



Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej

Część II – perspektywy

ks. Łukasz Kamykowski



BIBLIOTEKA EKUMENII
I DIALOGU Tom 42

PONTIFICAL UNIVERSITY OF JOHN PAUL II IN CRACOW

The Image of Israel and the Jews in Christian Thought

Part 2 – Perspectives

ks. Łukasz Kamykowski

Cracow 2019

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II w Krakowie

Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej

Część II – perspektywy

ks. Łukasz Kamykowski

Kraków 2019

BIBLIOTEKA EKUMENII I DIALOGU

Tom 42

Redakcja językowa i skład

Anna Niklewicz

Projekt finansowany z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie przyznanej przez Ministra
Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2018.

Copyright © 2019 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-747-7 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-7438-748-4 (wersja online)

DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374387484>

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

Niniejsza praca jest drugą częścią publikacji *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej*¹. Jej podtytuł, *Perspektywy*, odnosi czytelnika do zagadnień związanych z nowym ujęciem katolickiej teologii Izraela i Żydów, koniecznym ze względu na współczesną orientację nauczania Kościoła, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II. Wstępne sformułowanie problemu nie nastrocza poważniejszych trudności: chodzi o pytanie, co właściwie chrześcijanie jako chrześcijanie (a w szczególności katolicy jako katolicy) myślą o Żydach. Idzie nam – ściślej rzecz biorąc – o odpowiedź normatywną: poprawną teologicznie, wynikającą z objawienia i zgodną z wiarą Kościoła dzisiaj.

Książka ta jest pomyślana jako podręcznik dla słuchaczy studiów podyplomowych „Relacje chrześcijańsko-żydowskie. Koegzystencja – Zagłada – dialog”. Wpisana w tematykę modułu Dialog, porusza na nowo problematykę stanowiącą przedmiot teologicznych poszukiwań i badań autora², starając się je pogłębić i poszerzyć. To zadanie

¹ Por. Ł. Kamykowski, *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej. Część I – historia* [dalej: *Obraz... I*], Kraków 2017 (Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 39).

² 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*, wyd. 2, Kraków 2003 (Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 2) oraz w wielu artykułach.

wpływa na sposób ujęcia prezentowanej treści. Z jednej strony tytułowa problematyka przedstawiona jest jedynie na wybranych, charakterystycznych, ale prostych przykładach z literatury źródłowej i nie pretenduje do tego, by stanowić ujęcie wyczerpujące, zwłaszcza od strony prezentacji wszystkich stanowisk i ważniejszych dzieł z tej dziedziny. Z drugiej strony, omawiając wybrane teksty, nie ograniczamy się jedynie do ich przedstawienia, lecz – pokazując problemy – próbujemy skłonić czytelników do poszukiwania odpowiedzi i przedstawiamy propozycje rozwiązań w dziedzinie, która wciąż nie jest dostatecznie teologicznie opracowana. Poniższa monografia jest zatem tylko wprowadzeniem w pewien dział teologii systematycznej uprawianej w dialogu.

Pragnę gorąco podziękować tym, którzy swoją zachętą, radami, pytaniami pomogli mi w opracowaniu obu części tej pracy i przygotowaniu ich do druku. W pierwszej kolejności mam tu na myśli Marię i Janusza Poniewierskich. Ich wkład w powstanie obu tomów jest nieoceniony. Wnikliwa adiustacja, stała zachęta do nieustawiania w procesie twórczym i czas poświęcony dopracowaniu tekstu pozostaną w mojej serdecznej i żywej pamięci na zawsze. Szczególnie wielka wiedza Pana Janusza i troskliwe wskazanie przez niego wszystkich merytorycznych luk tekstu oraz jego podpowiedzi dotyczące ich uzupełnienia stały się dla mnie ogromną pomocą. Dziękuję również ks. Damianowi Wąskowi za możliwość dyskusji merytorycznej w trakcie powstawania tej monografii, a także wykładowcom i słuchaczom kursów „ABC relacji chrześcijańsko- i polsko-żydowskich” oraz absolwentom pierwszego cyklu studiów podyplomowych „Relacje chrześcijańsko-żydowskie” za aktywne słuchanie i pytania stawiane w czasie wykładów i ćwiczeń. Uświadomiły mi one, co domaga się z mojej strony pogłębienia lub jaśniejszego wyłożenia.

Dialog i jego trudne początki

Jednym ze wskazań nauczania Kościoła po Vaticanum II jest dialog jako metoda, którą należy stosować – o ile to możliwe – także w teologii. W kwestiach dotyczących teologicznego oglądu innej społeczności religijnej to wskazanie jest szczególnie ważne. Żeby to sobie uświadomić, postawmy od razu proste, ale istotne pytanie: „Kto może wiedzieć, kim są Żydzi?”. Na tak proste pytanie odpowiedź – wydaje się – powinna być również bardzo prosta. Już jednak na poziomie zdrowego rozsądku pojawia się odpowiedź dwojaka: „Każdy, kto się im przyjrzał z bliska” lub „Najlepiej – oni sami”.

Tak jak każda osoba, tak i każda rzeczywistość społeczna jest postrzegana „z zewnątrz” – przez inne osoby i grupy, oraz „od wewnątrz” – przez samą siebie. Współczesna myśl – zarówno filozoficzna, jak i teologiczna – jest coraz bardziej wyczulona na niezastąpione miejsce tego poznania „od wewnątrz” w stosunkach międzyosobowych. Dostęp do niego jest jednak bardzo bliski wierze. Ze strony ludzi poznających dotąd kogoś tylko „z zewnątrz” wymaga on zaufania świadectwu dawanemu przezeń o sobie samym, o swoim „wnętrzu”; wymaga też od drugiej strony gotowości do złożenia takiego świadectwa. To wszystko może się dokonać jedynie w atmosferze obustronnej chęci podarowania prawdy i przyjęcia jej jako daru – w klimacie miłości umożliwiającej dialog.

Otóż w relacjach Żydzi–chrześcijanie ten klimat zaczyna z trudem torować sobie drogę; istnieje od niedawna i wciąż znać obciążenia przeszłości, która ujawniła całkowitą rozbieżność i brak komunikacji między obrazami budowanymi „z zewnątrz” i „od wewnątrz” przez obie wspólnoty.

Jeden ze współczesnych polskich przedstawicieli świata żydowskiego twierdzi:

Dawniej dialog w zasadzie nie istniał, miały zaś miejsce dwa równoległe monologi: chrześcijanie chcieli dowieść wyższości swojej wiary, Żydzi zaś pragnęli polepszyć swój los i status w społeczeństwie. Motywacje te nie zanikły i teraz: mimo zmian chrześcijanie oczekują od Żydów czegoś na płaszczyźnie religijnej, Żydzi od chrześcijan – raczej na płaszczyźnie społecznej. Chrześcijanie ciążą ku teologii: nawet jeżeli nie dążą do nawrócenia [Żydów – przyp. Ł. K.], próbują zrozumieć tajemnicę żydowskiego odrzucenia Jezusa. Żydzi ciążą raczej ku historii i polityce, próbując osiągnąć uznanie państwa Izrael, przyznanie się Kościoła do historycznych win, sojusz przeciw antysemityzmowi¹.

To wstępne zarysowanie trudności związanych z dialogiem może od razu nasunąć pytanie o sens uwzględniania żydowskiego spojrzenia „od wewnątrz” na rzeczywistość Izraela, skoro perspektywa jest tak dalece odmienna od naszej. Trzeba przyznać, że spoglądanie na inną społeczność religijną tylko „z zewnątrz” jest dużo prostsze: na podstawie kategorii właściwych tradycji własnej kultury myślenia o wiele łatwiej tworzyć schematy pomagające objąć rozumem i uporządkować rzeczywistość, zmieścić ją w ramach znanego już „świata”. W odniesieniu do chrześcijan i Żydów – dodajmy – może się to wydawać tym bardziej uzasadnione, że każda z tych wspólnot wierzy, iż została pouczona w sposób definitywny przez Boga zarówno co do własnej tożsamości, jak i co do tożsamości Izraela. W takim przypadku szczególnie trudno coś uzgadniać poprzez porównanie

¹ S. Krajewski, *Chrześcijanie i Żydzi – cele dialogu z żydowskiej perspektywy*, „Znak” 40 (1988) nr 5–6 (396–397), s. 36.

wzajemnych punktów widzenia: przecież Ten, który wie absolutnie najlepiej, sam nas pouczył. Czy nie wystarczy zatem konsekwentnie i klarownie rozwijać własną tradycję? Po co stwarzać sobie dodatkowe trudności?

Jak mawia mechanik z przystani Barden's Boatyard koło Cape Cod, gdzie trzymam swoją żaglówkę: „Każdy głupi umie sterować łodzią w huraganie. Potrzeba prawdziwego żeglarza, żeby płynąć, kiedy nie ma wiatru”. Każdy może odkryć obecność Boga w słoneczne niedzielne popołudnie, gdy wszystko dobrze się układa. Lecz rozwinięta świadomość duchowa, jakiej uczy duchowość żydowska, wzywa nas, byśmy próbowali odkryć obecność Boga w coraz mniej oczywistych i mniej prawdopodobnych miejscach².

W dalszym ciągu owego tekstu jego autor, Lawrence Kushner, zaprasza czytelników do zgłębienia „niektórych przejawów bogatej i różnorodnej żydowskiej wyobraźni duchowej”:

Jest to tradycja, która chrześcijanom może się czasami wydawać dziwnie znajoma, a zarówno dla nich, jak i [Ż]ydów³ będzie zawsze wyzwaniem, by zobaczyć siebie i swój świat z nowej perspektywy.

Dla chrześcijanina chcącego zrozumieć żydowską duchowość zadanie to komplikuje historia. Judaizm i chrześcijaństwo mają tyle wspólnego. Może dlatego, że istnieje tak wielu chrześcijan i tak wiele odmian chrześcijaństwa, łatwo jest chrześcijaninowi przywyknąć do myśli, że judaizm to po prostu jeszcze jedna, choć wcześniejsza, forma chrześcijaństwa, tyle że bez Jezusa. To całkowicie wypacza przesłanie judaizmu i pozbawia chrześcijan tego, co mogłoby być jedynym w swoim rodzaju, ożywym spojrzeniem na ich własną wiarę. [...]

² L. Kushner, *Duchowość żydowska. Krótkie wprowadzenie dla chrześcijan*, tłum. A. Gicla, Poznań 2002, s. 10.

³ Autor stosuje tu odmienną niż przyjęta przeze mnie pisownię słowa „Żyd”. W całej publikacji dokonuję korekty tego i innych zapisów – oznaczam te miejsca nawiasem kwadratowym.

Z pewnością można wyznawać tylko jedną religię naraz. Jednak studiując jakąś inną, choćby z zewnątrz, można nauczyć się postrzegać własną tradycję duchową z nowej perspektywy⁴.

W drugiej części tej monografii podejmujemy chrześcijańską teologię Izraela i Żydów z uwzględnieniem takiego poznania ich myśli religijnej, jakie umożliwia rozpoczęty już dialog.

Dyskusja nad podobieństwami i różnicami łączącymi i dzielącymi chrześcijan i Żydów trwa od pierwszych wieków chrześcijaństwa, jak to już zaznaczyliśmy w pierwszej części podręcznika⁵. Jej zapis miał czasem postać literackiego dialogu. Klasycznym przykładem dialogu jako fikcyjnej rozmowy dwóch adwersarzy jest napisany przez św. Justyna *Dialog z Żydem Tryfonem*⁶. Autor stosuje tę literacką formę znaną światu antycznemu i epokom późniejszym dzięki mistrzowskiemu zastosowaniu jej przez Platona. Rozpisanie dochodzenia do prawdy na role ma jednak tę wadę, że nie wiadomo na ogół (i tak jest również w przypadku *Dialogu* Justyna), na ile wypowiedzi bohaterów utworu odzwierciedlają poglądy własne pewnych grup społecznych (w tym wypadku Żydów w ogóle, czy może raczej Żydów diaspory aleksandryjskiej) reprezentowanych przez owych bohaterów, a na ile wyobrażenia, jakie ma o nich autor tekstu.

Pierwsze oznaki wzajemnego otwarcia na rzeczywisty dialog przyszły w okresie międzywojennym – niemal jednocześnie ze strony myślicieli żydowskich i chrześcijańskich. Wobec nasilającego się w całej Europie antysemityzmu, ogniskującego w nienawiści wobec Żydów stare (antyjudaizm chrześcijański) i nowe (antysemityzm ekonomiczny, polityczny i rasistowski) motywy, ludzie kultury – dostrzegający fałsz i niebezpieczeństwo kryjące się w tej intelektualnej modzie – podjęli próby nowego wyrażenia relacji pomiędzy

⁴ L. Kushner, *Duchowość żydowska*, dz. cyt., s. 11.

⁵ Opracowanie całej tej wczesnej dyskusji można znaleźć na przykład w: M. Rosik, *Kościół a Synagoga (30-313 po Chr.)*. Na rozdrożu, Wrocław 2016.

⁶ Omówienie tego dzieła w: L. Misiarczyk, *Żydzi i judaizm w „Dialogu z Żydem Tryfonem” Justyna Męczennika*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 11 (2016), s. 65–87.

judaizmem i chrześcijaństwem. Próby te były zbyt słabe, by przeciwdziałać zagładzie Żydów w Europie, ale stały się ważnym punktem oparcia dla powojennej refleksji oraz podstawą do opracowania „teologii po Holokauście” – zarówno żydowskiej, jak i chrześcijańskiej⁷. Pomimo dobrej woli inicjatorów tego intelektualnego otwarcia przewyciężenie wielu wieków stereotypowego, negatywnego myślenia o sobie nawzajem nie było (i nie jest) łatwe. Zobaczmy to na przykładzie zainicjowanej przez św. Jana XXIII ewolucji wielkopiątkowej modlitwy za Żydów (*pro perfidis Iudaeis*).

Historia wielkopiątkowej modlitwy za Żydów⁸

Usunięcie przez papieża Jana XXIII z wielkopiątkowej modlitwy powszechnej zwrotów *pro perfidis Iudaeis* i *iudaica perfidia* przeszło do historii i stało się symbolem przemian w stosunkach między Kościołem a Żydami. Rzadziej może pamięta się, że owo usunięcie określenia *perfidia* zapoczątkowało dalszą przemianę formuły tej modlitwy, tak że w aktualnej, czwartej wersji pozostało bardzo niewiele z jej pierwotnego brzmienia. Kolejne etapy tej przemiany nie są pozbawione teologicznego znaczenia i refleksja nad nimi może się przyczynić do jaśniejszego i bardziej precyzyjnego uchwycenia relacji wiążącej Kościół Chrystusowy z Izraelem.

Od razu warto chyba jednak zwrócić uwagę na zasadniczy problem, wokół którego obracać się będzie teologiczna analiza zmieniających się tekstów modlitwy: pojęcie „Żydzi”, tak – wydawałoby się – jasno określone, z chrześcijańskiego (teologicznego) punktu

⁷ Ciekawą antologię tekstów teologicznych i oficjalnych wypowiedzi kościelnych, sięgających aż do końca XX wieku, prezentuje: *Dialog chrześcijańsko-żydowski. Antologia tekstów*, oprac. H. P. Fry, tłum. E. Dargiewicz, A. Kuśmirek, Warszawa 2003 (Kościół a Żydzi i Judaizm, 8).

⁸ Streszczam tu swój własny tekst sprzed wielu lat. Zob. Ł. Kamykowski, *Sens przeobrażeń modlitwy za Żydów w rzymskiej liturgii Wielkiego Piątku*, „Analecta Cracoviensia” 20 (1988), s. 177–198.

widzenia wcale takie proste i jednoznaczne nie jest, tak jak nie jest prosty do uchwycenia stosunek Kościoła do określonego nim Ludu. Jeśli patrzeć bowiem z perspektywy Bożego objawienia Starego i Nowego Testamentu, chodzi tu o Lud szczególny, powołany do istnienia i ukonstytuowany nadzwyczajnym i niepowtarzalnym działaniem Boga, o czym traktuje cała ta książka. Modlitwa za Żydów będzie w istotny sposób zależęć od tego, jaki kierunek obierze kościelne rozumienie pojęcia „Żydzi”.

Formuła starożytna

Wielkopiątkowa modlitwa za Żydów korzeniami sięga starożytności chrześcijańskiej. Wielki Piątek, poświęcony wspomnieniu męki i śmierci Pana, był już w starożytności dniem, w którym nie celebrowano liturgii eucharystycznej. W Rzymie – zanim z Jerozolimy przywędrował zwyczaj adoracji krzyża – ceremonie Wielkiego Piątku ograniczały się do czytań biblijnych przeplatanych śpiewami i zwieńczonych modlitwą powszechną, która nie stanowiła wówczas (i potem przez długie wieki aż do ostatnich reform) liturgicznego wyjątku zarezerwowanego tylko na ten jeden dzień w roku. Podobnie jak to jest znów dzisiaj, wezwania do modlitwy następowały normalnie po czytaniach i obejmowały codzienne potrzeby Kościoła oraz cały świat. Seria modlitw, która przetrwała w liturgii rzymskiej Wielkiego Piątku, intencjami odpowiada modlitwom powracającym w codziennej liturgii Kościołów wschodnich. Opuszczenie tych modlitw w późniejszych czasach w codziennej liturgii rzymskiej, a zachowanie ich tylko w tym jednym dniu, kiedy nie następowała później liturgia eucharystyczna, sprawiło, że modlitwa za Żydów stała się czymś wyjątkowym, a jej treść czytano przez długie wieki niemal wyłącznie w świetle rzucanym przez wydarzenia związane z męką Pańską.

Tekst *Orationes sollemnes*, wśród których znajduje się interesująca nas modlitwa za Żydów, zachował się w głównych sakramentarzach stanowiących źródło poznania liturgii łacińskiej: gelazjańskim i gregoriańskim; zawiera go także *Missale Gallicanum vetus*. Został on już dobrze ustalony u progu VII wieku. Ciąg modlitw, z których każda

składa się z wezwania do modlitwy i właściwej oracji, obejmuje kolejno: cały Kościół, papieża, wszystkie stany Kościoła (od biskupów po wdowy), katechumenów, cesarza, wszystkich znajdujących się w niebezpieczeństwie, a następnie „heretyków i schizmatyków”, „perfidnych Żydów” oraz „pogan”. Tekst przedostatniej modlitwy – w którym wydania krytyczne źródeł odnotowują tylko drobne i nieistotne dla jej sensu warianty – znalazł się w niezmienionej formie w potrydenckim mszale Piusa V i aż do czasów nam współczesnych brzmiał:

Oremus et pro perfidis [I]udaeis:	Módlmy się za wiarałomnych/perfidnych Żydów:
ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum:	ażeby Bóg i Pan nasz zdjął zasłonę z ich serc,
ut et ipsi agnoscant [I]esum Christum Dominum nostrum.	tak aby i oni poznali/uznali Jezusa Chrystusa Pana naszego.
[Non respondetur „Amen”, nec dicitur „Oremus”, aut „Flectamus genua”, aut „Levate” sed statim dicitur:]	[Nie odpowiada się „Amen” ani nie mówi się: „Módlmy się” ani „Kłęknijmy”, ani „Powstańcie”, lecz od razu mówi się:]
Omnipotens sempiternus Deus	Wszzechmogący, wieczny Boże,
qui etiam [i]udaicam perfidiam a tua misericordia non repellis: exaudi preces nostras,	który nawet żydowskiej niewiary/perfidii nie odrzucasz od Twego miłosierdzia, wysłuchaj naszych modlitw,
quas pro illius populi obcaecatione deferimus,	które zanosimy z powodu zaślepienia owego ludu
ut agnita veritatis tuae luce, quae Christus est, a suis tenebris eruantur.	aby poznawszy światło Twojej prawdy, którą jest Chrystus, został wyrwany ze swych ciemności.
Per eundem Dominum. Amen.	Przez tegoż Pana. Amen*.

* Tłum. moje: Ł. K.

Wyjaśnijmy najpierw sprawę ujętej w nawias rubryki [*Non respondetur... / Nie odpowiada się...*]. Wszystkie pozostałe intencje tej serii modlitw kończyły się wezwaniem celebransa: *Oremus* („Módlmy się”), następnie diakon wzywał wiernych do ukłęknięcia i po chwili

modlitwy w ciszy na wezwanie subdiakona lud powstawał, by wysłuchać oracji. Ponieważ wyjątkowo wezwanie modlitwy za Żydów kończy się zwrotem: *Iesum Christum Dominum nostrum*, dla uniknięcia mechanicznej akłamacji *Amen*, która w tym momencie byłaby nie na miejscu (bo właściwej modlitwy jeszcze nie było), wprowadzono rubrykę ostrzegającą przed takim niebezpieczeństwem. Gorzej, że – nie wiadomo dokładnie dlaczego – w IX wieku zawieszono w tym jednym przypadku również wezwanie do uklęknienia i powstania. To swoiste „prawo wyjątkowe” dawało wybitnym nawet komentatorom tekstu liturgicznego okazję do uwag świadczących o tym, jak nieostro widziano prawdziwą relację między Żydami a Kościołem i jak łatwo przychodziło patrzeć na „zaślepienie owego ludu”, o którym mowa w modlitwie, tylko przez pryzmat epizodów męki. Ono też pierwsze stało się przedmiotem reformy.

