni w Europie. [Świat] wie, że imperialistyczny sen Izraela nie został zniszczony i ta myśl budzi

⁴¹ Por. M. Maranda, *Nazistowskie obozy zagłady. Opis i próba analizy zjawiska*, Warszawa 2002.

⁴² F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, dz. cyt., s. 408-409.

znów na dnie jego serca starą nienawiść ze wzmożoną gwałtownością. „Kwestia żydowska”, zaledwie wynurzywszy się z morza krwi, w którym miano nadzieję utopić ją tym razem na zawsze, podejmuje dalszy bieg swego losu, poszerzona i zaostrzona teraz przez przerażający próg, który ostatnio przekroczyła. Między tymi dwoma szaleństwami miłosierdzia Boże zdąża do celu nadal bez zakłóceń⁴³.

Zgodnie z przewidywaniami Journeta losy Żydów (i „kwestia”, jaką widzi w tym „świat”) toczą się dalej, ale w bardzo odmienionym kształcie cywilizacyjnym. Obecność Żydów w Europie zostaje zredukowana do niewielkiego ułamka stanu z pierwszej połowy wieku XX. W powojennym europejskim „wolnym świecie” część ocalałych powoli odbudowuje żydowskie życie; w „bloku wschodnim” to niemal niemożliwe – jest to bowiem świat, który otwarcie propaguje ateizm wrogi wszelkiemu życiu religijnemu, a zwłaszcza edukacji religijnej nowych pokoleń. Z jednej i drugiej części Europy Żydzi, którzy przeżyli horror, emigrują, jeśli tylko mają ku temu sposobność i dość energii. Znaczące dla kształtu świata żydowskiego po II wojnie światowej stają się dwa ośrodki – cywilizacyjnie i kulturowo bardzo odmienne od Europy Środkowej i Wschodniej z poprzedniej epoki oraz diametralnie różniące się między sobą: Stany Zjednoczone Ameryki Północnej i nowo powstałe Państwo Izrael. Zwłaszcza krótka historia tego ostatniego państwa, utworzonego w świadomej opozycji do kultury i religii diaspory żydowskiej, pokazuje raz po raz nowe problemy, jakie rodzi próba scalenia

⁴³ „Le monde cependant, un instant hébété par l’horreur de ces révélations, se ressaisit en songeant qu’il lui faudra demain céder aux Israélites, malgré tout vainqueurs 1 – et qui déjà le savent – les postes de commande qu’ils occupaient naguère en Europe; il comprend que le rêve impérialiste d’Israël n’est pas détruit, et cette pensée fait sourdre du fond de son cœur la vieille haine avec une violence accrue. A peine sortie de la mer sanglante où l’on comptait bien cette fois-ci l’immerger, la «question» d’Israël reprend ainsi le cours de ses destinées, mais amplifiée et exaspérée désormais par l’horrible étape qu’elle vient de franchir. Entre ces folies adverses, la charité divine chemine sans vertige” (Ch. Journet, *Destinées d’Israël...*, dz. cyt., s. 14, tłum. Ł. K.).

w jeden społeczny organizm kolejnych fal imigrantów żydowskich z różnych części globu. Kwestionuje to radykalnie, w moim przekonaniu, próbę przedstawiania Ludu Pierwszego Wybrania w kategoriach „cywilizacji”. Niezaprzeczalna więź, która zespała Żydów przez wszystkie meandry historii, musi być zatem innego rodzaju. Trzeba tu przyznać rację Journetowi, że – z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej – przeczuwa się czy odkrywa w tej historii misterium dziejów zbawienia.

Zakończenie

Dzięki przedstawionym obrazom, ilustrującym myślenie chrześcijan o Żydach i ich religii, możemy dojść do wniosku, że – po krótkim początkowym okresie budowania w ramach rodzącego się Kościoła pojednanej różnorodności Żydów i „Greków” w jednym Ciele Chrystusa, co łączyło się wówczas z życzliwą cierpliwością wobec tych, którzy nie byli w stanie przyjąć Ewangelii – szybko narastało, a następnie umacniało się przez wieki takie rozumienie „Synagogi”, które zakładało jej wykluczenie z planów Bożych. Teoria „zastępstwa” nie widzi możliwości braterstwa, lecz trwały antagonizm między Żydami wyznającymi judaizm a Kościołem Chrystusowym, który przejmując wszelkie prerogatywy Ludu wybranego i określa siebie mianem „nowego Izraela” (w sensie wyłącznego spełniania wszystkich pozytywnych zadań powierzonych kiedyś, na mocy Przymierza, „Izraelowi według ciała”). W praktyce rodzi to nieufność religijną wobec wszystkiego, co żydowskie, i ujednoczenie życia Kościoła, tak jakby miał on składać się wyłącznie z nawróconych pogan. Sprzyja to obojętności wobec Żydów trwających „w niewierze («perfidii») żydowskiej”, umożliwia wybuchy wrogości przeciwko nim, budzi nieufność i posądzenia o nieszczerłość tych Żydów, którzy decydują się na przyjęcie chrztu.

Dopiero w obliczu zbliżającej się i dokonującej zagłady Żydów jako szkodliwej rasy w zdominowanych przez nazistów Niemczech oraz w obliczu łatwości, z jaką chrześcijanie różnych wyznań dają się uwieść mirażom kreowanym przez antysemitkę propagandę, pierwsi myśliciele chrześcijańscy próbują poddać rewizji założenia „teologii zastępstwa”. Czy taka rewizja jest możliwa i zasadna? Do jakich wniosków prowadzi? Jakie alternatywne rozumienie planów Bożych wobec chrześcijan i Żydów może proponować?