Wróćmy jednak do samego tekstu modlitwy. Jest to modlitwa *pro perfidis Iudaeis*. Samo użycie określenia *perfidis* może być rozumiane dwojako: po pierwsze jako deprecjonujący epitet pod adresem wszystkich Żydów – i tak, niestety, bardzo często ją rozumiano, zwłaszcza odkąd określenie *perfidis* nabrało potocznie tego nieprecyzyjnego, ale niedwuznacznego pejoratywnego znaczenia, jakie ma w językach nowożytnych słowo „perfidia” czy „perfidny”. Z drugiej strony można jednak również w owej przydawce widzieć znaczenie zacieśniające, określające w sposób formalny tych, których ma dotyczyć modlitwa: ma to więc być modlitwa jedynie za tych Żydów, których można określić jako *perfidis* – modlitwa obejmująca ich ze względu na specyficzną *perfidia iudaica*. Znaczenia tego pojęcia należy szukać przede wszystkim w najbliższym kontekście samej modlitwy, zwłaszcza jeśli pierwotnie nie była ona istotnie związana z Wielkim Piątkiem (a więc z kontekstem Pasji według św. Jana, a tym mniej z kontekstem pochodzącej z innej – jerozolimskiej – tradycji liturgicznej adoracji krzyża i improperiów). Ciąg modlitw wstawienicznych ma swą własną logikę zakładającą taki obraz rzeczy, w którym świat, łącznie z cesarzem, jest już chrześcijański, lecz niejako na jego obrzeżach znajdują się jeszcze ci, którzy są bardziej zagrożeni

niż rzesza chorych, strapiionych, więźniów, podróżujących i w ogóle wołających w jakimkolwiek utrapieniu, gdyż – nie zdając sobie sprawy z zagrożenia, w jakim ich stawia niewiara – sami za sobą nie wołają do Boga, który zbawia wszystkich, nie odrzaca nikogo od swego miłosierdzia i nie pragnie śmierci, lecz życia dla grzeszników. Są to właśnie: *haeretici et schismatici, perfidi Iudaei* oraz *pagani*. Zauważmy, że w wezwaniach do modlitwy ani pierwsi, ani ostatni nie są obdarzeni żadnym dodatkowym epitetem. W przeciwieństwie bowiem do etnicznego określenia *Iudaei* pozostałe kategorie same z siebie wyrażają już ów – „wadliwy” z chrześcijańskiego punktu widzenia – stosunek do wiary, który czyni je przedmiotem szczególnej troski i szczególnej modlitwy Kościoła. W takim kontekście określenie *perfidii* ukazuje się jako wskazujące po prostu na ten aspekt formalny „wykrzywionej wiary” Żydów (wszystkich bądź części), który powoduje, że specjalna modlitwa za nich znalazła miejsce pomiędzy modlitwą za heretyków i schizmatyków a modlitwą za pogan.

Dalszy ciąg wezwania do modlitwy, który precyzuje jej treść, każe szukać wyjaśnienia sensu owej *perfidia iudaica* w listach św. Pawła. Píše on bowiem o zasłonie spoczywającej na sercu czytających Prawo poza pośrednictwem Chrystusa i uniemożliwiającej człowiekowi przejrzenie, zrozumienie Bożych tajemnic (por. 2 Kor 3, 12–16). Apostoł doświadcza takiej niemożności zrozumienia w trakcie swojej pracy misyjnej (por. 2 Kor 11, 24–26; Dz 13–28, *passim*) Niektóre serca w kontakcie ze słowem Bożym zasklepiają się, tak jak twardnieje wulkaniczny tuf w zetknięciu z powietrzem. Jest to duchowo groźna rzeczywistość, wobec której człowiek staje bezradny – człowiek tak, ale nie Bóg. On jeden może ją dopuścić dla realizacji swych planów – i może także ją uchylić.

Gdyby więc wrócić do biblijnych inspiracji omawianej modlitwy za Żydów... Gdyby przy tym pamiętać, że Paweł, mówiąc o zasłonie na sercach synów Izraela, zawsze podkreśla, że jest jednym z nich (por. 2 Kor 11, 22; Rz 11, 1) i wołałby sam być odrzucony przez Chrystusa dla ich zbawienia (Rz 9, 3; por. 10, 1)... Gdyby wreszcie (dalej w duchu powrotu do źródeł) w spowszedniałej formule prośby: *ut et ipsi*

agnoscant [I]esum Christum Dominum nostrum („aby i oni poznali/uznali Jezusa Chrystusa Pana naszego”) widzieć ukryty *accusativus cum infinitivo*⁹, za którym stoi najbardziej podstawowe wyznanie chrześcijańskiej wiary (por. Rz 10, 9; Flp 2, 11), można by wyczytać w niej braterskie wołanie Kościoła za tymi, którzy w szczególny sposób dziedzicząc obietnice Boże (por. Rz 9, 4), w zetknięciu z ich (tak bardzo zaskakującym) spełnieniem w Jezusie doznali owego porażenia paraliżującego dalszy rozwój wiary. Modlitwa owa byłaby w tej perspektywie prośbą o największe dobro, prawdę i światło, bez którego wiara Izraela rozmija się z tym, ku czemu dąży – o rozpoznanie w Jezusie Mesjasza i Pana.

Bardzo trudno jednak modlić się za błądzącymi bez poczucia wyższości wynikającego ze znajdowania się na właściwej drodze (przed czym przestrzega i Paweł, por. Rz 11, 18–22, i sam Jezus, por. Łk 18, 9–14); dużo łatwiej wyciągać źdźbło z cudzego oka niż belkę z własnego. Już w samym tekście modlitwy, nawet przy osłabieniu pejoratywnego znaczenia słowa *perfidia*, akcent spoczywa raczej na przerażającym ogromie zaślepienia, który ma podkreślić wielkość miłosierdzia (*etiam [i]udaicam perfidiam [...] non repellis* – [Boże, który] „nawet żydowskiej niewiary/perfidii [...] nie odtrącasz”), niż na bogactwie mesjańskich darów, o które się prosi. W konkluzji modlitwy można by się spodziewać czegoś więcej niż tylko „wyrwania ich z ciemności”, skoro św. Paweł w ich przyjęciu widzi źródło życia powstającego pośród śmierci (por. Rz 11, 15; Ez 37, 11–14). Gorzej jeszcze bywało z popularnym rozumieniem tej modlitwy, gdy widziano w niej błaganie za przewrotnie perfidnymi „katami Pana”. Dlatego w czasach, kiedy sam środek chrześcijańskiej Europy został porażony ślepotą dużo głębszą i stwardnieniem serc dużo straszniejszym, niż się to kiedykolwiek przydarzyło Izraelowi („aby się żadne stworzenie nie chepiło wobec swego Stwórcy” – por. 1 Kor 1, 29), pośród tych, którym Bóg pozwolił zachować serce wrażliwe i wzrok

⁹ Łacińska konstrukcja zastępowana w języku polskim przez zdanie podrzędne; tutaj: „że Panem i Mesjaszem jest Jezus”.

przenikliwy, zaczęły podnosić się głosy domagające się rewizji tłumaczeń tej wielkopiątkowej modlitwy.

Efekt wykreślenia terminu *perfidis*

Po nieśmiałyłch rozstrzygnięciach Stolicy Apostolskiej podjętych w czasach, kiedy papieżem był Pius XII¹⁰, krok decydujący uczynił św. Jan XXIII. Sprawując po raz pierwszy w czasie swego pontyfikatu liturgię wielkopiątkową – 27 marca 1959 roku w Bazylice Świętego Krzyża Jerozolimskiego w Rzymie – gdy doszło do słów: *oremus et pro perfidis Iudaeis* („módlmy się za wiarołomnych/perfidnych Żydów”), kazał raz na zawsze wykreślić słowo *perfidis*. Święta Kongregacja ds. Obrzędów jeszcze w tym samym roku zmodyfikowała tekst w dwóch miejscach i drogą dyplomatyczną rozesłała go do biskupów poszczególnych krajów. Poprawiony tekst brzmiał odtąd następująco:

Oremus et pro Iudaeis: ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus forum: ut et ipsi agnoscant Iesum Christum Domi- num nostrum. Oremus. Flectamus genua. Levate. Omnipotens sempiternus Deus, qui Iudaeos etiam a tua misericordia non repellis: exaudi preces nostras, quas pro illius popu- li obcaecatione deferimus, ut agnita veritatis tuae luce, quae Christus est, a suis tenebris eruantur. Per eundem Dominum. Amen.	Módlmy się za Żydów: ażebv Bóg i Pan nasz zdjął zasłonę z ich serc, aby i oni poznali/uznali Jezusa Chrystusa Pana naszego. Módlmy się. Klękniymy. Powstańcie. Wszeczmogący, wieczny Boże, który nawet Żydów nie odrącasz od Twoego miłosierdzia: wysłuchaj naszych modlitw, które zano- simy z powodu zaślepienia owego ludu, aby poznawszy światło Twojej prawdy, którą jest Chrystus, został wyrwany ze swych ciemności. Przez tegoż Pana. Amen*.
--	--

* Tłum. moje: L. K.

¹⁰ Dotyczyły one sensu określenia *perfidis* oraz rubryk dotyczących klękania i wstania.

Decyzja Jana XXIII była z pewnością gestem bardzo potrzebnym, by uciąć wszystkie krzywdzące skojarzenia i otworzyć Kongregacji drogę do śmielszego działania. Nie tak łatwo jednak jednym pociągnięciem pióra poprawić tekst mający swą wewnętrzną logikę. Choć na pierwszy rzut oka zniknęło zeń to, co stanowiło największy kamień obrazy, to przy bliższym oglądzie paradoksalnie modlitwa stała się teraz w swej obiektywnej treści bardziej „antyżydowska”, niż była na początku, i rzeczywiście niesprawiedliwa.

Po pierwsze bowiem, stała się ona teraz modlitwą za Żydów jako takich, bez żadnych ograniczeń co do zakresu czy formalnego aspektu, podczas gdy jej treść zasadniczo pozostała niezmieniona. Wynikałoby z niej, że jest sprawą przesądzoną, iż na sercach wszystkich Żydów – dlatego tylko, że są Żydami – zalega zasłona; że są zaślepieni i potrzebują wyrwania ze swoich ciemności. Nie pozostawia się Bogu (jak to było, przynajmniej formalnie, w formule *pro perfidis Iudaeis*) osądu co do tego, kto *de facto* jest tą modlitwą objęty; zapomina się też, że Kościół od początku składał się i nadal składa z wybranych spośród Żydów i Narodów. W uproszczonej formule nie dopuszcza się świadomości istnienia synów Izraela, którzy już poznali, że Jezus jest Mesjaszem i Panem.

Po drugie, w samej oracji – gdzie znów „Żydzi” bez żadnych bliższych określeń zajęli miejsce zajmowane dotąd przez *perfidia iudaica* – pozostało całkiem teraz nieusprawiedliwione słowo *etiam* („nawet”). O ile można było dyskutować, czy rzeczywiście *perfidia iudaica* jest rodzajem oporu wobec Bożej łaski, wystawiającego Jego miłosierdzie na szczególnie ciężką próbę (taka supozycja mogła w każdym razie wskazywać jakoś na pamięć o szczególnym wybraniu Żydów), o tyle nie można zrozumieć w poprawionym tekście zdumienia wobec faktu, że Bóg „nawet Żydów” nie wyłącza ze swego miłosierdzia – wszakże to do nich właśnie „należą przybrane synostwo i chwała, przymierza i nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice; do nich należą praojcowie, z nich również jest Chrystus według ciała” (Rz 9, 4–5); to oni są ze względu na przodków przedmiotem szczególnej miłości Boga (por. Rz 11, 28).

Tekst nie mógł taki pozostać. Istniały dwie drogi wyjścia: albo przywrócić jakieś określenie specyfikujące, o kogo chodzi w tej modlitwie, albo też tak przekształcić samą modlitwę, ażeby mogła obejmować rzeczywiście wszystkich Żydów. Kościół poszedł tą drugą drogą.

Tekst z 1965 roku

W związku ze zbliżającą się Wielkanocą 1965 roku – aby zadośćuczynić prośbie biskupów, którzy jeszcze w tym roku mieli ze swymi kapłanami koncelebrować mszę krzyżma w Wielki Czwartek – Święta Kongregacja ds. Obrzędów, w porozumieniu z Radą wprowadzającą w życie Konstytucję o liturgii, zaproponowała (dekretem z 7 marca 1965 roku) zmiany dotyczące Wielkiego Tygodnia. Dekret ów wyjaśnia, że – oprócz zmian związanych z przystosowaniem liturgii Wielkiego Czwartku do koncelebry – postanowiono przy okazji wprowadzić też zmiany do niektórych z *orationes solemnes* Wielkiego Piątku, tak aby przystosować je do „ducha i dekretów Soboru Watykańskiego II dotyczących spraw ekumenicznych”. *Variationes in Ordinem Hebdomadae Sanctae inducendae* zawierały faktycznie cztery zmienione formuły modlitw wstawienniczych z Wielkiego Piątku: 1. *Pro Sancta Ecclesia* („Za Kościół święty”), 7. *Pro unitate Christianorum* („O jedność chrześcijan”), 8. *Pro Iudaeis* („Za Żydów”) i 9. *Pro nondum Christo credentibus* („Za tych, którzy jeszcze nie wierzą w Chrystusa”). Zmieniony tekst modlitwy za Żydów brzmiał odtąd tak:

Oremus et pro Iudaeis

ut Deus et Dominus noster faciem suam super eos illuminare dignetur;

ut et ipsi agnoscant omnium Redemptorem, Iesum Christum Dominum nostrum.

Oremus. Flectamus genua. Levate.

Omnipotens sempiternus Deus,

qui promissiones tuas Abrahae et semini eius contulisti:

Módlmy się za Żydów:

ażeby Bóg i Pan nasz zechciał rozświecić nad nimi swe oblicze,

aby i oni poznali/uznali Odkupiciela wszystkich, Jezusa Chrystusa, Pana naszego

Módlmy się. Klęknijmy. Powstańcie.

Wszechmogący, wieczny Boże,

który udzieliłeś obietnic Abrahamowi i jego nasieniu,

Ecclesiae tuae preces clementer exaudi;	wysłuchaj łaskawie modlitw Twojego Kościoła,
ut populus acquisitionis antiquae ad Redemptionis mereatur plenitudinem pervenire.	aby lud pradawnie nabyty zasłużył na dojście do pełni Odkupienia.
Per Dominum. [Omnes R] Amen.	Przez Pana [naszego]. [Wszyscy] Amen*.

* Tłum. moje: Ł. K.

Zauważmy, że o ile pierwsza część (wezwanie do modlitwy) jest przeróbką dawnego tekstu, o tyle sama oracja jest właściwie całkowicie nowa. Przyjrzyjmy się najpierw zmienionemu wezwaniu. Pozostało ono wezwaniem do modlitwy za Żydów bez żadnych bliższych określeń. Z dwóch wymienianych w dawnej wersji intencji modlitwy za nich pierwsza została całkowicie zmieniona, druga zaś – wzbogacona o dodatkowe wyjaśnienie. Nie chcemy już prosić Boga o zdjęcie zasłony z ich serc, lecz o rozpromienienie nad nimi Jego oblicza. Zostaje zatem wycofany Pawłowy obraz tych, którzy nie rozpoznają w Jezusie Mesjasza (por. 2 Kor 3, 15), a wprowadzony fragment treści błogosławieństwa arcykapłańskiego (por. Lb 6, 25–26) dotyczącego wszystkich synów Izraela (por. Lb 6, 23). Podtekst nowotestamentalny zostaje więc zastąpiony odwołaniem się do Starego Testamentu. Choć określenie *Iudaei* nie zostało tu wprost doprecyzowane, pierwsza intencja owej modlitwy odsyła nie do myśli o tej części Izraela, którą „do czasu” dotknęła zatwardziałość (por. Rz 11, 25), lecz do pamięci o wszystkich, nad którymi Bóg nakazał Aaronowi i jego synom wzywać swego błogosławieństwa. Jest to wyraźne przejście od patrzenia poprzez to, co dzieli i może stać się okazją do wynoszenia się nad braci, do ukazania tego, co łączy i nakazuje szacunek.

Zobaczmy teraz, jaką perspektywę wyznacza sama oracja. Pozostały w niej niezmienione tylko adres: *Omnipotens sempiterna Deus, qui [...]* („Wszechmogący wieczny Boże, który [...]”) i prośba o wysłuchanie modlitwy: *preces [...] exaudi* („wysłuchaj [...] modlitw”); sprecyzowany został podmiot zanoszący modlitwę (*Ecclesia Dei* – Kościół

Boży) i sposób jej wysłuchania (*clementer* – „łaskawie”). Zmieniła się całkowicie racja, na którą powołują się proszący: nie jest nią już miłosierdzie, które „nawet Żydów” nie odrzuca, lecz są to obietnice uczynione Abrahamowi i jego potomstwu. Zmienił się również formalny przedmiot prośby: nie prosi się o wyrwanie z ciemności, będące następstwem poznania światła Bożej prawdy, którą jest Chrystus, lecz o to, by lud ten „zasłużył na dojście do pełni Odkupienia”. Usunięto też dawny motyw prośby (*obcaecatio* – „zaślepienie”) i wreszcie – co może dla nas najbardziej interesujące – spróbowano dokładniej określić, kogo modlitwa ta dotyczy (*populus acquisitionis antiquae* – „lud pradawnie nabyty” zamiast dawnego ogólnego *populus ille* – „ów lud”).

Wprowadzenie przysłowka *clementer* (łaskawie”) równoważy w nowym tekście brak wyraźnego wspomnienia miłosierdzia Bożego, co było ceną zapłaconą za wyeliminowanie nieszczęśliwego *Iudaeos etiam* („nawet Żydów”) i wprowadzenie bardzo przekonującego w tym miejscu, biblijnego (por. choćby Wj 32, 13; Pwt 9, 27; Ps 105 [104], 42; Iz 45, 23; 46, 4; Ez 20, 42–44, a także Łk 1, 54–55. 72–73) odwołania się do Bożej wierności obietnicom uczynionym prazeń na wieki (por. Rz 11, 29). Formuła ta nawiązuje najbardziej bezpośrednio do Ga 3, 16 (Wulgata: *Abrahae dictae sunt promissiones et semini eius* – „Abrahamowi opowiedziane są obietnice, i nasieniu jego”¹¹), gdzie św. Paweł (podobnie jak Mojżesz w dramatycznym momencie dziejów Izraela i sam Pan Zastępów w wyroczniach Ksiąg Izajasza i Ezechiela) przypomina ostateczną instancję, na której opiera się nadzieja na Bożą łaskawość u wszystkich, którzy są dziedzicami obietnic złożonych przez Boga Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi/Izraelowi (por. Rdz 12, 2–3. 7; 13, 15–17; 17, 4–8; 22, 16–18; 26, 24; 28, 13–15). Jest to wspólna podstawa nadziei zarówno dla „ludu pradawnie nabytego”, za którym się w tej modlitwie prosi, jak i dla świętego zgromadzenia (*Ecclesia Dei*), które przez wiarę i chrzest przyobleczone w Chrystusa (*Semen Abrahae*) ma prawo z ufnością tę prośbę zanosić.

¹¹ Wszystkie fragmenty Wulgaty podaję w tłumaczeniu ks. Jakuba Wujka.

Jest to prośba o to, aby *populus acquisitionis antiquae* założył (*mereatur*) na dojście do „pełni Odkupienia” – na to, by osiągnąć *Redemptionis plenitudinem*. Samo to zestawienie: *redemptionis plenitudo*, nie ma odpowiednika w Piśmie Świętym. Oba słowa mają jednak głębokie zakorzenie w Biblii.

Dwa teksty w szczególności wydają się przybliżać sens wyrażonej za ich pomocą prośby. Najpierw zakończenie psalmu *De profundis* z jego *copiosa redemptio* – „obfitym odkupieniem” (Ps 130 [129], 7). Po wtóre – zwłaszcza gdy się pamięta, że prośba odpowiada na wezwanie do modlitwy o poznanie Jezusa Chrystusa jako Odkupiciela, a zastępuje dawną prośbę, w której Chrystus nazwany był *Lux veritatis Dei* („Światłem prawdy Bożej”) – przychodzi na myśl 1 Kor 1, 30, gdzie Chrystus Jezus przedstawiony jest jako Ten, *qui factus est nobis sapientia a Deo et iustitia, et sanctificatio, et redemptio* – „który jest dla nas mądrością od Boga i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem”. Zauważmy, że w tekście *Variationes* wyraz *Redemptionis* jest pisany wielką literą. Tak więc w nowej wersji modlitwy prosi się o to, co stanowi przedmiot nadziei Izraela i jego błagania w Psalmach, z dyskretnym jakby wskazaniem na Tego, w którym wszystkie obietnice (*promissiones*) Boże stały się „tak” (por. 2 Kor 1, 20) i w którym zamieszkuje *omnis plenitudo* – „cała pełnia” (Kol 2, 9). Jednocześnie zestawienie *Redemptionis plenitudo* nasuwa myśl, iż rzeczywistość odkupienia, o której pełnię modlimy się jako o kres drogi, jest już jakoś, choć jeszcze w sposób niepełny, obecna w życiu tych, za którymi się modlimy. Upodabnia to *populum acquisitionis antiquae* („lud pradawnie nabyty”) do modlącego się zań zgromadzenia tych, którzy otrzymawszy już pierwociny Ducha, całą istotą wdychają przeciwieństwo, oczekując odkupienia ciała (por. Rz 8, 23–24). Ustawia taką perspektywę, w której treść modlitwy może się formalnie (choć zapewne nie jednoznacznie, lecz w sposób analogiczny) odnosić zarówno do Kościoła, jak i do Izraela, a więc w szczególności i do ich części wspólnej: nie rozdziela Żydów na tych, którzy nie przyjęli Jezusa jako Mesjasza, i tych, którzy Go przyjęli, lecz obejmuje wspólną modlitwą cały Lud określony przez jego korzenie.

Taki wydaje się też sens określenia *populus acquisitionis antiquae*. Odsyła ono wyraźnie do Pierwszego Listu św. Piotra, a przezeń pośrednio do Księgi Wyjścia i do Przymierza zawartego na Synaju. W 1 P 2, 9 czytamy w odniesieniu do Kościoła (podają za Wulgatą): *Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis* – „A wy, rodzaj wybrany, królewskie kapłaństwo, naród święty, lud nabycia”. Określenia *regale sacerdotium, gens sancta* pochodzą wprost z Wj 19, 6 (z Wulgaty), gdzie Pan objaśnia Mojżeszowi, jaka zaistnieje różnica między „domem Jakuba” a wszystkimi narodami, jeśli synowie Izraela będą słuchać głosu Bożego i strzec Jego Przymierza. Wprawdzie do Pana należy cała ziemia, ale oni będą szczególną Jego własnością, królestwem kapłanów, świętym szczeniem. Określenie *populus acquisitionis* (w greckim oryginale 1 P: *laos eis peripoiesin*) łączy się również – w sposób wyraźny, choć niedosłowny – z hebrajską ideą *segullah* (Septuaginta: *periousios*) z Wj 19, 5. Chodzi o Lud, który jest szczególną własnością Boga, Lud, do którego nabył On szczególne prawa: przecież przywiódł go ku sobie, niosąc z kraju niewoli przez pustynię, tak jak orzeł niesie swe pisklę na skrzydle (por. Wj 19, 4). W tym znaczeniu go sobie „nabył”.

Jeśli, uzupełniając zwrot z 1 P, omawiana przez nas modlitwa dodaje: *acquisitionis antiquae*, to ma na myśli, jak się zdaje, ów podwójny kontekst wyrażenia *populus acquisitionis* i podwójne „nabycie”: tamto pierwsze – przez wyprowadzenie z Egiptu i opiekę na pustyni, o którym mowa w Księdze Wyjścia, i to drugie – za cenę krwi Chrystusa, „niepokalanego Baranka” (por. 1 P 1, 19), do którego bezpośrednio odnosi się określenie św. Piotra. Chodzi zatem o Lud, który został określony, ukonstytuowany przez tamto dawne nabycie przez Boga na szczególną własność, o Lud wcześniej (niż Kościół) powołany, by głosić chwałę Boga (por. 1 P 2, 9–10; por. Ef 1, 11–14). Kościół więc, świadom swej zażyłości z wszechmogącym, wiecznym Bogiem, będąc Jego szczególną własnością, uczestnicząc w Chrystusie w obietnicach Bożych danych Abrahamowi i jego potomstwu, przypomina Bogu te obietnice i Lud, któremu owe obietnice zostały powierzone od początku i który Bóg już od

dawna nabył sobie na szczególną własność. Kościół prosi, by Lud ten w całości i w pełni dostąpił rzeczywistości Odkupienia dokonanej przez Chrystusa i mającej się w pełni objawić wraz z Jego powtórny przyjsciem w chwale. Oracja zatem w całości i konsekwentnie (w przeciwieństwie do poprzedzającego ją wezwania) jest modlitwą za Lud Izraela jako taki – ukonstytuowany przez Boga poprzez Jego obietnicę – i dotyczy dóbr, których Izrael jako taki ma prawo na mocy tejże obietnicy z ufnością oczekiwać (por. Rz 11, 29) ponad podziałem, jaki się w jego łonie dokonał i dokonuje w ciągu wieków ze względu na osobę Jezusa. Dotyczy tych dóbr, których oczekuje (choć w inny sposób, na innym etapie) również Kościół Chrystusowy jako taki (Kościół powołany spośród Żydów i Narodów). Tak więc w wersji modlitwy za Żydów wprowadzonej do liturgii Wielkiego Piątku przez *Variationes* z 1965 roku, mimo daleko idącego przeobrażenia pierwotnego tekstu, widzimy wciąż pewną niekonsekwencję, pewien rozróżnienie między wezwaniem do modlitwy, które formalnie nadal dotyczy Żydów nieuznających w Jezusie Odkupiciela, a samą oracją wyrażającą prośbę za Lud Izraela jako taki.

I ta formuła nie miała jednak na długo pozostać oficjalną modlitwą Kościoła.

Tekst w *Missale Romanum* z 1970 roku

Odwołując się do postanowień Soboru Watykańskiego II, bł. Paweł VI konstytucją apostolską *Missale Romanum* z 3 kwietnia 1969 roku zarządził i ogłosił wprowadzenie odnowionego mszału rzymskiego, mającego między innymi jaśniej wyrażać święte tajemnice i ułatwić wiernym pobożny i czynny udział w liturgii. Konstytucja zwraca uwagę na przekształcenie tekstów wielu oracji, podjęte zarówno w celu dostosowania do potrzeb nowych czasów, jak i przywrócenia zapomnianych formuł. W tym kontekście w nowym *Missale Romanum*, promulgowanym w Wielki Czwartek 26 marca 1970 roku, uległa dalszej zmianie wielkopiątkowa modlitwa za Żydów. W aktualnie obowiązującym mszale rzymskim brzmi ona następująco:

Oremus et pro Iudaeis Ut, ad quos prius locutus est Dominus Deus noster, eis tribuat in sui nominis amore et in sui foederis fidelitate proficere. [Oratio in silentio. Deinde sacerdos:] Omnipotens sempiternus Deus, qui promissiones tuas Abrahae eiusque semini contulisti, Ecclesiae tuae preces clementer exaudi, ut populus acquisitionis prioris ad redemptionis mereatur plenitudinem pervenire. Per Christum Dominum nostrum. [R]. Amen.	Módlmy się za Żydów, do których najpierw przemówił Pan Bóg nasz, ażebym udzielił im wzrastania w miłości Jego imienia i w wierności przymierza z Nim. [Modlitwa w milczeniu. Potem kapłan:] Wszchemogący, wieczny Boże, który udzieliłeś obietnic Abrahamowi i jego nasieniu, wysłuchaj łaskawie modlitw Twojego Kościoła, aby lud, nabyty jako pierwszy, zasłużył na dojsście do pełni odkupienia. Przez Chrystusa Pana naszego. [Wierni]. Amen*.
---	---

* Tłum. moje: Ł. K.

Tym razem gruntownej zmianie uległo wezwanie do modlitwy – z jego dawnej wersji pozostał tylko pierwszy wiersz. Sama oracja natomiast została jedynie w dwóch miejscach lekko poprawiona: w określeniu *populus acquisitionis* słowo *antiquae* („pradawnie”) zastąpiono słowem *prioris* („jako pierwszy”), a w słowie *redemptionis* („odkupienie”) usunięto wielką literę. Wydaje się, że w pierwszym wypadku chodziło o wprowadzenie takiego synonimu przymiotnika *antiqua*, który by mówił jedynie o pierwszeństwie w czasie określonego nim nabycia, a nie nasuwał myśli o jego nieaktualności, niepasującej zresztą do bliskiego kontekstu odniesienia się do nieodwołalnych obietnic Bożych dla Abrahama i jego potomstwa. Usunięcie zaś dużego „R” ukrywa niejako myśl o samym Odkupicielu, o którym nie ma zresztą już mowy w nowej wersji wezwania, tak że interpretacja zasadniczej prośby zostaje bardziej otwarta. Przeobrażenie zaś, którego doznało wezwanie do modlitwy, dostosowało je do perspektywy, jaką ma nowa oracja. Przede wszystkim dodano określenie

wyjaśniające, jak należy rozumieć termin *Iudaei*. Wyraźnie koresponduje ono z określeniem *populus acquisitionis prioris* („lud nabyty jako pierwszy”) oracji. *Iudaei* to ci, *ad quos prius locutus est Dominus Deus noster* – „do których wcześniej przemówił Pan Bóg nasz”. Tak więc do dwóch tytułów nadprzyrodzonej tożsamości Żydów występujących w samej oracji: obietnic Bożych i szczególnego nabycia przez Boga, został dołączony tytuł trzeci: Boże objawienie, przemówienie przez Boga. We wszystkich trzech przypadkach chodzi o Boży przywilej, poprzez który Izrael wyprzedza w czasie, a jednocześnie jest podobny do Kościoła Chrystusowego. Przy takim określeniu, kogo ma się na myśli w wezwaniu do modlitwy, nie mogły pozostać niezmienione jej intencje. Przepadła przy tym aluzja do błogosławieństwa Aaronowego wprowadzona przez *Variationes* z 1965 roku, co może dodatkowo świadczyć, jak mocno była ona związana w kontekście wezwania z perspektywą „zdzięcia zasłony” obecną w pierwotnym tekście. Wprowadzono na to miejsce wezwanie do modlitwy o postęp, wzrost w tym, co stanowi o wierności Izraela w jego odpowiedzi na Boże wezwanie (chodzi o *amor nominis Dei* – „miłość Bożego imienia”, oraz *fidelitas foederis Dei* – „wierność przymierzu z Bogiem”). Zestawienie tej intencji z zasadniczą prośbą samej oracji nasuwa myśl, że postęp Żydów (oczywiście taki postęp, którego udzielić może tylko sam Pan Bóg nasz) „w miłości Jego Imienia i w wierności Jego przymierzu” sprzyja dojściu przez nich do pełni odkupienia.

Dwa występujące tu pojęcia biblijne: imię (łac. *nomen*, gr. *onoma*, hebr. *szem*) i przymierze (łac. *foedus*, gr. *diatheke*, hebr. *berit*), wyraźniej niż pojęcia wcześniejsze (lud, nabycie, obietnice) uzmysławiają nieciągłość w ciągłości pomiędzy Starym a Nowym Testamentem, pomiędzy żydowskim a chrześcijańskim rozumieniem tych samych formuł. O ile wspólne jest najwyższe przykazanie miłości Boga (por. Pwt 6, 5; Mt 22, 37), o tyle Imię, przywołujące na myśl stwórcze i zbawcze działanie Boga w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości (np. Wj 3, 6; 20, 2; 34, 5–8; Iz 43, 1–3. 18–21) i będące niejako uosobieniem Jego samego w Jego wyjściu ku człowiekowi (por. Ps 54

[53], 3; 89 [88], 25), to Imię, które w Starym Testamencie łączy się z objawioną Mojżeszowi treścią świętego tetragramu (por. Wj 3, 14), w perspektywie Nowego Testamentu jest niesione przez Tego, który – istniejąc, zanim Abraham się stał – dał je poznać w swym paschalnym wywyższeniu (por. J 8, 58. 28; 17, 6. 11. 26; Dz 5, 41), tak że miłość Imienia staje się miłością konkretnej Osoby – Jezusa, Syna Bożego, który przyjąwszy postać sługi, staje się obrazem Niewidzialnego (por. Flp 2, 6–11; Kol 1, 15). Różnica interpretacji występuje jeszcze wyraźniej w odniesieniu do prośby o wierność Przymierzu. Przymierze bowiem, zawarte na podstawie słów Bożych spisanych przez Mojżesza i przypieczętowane krwią zwierząt ofiarnych (por. Wj 24, 3–8; Hbr 9, 16–21), złamane przez Lud, miało zostać „po owych dniach” zastąpione nowym, doskonałym, połączonym z odpuszczeniem win (por. Jr 31, 31–34). Chrześcijanie widzą jego spełnienie w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa (por. 1 Kor 11, 25; Hbr 9, 11–15). Tak więc intencja modlitwy może wydawać się dwuznaczna. Zauważmy jednak, że takie właśnie jej sformułowanie pozwala na konsekwentne zachowanie perspektywy pozwalającej ogarnąć jedną modlitwą wszystkich Żydów, cały Lud wcześniej nabyty, a także, gdy chodzi o zasadniczą treść prośb, całe potomstwo Abrahamowe, to jest całą oliwkę Izraela wraz z wszczepionymi przez Jezusa Chrystusa (Mesjasza) dzikimi gałązkami Narodów (por. Rz 11, 16–18). Modlitwa bowiem, która pamięta o całym Izraelu, o jego dramatycznym rozdarciu spowodowanym przez Słowo żywe i skuteczne, „ostrzejsze niż miecz obosieczny” (Hbr 4, 12; por. Iz 55, 10–11; Łk 12, 51), a jednocześnie o całym Kościele Chrystusowym (jednoczącym w Jego Ciele powołanych najpierw spośród synów Izraela, a potem spośród wszystkich narodów), musi odwoływać się do pojęć analogicznych, wyrastających ze wspólnego dziedzictwa, a przez to zarówno „ekumenicznych”, jak i otwartych na różną interpretację.

Potwierdzeniem zaś tego, że modlitwa chce rzeczywiście objąć tak szeroką pamięcią cały Izrael, jest jej miejsce w odnowionym ciągu wezwań wielkopiątkowej modlitwy powszechnej. W mszale Pawła VI modlitwa *Pro Iudaeis* jest szóstą w ciągu dziesięciu modlitw, następując

po modlitwach: *Pro sancta Ecclesia* („Za Kościół święty”), *Pro papa* („Za papieża”), *Pro omnibus ordinibus gradibusque fidelium* („Za wszystkie stany Kościoła”), *Pro catechumenis* („Za katechumenów”), *Pro unitate Christianorum* („O jedność chrześcijan”), a przed modlitwami: *Pro iis qui in Christum non credunt* („Za niewierzących w Chrystusa”), *Pro iis qui in Deum non credunt* („Za niewierzących w Boga”), *Pro rempublicam moderantibus* („Za rządzących państwami”) i *Pro tribulati* („Za strapionych i cierpiących”). Modlitwy poprzedzające to zatem prośby dotyczące Kościoła, szeroko – w duchu *Vaticanum II* – pojętego Ludu Bożego. Ostatnia z nich ogarnia „wszystkich braci wierzących w Chrystusa” i „uświęconych przez chrzest” – zarówno katolików, jak i chrześcijan z innych Kościołów i Wspólnot. Modlitwa za tych, którzy nie wierzą w Chrystusa, następuje dopiero po modlitwie za Żydów. Ta ostatnia wiąże się więc raczej z pierwszą grupą, w której wszystkie wezwania sformułowane są pozytywnie: z uwzględnieniem tego, czym są ci, za których się modlimy, a nie pewnego braku, jak w dwu następnych prośbach (za nie wierzących w Chrystusa i nie wierzących w Boga). W modlitwie tej nie zakłada się zatem braku wiary w Jezusa Chrystusa.

Polskie tłumaczenie owej modlitwy ma swoją własną historię od czasu publikacji mszału z roku 1970. Nie będziemy jej tu śledzić. Ostateczny, oficjalny przekład, przyjęty w 2009 roku przez Konferencję Episkopatu Polski, brzmi w sposób następujący:

Modłmy się za Żydów, do których najpierw Pan Bóg nasz przemówił, aby pomógł im wzrastać w miłości Jego Imienia i w wierności Jego przymierzu. [Modlitwa w ciszy. Po niej kapłan śpiewa:] Wszechmogący, wieczny Boże, Ty dałeś swoje obietnice Abrahamowi i jego potomstwu; wysłuchaj łaskawie prośb Twego Kościoła, aby lud, który jako pierwszy nabyłeś na własność, mógł osiągnąć pełnię odkupienia. Przez Chrystusa, Pana naszego. [W.] Amen.

Próbowaliśmy prześledzić dzieje sformułowania jednej z szeregu *orationum solemniium* Wielkiego Piątku i wejrzeć w logikę dokonywanych w niej zmian oraz ich wymowę teologiczną. Zauważyliśmy, jak

odważne skreślenie przez papieża Jana XXIII jednego pejoratywnie brzmiącego określenia doprowadziło do przebudowy całego tekstu. Pozwoliło to nam uświadomić sobie lepiej złożoność (i bogactwo) wzajemnej relacji Izraela i Kościoła. Usunięcie określenia *perfidii* doprowadziło w konsekwencji do takiego ustawienia modlitwy, przy którym widać, że nie można całości relacji Kościoła Chrystusowego i Żydów ująć w postaci stosunku zewnętrznego dwu odrębnych, rozłącznych podmiotów (*Ecclesia* – Synagoga), lecz trzeba stale dostrzegać dramat rozdarcia organicznej (w sensie nadprzyrodzonym) całości mającej wspólny korzeń, wspólne dziedzictwo i wciąż żywą, nieredukowalną część wspólną istotną dla pełnego określenia zarówno Izraela, jak i Kościoła.

Jednocześnie można chyba powiedzieć, że o kierunku przemian modlitwy za Żydów zadecydowało ogólne nastawienie Soboru: bardziej duszpasterskie niż dogmatyczne. Przebudowa tej modlitwy rozwiązuje bardzo ważny pastoralnie problem wychowania wiernych przez modlitwę do szacunku, miłości i poczucia solidarności z narodem żydowskim. Stara się wykluczyć możliwość wynoszenia się, pogardy, antysemityzmu. Odwołując się wszakże do wspólnych początków, do Bożych obietnic, do tego, co nas łączy, nie ujawnia, lecz ukrywa w głębiach analogii biblijnych to, co dzieli – ból, który należy nieodłącznie do tajemnicy Kościoła, dopóki nie runie do końca „rozdzielający mur” przewyciężony już w męce jego Głowy (por. Ef 2, 14). Ukrycie owego bólu może być wyrazem dojrzałości, jeśli wynika z miłości, która rozumie i świadomie akceptuje zarówno sam ból i jego źródła, jak i motywy powściągliwości i dyskrekcji. Wydaje się, że obecna formuła modlitwy za Żydów zakłada u chrześcijan pogłębioną miłość Boga i bliźniego, większą akceptację Krzyża, domaga się od nich również większej dojrzałości w wierze, głębszej świadomości jej tajemnic, w szczególności znajomości całej nauki św. Pawła o misterium Izraela. Żle by się stało, gdyby pogłębiona katecheza Kościoła nie uświadamiała wyraźnie tej nauki wierzącym, gdyby w związku z tym (wbrew swym najgłębszym intencjom) odnowiona modlitwa liturgiczna miała działać jak środek znieczulający,

pozwalający zapomnieć o istniejącym rozdarciu, o głębi miłości, wiary, nadziei i modlitwy potrzebnych do doprowadzenia do pełni Odkupienia całego Izraela Bożego.

Nowe nauczanie Kościoła o Żydach i judaizmie¹

Podany wyżej przykład transformacji modlitwy za Żydów w liturgii Wielkiego Piątku, choć zainicjowany osobiście przez papieża Jana XXIII, w dalszych fazach był inspirowany przebiegiem i ustaleniami Soboru Watykańskiego II, któremu trzeba w tej pracy poświęcić nieco więcej uwagi. Myślę tu zwłaszcza o czwartym punkcie soborowej Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. Reformy zainicjowane przez Sobór kontynuowali kolejni papieże; warto jednak podkreślić, że kluczowe znaczenie dla odnowy nauczania Kościoła rzymskokatolickiego o Żydach i judaizmie ma pontyfikat Jana Pawła II.

Sobór Watykański II i *Nostra aetate*

W rozdziale tym spróbujemy najpierw usystematyzować treść *Nostra aetate* (nr 4), mając na względzie szczególnie to, co ma wpływ na kształtowanie obrazu Żydów i judaizmu w Kościele. Następnie

¹ Dużo informacji z dziejów (także najnowszych) chrześcijańskiego rozumienia Żydów i wzajemnych relacji można znaleźć w: M. Horoszewicz, *Przez dwa millenia do rzymskiej synagogi. Szkice o ewolucji postawy Kościoła katolickiego wobec Żydów i judaizmu*, Warszawa 2001 (Kościół a Żydzi i Judaizm, 7).

przyjrzymy się, jak kolejne dokumenty Stolicy Apostolskiej – zwłaszcza opublikowane przez watykańską Komisję ds. Stosunków Religijnych z Judaizmem *Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzania w życie deklaracji soborowej Nostra aetate nr 4* (z 1 grudnia 1974)² oraz *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego. Wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień* (z 24 czerwca 1985)³, a także ogłoszony przez Jana Pawła II (w 1992 roku) *Katechizm Kościoła katolickiego*⁴ – rozwijają główne idee soborowej deklaracji, oraz spróbujemy stworzyć za ich pomocą mały komentarz do przewodnich myśli *Nostra aetate nr 4*⁵.

Zaraz na początku nr 4 deklaracji *Nostra aetate*, w ślad za Konstytucją dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium* (nr 16), stwierdza istnienie religijnej więzi między Kościołem a Żydami. Stwierdzenie to prowadzi do wniosków idących w dwóch kierunkach. Najpierw – zgodnie z duszpasterskim nastawieniem Soboru – do zmiany praktycznej postawy wobec Żydów i relacji z nimi, równoległe jednak także do pogłębienia teologicznej refleksji nad charakterem owej więzi i nad zagadnieniami, które z tym się wiążą. Taka struktura omawianego dokumentu posłuży do rozłożenia treści naszego komentarza na trzy punkty. Będą to kolejno: zasada więzi, wnioski praktyczne i rozwinięcie teoretyczne.

Zasada więzi

Najczęściej cytowanym czy wspomnianym fragmentem czwartego punktu deklaracji *Nostra aetate* jest paragraf wstępny, stwier-

² Zob. *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)*, red. W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz, Warszawa 1990, s. 37-43 (Kościół a Żydzi i Judaizm, 1); dalej stosujemy skrót: '74.

³ Zob. *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)*, dz. cyt., s. 60-74; dalej stosujemy skrót: '85.

⁴ *Katechizm Kościoła katolickiego* [dalej: KKK], Poznań 1994.

⁵ Na temat tego soborowego dokumentu warto przytoczyć: R. Kutschera, A. Buckenmaier, *Herkunft und Zukunft von „Nostra aetate“*. *Fünfzig Jahre nach der Konzilserklärung*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 11 (2016), s. 155-172.

dzający istnienie więzi (*vinculum*) między „ludem [*populus*] Nowego Testamentu” a „plemieniem [*stirps*] Abrahama”. Wiąż tę Sobór odkrywa – jak to wyraźnie zaznacza zaraz w pierwszych słowach – „zglobiając tajemnicę Kościoła”:

§	Mysterium perscrutans, Sacra haec Synodus meminit vinculi, quo populus Novi Testamenti cum stirpe Abrahae spiritualiter coniunctus est.	Zglobiając tajemnicę Kościoła, święty Sobór obecny pamięta o więzi, którą lud Nowego Testamentu zespolony jest duchowo z plemieniem Abrahama*.
---	---	--

* Cytaty z deklaracji *Nostra aetate* nr 4 (przytaczane w tym rozdziale zarówno po łacinie, jak i po polsku) będą tu przywoływane i omawiane niezależnie od kolejności, w jakiej pojawiają się w soborowym dokumencie.

Do istniejącej więzi odwołują się późniejsze dokumenty, *Wskazówki* '85 – aż trzykrotnie (por. '74, Wstęp; '85, I.1, I.8, IV.1.d; KKK 839). Nie ulega wątpliwości, że to fundamentalne stwierdzenie zakorzeniło się w świadomości Kościoła, znajdując odtąd wielokrotne potwierdzenie w różnych formach Magisterium Kościoła. Jego warianty i modyfikacje, wprowadzone przy powoływaniu się nań, wskazują wszakże na problemy, do jakich nieuchronnie stwierdzenie to prowadzi. Nie tyle chodzi przy tym o samo istnienie więzi, ile o to, by precyzyjnie ująć, kogo z kim i na jakiej zasadzie ona wiąże.

Sama deklaracja stawia przed nami z jednej strony Kościół. Nie nazywa go jednak tym terminem, lecz ujmuje go w wymiarze Ludu: „ludu Nowego Testamentu”. Z drugiej zaś strony staje *stirps Abrahae* („plemię Abrahama”), co wskazuje na genetyczne dziedzictwo Patriarchy. Mamy tu więc dwie duchowo związane ze sobą społeczności – i są one ujęte od strony ich tożsamości. Żadna z nich nie jest przy tym w *Nostra aetate* nazwana swoim zwykłym imieniem. Późniejsze dokumenty jakby chciały to uściślić i bardziej wprost określić oba podmioty tej „więzi”. I tak mówi się czasem po prostu: „chrześcijanie i Żydzi” (por. '85, I.1; '74, IV), co bywa pomocne tam, gdzie chodzi o przejście do praktyki dialogu i współpracy,

lecz jest uproszczeniem nieuwzględniającym faktu, że nie chodzi tylko o relacje między członkami obu tych społeczności. Wskazówki z roku 1985, choć na początku stosują to uproszczenie, później dają dwie pary innych określeń: judaizm – (młody) Kościół ('85, IV.1.d) oraz Żydzi i judaizm – Kościół ('85, I.8). *Katechizm Kościoła katolickiego* natomiast, odwołując się do omawianego fragmentu *Nostra aetate*, wstawia (w wersji polskiej): naród żydowski – Kościół, Lud Boży Nowego Przymierza. Nawet jeśli nie wszystkie te zmiany terminologiczne były przemyślane, ukazują one trudność precyzyjnego oddania charakteru czy tej cechy obu społeczności, ze względu na którą są one „duchowo zespolone”.