Oto pytania, którymi zajmiemy się w drugiej części tej monografii. Będzie ona nosić tytuł: *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej. Perspektywy.*

Spis treści

| | |
|--|----|
| WSTĘP | 5 |
| EWANGELIA JEZUSA CHRYSZTUSA – ISTOTA CHRZEŚCIJAŃSTWA | 7 |
| BIBLIA – STARY I NOWY TESTAMENT | 13 |
| NAJWAŻNIEJSZE TEKSTY O ŻYDACH W NOWYM TESTAMENCIE | 19 |
| Tematy podjęte w Nowym Testamencie | 21 |
| Tematy wewnętrzkościelne | 22 |
| Przyjęcie Korneliusza do Kościoła | 22 |
| Trudności współżycia Żydów i „Greków” w Kościele | 27 |
| Tematy dotyczące relacji zewnętrznych | 29 |
| Wybrane teksty z Nowego Testamentu | 30 |
| Ga 3, 27–29: Nie ma już Żyda ani „Greka”; wszyscy – jednym w Chrystusie | 31 |

| | |
|---|-----|
| Rz 11, 25–29: Cały Izrael dostąpi zbawienia; umiłowani nieprzyjaciele; nieodwołalność daru łaski | 33 |
| Hbr 8, 6–13: Pierwsze Przymierze przestarzałe | 36 |
| J 8, 44: Kto jest „z ojca diabła”? | 38 |
| PROBLEM „PRAWDZIWEGO” IZRAELA | 43 |
| POCZĄTKI „TEOLOGII ZASTĘPSTWA”: „KOŚCIÓŁ Z OBRZEZANIA” A „KOŚCIÓŁ Z NARODÓW” | 46 |
| <i>Homilia paschalna</i> Melitona z Sardes | 47 |
| „TEOLOGIA ZASTĘPSTWA” W BIZANCJUM I W ZACHODNIM „ŚWIECIE CHRZEŚCIJAŃSKIM” | 55 |
| Św. Jan Chryzostom i jego mowy przeciw „judaizantom” i Żydom | 55 |
| Św. Augustyn i jego pouczenie o statusie Żydów po Chrystusie | 64 |
| IMPROPERIA | 77 |
| ŻYDZI JAKO ARGUMENT APOLOGETYCZNY NA RZECZ „PRAWDZIWEJ RELIGII” W CZASACH NOWOŻYTNYCH | 84 |
| Żyd w oczach chrześcijan w XVI–XVII wieku | 85 |
| Pascal i jego projekt apologii | 89 |
| Żydzi i judaizm w <i>Logice wiary</i> bł. Johna H. Newmana | 99 |
| Relektura dwóch tekstów z 1943 roku | 108 |
| ZAKOŃCZENIE | 117 |



Łukasz Kamykowski (ur. 1951) – kapłan, profesor nauk teologicznych. Doktorat uzyskał na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Od 1982 roku jest pracownikiem Papieskiej Akademii Teologicznej (obecnie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II) w Krakowie. Pełnił funkcje prodziekana (1991–1995) i dziekana (1995–1997) Wydziału Teologicznego oraz prorektora PAT (1997–2003). Jest pracownikiem Katedry Chrystologii Wydziału Teologicznego tej uczelni oraz dyrektorem Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu. Pełnił funkcję konsultora Rady Episkopatu Polski ds. Ekumenizmu (do 2013). Jest kon-

sultorem Rady KEP ds. Dialogu Religijnego, członkiem Komitetu Episkopatu ds. Dialogu z Judaizmem. Był członkiem Komitetu Nauk Teologicznych PAN. Opublikował m.in. *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku* (Kraków 2003); *Dialog według Biblii. Wstęp do poszukiwań* (Kraków 2008); *Biblia, słowo Boże. Chrystus – pełnia Objawienia* (Kraków 2013). Jest kierownikiem studiów podyplomowych Relacje chrześcijańsko-żydowskie.

Papież Franciszek – kontynuując tradycję swych wielkich poprzedników: Jana XXIII, Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI – wskazuje na konieczność przekazywania kolejnym pokoleniom podstaw dialogu Kościoła ze „starszymi braćmi w wierze” oraz dziedzictwa wzajemnego szacunku i wiedzy. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie podejmuje to zadanie, organizując interdyscyplinarne studia podyplomowe: Relacje chrześcijańsko-żydowskie (moduły: Koegzystencja, Zagłada, Dialog). Program studiów jest realizowany we współpracy z Państwowym Muzeum Auschwitz-Birkenau, Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN w Warszawie oraz Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu. Celem studiów jest:

- pogłębienie wiedzy o dziejach Żydów, judaizmie i Zagładzie;
- poznanie historii i aktualnego nauczania Kościoła katolickiego o Żydach i judaizmie;
- poznanie i zrozumienie mechanizmów rodzenia się nietolerancji, rasizmu i antysemityzmu;
- kształtowanie umiejętności przewyżniania uprzedzeń i stereotypów;
- przygotowanie do życia w społeczeństwie wielokulturowym i do prowadzenia dialogu międzyreligijnego.

www.kosciolwdialogu.upjp2.edu.pl

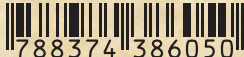
www.facebook.com/kosciolwdialogu

BIBLIOTEKA EKUMENII I DIALOGU



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ISBN 978-83-7438-605-0



9 788374 386050