W każdym razie niekwestionowanie „duchowy” charakter więzi, zakorzeniony w tradycjach (żydowskiej i chrześcijańskiej) opartych na tym samym Słowie Bożym (por. '74, IV; KKK 839), skłania Kościół do wskazania miłości ku temu samemu Bogu z jednej strony jako podstawy we wspólnym „poszukiwaniu sprawiedliwości społecznej i pokoju, zarówno na szczeblu lokalnym, jak i państwowym i międzynarodowym” ('74, IV), a więc do zbliżenia praktycznego, z drugiej zaś do dążenia do „dokładnej znajomości” głębi oraz granic owej więzi – tak by nie pomniejszać również zerwania, ze szkodą dla tożsamości jednych i drugich (por. '85, I.8, IV.1.d), a więc do rozwoju teologii relacji łączącej obie społeczności.

Wnioski praktyczne

Wnioski, jakie *Nostra aetate* wyciąga z istnienia duchowej więzi między Kościołem a społecznością żydowską, kierują się w pierwszej kolejności ku nawiązaniu bliższych kontaktów, co wymaga wszakże w historycznym konkretnie przewyciężenia i wykorzenia antysemityzmu.

Nostra aetate nr 4, odnosząc się do relacji chrześcijańsko-żydowskich, nie używa jeszcze tak bardzo „soborowego” określenia „dialog”, ale – w sposób opisowy – wyraźnie zaleca taki właśnie rodzaj stosunków, widząc w nim naturalną konsekwencję opisanego wcześniej wielkiego wspólnego dziedzictwa duchowego:

<p>Cuius igitur adeo magnum sit patrimonium spirituale Christianis et Iudaeis commune, Sacra haec synodus mutuam utriusque cognitionem et aestimationem, quae praesertim studiis biblicis et theologicis atque fraternis colloquiis obtinetur, fovere vult et commendare.</p>	<p>Skoro więc tak wielkie jest dziedzictwo duchowe wspólne chrześcijanom i Żydom, święty Sobór obecny pragnie ożywić i zalecić obustronne poznanie się i poszanowanie, które osiągnąć można zwłaszcza przez studia biblijne i teologiczne oraz przez braterskie rozmowy.</p>
---	--

Ten wymiar praktyczny „obustronnego poznania się i poszanowania” rozwijają dokumenty Komisji ds. Stosunków Religijnych z Judaizmem. Szczególnie wiele uwagi poświęcają mu *Wskazówki* z roku 1974. W dziesięć lat po Soborze można już było mówić o dialogu jako rzeczywistości rozwijającej się (i to w wielu krajach) oraz – na podstawie pewnych doświadczeń nabytych – wskazywać korzystne warunki, aby zarówno taki dialog, jak i „nowego rodzaju stosunki pomiędzy Żydami i chrześcijanami” mogły się dalej rozwijać (por. '74, Wstęp). Podkreślono więc, jako istotne założenie, „chęć wzajemnego poznania oraz jego rozwijania i pogłębiania” (por. '74, I). Wypunktowano pewne ogólne zasady, takie jak „szacunek dla drugiego, takiego jaki jest, a szczególnie dla jego wiary i jego religijnych przekonań” (por. '74, I). Z kolei *Wskazówki* z roku 1985, odwołując się *explicitie* do słów *Nostra aetate* nr 4 o „wielkim dziedzictwie duchowym wspólnym chrześcijanom i Żydom”, rozwijają głównie kwestię wychowania do dialogu przez katechezę.

Oprócz korzyści płynących z uprzywilejowanego sposobu poznania drugiego, jaki stwarza dialog, dokumenty wskazują na uświadomienie sobie przez Kościół faktu, że w tym przypadku „obie tradycje zbyt są sobie bliskie, aby się wzajemnie nie doceniać” ('85, Zakończenie), a dialog może prowadzić do „pogłębiania bogactw własnej tradycji” (por. '74, I). Wiąże się z tym postulat, by Żydzi i judaizm nie zajmowali „miejsca przypadkowego i marginalnego w katechezie i głoszeniu Słowa Bożego”, lecz aby „ich nieodzowna obecność” była „organicznie w nie włączona” (por. '85, I.2), tak by „chrześcijanie starali się lepiej rozpoznawać fundamentalne składniki religijnej tradycji judaizmu, oraz by dowiedzieli się, w jakich

zasadniczych rysach definiują sami siebie Żydzi w przeżywanej przez siebie rzeczywistości religijnej” (’74, Wstęp). Dostrzeżono przy tym szansę pogłębienia własnej tradycji – oprócz oczywistej już dla deklaracji *Nostra aetate* płaszczyzny biblijnej – także na płaszczyźnie liturgii (por. ’74, II). To ostatnie odkrycie okazało się możliwe po uświadomieniu sobie, że „zainteresowanie judaizmem w nauczaniu katolickim nie jest oparte jedynie na podstawach historycznych lub archeologicznych”, nie dotyczy tylko biblijnej przeszłości, lecz jest „troską duszpasterską w odniesieniu do rzeczywistości wciąż żywej, ściśle związanej z Kościołem” (’85, I.3).

Wstępna faza dialogu uświadomiła stronie chrześcijańskiej, że wiele jest jeszcze do zrobienia. Także *Wskazówki* z roku 1985 alarmują, że można stwierdzić wśród katolików „żenującą ignorancję w dziedzinie historii i tradycji judaizmu i czasem wydaje się, że jedynie aspekty negatywne, a często karykaturalne, składają się na ogólną wiedzę wielu chrześcijan” (’85, Zakończenie). Stąd – oprócz zachęty do spotkań osób kompetentnych w celu rozważenia rozlicznych problemów związanych z fundamentalnymi przekonaniami judaizmu i chrześcijaństwa, a także do tworzenia w ramach „wyższych katolickich instytutów badawczych” katedr studiów nad judaizmem oraz do popierania współpracy w tej dziedzinie z uczonymi żydowskimi (por. ’74, III) – w dokumentach pojawia się wezwanie do wzajemnego poznania się na wszystkich szczeblach. *Wskazówki* z roku 1974 zachęcały także do „wspólnego spotkania przed Bogiem, w modlitwie i cichej medytacji”, tam gdzie tylko byłoby to możliwe i z obu stron pożądane (por. ’74, I); w dokumencie z roku 1985 nie ma o tym mowy – być może na skutek doświadczenia, że droga do takiego stanu rzeczy jest daleka i wymaga wprawdzie usunięcia istotnych barier związanych nie tylko z ignorancją, lecz także z niechęcią i uprzedzeniami.

Mówiąc o dialogu, nie sposób pominąć milczeniem faktu, który stał się powodem napisania deklaracji *Nostra aetate*, ale którego ona sama wyraźnie nie wspomina – mianowicie że został on zainicjowany „po dwóch tysiącletniach, naznaczonych zbyt często obustronną

niewiedzą, lecz także licznymi starciami” (74, Wstęp). Cytowany często fragment *Nostra aetate* potępiający antysemityzm czyni to w formie ogólnej, nie odwołując się wyraźnie do kontekstu relacji chrześcijan i Żydów:

<p>Praeterea, Ecclesia, quae omnes persecutiones in quosvis homines reprobat, memor communis cum Iudaeis patrimonii, nec rationibus politicis sed religiosa caritate evangelica impulsata, odia, persecutiones, antisemitismi manifestationes, quovis tempore et a quibusvis in Iudaeos habita, deplorat.</p>	<p>Poza tym Kościół, który potępia wszelkie prześladowania, przeciw jakimkolwiek ludziom zwrócone, pomnąc na wspólne z Żydami dziedzictwo, oplakuje – nie z pobudek politycznych, ale pod wpływem religijnej miłości ewangelicznej – akty nienawiści, prześladowania, przejawy antysemityzmu, które kiedykolwiek i przez kogokolwiek kierowane były przeciw Żydom.</p>
---	--

Deklaracja umieszcza potępienie antysemityzmu w kontekście ogólnych zasad etycznych, łączy je z potępieniem wszelkich prześladowań, nie wyróżnia przy tym prześladowań spowodowanych przez chrześcijan, umieszczając je w ramach ogólnego *quovis tempore et a quibusvis* („kiedykolwiek i przez kogokolwiek”). W związku z podejmowaną (zwłaszcza przez prasę) dyskusją wokół soborowej debaty na temat stosunku do Żydów tekst *Nostra aetate* odcina się od interpretacji politycznych, które pojawiły się w kontekście konfliktu arabsko-żydowskiego na Bliskim Wschodzie, wprowadzonego na aulę soborową przez delegacje Kościołów z tego rejonu. Tekst ten – bardzo wyważony – z jednej strony jest często dosłownie cytowany w późniejszym nauczaniu kościelnym, z drugiej zaś był poddawany krytyce, formułowanej przez żydowskich inicjatorów dialogu, za okrycie milczeniem specyficznej współodpowiedzialności chrześcijan za utrwalenie i rozpowszechnienie postaw wrogich Żydom.

Wskazówki z roku 1974 wyraźnie starają się to naprawić. Bez wycofywania się z uznania argumentów wynikających z samej godności osoby ludzkiej podkreśla się tam typowo chrześcijańską rację sprzeciwu wobec antysemityzmu: „więzy duchowe i historyczne odniesienia” łączące „Kościół z judaizmem”. W ten sposób wyeksponowane

zostaje odniesienie do przypomnianego przez *Nostra aetate* „wspólnego dziedzictwa” oraz wzmocnione nawiązanie do motywu „religijnej miłości ewangelicznej”. Stwierdza się wyraźnie, że „antysemityzm i dyskryminacja w jakiegokolwiek formie” są „przeciwnie samemu duchowi chrześcijaństwa” (’74, Wstęp); chrześcijanie są też *explicite* wskazani jako ci, którzy „ze swej strony powinni uznać swoją część odpowiedzialności i wyciągnąć z niej praktyczne wnioski na przyszłość” (’74, I).

Święty Jan Paweł II w swych katechezach podaje wyraźne racje, dla których oskarżanie Żydów o „bogobójstwo” nie może być stanowiskiem autentycznie chrześcijańskim:

Jeśli zaś chodzi o odpowiedzialność w sumieniu, nie można zapomnieć tych słów Chrystusa na krzyżu: „Ojczy, przebac im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23, 34). Echo tych słów odnajdujemy w wypowiedzi Piotra po Pięćdziesiątnicy: „Lecz teraz wiem, bracia, że działaliście w nieświadomości, tak samo jak zwierchnicy wasi” (Dz 3, 17). Jakże wielki to wyraz szacunku dla tajemnicy ludzkiego sumienia, nawet w wypadku tej największej zbrodni popełnionej w dziejach: zabójstwa Chrystusa!⁶

W roku 1985 autorzy kolejnych *Wskazówek*, pisząc – w kontekście formacyjnym i katechetycznym – o „problemie rasizmu, stale działającego w różnych postaciach antysemityzmu”, uważają za wskazane przytoczyć zarówno ogólne sformułowanie deklaracji *Nostra aetate*, jak i uszczegółowienie *Wskazówek* z roku 1974 (por. ’85, VI.2). Od siebie dokument ten dodaje przynaglenie, płynące z uświadomienia sobie zagrożenia antysemityzmem, „który zawsze gotów jest pojawić się w różnych formach na nowo”, by nauczanie „prezentywane na temat judaizmu naszym wiernym” było „precyzyjne, obiektywne i dokładne” (’85, I.8).

Katechizm Kościoła katolickiego naucza też jasno o większej odpowiedzialności moralnej grzesznika – chrześcijanina, świadomego

⁶ Jan Paweł II, *Katecheza z 28 IX 1988 r.*, nr 9, w: Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Città del Vaticano 1989, s. 498.

boskiej godności Chrystusa – aniżeli przedstawiciele Izraela i Narodów (Żydów i pogan) uczestniczących w procesie i egzekucji Jezusa.

Kościół w nauczaniu swojej wiary i w świadectwie swoich świętych nigdy nie zapomniał, „że to właśnie grzesznicy byli sprawcami i jakby narzędziami wszystkich mąk, które wycierpiał Boski Odkupiciel”. Uwzględniając fakt, że nasze grzechy dotyczą samego Chrystusa, Kościół nie waha się przypisać chrześcijanom największej odpowiedzialności za mękę Jezusa, którą zbyt często obciążali jedynie Żydów⁷.

W ten sposób dochodzimy do trzeciej kwestii praktycznej zainspirowanej deklaracją *Nostra aetate*:

Ideo curren omnes ne in catechesi et in verbi Dei predicatione habenda quidquam doceant, quod cum veritate evangelica et spiritu Christi non congruat.	Niechże więc wszyscy dbają o to, aby w katechezie i głoszeniu słowa Bożego nie nauczali niczego, co nie licowałoby z prawdą ewangeliczną i z duchem Chrystusowym.
--	---

Zachęta dotycząca katechezy i homilii została w tym dokumencie sformułowana negatywnie – przez ogólne wskazanie, czego należy się wystrzeżać. Wskazanie nie tylko na „prawdę ewangeliczną”, ale i na „ducha Chrystusowego” zdaje się uwrażliwiać szczególnie katechetów i kaznodziejów na całościowy wymiar Dobrej Nowiny, której głównym przesłaniem jest bezinteresowna i przebacząca miłość Boga do wszystkich ludzi.

Wskazówki z roku 1974, powstałe jako owoc rozwijającego się dialogu, akcentują potrzebę przeformułowania tamtej zachęty w sposób bardziej pozytywny i konkretny, ze zwróceniem uwagi na miejsca szczególnie „czułe” dla strony żydowskiej: „Bacząc, by świadectwo dane Jezusowi Chrystusowi nie było odczuwane przez Żydów jako agresja, katolicy dołożą starań, by żyć i głosić swą wiarę w bezwzględnym szacunku dla wolności religijnej” (’74, I). Wskazówki z roku 1985 dopowiadają, że nie tylko trzeba samemu „żyć i głosić” Ewangelię, lecz także wychowywać poprzez katechezę

⁷ KKK 598, s. 148.

i kaznodziejstwo – i to nie tylko „do obiektywności, sprawiedliwości i tolerancji, lecz także do zrozumienia i dialogu” (’85, Zakończenie) „na wszystkich poziomach nauczania i wychowania chrześcijan” (por. ’74, III).

Zarówno pierwsze, jak i drugie *Wskazówki* konkretyzują tematykę, na którą należy zwrócić szczególną uwagę. „Co do czytań liturgicznych, powinny one być interpretowane w homiliach w sposób sprawiedliwy, szczególnie gdy zawierają ustępy, które zdają się stawiać naród żydowski jako taki w niekorzystnym świetle” (’74, II). W tym kontekście mówi się między innymi o „przygotowaniu katechezy i homilii na ostatnie tygodnie Wielkiego Postu i na Wielki Tydzień” (por. ’85, IV.1.a). Uwrażliwia się komisje odpowiedzialne za przekłady tekstów biblijnych do użytku liturgicznego, by „zwracały szczególną uwagę na sposób tłumaczenia tych wyrażen i fragmentów, które mogłyby być rozumiane tendencyjnie przez niewystarczająco poinformowanych chrześcijan” (’74, II). Przypomina się ustalenia współczesnej krytyki literackiej tekstu biblijnego, potwierdzone już przez soborową konstytucję *Dei Verbum*, że „Ewangelie są owocem długiej i złożonej pracy redakcyjnej”, a zatem jest możliwe, iż „niektóre wzmianki wrogie lub mało przychylne Żydom mają jako kontekst historyczny konflikt między rodzącym się Kościołem i wspólnotą żydowską” (’85, IV.1.a). *Wskazówki* z roku 1985 zalecają również, by koniecznie brać pod uwagę, i to jako rzecz zasadniczą dla zrozumienia przez współczesnych chrześcijan niektórych tekstów Ewangelii, że „niektóre polemiki odzwierciedlają okoliczności stosunków między Żydami i chrześcijanami, które chronologicznie są wiele późniejsze od Jezusa” (’85, IV.1.a).

Jest wszakże oczywiste, że jeśli organa Magisterium Kościoła formułują tak daleko idące postulaty rewizji najmocniej usankcjonowanych wątków tradycji, jakimi są przekłady Biblii, teksty liturgiczne czy katechizmowe, to nie mogą poprzestać na wskazaniach metodycznych i będą chciały ukazać, przynajmniej w generalnym zarysie, treść autentycznej nauki Kościoła na temat jego stosunku do Izraela, Żydów i judaizmu.

Rozwinięcie teoretyczne

Nakreślona w *Nostra aetate* teologiczna problematyka więzi Kościoła z Izraelem uwzględnia wspólne korzenie, żydowskie pochodzenie Jezusa, początki Kościoła w łonie Izraela oraz głęboko zakorzenioną w obu wspólnotach – i w gruncie rzeczy podobną – nadzieję eschatologiczną. Spróbujmy prześledzić, jak owe zagadnienia zostały podjęte przez późniejsze dokumenty.

Rozwijając temat więzi istniejącej między Kościołem a „plemieniem Abrahama”, *Nostra aetate* zwraca się ku „początkom [swojej] wiary i wybrania”, by określić, w jaki sposób zawarte są one „według Bożej tajemnicy zbawienia już u Patriarchów, Mojżesza i Proroków”:

	Ecclesia enim Christi agnoscit fidei et electionis suae initia iam apud Patriarchas, Moysen et prophetas, iuxta salutare Dei mysterium, inveniri.	Kościół bowiem Chrystusowy uznaje, iż początki jego wiary i wybrania znajdują się według Bożej tajemnicy zbawienia już u Patriarchów, Mojżesza i Proroków.
§	Confitentur omnes Christifideles, Abrahæ filios secundum fidem, in eiusdem Patriarchæ vocatione includi et salutem Ecclesiae in populi electi exitu de terra servitutis mystice peregrinari.	Wyznaje, że w powołaniu Abrahama zawarte jest również powołanie wszystkich wyznawców Chrystusa, synów owego Patriarchy według wiary, i że wyjście ludu wybranego z ziemi niewoli jest mistyczną zapowiedzią i znakiem zbawienia Kościoła.

Wskazówki z roku 1985 bardzo obszernie rozwijają ten punkt deklaracji, zaczynając od dosłownego jego przytoczenia (por. '85, I.1). Przed przystąpieniem do omawiania wydarzeń historycznych dokument zaleca podkreślenie w nauczaniu kościelnym, że „każde wydarzenie ma sens tylko wtedy, kiedy jest ujmowane z punktu widzenia całej historii, od stworzenia do spełnienia. Dotyczy ona całego rodzaju ludzkiego, a w szczególności wierzących. W ten sposób ostateczny sens wybrania Izraela ujawnia się jedynie w świetle całkowitego spełnienia (Rz 9–11), a wybranie Jezusa Chrystusa jest jeszcze bardziej zrozumiałe w odniesieniu do zapowiedzi i obietnicy

(por. Hbr 4, 1–11)” (’85, II.1). Rozważając sprawę Chrystusa i Kościoła na płaszczyźnie dzieł Bożych objawiających Jego zbawczy plan, dokument podejmuje wprost zagadnienie ciągłości i nieciągłości w relacji Izrael–Kościół: „Kościół i chrześcijaństwo, choć całkowicie nowe, mają swe źródło w środowisku żydowskim z pierwszego wieku i jeszcze głębiej, w «Bożym planie» (*Nostra aetate*, 4), realizowanym poprzez Patriarchów, Mojżesza i Proroków aż do spełnienia w Chrystusie Jezusie” (’85, III.9).

Takie ujęcie daje podstawę do precyzyjnych wyjaśnień dotyczących kwestii typologicznego traktowania przez myśl chrześcijańską dziejów Starego Przymierza. Podejście typologiczne z jednej strony jest istotną cechą chrześcijańskiego samookreślenia, z drugiej jednak jest szczególnie trudne do zaakceptowania przez judaizm. Można w nim bowiem widzieć źródło pogardliwego traktowania Żydów jako wyznawców religii przebrzmiałej, niemającej już dziś racji bytu, będącej tylko niegdyś bladą zapowiedzią tego, co dziś w swym spełnieniu stało się wyłączną własnością chrześcijan. Wskazania dla katechetów i kaznodziejów tego właśnie punktu nie mogły pominąć i rzeczywiście starają się one wyjaśnić, w jakim znaczeniu dla Kościoła na przykład „wyjście ludu wybranego z ziemi niewoli jest mistyczną zapowiedzią i znakiem zbawienia Kościoła” (*Nostra aetate*, 4), tym bardziej że są to kwestie kluczowe nie tylko dla doktryny, ale i dla przeżywania przez Kościół swej najgłębszej tożsamości w liturgii – „przede wszystkim z okazji wielkich świąt roku liturgicznego, jak Pascha” (’85, V.2). *Wskazówki* z roku 1985 tłumaczą więc, że kluczowe wydarzenia biblijnych dziejów Izraela to „wydarzenia szczególne, które dotyczą tylko jednego narodu, ale które w wizji Boga objawiającego Jego zamiary mają nabrać znaczenia powszechnego i wymowy przykładu” (tak jak Abraham i jego wiara), dotycząc również nas, chrześcijan żyjących dzisiaj. Przypominają też, że „patriarchowie, prorocy i inne postacie Starego Testamentu były i zawsze będą czczeni jako święci w tradycji liturgicznej zarówno Kościoła wschodniego, jak Kościoła rzymskiego” (por. ’85, II.2). *Wskazówki* te uczą ponadto dostrzegać w obecnym etapie realizacji

zbawczych planów Bożych w Kościele zapowiedź eschatologicznej pełni. Bo Kościół ten wprawdzie już został urzeczywistniony w Chrystusie, niemniej oczekuje swej ostatecznej doskonałości jako Ciało Chrystusa. Świadomość ta pomoże uzmysłowić przede wszystkim wiernym Kościoła, że fakt typologicznego charakteru dziejów Izraela nie odbiera im samoistnej wartości, podobnie jak „fakt, że Ciało Chrystusa dąży jeszcze do swej miary wielkości doskonałej (por. Ef 4, 12–13), w niczym nie umniejsza wartości bycia chrześcijaninem” (por. '85, II.8).

Innym istotnym – i dla chrześcijan kluczowym – elementem więzi Kościoła z Izraelem jest ziemskie pochodzenie Jezusa. *Nostra aetate* przypomina je, cytując List św. Pawła do Rzymian:

§	Semper quoque prae oculis habet Ecclesia verba Apostoli Pauli de cognatis eius, «quorum adoptio est filiorum et gloria et testamentum et legislatio et obsequium et promissa, quorum patres et ex quibus est Christus secundum carnem» (Rom. 9, 4–5), filius Mariae Virginis.	Zawsze też ma Kościół przed oczyma słowa Apostoła Pawła odnoszące się do jego ziomków, „do których należy przybrane synostwo i chwała, przymierze i zakon, służba Boża i obietnice; ich przodkami są ci, z których pochodzi Chrystus wedle ciała” (Rz 9, 4–5), Syn Dziewicy Maryi.
---	---	--

Do cytowanego dosłownie Pawłowego tekstu deklaracja dodaje wspomnienie Maryi, Matki Chrystusa. Warto zauważyć, że Paweł wylicza tu wszystkie przywileje, jakimi cieszą się jego „bracia według ciała” – Izraelici, którzy nie przyjmują wciąż jeszcze Ewangelii, ci jego rodacy, z powodu których odczuwa „nieustanny ból” (por. Rz 9, 2–3).

Późniejsze dokumenty przypominają (za *Nostra aetate*, 4) żydowskie pochodzenie Jezusa Chrystusa, naświetlając różne konsekwencje tego faktu dla więzi Kościoła z Izraelem. Pierwsze *Wskazówki* z roku 1974 umieszczają go w kontekście więzi Starego i Nowego Testamentu i akcentują wpływ nauki Starego Testamentu oraz współczesnych Jezusowi metod nauczania rabinicznego na Jego naukę (por. '74, III). Myśl o Jezusie-Żydzie rozwija szeroko dokument z roku 1985: „Jezus jest Żydem, jest nim na zawsze; Jego posługa świadomie ogranicza się do «owiec», które poginęły z domu Izraela (Mt 15, 24). Jezus

jest w pełni człowiekiem swoich czasów i swego środowiska żydowsko-palestyńskiego z I wieku, dzielił jego radości i nadzieje. Podkreśla to, jak zostało objawione w Biblii (por. Rz 1, 3–4; Ga 4, 4–5), zarówno realność Wcielenia, jak samo znaczenie historii Zbawienia” (’85, III.1).

Cały rozdział III *Wskazówek* z roku 1985 w dziewięciu paragrafach ukazuje rozmaite aspekty związku Jezusa z judaizmem swego czasu, szczególnie zatrzymując się nad wzajemnymi relacjami Jego i stronnictwa faryzeuszy i pokazując, że w pełnym świetle przekazu Nowego Testamentu nie można ich (tzn. faryzeuszy) przedstawiać wyłącznie w negatywnym świetle (por. ’85, III.2–9). Natomiast *Katechizm Kościoła katolickiego* odwoła się do tego samego fragmentu Listu do Rzymian, by ukazać w tym świetle współczesny judaizm jako religię szczególnie bliską chrześcijaństwu: „W odróżnieniu od innych religii niechrześcijańskich wiara żydowska jest już odpowiedzią na objawienie Boże w Starym Przymierzu” (KKK 839). Na poparcie tej właśnie tezy są w *Katechizmie* przytoczone dwa fragmenty Listu do Rzymian: 9, 4–5 oraz 11, 29 („dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne”). Z kolei w paragrafie 1 związanym z artykułem 4 wyznania wiary („...umęczon pod Ponckim Piłatem, ukrzyżowan, umarł i pogrzebion”) *Katechizm Kościoła katolickiego* szeroko rozwija temat związków Jezusa z Izraelem (por. KKK 574–591).

Od więzi z Izraelem wynikającej z pochodzenia Jezusa myśl Kościoła w naturalny sposób biegnie do pochodzenia Dwunastu oraz wielu innych pierwszych głosicieli Ewangelii:

Recordatur etiam ex populo iudaico natos esse Apostolos, Ecclesiae fundamenta et columnas, atque plurimos illos primos discipulos, qui Evangelium Christi mundo annuntiaverunt.	Pamięta także, iż z narodu żydowskiego pochodzili Apostołowie, będący fundamentami i kolumnami Kościoła, oraz bardzo wielu spośród owych pierwszych uczniów, którzy ogłosili światu Ewangelię Chrystusową.
---	--

Ta wszakże prawda – w przeciwieństwie do prawdy o żydowskim rodowodzie Jezusa i Jego związkach z judaizmem – jest chyba najslabiej podjęta przez późniejsze dokumenty. *Katechizm Kościoła katolickiego*, omawiając początki Kościoła i powołanie „Dwunastu

z Piotrem jako ich głową”, stwierdza jedynie, że „reprezentując dwa-
naście pokoleń Izraela, są oni fundamentami nowego Jeruzalem”
(KKK 765). Nie ma tam natomiast wyraźnej wzmianki, że pochodzą
oni wszyscy spośród Żydów, ani rozwinięcia teologicznego znaczenia
tego faktu. Z pewnością dla żydowskich uczestników dialogu jest to
fakt, z którym trudno im się pogodzić; jednak z chrześcijańskiego
punktu widzenia jest on niezmiernie istotny dla uzasadnienia pra-
womocności Kościoła jako wyrastającego z Reszty Izraela, ze „świę-
tego korzenia” (por. Rz 11, 16).

Jest rzeczą znamionną, że *Nostra aetate*, kończąc temat o „tak
wielkim wspólnym dziedzictwie” chrześcijan i Żydów, nie zatrzymu-
je się ani na wspólnych początkach, ani na trudnej historii rozłamu,
o której powiemy poniżej, lecz wybiega ku nadziei eschatologicznej,
przytaczając jej sformułowanie u proroka Sofoniasza i przypomina-
jąc ogólnie, że została ona potwierdzona przez św. Pawła:

§	Una cum Prophetis eodemque Apostolo Ecclesia diem Deo soli notum expectat, quo populi omnes una voce Dominum invocabunt et «servient ei umero uno» (Soph. 3, 9).	Razem z Prorokami i z tymże Apostołem Kościół oczekuje znanego tylko Bogu dnia, w którym wszystkie ludy będą wzy- wały Pana jednym głosem i „służyły Mu ramieniem jednym” (So 3, 9).
---	--	--

Wskazówki z roku 1974, przypominając ów tekst, nawiązują do
„wielkiego bogactwa wartości religijnych” judaizmu rozwijającego
się nadal i wciąż żywotnego także po zburzeniu Jerozolimy (por.
'74, III). Obietnice prorockie są w myśli autorów dokumentu istotną
częścią tego bogactwa judaizmu, a stanowiąc także element „cią-
głości naszej wiary w stosunku do Starego Przymierza”, stwarza-
ją w pewnym sensie wspólnotę oczekiwania i nadziei: wierzymy
wprawdzie, że „obietnice te zostały spełnione w czasie pierwsze-
go przyjścia na świat Chrystusa, niemniej prawdą jest, że czeka-
my wciąż na ich całkowite spełnienie w czasie Jego chwalebego
powrotu na końcu czasów” ('74, II). Wskazówki z roku 1985 mówią
o tym wyraźnie: „gdy Lud Boży Starego i Nowego Przymierza roz-
waża przyszłość, zmierza on – nawet jeśli wychodzi z dwu różnych

punktów widzenia – ku analogicznym celom: przybyciu lub powrotowi Mesjasza”, tak że sama nawet „osoba Mesjasza, co do której Lud Boży jest podzielony, stanowi dla tego ludu punkt zbieżny” (’85, II.10). Wyprowadza się też w tym dokumencie zasadę potrzeby wspólnego działania – dawania świadectwa nie tylko „tej samej pamięci”, ale i „tej samej nadziei w Tym, który jest Panem historii”. Chodzi tu o wzięcie „odpowiedzialności za przygotowanie świata na przyjście Mesjasza” w duchu miłości bliźniego przeżywanej w wymiarze społecznym i międzynarodowym; w duchu wspólnej nadziei Królestwa Bożego i wielkiego dziedzictwa proroków (por. ’85, II.11). „Przekazywana już w pierwszych latach formacji przez katechezę koncepcja taka konkretnie wychowywałaby młodych chrześcijan do utrzymywania stosunków wzajemnej współpracy z Żydami, idącej dalej aniżeli zwykły dialog” (’85, II.11).

Mocne sformułowanie *Wskazówek* z roku 1985 o „tożsamości” nadziei zostało stonowane w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, gdzie mowa o dążeniu „do analogicznych celów” w kontekście oczekiwania mesjańskiego. Zaznaczono tam istotną różnicę w samej koncepcji Mesjasza (por. KKK 840). *Katechizm* przypomina za to eschatologiczną naukę katolicką dotyczącą ostatecznych losów Izraela, a opartą na przesłaniu prorockim Listu do Rzymian i *Dziejów Apostolskich*:

Przyjście Mesjasza w chwale jest zatrzymane w każdej chwili historii do momentu uznania Go przez „całego Izraela” (Rz 11, 26; Mt 23, 39), którego część została dotknięta „zatwardziałością” (Rz 11, 25) w „niewierze” (Rz 11, 20) w Jezusa. Św. Piotr mówi do Żydów w Jerozolimie po Pięćdziesiątnicy: „Pokutujcie więc i nawróćcie się, aby grzechy wasze zostały zgładzone, aby nadeszły od Pana dni ochłody, aby też posłał wam zapowiedzianego Mesjasza, Jezusa, którego niebo musi zatrzymać aż do czasu odnowienia wszystkich rzeczy, co od wieków przepowiedział Bóg przez usta swoich świętych proroków” (Dz 3, 19–21). Św. Paweł kontynuuje za nim: „Jeżeli ich odrzucenie przyniosło światu pojednanie, to czymże będzie ich przyjęcie, jeżeli nie powstaniem ze śmierci do życia?” (Rz 11, 15). Wejście „całości” Izraela (Rz 11, 12) do zbawienia mesjańskiego, w ślad

za wejściem „pełni pogan” (Rz 11, 25), pozwoli Ludowi Bożemu zrealizować „miarę wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4, 13), gdy Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28) (KKK 674).

Rozwinięcie przez *Katechizm* tej doktrynalnej części chrześcijańskiej eschatologii Izraela zdaje się stawiać przed teologią wyzwanie, które samo odwołanie się przez *Nostra aetate* do prorocstwa Sofoniasza ledwie pozwalało niejasno przeczuwać. Historiozobawcze ujęcie teologii nie może odtąd zapominać o tej perspektywie.

Wspólny korzeń oraz analogiczna perspektywa ostatecznego spełnienia nie pozwalają wszakże zapomnieć o trudnym i bolesnym „dziś” wzajemnych relacji naznaczonych głębokim i istotnym podziałem sięgającym „zgorszenia krzyża” Chrystusowego.

Do historii i teologii krzyża deklaracja *Nostra aetate* nr 4 powraca trzykrotnie: 1. akapit poświęcony wspólnym korzeniom kończy odwołanie się do wiary w pojednanie Żydów i Narodów przez krzyż; 2. kwestia odpowiedzialności za śmierć Jezusa jest teoretycznym wprowadzeniem do potępienia antysemityzmu; 3. wreszcie całość omawiania stosunku Kościoła do judaizmu kończy się powrotem do sensu krzyża.

Problem odpowiedzialności Żydów za ukrzyżowanie Jezusa jest zagadnieniem przede wszystkim historycznym, które jednak tragicznie „zaowocowało” przypisywaniem w ciągu wieków całej religijnej społeczności żydowskiej grzechu „bogobójstwa”. Nie odcinając się *expressis verbis* od kategorii „bogobójstwa” (z czego strona żydowska czyniła zarzut ostatniej wersji dokumentu), *Nostra aetate* przeciwstawia się rozciąganiu odpowiedzialności za śmierć Jezusa na wszystkich Żydów:

Etsi auctoritates Iudaeorum cum suis asseclis mortem Christi urserunt, tamen ea quae in passione Eius perpetrata sunt nec omnibus indistincte Iudaeis tunc viventibus, nec Iudaeis hodiernis imputari possunt.	A choć władze żydowskie wraz ze swymi zwolennikami domagały się śmierci Chrystusa, jednakże to, co popełniono podczas Jego męki, nie może być przypisane ani wszystkim bez różnicy Żydom wówczas żyjącym, ani Żydom dzisiejszym.
--	--

To stwierdzenie – niezmiernie istotne dla oczyszczenia świadomości chrześcijańskiej i dla umożliwiania dialogu z judaizmem – zostało przypomniane bądź rozwinięte przez następne dokumenty. *Wskazówki* z roku 1974 przytaczają jedynie tekst deklaracji *Nostra aetate* (por. '74, III), ale zarówno *Wskazówki* z roku 1985, jak i *Katechizm Kościoła katolickiego* dodają cenne precyzacje dotyczące tego „delikatnego zagadnienia” ('85, IV.2). W katechezie trzeba zatem odróżnić postawę „Żydów, którzy znali Jezusa i w Niego nie uwierzyli, lub którzy przeciwstawiali się głoszeniu Słowa Bożego przez Apostołów”, od stosunku do Jezusa „Żydów z późniejszych epok lub Żydów współczesnych [...] znajdujących się w sytuacji zupełnie odmiennej”. Nawet odpowiedzialność tych pierwszych za ich postawę wobec Jezusa pozostaje – zdaniem autorów *Wskazówek* z roku 1985, powołujących się tu na Rz 11, 25 – Bożą tajemnicą (por. '85, IV.1.f). *Katechizm Kościoła katolickiego* wyjaśnia, że tylko Bogu znany jest „grzech osobisty uczestników procesu (Judasza, Sanhedrynu, Piłata)”; wskazuje na „historyczną złożoność procesu Jezusa widoczną w opowiadaniach ewangelicznych”; przypomina, że „mimo okrzyków manipulowanego tłumu i zbiorowych oskarżeń zawartych w wezwaniach do nawrócenia po Pięćdziesiątnicy”, według świadectwa Łukaszej Ewangelii i Dziejów Apostolskich, które te wezwania do pokuty formułują, „sam Jezus, przebacząc z krzyża [por. Łk 23, 34], a za nim Piotr, przyznał prawo do «nieświadomości» (Dz 3, 17) Żydom z Jerozolimy, a nawet ich przywódcom” (KKK 597). Tym bardziej nie wolno sądzić sumienia Żydów z innych epok (por. '85, IV.1.f) ani rozciągać ich odpowiedzialności „w czasie i przestrzeni, opierając się na krzyku ludu: «Krew Jego na nas i na dzieci nasze» (Mt 27, 25), który oznacza formułę zatwierdzającą wyrok” (KKK 597).

Te twierdzenia – zauważmy – jakkolwiek niezmiernie cenne dla oczyszczenia relacji miłości w prawdzie, jaką jesteśmy winni naszym „starszym braciom w wierze”, nie zwalniają teologii z szukania racji tak mocno podkreślonej obecności pod krzyżem Jezusa zarówno pogan, jak Żydów. Częściowo światło na te kwestie mogą rzucić przypomnienia *Nostra aetate* i późniejszych dokumentów dotyczące zbawczego

sensu krzyża w perspektywie chrześcijańskiej. Deklaracja *Nostra aetate* trzykrotnie zwiastuje krzyż Chrystusa jako środek pojednania, pokoju i zbawienia, dobrowolnie podjęty przez Jezusa w szczególności dla uczynienia jednego Ludu z Żydów i Narodów (por. Ef 2, 14–17):

§	Credit enim Ecclesia Christum, Pacem nostram, per crucem Iudaeos et gentes reconciliasse et utraque in Semetipso fecisse unum.	Wierzy bowiem Kościół, że Chrystus, Pokój nasz, przez krzyż pojednał Żydów i narody i w sobie uczynił je jednością.
---	--	---

I dalej:

	Ceterum Christus, uti semper tenuit et tenet Ecclesia, propter peccata omnium hominum voluntarie passionem suam et mortem immensa caritate obiit, ut omnes salutem consequantur.	Chrystus przy tym, jak to Kościół zawsze utrzymywał i utrzymuje, mękę swoją i śmierć podjął dobrowolnie pod wpływem bezmiernej miłości, za grzechy wszystkich ludzi, aby wszyscy doszli do zbawienia.
	Ecclesiae praedicantis ergo est annuntiare crucem Christi temquam signum universalis Dei amoris et fontem omnis gratiae.	Jest więc zadaniem Kościoła nauczającego głosić krzyż Chrystusowy jako znak zwróconej ku wszystkim miłości Boga i jako źródło wszelkiej łaski.

Światłem dla zrozumienia teologicznej roli obecności pod krzyżem obu części grzesznej ludzkości jest najpierw dobrowolność podjętej przez Chrystusa ofiary, potem wynikające stąd ich „pojednanie w ciele Chrystusa”.

Dopowiadając naukę przypomnianą przez *Nostra aetate* nr 4 o zbawczej miłości do wszystkich grzeszników, *Wskazówki* z roku 1985, a potem *Katechizm Kościoła katolickiego* przypominają naukę Katechizmu Rzymskiego, że „chrześcijanie grzesznicy są bardziej winni śmierci Chrystusa w porównaniu z niektórymi Żydami, którzy mieli w niej udział: ci ostatni istotnie «nie wiedzieli, co czynią» (Łk 23, 34), podczas gdy my wiemy to aż za dobrze” (’85, IV.2; por. KKK 598).

W nawiązaniu do faktu, że u stóp krzyża znajdują się Żydzi (wśród których są Maryja i Jan; por. J 19, 25–27) oraz poganie (np. setnik; por.

Mk 15, 39 i par.), *Wskazówki* z roku 1985 wyraźnie przypominają naukę Listu do Efezjan o Chrystusie, który przez swoją śmierć na krzyżu „uczynił w swoim ciele z dwóch narodów tylko jeden naród (por. Ef 2, 14–17)”. Przypominają też starożytne rozróżnienie *Ecclesia ex gentibus – Ecclesia ex circumcisione* (Kościół [z] Narodów – Kościół z obrzezania) wskazujące na zaistnienie tego pojednania w pierwszych wiekach chrześcijaństwa (por. '85, III.4). Przy tej okazji *Wskazówki* przeciwstawiają się (kuszającej dla dzisiejszych uczestników dialogu chrześcijańsko-żydowskiego) koncepcji dwóch równorzędnych dróg zbawczych: chrześcijaństwa dla Narodów i judaizmu dla Żydów, jako mających z woli Bożej istnieć aż do paruzji Chrystusa. „Wierzymy istotnie, że to za pośrednictwem Jezusa idziemy do Ojca (por. J 14, 6) – przypomina ów dokument – i że «to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa» (J 17, 3). Jezus stwierdza (J 10, 16), że «będzie jedna owczarnia i jeden pasterz»”. Stąd też „Kościół musi świadczyć o Chrystusie Odkupicielu wobec wszystkich, «w najściślejszym poszanowaniu wolności religijnej, tak jak naucza o niej Sobór Watykański II»” ('85, I.7). To przypomnienie stawia z całą ostrością zagadnienie właściwej chrześcijańskiej oceny religii żydowskiej po Chrystusie i jej sensu w dziejach zbawienia.

Elementy ważne dla teologicznej oceny judaizmu po Chrystusie znajdują się w trzech miejscach *Nostra aetate* nr 4. Pierwszy fragment w samym tekście deklaracji nie odnosi się wyraźnie do współczesnej Synagogi, ale w tym duchu został zinterpretowany przez późniejsze dokumenty. Nawiązuje on do Pawłowej metafory „dobrej oliwki” (por. Rz 11, 16–24) i wyraża przekonanie, że Kościół aktualnie „karmi się korzeniem dobrej oliwki”:

Quare nequit Ecclesia oblivisci se per populum illum, quocum Deus ex ineffabili misericordia sua Antiquum Foedus inire dignatus est, Revelationem Veteris Testamenti accepisse et nutriri radice bonae olivae, in quam inserti sunt rami oleastri Gentium.

Przeto nie może Kościół zapomnieć o tym, że za pośrednictwem owego ludu, z którym Bóg w niewypowiedzianym miłosierdziu swoim postanowił zawrzeć Stare Przymierze, otrzymał objawienie Starego Testamentu i karmi się korzeniem dobrej oliwki, w którą wszczepione zostały gałązki dziczki oliwnej narodów.

Wskazówki z roku 1974 nie odwołują się bezpośrednio do tego stwierdzenia, ale – powołując się na konstytucję *Dei Verbum* – przypominają, że „należy starać się lepiej zrozumieć to, co w Starym Testamencie posiada wartość samoistną i wieczną” (74, II). Natomiast Wskazówki z roku 1985 podsumowują rozdział o „żydowskich korzeniach chrześcijaństwa” stwierdzeniem: „Wszystko to powinno pomóc do lepszego zrozumienia twierdzenia św. Pawła (Rz 11, 16n) o «korzeniu» i «gałęziach»” (85, III.9). Jak dotąd można rozumieć, że owym życiodajnym dla Kościoła korzeniem jest Izrael i jego tradycja rozwijająca się do przyjścia Chrystusa, a zachowująca nadal samoistną wartość. Nieco dalej jednak w tym samym dokumencie czytamy już niedwuznacznie o Izraelu po zburzeniu drugiej świątyni (w roku 70): „On pozostaje narodem wybranym, «dobrą oliwką, w którą wszczepione zostały gałązki dziczkii oliwnej narodów»” (85, VI.1). „Jeżeli bowiem zacyzyn jest święty, to i ciasto; jeżeli korzeń jest święty, to i gałęzie” (Rz 11, 16) – pisze św. Paweł, wprowadzając alegorię oliwki, aby przestrzec chrześcijan wywodzących się z pogan przed wynoszeniem się nad Żydów, z których większość nie poszła za wezwaniem apostołów i którzy w dalszym ciągu owej alegorii przedstawieni są jako odcięte (czasowo) od korzenia naturalne gałęzie (por. Rz 11, 17–23). List św. Pawła do Rzymian daje zatem podstawę do uznania „świętości” i „szlachetności” nie tylko tej „części” oliwki, która jest złączona przez wszczepienie ze świętym „korzeniem Izraela”. Paweł jednak nie ukrywa, że patrzy z bólem i niepokojem, choć z nadzieją, na „gałęzie” aktualnie „odcięte”. Trzeba więc w teologicznym wartościowaniu precyzyjnie wyważyć oba aspekty nauki Nowego Testamentu. Pierwsze kroki w tym kierunku znajdują się również w *Nostra aetate* nr 4.

Zgodnie z głównym zamiarem deklaracji *Nostra aetate*, aby odbudowywać naruszoną jedność rodzaju ludzkiego (por. *Nostra aetate*, 1), sposób prezentacji ambiwalentnej z chrześcijańskiego punktu widzenia sytuacji judaizmu musi być taki, że przechodzi się od przyznania tego, co stanowi istotną i negatywnie ocenianą różnicę, do tego, co pozostaje jako trwałe elementy pozytywne i napawające nadzieją (*licet... tamen... – „wprawdzie..., ale mimo to...”*):

§	Teste Sacra Scriptura, Ierusalem tempus visitationis suae non cognovit, atque Iudaei magna parte Evangelium non acceperunt, immo non pauci diffusioni eius se opposuerunt.	Według świadectwa Pisma Świętego Jerozolima nie poznała czasu nawiedzenia swego i większość Żydów nie przyjęła Ewangelii, a nawet niemało spośród nich przeciwstawiło się jej rozpowszechnieniu.
§	Nihilominus, secundum Apostolum, Iudaei Deo, cuius dona et vocatio sine paenitentia sunt, adhuc carissimi manent propter Patres.	Niemniej, jak powiada Apostoł, Żydzi nadal ze względu na swych przodków są bardzo drodzy Bogu, który nigdy nie żałuje darów i powołania.

I dalej:

	Licet autem Ecclesia sit novus populus Dei, Iudaei tamen neque ut a Deo reprobati neque ut maledicti exhibeantur, quasi hoc ex Sacris Litteris sequatur.	Chociaż Kościół jest nowym Ludem Bożym, nie należy przedstawiać Żydów jako odrzuconych ani jako przeklętych przez Boga, rzekomo na podstawie Pisma Świętego.
--	--	--

Jeśli chodzi o ocenę judaizmu pobiblijnego, duch *Wskazówek* jest podobny: „Historia judaizmu nie skończyła się na zburzeniu Jerozolimy, lecz trwała nadal, rozwijając tradycję religijną, której znaczenie, choć jak sądzimy, uległo głębokiej przemianie po Chrystusie, zachowuje wielkie bogactwo wartości religijnych” (’74, III). *Wskazówki* z roku 1985 dodadzą do ogólnego stwierdzenia „nierozpoznania czasu nawiedzenia” z deklaracji *Nostra aetate* różne uszczegółowienia: „Jest jasne, że od samego początku Jego posługi istniały bolesne konflikty między Jezusem i niektórymi grupami Żydów Jego czasów, wśród nich również faryzeuszami (por. Mk 2, 1–11; 3, 6)” (’85, IV.1.b); „Jest ponadto bolesnym faktem, że większość narodu żydowskiego i jego władz nie uwierzyła w Jezusa, faktem nie tylko historycznym, lecz mającym również swoje znaczenie teologiczne, którego sens stara się jasno wyłożyć święty Paweł” (’85, IV.1.c). Dokumenty mocno podkreślają wszakże bilansujące „niemniej”, wynikające z nieodwołalności Bożych darów i wybrania (por. Rz 11, 29; KKK 839). Jest to szczególnie potrzebne, zważywszy, „jak negatywny był bilans

stosunków między Żydami i chrześcijanami przez dwa tysiąclecia” (’85, VI.1), gdy tymczasem „chrześcijanie nie powinni nigdy zapominać, że wiara jest wolnym darem Boga (por. Rz 9, 12) i że nie powinno się sądzić sumienia innych” (’85, IV.1.e). Przywracając w świadomości chrześcijańskiej należne miejsce pozytywnym aspektom judaizmu, dokumenty przypominają fundamentalną naukę św. Pawła, że „do narodu żydowskiego «należą przybrane synostwo i chwała, przymierza i nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice. Do nich należą praojcowie, z nich również jest Chrystus według ciała» (Rz 9, 4–5)” (KKK 839). Uświadamiają także, iż mimo trudności w uznaniu Jezusa za Mesjasza Żydzi zachowali to wszystko, co zostało stopniowo objawione i dane w trakcie przygotowania na Jego przyjście (por. ’85, I.8), oraz że ich trwanie „łączy się z nieprzerwaną twórczością duchową w okresie rabinistycznym, w średniowieczu i w czasach nowożytnych, biorącą swój początek w dziedzictwie, które długo było nam wspólne”. Apelują też o „zrozumienie znaczenia, jakie ma dla Żydów ich eksterminacja w latach 1939–1945 i jej następstwa” (’85, VI.1). Wobec takiego nastawienia jest jasne, że dokumenty powstałe w następstwie Soboru będą powtarzać (dosłownie lub niemal dosłownie) zakaz przedstawiania „Żydów jako odrzuconych [czy] jako przeklętych przez Boga, rzekomo na podstawie Pisma Świętego” (*Nostra aetate*, 4; ’85, IV.2; KKK 597), oraz że wezwą do odejścia „od tradycyjnej koncepcji narodu ukaranego, zachowanego jako żyjący argument dla apologetyki chrześcijańskiej” (’85, VI.1).

Treści, które niesie czwarty punkt soborowej deklaracji *Nostra aetate*, są zatem dla późniejszych dokumentów kościelnych, podejmujących problematykę żydowską, podstawą i inspiracją dla praktyki dialogu chrześcijańsko-żydowskiego oraz dla nowej wizji Żydów i judaizmu w dziejach zbawienia. Dokumenty powstające w okresie kolejnych pontyfikatów, będące w ciągu ostatniego półwiecza częścią rozwijającego się religijnego dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, odzwierciedlają główne tendencje chrześcijańskiego zainteresowania teologicznym spojrzeniem na Żydów widzianych coraz bardziej jako „starsi bracia w wierze” i towarzysze drogi ku oczekiwanemu

spełnieniu historii przez Boga Przymierza. Poszczególne zdania tego niedługiego tekstu odnoszącego się do „plemienia Abrahamowego” znajdują w dalszej myśli i *praxis* Kościoła jakieś swoje rozwinięcie. Wciąż widać jednak, że jest to bardziej zarysowanie kierunku dążenia życia i myśli Kościoła niż wypracowany już punkt dojścia.

Zanim podejmiemy próbę systematycznego określenia pytań, metod i kierunków rozwoju chrześcijańskiej teologii Izraela i Żydów, które stąd wynikają, chcemy zatrzymać się na osobistym wkładzie w tę problematykę św. Jana Pawła II, który przemawiał nieraz sugestywniej poprzez swe symboliczne gesty aniżeli firmowane przezeń dokumenty.

Święty Jan Paweł II⁸

Wśród zaproponowanych przez bł. Pawła VI kręgów dialogu nie znalazło się odrębne miejsce dla dialogu katolicko-żydowskiego. Tymczasem dla chrześcijan ten dialog jest specyficzny: nie jest on dialogiem wewnątrz podzielonego Kościoła, ale przecież nie da się też traktować Żydów i ich religii jako rzeczywistości wobec nas zewnętrznej. Tę specyfikę dostrzegali i pomagał lepiej zrozumieć w czasie swego pontyfikatu św. Jan Paweł II. Miał do tego głębokie podstawy i doświadczenie z okresu przed pontyfikatem. „Wybrany na Stolicę Piotrową – pisał – kontynuuję tylko to, co w moim życiu ma bardzo głębokie korzenie. Przy okazji moich podróży staram się zawsze spotykać z przedstawicielami wspólnot żydowskich na całym świecie”⁹.

⁸ Zwięzła antologia tekstów św. Jana Pawła II na temat relacji z Żydami: *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II. 1978–2005*, oprac. W. Chrostowski, Warszawa 2005. Odnośnie do nauczania papieża warto polecić: *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, oprac. H. Kasimow, B. L. Sherwin, tłum. A. Nowak, Kraków 2001; A. M. Nowak, *La questione Ebraica nel Pensiero di Giovanni Paolo II. Excerptum theseos ad Doctoratum in S. Theologia*, Roma 2002.

⁹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 87. Papież uważał te spotkania za „zwyčajny element” swoich podróży po świecie – por. *Przemówienie do*

Rzeczywiście, bezpośrednie spotkania z ludźmi zapraszonymi do Rzymu i odwiedzanymi na całym świecie były – także w odniesieniu do relacji z Żydami – charakterystyczną cechą działalności Jana Pawła II. W tym przypadku miały one nawet dla papieża jeszcze dodatkową wymowę: podkreślały bowiem „jedyną w swoim rodzaju wspólnotę wiary, jaka łączy synów Abrahama, wyznawców religii Mojżesza i proroków, z tymi, którzy również wyznają Abrahama swoim «ojcem w wierze» (por. J 8, 39) i przyjmują w Chrystusie, «Synu Abrahama, Synu Dawida» (por. Mt 1, 1), także całą przebogatą spuściznę Mojżesza i proroków”¹⁰.

Wśród tych spotkań kluczowe miejsce zajmuje wizyta w synagodze rzymskiej (13 kwietnia 1986 roku). To właśnie tam święty papież (jak sam potem wspominał) po raz pierwszy publicznie nazwał Żydów „starszymi braćmi w wierze” – i od czasu owej wizyty z upodobaniem wracał do tego określenia. Widział bowiem w tym właśnie sformułowaniu streszczenie wszystkiego, co na temat stosunku chrześcijan do Żydów powiedział ostatni Sobór i co – w jego najgłębszym przekonaniu – nie może nie być dogłębnym przekonaniem Kościoła¹¹. Na kanwie doświadczenia spotkań, a często wręcz przy ich okazji, papież snuł też refleksję nad więzią łączącą obie wspólnoty religijne (tj. Kościół i judaizm). W pierwszym spotkaniu z przedstawicielami środowisk żydowskich, po wyrażeniu uznania dla „przyjaznej odpowiedzi i dobrej woli, a nawet serdecznego nastawienia, z którymi Kościół się spotkał i nadal spotyka” ze strony

przedstawiceli Amerykańskiego Komitetu Żydów, Watykan, 15 II 1985, w: Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II. 1978–2005, dz. cyt., s. 92.

¹⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej*, Warszawa, 9 VI 1991, w: *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II. 1978–2005, dz. cyt., s. 184–185.* Omówienie spotkań papieża ze wspólnotą żydowską w Polsce w latach 1983–1987: zob. A. Zuberbier, *Jan Paweł II o Żydach i do Żydów w czasie pielgrzymek do Ojczyzny*, „*Collectanea Theologica*” 61 (1991) nr 3, s. 109–112.

¹¹ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 87. Szerokie omówienie myśli papieża na temat Żydów, zawartej w tej książce, znaleźć można w: W. Chrostowski, *Żydzi i religia żydowska w „Przekroczyć próg nadziei” Jana Pawła II*, „*Collectanea Theologica*” 66 (1996) nr 2, s. 79–96.

różnych organizacji i szerokich kręgów społeczności żydowskiej, papież wyznał:

Wierzę, że obie strony muszą kontynuować swoje usilne starania, aby przezwyciężać zastarzałe trudności, tak aby wypełniać Boże przykazanie miłości i podtrzymywać prawdziwie owocny i braterski dialog, który przyczynia się do dobra każdej z włączonych w niego stron oraz do lepszej służby ludzkości¹².

Z podstawowego poczucia braterstwa rodzi się refleksja prowadząca do dialogu w trzech – jak mówi papież – wymiarach. Pierwszy namysł służy właściwemu zrozumieniu przez nas samych (tj. chrześcijan) miejsca, jakie zajmują w naszym życiu dary otrzymane od Boga za pośrednictwem Izraela; drugi prowadzi do głębszego wzajemnego poznania i wymiany darów duchowych z Ludem, który niesie dziś dziedzictwo Przymierza Synajskiego; trzeci dotyczy współpracy w służbie ludziom.

Pierwszy wymiar tego dialogu – a mianowicie spotkanie między Ludem Bożym Starego Przymierza, które nigdy nie zostało przez Boga odwołane (por. Rz 11, 29), a Ludem Nowego Przymierza – jest zarazem dialogiem wewnątrz naszego Kościoła, jakby między pierwszą a drugą częścią jego Biblii¹³.

Papież wyjaśnia przy innej okazji, że tak jak „te dwie części Biblii różnią się od siebie, ale równocześnie są ze sobą związane, taki właśnie związek istnieje pomiędzy [L]udem żydowskim i Kościołem katolickim”¹⁴.

¹² Jan Paweł II, *Przemówienie do członków Międzynarodowego Katolicko-Żydowskiego Komitetu Łączności*, Watykan, 12 III 1979, w: *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II 1978–2005*, dz. cyt., s. 55.

¹³ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej, Moguncja*, 17 XI 1980, w: *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II 1978–2005*, dz. cyt., s. 66.

¹⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli Ligi Przeciw Zniesławianiu B'nai B'rith*, Watykan 22 III 1984, w: *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II 1978–2005*, dz. cyt., s. 83.

Owocem przekonania o bliskiej więzi łączącej Kościół ze społecznością żydowską jest włączenie Żydów i ich świadectwa składanego Bogu w krąg publicznie wyrażanej modlitwy i błogosławieństwa. Jan Paweł II, mówiąc o wartości istniejących dziś wspólnot żydowskich i o przechowywanym przez nie dziedzictwie, bynajmniej nie sprowadza go tylko do poziomu ludzkiej historii i kultury, lecz przypisuje mu znaczenie duchowe. To duchowe znaczenie żydowskich wspólnot „uzyskuje specjalną wartość w świetle prześladowań i prób unicestwienia Żydów”:

Już samo istnienie waszych wspólnot świadczy o tym, że Bóg, w którym jest „źródło życia” (Ps 36, 10) i którego modlący się człowiek wysławia jako „Ojca i Władcę życia” (Syr 23, 1), nie dopuszcza, aby moce śmierci miały ostatnie słowo. Niechaj jedyny, dobry i miłosierny Ojciec życia ochrania wasze wspólnoty i błogosławi im – szczególnie wówczas, gdy skupiają się one wokół Jego świętego Słowa¹⁵.

W szczególnie sposób – w oczach papieża – to świadectwo stało się wymowne i przejmujące w dobie Zagłady zgotowanej Żydom przez nazizm.

Innym ważnym węzłem splatającym losy obu społeczności religijnych jest w oczach Jana Pawła II Święte Miasto: Jerozolima. Papież wielokrotnie kieruje swe serce i myśli ku temu miastu pokoju – tak bardzo wciąż zagrożonemu wojną – ogarniając swoją modlitwą mi-
sję wyrażoną w samej jego nazwie:

Niechaj pokój, ogłoszony przez Jezusa Chrystusa, w imię Ojca, który jest w niebie, uczyni Jerozolimę żywym symbolem wielkiego ideału jedności, braterstwa i współdziałania ludów, wedle świątłych słów Księgi Izajasza: „Mnogie ludy pójdą i rzekną: «Chodźcie, wstąpmy na Górę Pana do świątyni Boga Jakuba! Niech nas nauczy dróg swoich, byśmy kroczyli Jego ścieżkami»” (Iz 2, 3)¹⁶.

¹⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie na spotkaniu z Centralną Radą Żydów, Kolonia, 1 V 1987*, w: *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II 1978–2005*, dz. cyt., s. 132.

¹⁶ Jan Paweł II, *List apostolski Redemptionis Anno*, w: *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II 1978–2005*, dz. cyt., s. 88.

Pierwszemu, powiedzielibyśmy: duchowemu, intencjonalnemu wymiarowi więzi, jaką, zdaniem Jana Pawła II, chrześcijanie winni odkrywać i wciąż w swej świadomości ożywiać, pomni na własne korzenie i na przestrożę z lat wojny, powinien odpowiadać wymiar drugi: rzeczywistego spotkania obu wspólnot religijnych – najpierw w celu lepszego wzajemnego poznania. Bliskość konkretnie istniejących wspólnot musi się ujawniać na wiele sposobów. Najbardziej fundamentalnym zadaniem jest wykorzenie wszelkiej pogardy rodzącej uprzedzenia i dyskryminację, a dalej: prześladowanie. Podstawą kształtowania właściwych relacji musi być „głęboki wzajemny szacunek dla tożsamości drugiego”, który nie może wszakże oznaczać obojętności ani oddalenia. Owszem, bliskość rodzi „braterską troskę o siebie nawzajem, o problemy oraz trudności, przed którymi staje każda z naszych religijnych wspólnot”¹⁷. Papież przy różnych okazjach dziękował „czcigodnym braciom”, że podejmują i prowadzą ten dialog z „otwartością i szczerością ducha, z taktem i rozumą”¹⁸. W tym dialogu chrześcijanie starają się lepiej rozumieć podstawowe komponenty tradycji religijnej judaizmu (przekonania, praktyki, duchowość) i „poznają te zasadnicze linie jego religijnej rzeczywistości, które we własnej jego ocenie są istotne”¹⁹. Żydzi natomiast „starają się poznać przekonania, praktyki religijne i duchowość chrześcijan”²⁰. Jest to najpierw skuteczna droga do walki z narosłymi uprzedzeniami. „Jest to jednak również droga prowadząca chrześcijan do odkrycia tkwiących w religii ży-

¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli Ligi Przeciw Zniesławianiu B'nai B'rith*, dz. cyt., s. 83.

¹⁸ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej, Moguncja, 17 XI 1980*, dz. cyt., s. 67.

¹⁹ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej, Moguncja, 17 XI 1980*, dz. cyt., s. 66–67.

²⁰ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Katolicko-Żydowskiego Kolokwium Teologicznego z okazji 20. rocznicy „Nostra aetate”, Watykan, 19 IV 1985*, w: *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II 1978–2005*, dz. cyt., s. 97.

dowskiej głębokich korzeni chrześcijaństwa, po stronie żydowskiej zaś do pełniejszego zrozumienia tego szczególnego sposobu, w jaki od czasów apostołów Kościół odczytuje Stary Testament i przyjmuje dziedzictwo religii Mojżeszowej”²¹. Nie jest to – papież pozostaje tego świadom – zadanie łatwe ze względu na historię. Tym bardziej jest to jednak zadanie ważne.

Dziś wydaje się sprawą wielkiej wagi, abyśmy z jednej i drugiej strony starali się dostrzec, ocalić i ożywić to dobro, jakie działo się między nami, a przecież przez całe stulecia działo się go wiele. I abyśmy szukali pojednania i przyjaźni pomimo zła, bo również zła było wiele w naszych dziejach²².

Spotkanie Żydów i chrześcijan – i tu dotykamy trzeciego wymiaru dialogu w refleksji Jana Pawła II – nie powinno zamykać się na nich samych ani dotyczyć tylko teorii. Będzie ono owocne, o ile stanie się otwarte na świat współczesny i jego problemy w duchu wspólnie podjętej służby.

Żydzi i chrześcijanie, jako synowie Abrahama, są powołani do tego, by byli błogosławieństwem dla świata (por. Rdz 12, 2n), wspólnie przyczyniając się do pokoju i sprawiedliwości między wszystkimi ludźmi i narodami – i to w tej pełni i głębi, którą Bóg sam dla nas zamierzył, a także z gotowością do ofiar, których może wymagać tak wzniosły cel. Im bardziej nasze spotkanie będzie naznaczone tym świętym zobowiązaniem, tym bardziej będzie ono błogosławieństwem także dla nas samych²³.

Podjmując temat troski o pokój i sprawiedliwość, o ubogich i odsuniętych na margines oraz nawołując: „Starajmy się, o ile to możliwe, czynić to razem”, Jan Paweł II jest przekonany, że nie tylko zarówno chrześcijanie, jak i Żydzi będą przez to wierni swoim

²¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Katolicko-Żydowskiego Kolokwium Teologicznego...*, dz. cyt., s. 97.

²² Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej*, Warszawa, 9 VI 1991, dz. cyt., s. 185.

²³ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej*, Moguncja, 17 XI 1980, dz. cyt., s. 67.

„najświętszym zobowiązaniem” (każda ze stron z osobna), ale i – co więcej – okażą wierność temu, co najgłębiej łączy obie wspólnoty: wierze w jedynego Boga, opiekuna cudzoziemca, wdowy i sieroty. Dodaje przy tym, przemawiając w rzymskiej synagodze: tego, że taka jest wola Pana, „chrześcijanie nauczyli się z Tory, którą wy tutaj otaczacie czcią, oraz od Jezusa, który wyciągnął ostateczne konsekwencje z miłości nakazanej przez Torę”²⁴. W tym właśnie duchu – sądzi papież – trzeba przede wszystkim pracować z młodzieżą. „Jednocząc młodych chrześcijan i Żydów, wdrażając ich do życia, rozmowy, śpiewu i modlitwy razem”, można się przyczynić do „stworzenia nowego pokolenia mężczyzn i kobiet, wzajemnie zatroskanych jeden o drugiego i o wszystkich, przygotowanych, by nieść innym pomoc w potrzebie bez względu na ich wyznanie religijne, pochodzenie etniczne czy kolor skóry. Światowy pokój buduje się w ten skromny, pozornie mało znaczący i ograniczony, ale w końcu bardzo skuteczny sposób”²⁵.

Jak widać, święty papież, a przy tym prorok i wizjoner, kreśli przed chrześcijanami i Żydami śmiało perspektywy, do których po prawie czterdziestu latach Kościół, czy szerzej: „świat chrześcijański”, ani też Żydzi nie są wciąż dość przygotowani. Teologii zaś stawia pytanie: czy i jak można i trzeba na nowo odczytywać źródłowe poznanie Jezusa Chrystusa – Syna Ojca przedwiecznego, żeby dać takim wizjom racjonalne oparcie?

Benedykt XVI i Franciszek

Główne linie rozumienia Izraela przez Kościół wyznaczone przez Jana Pawła II zostały podjęte przez jego następców na urządzie

²⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie w Synagodze Większej, Rzym, 13 IV 1986*, w: *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II 1978–2005*, dz. cyt., s. 112.

²⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do Komitetu Wykonawczego Międzynarodowej Rady Chrześcijan i Żydów, Watykan, 6 VI 1984*, w: *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II 1978–2005*, dz. cyt., s. 91.

Piotrowym. Odnotujmy zatem krótko elementy nauczania powtarzające się od Vaticanum II oraz elementy nowe, wzbogacające tamto nauczanie.

W czasie pontyfikatu papieża Benedykta XVI najważniejszym dokumentem dotyczącym chrześcijańskiego spojrzenia na Izrael i Żydów była posynodalna adhortacja *Verbum Domini*, zwłaszcza jej punkty 40–44²⁶. Papież potwierdza jedność Biblii i wagę Starego Testamentu dla rozumienia Nowego, w którym często wykorzystuje się Pisma, czyli Stary Testament, uznając jego nadprzyrodzoną wartość:

Tak więc argumentacja opierająca się na tekstach Starego Testamentu stanowi w Nowym Testamencie decydującą wartość, przewyższającą rozumowanie czysto ludzkie. [...] Jezus z Nazaretu był Żydem, a Ziemia Święta jest macierzystą ziemią Kościoła; korzenie chrześcijaństwa znajdują się w Starym Testamencie i chrześcijaństwo zawsze czerpie pokarm z tych korzeni (*Verbum Domini*, 40).

Dokument precyzuje, że „w tajemnicy życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa święte Pisma narodu żydowskiego znalazły swoje doskonale wypełnienie”, ale w sposób, który nie mógł być po prostu z tych Pism wydedukowany. „Pojęcie wypełnienia się Pism jest złożone, ponieważ zawiera trzy wymiary: podstawowy aspekt ciągłości w stosunku do Objawienia Starego Testamentu, aspekt zerwania oraz aspekt spełnienia i przewyższenia” (*Verbum Domini*, 40). Dalej dokument rozwija i tłumaczy chrześcijańskie rozumienie wzajemnej relacji Starego i Nowego Testamentu i mówi o zaleceniu ojców synodalnych:

Jest [...] ważne, aby zarówno w duszpasterstwie, jak i w kręgach akademickich ukazywać właściwie głęboką relację między dwoma Testamentami, przypominając za św. Grzegorzem, że „to, co Stary Testament obiecał,

²⁶ Adhortacja *Verbum Domini* była owocem XII zwyczajnego zgromadzenia Synodu Biskupów, które odbyło się w dniach 5–26.10.2008; w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html (21.03.2018).

Nowy Testament ukazał; co tamten głosi skrycie, ten wyznaje otwarcie jako już obecne” (*Verbum Domini*, 41).

W kolejnym punkcie zostaje przez papieża Benedykta podkreślona konieczność wprowadzania do lektury trudnych stron Starego Testamentu, które mogą „zaskakiwać dzisiejszego czytelnika, zwłaszcza gdy zapomina się o licznych «mrocznych» zachowaniach ludzi, których nigdy nie brakowało na przestrzeni wieków i nie brak również w naszych czasach”, a które jednocześnie świadczą o stopniowej pedagogii Bożej w historii ludzkości, w szczególności w dziejach narodu wybranego. „Dlatego – pisze papież – zachęcam uczonych i duszpasterzy, by pomagali wszystkim wiernym w poznawaniu także tych stron dzięki lekturze, która pozwoli odkryć ich znaczenie w świetle misterium Chrystusa” (*Verbum Domini*, 42).

Po wyjaśnieniu dotyczącym jedności Biblii i wagi Starego Testamentu Benedykt XVI potwierdza więź łączącą chrześcijan i Żydów: „Gdy rozważamy ściśle powiązania Nowego Testamentu ze Starym, w sposób naturalny uwaga kieruje się teraz na szczególną więź między chrześcijanami i [Ż]ydami, jaka z tego się rodzi, więź, o której nigdy nie powinno się zapominać” (*Verbum Domini*, 43). Nie oznacza to braku świadomości różnicy pomiędzy judaizmem i chrześcijaństwem.

Jednak ta głęboka i radykalna różnica bynajmniej nie musi powodować wzajemnej wrogości. Przykład św. Pawła (por. Rz 9–11) pokazuje, że – przeciwnie – postawa respektu, szacunku i miłości do narodu żydowskiego jest jedyną postawą naprawdę chrześcijańską w tej sytuacji, która w sposób tajemniczy stanowi część całkowicie pozytywnego planu Bożego. Św. Paweł bowiem stwierdza, że [Ż]ydzi, „gdy [...] chodzi o wybranie, są [...] – ze względu na praojców – umiłowani. Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne” (Rz 11, 28–29) (*Verbum Domini*, 43).

Dlatego również i ten dokument przypomina o czerpaniu przez nas pokarmu ze wspólnych korzeni duchowych. „Spotykamy się jako bracia – mówi Benedykt XVI – bracia, których stosunki w pewnych

okresach historii były napięte, teraz jednak są mocno zaangażowani w budowanie mostów trwałej przyjaźni”²⁷. Adhortacja przypomina też nauczanie Jana Pawła II, który mówił: „Wiele nas łączy. Bardzo wiele możemy wspólnie uczynić dla pokoju i sprawiedliwości, aby zbudować świat bardziej ludzki i braterski”²⁸. Od siebie Benedykt XVI dodaje: „Byłoby dobrze, by tam, gdzie dostrzega się tego sposobność, stwarzać możliwości, również publiczne, spotkania i konfrontacji, które sprzyjałyby pogłębieniu wzajemnego poznania, obopólnego szacunku oraz współpracy, także w studium Pism świętych” (*Verbum Domini*, 43).

Na koniec warto wspomnieć, że w kolejnym punkcie adhortacji papież Benedykt krytycznie odnosi się do „fundamentalistycznej” interpretacji Biblii przez niektórych chrześcijan, traktujących ją jako księgę dosłownie – to znaczy słowo w słowo – podyktowaną przez Boga. A przecież „chrześcijaństwo widzi w słowach jedyne Słowo, sam Logos, który odkrywa swoją tajemnicę poprzez ową wielość i realia ludzkiej historii” (*Verbum Domini*, 44).

Od początku swego pontyfikatu papież Franciszek podtrzymuje linię swoich bezpośrednich poprzedników odnośnie do tego, co dotyczy rozumienia relacji Kościoła z Izraelem, jej uzasadnienia i wynikających stąd konsekwencji praktycznych²⁹. Najdobitniej wybrzmiewa to w adhortacji posynodalnej *Evangelii gaudium*³⁰, ogłoszonej po synodzie biskupów poświęconym głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym

²⁷ Benedykt XVI, *Przemówienie pożegnalne na lotnisku w Tel Awiwie*, 15 V 2009; cyt. za: *Verbum Domini*, 43.

²⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie do Naczelnych Rabinów Izraela*, 23 III 2000; cyt. za: *Verbum Domini*, 43.

²⁹ Por. *Discorso del santo padre Francesco alla delegazione dell'International Jewish Committee on Interreligious Consultations*, 24 VI 2013; w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130624_international-jewish-committee.html (7.09.2017).

³⁰ Interesującym nas zagadnieniem poświęcony jest w tej adhortacji rozdział *Relacje z judaizmem*, obejmujący punkty 247–249; w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (21.03.2018).

świecie³¹. Znajdujemy w niej wyraźne potwierdzenie tezy o nieodwołalności Przymierza zawartego przez Boga z Ludem Izraela (por. Rz 11, 29: „Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne”). Papież wyprowadza stąd wniosek, że „świętym korzeniem własnej tożsamości” chrześcijan (por. Rz 11, 16–18) są nie tylko pisma Starego Testamentu, ale „[Lud]³² Przymierza i jego wiara”, wobec czego nie możemy uważać judaizmu za religię „obcą” ani zaliczać jej wyznawców do tych, od których Bóg oczekuje „porzucenia bożków” i nawrócenia do Boga żywego (por. 1 Tes 1, 9), gdyż „razem z nimi wierzymy w jednego Boga działającego w historii i przyjmujemy wraz z nimi wspólne Słowo objawione” (*Evangelii gaudium*, 247). Papieski dokument potwierdza nie tylko wspólne dziedzictwo Bożego działania w przeszłości, lecz również Jego obecność i aktywne działanie we współczesnym „ludzie Starego Przymierza”. Wciąż wzbudza On w nim, poprzez spotkanie ze Słowem Bożym, „skarby mądrości”. „Dlatego również Kościół się wzbogaca, gdy przyjmuje wartości judaizmu” (*Evangelii gaudium*, 249), a „dialog i przyjaźń z synami [dziećmi] Izraela stanowią część życia uczniów Jezusa” (*Evangelii gaudium*, 248). Papież wyraźnie stwierdza odrębność chrześcijaństwa, wyrażającą się w wyznawaniu Jezusa jako Chrystusa i Pana, uważa jednak, że nie stanowi to przeszkody we wspólnym „czytaniu tekstów Biblii hebrajskiej i pomaganiu sobie nawzajem w studiowaniu bogactwa Słowa” oraz odkrywaniu komplementarności podejścia w wielu kwestiach. Z judaizmem łączy też Kościół wiele wspólnych przekonań etycznych i wspólna troska o sprawiedliwość i rozwój społeczny

³¹ XIII Zwyczajne Zgromadzenie Synodu Biskupów odbywało się jeszcze w czasie pontyfikatu Benedykta XVI (w dniach 7–28.10.2012-). Zebrane materiały zostały przedstawione papieżowi do opracowania. Realizując to zadanie, papież Franciszek podjął tylko niektóre wątki poruszane przez Synod, zachęcając poszczególne episkopaty krajowe i regionalne do bardziej szczegółowego „rozeznania problemów wyłaniających się na ich terytoriach” (por. *Evangelii gaudium*, 16).

³² Zgodnie z przyjętą w tej pracy zasadą stosowania do Izraela określenia „lud” odstępuję tu od oficjalnego polskiego przekładu, gdzie jest „naród Przymierza” i „naród żydowski”.

(por. *Evangelii gaudium*, 249)³³. Omawiany dokument ponownie dołącza do tego zdecydowane potępienie prześladowań Żydów – zwłaszcza takich, do których przykładali lub przykładają ręce chrześcijanie (por. *Evangelii gaudium*, 248).

³³ To przekonanie jest widoczne w przemówieniach wygłaszanych z okazji kolejnych spotkań Franciszka z delegacjami organizacji żydowskich; por. np. *Address of His Holiness Pope Francis to the Delegation of Rabbis for the presentation of the Statement „Between Jerusalem And Rome”*, 31.08.2017, w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2017/august/documents/papa-francesco_20170831_delegazione-rabbini.html (21.03.2018).

Bilans dialogu teologicznego¹

Nowe elementy nauczania Kościoła domagają się integracji całego wypracowywanego przez teologię obrazu relacji Boga, świata stworzeń, ludzkości i indywidualnego człowieka. Przygotowaniem do tego zadania stały się rozpoczęte już rozmowy chrześcijan i Żydów, głęboko dotykające ich wiary, myślenia i życia. Bez żadnej chyba przesady można w dialogu chrześcijańsko-żydowskim dostrzec swego rodzaju model dla innych typów dialogu Kościoła ze światem, zwłaszcza dla tego dialogu, w którym partnerzy dotykają odmienności poznawania Boga i przeżywania relacji z Nim, a pragną pozostać Mu wierni. Jest to bowiem z jednej strony dialog już potwierdzony w praktyce, dialog, którego uczestnicy (a przynajmniej ci, którzy się z nim zetknęli) widzą rysujący się sens także poza perspektywą „przekonania” partnera do swoich racji. Wydaje się zatem, że dążenie do możliwego porozumienia – zarówno w kwestii ostatecznego sensu życia, jak i w sprawach praktycznych o znaczeniu etycznym – zostało już podjęte i na tej bazie rozwija się to, co stanowi najważniejszy fundament nadziei na przyszłość: wola takiego wzajemnego

¹ Ten rozdział opiera się na: Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku. Zapis poszukiwań 1998–2002*, Kraków 2003, s. 68–88 (Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 19).

zbliżenia², jakie wpisane jest w wolę Boga. Dzięki jasno zarysowanym trudnościom – tym usuwalnym, a zwłaszcza tym nieusuwalnym – dialog ten jest, z drugiej strony, zawsze (aż do końca czasów?) aktualny jako prowadzony w perspektywie wspólnej służby dobru wspólnemu i z nadzieją wzajemnego wzbogacenia. Z dużą dozą pewności można już wymienić doświadczenia związane z potykaniem się o stereotypy obecne w religijnym myśleniu o sobie nawzajem oraz pierwsze próby ich przełamania³.

Do grupy trudności, które mocno dziś zaciemniają horyzont dialogu, należy przede wszystkim wciąż jeszcze bliska przeszłość Zagłady Żydów w latach tryumfu imperium Hitlera, kierującego się neopogańską i pseudonaukową ideologią rasy i krwi germańskiej, niemniej wyniesionego do władzy w chrześcijańskich Niemczech i władającego krajami ukształtowanymi przez chrześcijaństwo. W dzisiejszy dialog wciąż jeszcze angażuje się pokolenie dzieci i – w coraz większej mierze – wnuków sprawców, świadków i ofiar tej zbrodni. Jej znaczenie potęguje fakt, że pamięć *Szoa* nakłada się na głęboko zakorzenioną w świadomości żydowskiej ogólną niepewność ich losu w świecie chrześcijańskim. Poszczególne elementy scenariusza nazistowskiej Zagłady – przymusowe getta, masowe wysiedlenia, sfanatyzowane tłumy bezkarnie manifestujące swą nienawiść, żądne grabieży i mordu, a zwłaszcza ciągłe poczucie zależności od obcych, którym trzeba się nisko kłaniać, żeby móc egzystować – Żydzi zapamiętali ze świata, który bez zastrzeżeń kwalifikował siebie jako chrześcijański, i w którym, owszem, dla pogardy i niechęci wobec Żydów znajdowano uzasadnienia teologiczne z powoływaniem się na Nowy Testament. Tak więc to nie *Szoa* przedstawia się świadomości żydowskiej jako jednorazowy, niepojęty i nieopisany wprawdzie, ale oddalający się w przeszłość koszmar. To raczej wola pojednania ze strony chrześcijan bywa podejrzewana o efemeryczność. Wyczuwa

² Zob. G. Wigoder, *Jewish-Christian Relations since the Second World War*, Manchester 1988, s. 135.

³ Przykładem tego może być publikacja *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, dz. cyt.

się za nią (po stronie żydowskiej) pewną presję pod adresem partnerów: „Byłoby lepiej, żebyście w waszym chrześcijaństwie nie byli zbyt chrześcijańscy”. Wyżej przedstawioną trudność można jednak zaliczyć do przejściowych ze względu na nowy układ historyczny, w jakim żyją dziś społeczność żydowska i chrześcijańskie Kościoły.

Nowy kontekst historyczny, w którym spogląda się dziś na wzajemne relacje Żydów i chrześcijan, uwzględnia – z jednej strony – istnienie i trwałość państwa Izrael, a z drugiej – wielostronne stopniowe dystansowanie się chrześcijaństwa od struktur państwowych (i nawzajem: struktur państwowych od chrześcijaństwa) w większości społeczeństw tradycyjnie chrześcijańskich. Wspominając jedynie owe rzeczywistości, wypada powiedzieć, że obie coraz bardziej odsuwają w przeszłość sytuację upokarzającej zależności Żydów od chrześcijan i całego splotu kulturowo-społecznych uwarunkowań koegzystencji chrześcijan i Żydów, który rzutował na dotychczasowe wzajemne postrzeganie siebie. Oczywiście byłoby naiwnością sądzić, że reminiscencje tamtego stanu rzeczy nie oddziałują już współcześnie na wzajemne relacje. Stereotypy, pozostałe po wielowiekowym układzie stosunków, są w kulturze trwalsze aniżeli przyczyny, które je zrodziły. Należy je cierpliwie i aktywnie wykorzeniać⁴, przy czym skuteczność tego działania ma podstawowe oparcie w możliwości odwołania się do rzeczywistości aktualnej (o ile nie tworzy ona podstaw do podtrzymywania owych stereotypów).

Pamiętając o tym, co powiedziano wyżej, trzeba jednak zauważyć, że nadchodzi czas, gdy w gremiach od lat zaangażowanych w dialog, które zbudowały już podstawowe wzajemne zaufanie i stro niły dotąd od pytań o ciężarze filozoficznym i teologicznym, można zacząć budować w dialogu taką wizję religii partnera, która by realnie uwzględniała jego własną próbę religijnego samookreślenia oraz pozostawała wierna istotnym elementom swojej religii.

⁴ W tej dziedzinie zob.: M. Czajkowski, *Lud Przymierza*, Warszawa 1992 (Biblioteka „Więzi“, 72).

Dla chrześcijan stwarza to szereg pytań, na które powszechne nauczanie Kościoła nie dało dotąd wystarczających odpowiedzi; w ich poszukiwaniu trzeba wracać do samych korzeni Ewangelii Jezusa Chrystusa.

Pytania teologiczne i próby syntezy

Dotychczas w katolickiej teologii systematycznej zagadnienie wzajemnych relacji między Izraelem a Kościołem Chrystusowym – a zwłaszcza pomiędzy tą kontynuacją dziedzictwa Ludu Bożego ustanowionego na mocy Przymierza Synajskiego, którą stanowi dzisiaj Lud (Naród) żydowski spajany tradycją judaizmu, a Kościołem katolickim – nie jest wystarczająco obecne w dyskursie ani całościowo opracowane¹. W przeszłości fragmentaryczne odpowiedzi zakładały całkowite zastąpienie Izraela przez Kościół w obecnym stadium (eonie) Bożej ekonomii zbawczej². Tymczasem współczesne naucza-

¹ Pierwsze próby takiego całościowego ujęcia to: E. Peterson, *Le mystère des Juifs et des Gentils dans l'Eglise*, Paris 1935 (pierwsza próba interpretacji Rz 9–11 zogniskowana na zagadnieniu misterium Izraela); Ch. Journet, *Destinées d'Israël*, Paris 1945 (pierwszy znany mi systematyczny wykład, uwzględniający w eklezjologii relację Kościół–Izrael z dostrzeżeniem sytuacji aktualnej i perspektywy eschatologicznej), streszczenie: Ch. Journet, *The Mysterious Destinies of Israel*, w: *The Bridge. A Yearbook of Judaeo-Christian Studies*, vol. 2, ed. J. Oesterreicher, New York 1956, s. 35–90.

² Trafną ocenę tej sytuacji daje Edna Brocke: „Dla Pawła pytanie brzmiało: jak narody, które dołączyły do chrześcijańskiej wspólnoty, określają swój stosunek do pierwotnego Izraela? [...] Zarówno brak Kościoła z Żydów i pogan, jak i dalsze niezależne istnienie narodu żydowskiego stawiają pod znakiem zapytania Pawłową ocenę i interpretację. Wątpliwości tej długo nie poddawano refleksji ani nie dyskutowano w kręgu chrześcijańskim, chociaż była podstawą teologii chrystianizmu. Dopiero

nie Magisterium od Vaticanum II zdaje się coraz wyraźniej odrzucać takie założenie. Wszystkie kroki Magisterium Kościoła podjęte w celu przezwyciężenia „teologii zastępstwa” nie stwarzają jednak same spójnej, teologicznej wizji chrześcijańskiej Izraela w relacji do Bożego planu zbawienia, w szczególności jego relacji do rzeczywistości Kościoła Chrystusowego. Stawiają więcej pytań, niż dają odpowiedzi. Są więc swego rodzaju wyzwaniem dla myśli teologicznej dzisiaj. Czy jednak całościowe opracowanie relacji Izrael–Kościół jest teologii katolickiej potrzebne?

W teologii dążymy do pełnego zrozumienia otrzymanych od Boga darów, a dziś jesteśmy bardziej świadomi dynamizmu dziejów zbawienia i interakcji grup tworzących ludzką rodzinę. Zbawienie, do którego zostaliśmy przez Boga zaproszeni, widzimy – co najmniej od czasu ostatniego soboru – jako obejmujące całą „rodzinę” ludzką także w jej wymiarze społecznym³, więcej: jako obejmujące

po Zagładzie stała się głównym tematem refleksji teologicznej. Oznaczałoby to wszak zakwestionowanie chrześcijańskiej tożsamości. Czy wywodzący się z ludów pogańskich chrześcijanie mogą przejąć żydowskie doświadczenia i teksty, które początkowo skierowane były do judeochrześcijan? Kwestii tej nie poddawano rozważaniom, gdyż bardzo wcześnie pojawiła się koncepcja «teologii wydziedziczenia» głosząca, że miejsce Izraela zajął Kościół, który sam siebie nazwał *verus Israel*, prawdziwym Izraelem. Po zburzeniu Świątyni (70 r. n.e.) i po stłumieniu żydowskiego powstania przeciw Rzymowi (135 r. n.e.) w gronie zwolenników Jezusa rosła liczba pogan, którzy coraz mniej wiedzieli o historii Żydów i w rezultacie oddalali się od żydowskich tekstów własnych gmin” (E. Brocke, *Kościół a judaizm*, w: *Nowy leksykon judaistyczny*, red. J.H. Schoeps, przeł. S. Lisiecka, Z. Rybicka, E. Ptaszyńska-Sadowska, Warszawa 2007, s. 462–465). Ocenę tę potwierdza skromna objętość i sposób ujęcia, jakie zajmuje hasło *Izrael* w jednym ze współczesnych słowników teologicznych, zob. L. Cremaschi, *Izrael*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność – 2000 lat nadziei*, t. II, Kielce 2000, s. 62–63. Więcej zainteresowania wykazują leksykony redagowane z pozycji religiologicznej – por. *Judaizm, III. Chrześcijaństwo i judaizm*, w: *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee*, red. F. König, H. Waldenfels, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1997, s. 176–177.

³ „[Sobór] Ma więc przed oczami świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz z całością rzeczywistości, wśród której ona żyje; świat, widownię dziejów rodzaju ludzkiego, naznaczony jego przedsiębiorczością, klęskami i zwycięstwami; świat, który – jak wierzą chrześcijanie – został stworzony i jest zachowywany dzięki miłości

cały wszechświat⁴. Widzimy je również jako dokonujące się w pełnym dynamizmie dramacie, w którym własne miejsce mają nie tylko poszczególne osoby, ale też ludy, narody, języki: całe społeczności, zwłaszcza te wyraźnie przez Boga utworzone i kierowane do szczególnych zadań. W tej perspektywie katolicką teologię judaizmu rozumiemy jako całościową, zintegrowaną z resztą teologii katolickiej odpowiedź na pytanie, jak widzimy Izrael („cały Izrael”) w Bożej ekonomii: od jego powstania (powołania do istnienia) poprzez rozłam z powodu Jezusa Chrystusa; jak widzimy go dzisiaj i w eschatycznym spełnieniu (teologia systematyczna), łącznie z zakładaną możliwością reinterpretacji źródeł (teologia pozytywna) i wskazaniem wynikających stąd postaw wiernych i działań Kościoła (teologia praktyczna).

Czy jednak zmiana, jaką sugeruje omawiane wyżej współczesne nauczanie Kościoła, jest możliwa? Jakie niesie ona teologiczne

Stworzyciela, popadł w niewolę grzechu, lecz po złamaniu przez ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa mocy Złego został wyzwolony, aby przeobrazić się zgodnie z zamierzeniem Boga i osiągnąć doskonałość. [...] Osoba ludzka bowiem powinna być zbawiona, a społeczeństwo ludzkie odnowione”. Konstytucja *Gaudium et spes*, 2–3, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2002, s. 527.

⁴ „Jednakże, aby sprostać sytuacji tak złożonej, przed jaką staje współczesny świat, nie wystarczy, aby każdy był lepszy. Wyizolowane jednostki mogą utracić zdolność i wolność przezwycięzania logiki rozumu instrumentalnego i ostatecznie paść łupem konsumizmu bez etyki oraz bez zmysłu społecznego i ekologicznego. Na problemy społeczne odpowiada się więziami wspólnotowymi, a nie samą sumą dóbr indywidualnych [...]. Nawrócenie ekologiczne, niezbędne do stworzenia dynamiki trwałej zmiany, jest także nawróceniem wspólnotowym. Nawrócenie to powoduje różne łączące się ze sobą postawy, by pobudzić do szczodrej i serdecznej troski. Po pierwsze, pociąga za sobą wdzięczność i bezinteresowność, to znaczy uznanie, że świat jest darem otrzymanym z miłości Ojca. [...] Pociąga to za sobą również miłującą świadomość, że nie jesteśmy odłączeni od innych stworzeń, tworząc z innymi istotami wszechświata wspólną powszechną komunię. Człowiek wierzący nie podziwia świata z zewnątrz, lecz od wewnątrz, uznając powiązania, przez które Ojciec nas zjednoczył ze wszystkimi bytami”. Franciszek, encyklika *Laudato si'*, 219–220, w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_pl.pdf (17.08.2016).

konsekwencje? Pozwólmy postawić te pytania teologowi Domu Pa-pieskiego, powołanemu na ten urząd w czasie pontyfikatu Bene-dykta XVI, Wojciechowi Giertychowi OP⁵:

Czy nauka Kościoła może się, ot tak, zmienić w wyniku ustaleń teologicznych komisji i presji filosemickich ruchów w Kościele? A jeśli w wyniku pogłębionego wczytania się w Słowo Boże oraz wsłuchania się w ducha pokuty w impuls Ducha Świętego, a zarazem pod kierunkiem Magisterium Kościoła, wypowiadającego się głosem Soboru Watykańskiego II oraz papieża Jana Pawła II, rzeczywiście narodziło się w Kościele nowe, oczyszczające spojrzenie, to jak należy je rozumieć oraz do jakiego nawrócenia i do jakiej zmiany w perspektywie wiary nas to zobowiązuje⁶?

Próbując wymienić główne tematy do przemyślenia, trzeba zacząć od relacji między Kościołem Chrystusowym a Izraelem biblijnym rozumianej w taki sposób, żeby nie negowała ona więzi nadal istniejącej między dzisiejszą religijną społecznością żydowską a tymże Izraelem patriarchów, Mojżesza i proroków. Na tym tle trzeba na nowo przemyśleć dogmat o wcieleniu Syna Bożego nie tylko w ludzkość w ogóle, ale o Jego przyjściu na świat w Ludzie Izraela; dalej kwestię wymowy Jego śmierci krzyżowej, jej zbawczego sensu i prawdziwej odpowiedzialności za nią. Uważniej trzeba też przeczytać nowotestamentalne świadectwa o darze wiary w zmartwychwstanie Jezusa i Bożej ekonomii jej rozprzestrzeniania się w świecie. W tym świetle – i na tle pytania o sens istnienia wszystkich innych systemów religijnych – trzeba zapytać o prawomocność judaizmu po Chrystusie i jego sens w dziejach. Trzeba pytać przy tym o taki judaizm, jaki rzeczywiście istnieje i w jakim są w stanie odnaleźć się jego wyznawcy. Z myślenia teoretycznego trzeba wreszcie nauczyć się zejść na poziom normatywny i praktyczny, by odpowiedzieć na

⁵ Zob. W. Giertych OP, *Bóg źródłem prawa. Ewangelia, Izrael, natura, islam*, Kraków 2008. Rozdział *Tajemnica Izraela* (s. 95–155) podejmuje wprost tematykę, która jest przedmiotem rozważań tego tomu – będziemy się z nim jeszcze kilkakrotnie konfrontować.

⁶ Zob. W. Giertych OP, *Bóg źródłem prawa*, dz. cyt., s. 103–104.

pytanie o właściwe relacje między ludem żydowskim a Kościołem dziś, a także zapytać o perspektywę eschatologiczną, o Pawłowe pro-roctwo, że „cały Izrael będzie zbawiony” (Rz 11, 26) – o to, co o niej możemy i powinniśmy wiedzieć.

Spojrzenie „z wnętrza” i „od zewnątrz” – metoda teologii w dialogu

Zanim spróbujemy odpowiedzieć na te i inne pytania, zauważmy, że w teologii opartej na dialogu każda ze stron zachowuje (i pogłębia) swoją tożsamość przez prawo do własnej oceny i interpretacji świadectwa o sobie składanego przez partnera dialogu. Wprowadźmy tu więc małą dygresję dotyczącą sposobu korzystania z obu sposobów poznania tradycji religijnej – z „wnętrza” własnej tożsamości i z „zewnątrz” (przez świadka odmiennej tradycji). Uczyńmy to, jak zwykle, na przykładzie¹. Poniższy fragment ilustruje zaniepokojenie obserwatorów żydowskich jednym z wcześniej omawianych dokumentów Stolicy Apostolskiej, dotyczącym przedstawiania Izraela w katechezie:

Oczywiste jest, że dla katolików judaizm pod względem *w a ż n o ś c i* jest wtórny w stosunku do katolicyzmu; w przeciwnym razie nie byłoby katolikami! Lecz jak Jezus wpłynął na *z n a c z e n i e* judaizmu dla katolików? Czyżby autorzy [mowa o autorach watykańskich *Wskazówek* z 1985 roku – przyp. Ł. K.] zakładali, że katolicy powinni pojmować judaizm jako religię prowadzącą i osiągnącą swój szczyt w chrześcijaństwie? To, rzecz jasna,

¹ Odwołuję się tu do swojej publikacji „*Cały Izrael!*”, dz. cyt., s. 24–26.

zniekształca w znacznym stopniu widzenie judaizmu jako odrębnej religii i uniemożliwia katolikom postrzeganie go takim, jakim naprawdę jest on dla Żydów. Z pewnością bardzo osłabiałoby to również zdolność katolików do poznania znaczenia judaizmu w oparciu o to, jak „Żydzi sami siebie definiują”².

W obliczu takich reakcji u niektórych chrześcijan zaangażowanych w dialog (i niecierpliwie oczekujących na jego rezultaty) może się w pierwszej chwili rodzić jeśli nie spontaniczne oburzenie, to przynajmniej pewne rozczarowanie: po co tyle starań? Tymczasem, popatrzwszy na rzecz spokojniej, nawet jeśli pominię się ogrom istniejących urazów z przeszłości, w takich postulatach wysuwanych przez stronę żydowską można ujrzyć pozytywny symptom: świadectwo potraktowania dialogu na serio i wiązania z nim coraz poważniejszych nadziei. Co nie znaczy, że nadzieje czy postulaty pod naszym adresem są zawsze możliwe do spełnienia.

Obraz żydowskich reakcji względem magisterialnych wypowiedzi Kościoła pozwala dostrzec rosnące wymagania pod adresem katolickiego partnera dialogu. Jest to zrozumiałe w świetle postulatu postawionego w [*Wskazówkach*] i *sugestiach*: chrześcijanie winni znać judaizm taki, jak on sam siebie określa. Znajomość tego rodzaju nie jest jednak równoznaczna z bezkrytycznym przyjęciem żydowskiego punktu widzenia w sprawach posiadających skądinąd własną kwalifikację teologiczną wyrażoną w kategoriach chrześcijańskich³.

Dodajmy wyraźnie, że taką sprawą jest dla nas również tożsamość Izraela i Żydów. Dotykamy tu bowiem płaszczyzny teologicznej: objawienie mówi o nich zarówno w tej części, którą przyjmu-

² E. N. Dorff, *Watykańskie dokumenty na temat dialogu z perspektywy żydowskiej*, tłum. W. Chrostowski, w: *Żydzi i chrześcijanie w dialogu. Materiały z Międzynarodowego Kolokwium Teologicznego w Krakowie-Tyńcu 24–27 IV 1988*, red. W. Chrostowski Warszawa 1992, s. 94 (Kościół a Żydzi i Judaizm, 3).

³ P. Wrona, *Dialog chrześcijańsko-żydowski w oczach wyznawców judaizmu*, „*Analecta Cracoviensia*” 21–22 (1989–1990), s. 315.

jemy wraz z nimi (Stary Testament), jak i w tej, która tylko dla nas jest wiążącym – i to w stopniu najwyższym – słowem Boga (Nowy Testament). Potem zaczyna się długa historia interpretacji własnych źródeł przez każdą z obu wspólnot religijnych. Ta interpretacja także – przynajmniej w jakiejś mierze – odczuwana jest przez każdą ze stron jako wiążąca. Rodzi to szczególne oczekiwania i zobowiązania. Przedstawiciele prowadzący dialog, dzielący się swoim spojrzeniem na omawiane kwestie, są – we własnych oczach i w oczach wspólnot, do których należą – ich reprezentantami, a czasem wręcz wysłannikami. Podobnie też widzą ich i słuchają partnerzy dialogu.

Wydaje się jednak, że – nawet abstrahując od tego szczególnego charakteru naszej wiedzy o Żydach (czy innej grupie religijnej lub wyznaniowej), jaką uzyskujemy w rozmowie – żądanie, by ich świadectwo o sobie przyjąć bez zastrzeżeń jako warunek dalszego dialogu, jest przesadne i nie odpowiada temu, co normalnie dzieje się w międzyludzkich rozmowach. Uczciwość i otwartość w dialogu wymaga, by wierzyć w szczerość świadectwa o sobie składanego przez drugiego, z którym ów dialog prowadzimy – to znaczy uznać i przyjąć, że w jego oczach prawda o nim wygląda tak właśnie, jak ją nam przedstawia. Ta prawda o sobie przekazana nam przez partnera dialogu jest elementem niezmiernie cennym dla naszego poznania prawdy o nim. Normalnie jest jednak tak, że do tego świadectwa dołącza się świadectwo innych osób, które go znają z tej czy innej strony, oraz nasze własne doświadczenie i pamięć: pełny obraz tworzy się na podstawie tych wszystkich danych, mających zresztą różną wagę w zależności od źródła swego pochodzenia. Nie można jednak z góry zgodzić się na zaakceptowanie wyłącznie jednego świadectwa, choćby tak cennego jak czyjaś (jego własna) pamięć o sobie. Dlatego dialog, po zbudowaniu relacji wzajemnego zaufania, powinien przechodzić do podejmowania pytań, w których ujawniają się istotne różnice, bez zacierania ich, lecz z nadzieją, że można je rozświetlić przez wierność prawdzie o sobie i reprezentowanej grupie, podawanej z miłością do partnerów, z wolą ułatwienia im jej właściwego zrozumienia. Tak rozumieją dialog i do takiego dialogu zachęcają papieże ostatniego półwiecza.

Jan Paweł II, zwracając się do przedstawicieli Kościoła katolickiego, prowadzących oficjalny dialog z Żydami (w tym samym przemówieniu, w którym nazwał dzisiejszych Żydów „dobrą oliwką”), powiedział:

Jasność i utrzymanie naszej tożsamości chrześcijańskiej muszą pozostać zasadniczą bazą, jeśli pragniemy nawiązać prawdziwe, owocne i trwałe stosunki z [ludem] żydowskim. Dlatego cieszę się, że poświęcacie wiele wysiłków wspólnym studiom i modlitwom, aby lepiej ująć i sformułować problemy biblijne i teologiczne, niejednokrotnie trudne, które niesie ze sobą dialog żydowsko-chrześcijański. Brak precyzji i niestaranność w tej dziedzinie byłyby niezwykle szkodliwe dla takiego dialogu⁴.

Omawiając z kolei stanowisko Josepha Ratzingera – Benedykta XVI, zawarte w jego trylogii *Jezus z Nazaretu*, ks. Waldemar Chrostowski pisze:

Przyjęcie i odmowa uznania Jezusa za Mesjasza ma ogromne konsekwencje dla postrzegania religii i pobożności biblijnego Izraela oraz jego ksiąg świętych. Jezus stał się kluczem do nowego odczytania Prawa, Proroków i Pism, więc Biblia Hebrajska / Stary Testament jest tym, co łączy chrześcijan i wyznawców judaizmu, gdy po nią sięgamy, a zarazem mocno dzieli, gdy ją otwieramy, czytamy i objaśniamy. Lekceważenie tej sytuacji sprowadza wzajemne relacje i dialog na manowce, ponieważ banalizuje i wypacza znaczenie Starego Testamentu dla wiary chrześcijańskiej. Zadanie stojące przed rzecznikami i uczestnikami dialogu katolicko-żydowskiego jest wyraziste: „Po wiekach konfrontacji za nasze zadanie uważamy przyczynianie się do tego, żeby te dwa sposoby nowej lektury pism biblijnych – chrześcijański i żydowski – zaczęły prowadzić ze sobą dialog, dopomagający do poprawnego rozumienia woli Boga i Jego słowa”⁵.

⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników spotkania delegatów krajowych Konferencji Episkopatów oraz innych ekspertów ds. relacji katolicko-żydowskich*, 6 III 1982 r., w: *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II 1978–2005*, dz. cyt., s. 69–70.

⁵ W. Chrostowski, *Ku katolickiej teologii judaizmu. Inspiracje kard. J. Ratzingera / Benedykta XVI*, „*Studia Nauk Teologicznych PAN*” 11 (2016), s. 199; cytat pochodzi

Także po stronie żydowskiej można znaleźć zrozumienie dla podobnego widzenia roli partnerów w poznaniu. Wyrasta ono ze wspólnych pokładów świadomości o Stwórcy człowieka, a także z charakterystycznego dla judaizmu rabinicznego przekonania, że studia nad Torą powinny być prowadzone zespołowo. Mówi o tym na przykład Lawrence Kushner, przytaczając wyjaśnienie rabina Mordechaja Josefa Leinera z Izbicy mające formę midraszu:

Budując *Miszkan*⁶, wszystkie dzieci Izraela pracowały jako jedna drużyna. Każdy, dodając tylko jedną małą częśćkę, czuł się równie ważny jak wszyscy inni. Kiedy *Miszkan* ukończono, zobaczyli, jak ich indywidualne zadania pasują do siebie, tak jakby to wszystko zbudowała jedna osoba. Uświadamiając sobie, jak zależeli wówczas od siebie nawzajem, zrozumieli, że Przybytek jest „jedną całością”. Nawet ten, kto uczynił Arkę Przymierza (zawierającą tablice z przykazaniami danymi na Synaju), zdawał sobie sprawę, że nie jest ważniejszy od tego, kto zrobił tylko kołki do namiotu. Jesteśmy zatem złączeni nie tylko z ludźmi, którzy żyli na długo przed nami, i z tymi, którzy będą żyć, kiedy my umrzemy, lecz z ludźmi żyjącymi teraz i z ludźmi, których nie znamy. Niewidzialne linie zależności są wszędzie, jakby miliony świetlistych nici wiązały nas ze wszechświatem, a wszechświat z nami. Nic nigdy nie jest oddzielone, samotne. Wszyscy jesteśmy częściami jednego, wielkiego, żywego organizmu⁷.

Również filozofowie, wywodzący się duchowo z judaizmu, szczególnie z duchowości chasydzkiej rozwiniętej na ziemiach polskich, przenosząc na grunt myśli europejskiej i amerykańskiej pytanie o tajemnicę specyficznych relacji między osobami, dochodzą do rozumienia wagi dialogu już nie fikcyjnego, lecz realnego:

Martin Buber, być może największy filozof żydowski dwudziestego wieku, wierzył, że nic nie jest ważniejsze niż związek między dwojgiem ludzi.

z: J. Ratzinger / Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II, *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona OP, Kielce 2011, s. 44.

⁶ Tzn. Przybytek lub Namiot spotkania według polskich przekładów Biblii.

⁷ L. Kushner, *Duchowość żydowska*, dz. cyt., s. 32–33.

Mogą to być członkowie tej samej rodziny, a czasami zupełnie obcy. Kiedy dwie jednostki ludzkie uświadomią sobie, choćby na krótką chwilę, że wzajemnie od siebie zależą, że są sobie oddane, że są ze sobą złączone, wówczas zbliżają się do Boga. Buber określił to jako doświadczenie ja-Ty i wyobraził sobie, że niewidzialne linie powiązań, łączące ludzi ze sobą nawzajem, łączą ich również z Bogiem⁸.

Do takiego przygotowania gruntu dochodzi obserwacja faktycznego rozwoju relacji Kościoła z gremiami żydowskimi w świecie naznaczonym konfliktami międzynarodowymi, wciąż na nowo, w niewyobrażalnym zakresie, grożącymi zagładą życia na naszej planecie. Dialog o horyzontach uniwersalnych jawi się coraz bardziej jako nadzieja, której podtrzymaniu służyć może przede wszystkim motywacja, jaką dać mogą wyznawcy judaizmu i chrześcijaństwa prowadzący ze sobą szczerzy dialog.

Sukces ruchu pojednania pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem ma konsekwencje o wiele szersze niż relacje pomiędzy dwoma wyznaniem. W czasie, kiedy przyszłość ludzkości może rzeczywiście zależeć od zdolności islamu do przewyciężenia swej tryumfalistycznej teologii, dialog chrześcijańsko-żydowski jest znakiem nadziei. Niewielu pół wieku temu wierzyliby, że Watykan będzie zdolny do odrzucenia „supersesjonizmu”⁹, doktryny, która zdawała się integralna dla tożsamości Kościoła. Światu, który zmaga się z rozpaczą, dialog chrześcijańsko-żydowski daje dowód, że religia jest wciąż zdolna przyczynić się do ewolucji ludzkości¹⁰.

Wspomniany tu „supersesjonizm” to inaczej „teologia zastępowstwa”, idea zastąpienia przez Kościół – „nowy Izrael” dawnego

⁸ L. Kushner, *Duchowość żydowska*, dz. cyt., s. 33.

⁹ W książce o. Giertycha użyty został w tym miejscu termin „supercesjonizm”, naszym zdaniem jednak polskie tłumaczenie angielskiego słowa *supersessionism* (pochodzącego od czasownika *supersede* – „wypierać”) powinno brzmieć: „supersesjonizm”.

¹⁰ Y. Klein Halevi, *Catholicism is our friend*, „The Jerusalem Post” 27.12.2002, s. B7, cyt. za: W. Giertych OP, *Bóg źródłem prawa*, dz. cyt., s. 101 (w jego przekładzie).

Izraela, której powstaniu, rozwojowi i następstwom poświęciliśmy w znacznej mierze pierwszą część monografii. Wykorzystując dialog jako metodę teologii i uzyskane już na tej drodze wyjaśnienia, chcemy teraz zająć się paroma kwestiami, w których zaczyna się rysować alternatywna dla supersesjonizmu wizja relacji Kościoła i Izraela. W pełni świadomi istniejących trudności spróbujemy na nowo rozważyć niektóre biblijne i teologiczne problemy związane z kwestią Izraela i Żydów, w miarę swych sił troszcząc się o precyzję i staranność oraz pragnąc – choćby w skromnej mierze – przyczynić się do spełnienia życzeń papieża Jana Pawła II, ujętych w formie modlitwy, a zawartych w cytowanym wyżej przemówieniu:

Niech Bóg pozwoli chrześcijanom i Żydom spotkać się jeszcze pełniej, niech pozwoli na jeszcze głębszą i opartą na ich własnej tożsamości wymianę poglądów, której oby żadna ze stron nie próbowała zaciemniać, tak byśmy razem w prawdzie szukali woli Boga, który się objawi¹¹.

¹¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników spotkania delegatów krajowych Konferencji Episkopatów oraz innych ekspertów ds. relacji katolicko-żydowskich*, dz. cyt., s. 70.

Powołanie Izraela¹

Jednym z niekwestionowanych twierdzeń teologii chrześcijańskiej jest teza o wybraniu przez Boga i powołaniu Abrama, który ma stać się Abrahamem – ojcem mnóstwa narodów, ale najpierw ojcem Izaaka i dziadkiem Jakuba (Izraela). To właśnie z Ludu (przedstawionego w Biblii jako potomstwo dwunastu synów Izraela), który wywędrował w poszukiwaniu chleba do Egiptu, a stamtąd został wyprowadzony przez Boga do ziemi obiecanej Abrahamowi i jego „nasieniu”, wyszedł Jezus Chrystus, Syn Boży i Pan. Ta prawda rodzi ważne pytania dotyczące sensu pochodzenia Jezusa właśnie z tego pnia, z tej społeczności, ukształtowanej podczas wędrówki przez pustynię jako Lud Bożego wybrania. Spróbujmy przyjrzeć się najważniejszym z nich.

Wybranie i wierność Boga

Pierwsze zasadnicze zagadnienie, z jakim musimy się zmierzyć w zetknięciu z tajemnicą powołania Izraela, dotyczy możliwości,

¹ Ważnym punktem odniesienia jest w tym rozdziale publikacja E. Voegelina *Izrael i Objawienie*, tłum. M. J. Czarnecki, Warszawa 2014 (Seria „Teologii Politycznej“, 10).

sensu i „słuszności” takiej decyzji ze strony Boga. Jest to temat, który może połączyć we wspólnym dociekaniu myślicieli żydowskich i chrześcijańskich, a w pewnym zakresie również muzułmańskich.

Trzeba jednak najpierw jasno sobie uświadomić, czym właściwie jest pytanie o wybraństwo Izraela, bo choć nie ulega wątpliwości, że świadomość wybrania bardzo mocno wyróżnia ogół Żydów, a orzeczenia Vaticanum II i (jeszcze mocniej) wypowiedzi Jana Pawła II potwierdzają, iż to wybranie trwa nadal, również po przyjściu Chrystusa, to rodzą się w związku z tym pytania, na które – jeśli są one źle postawione – nie sposób znaleźć właściwej odpowiedzi²:

Jak daleko wybraństwo to sięga? Czy obejmuje ono również [Ż]ydów ateistów, [Ż]ydów, którzy zatracili świadomość przynależności do swego narodu, zapomniawszy o swym języku, kulturze i wierze? Czy jest to kwestia przynależności do rasy żydowskiej, która oczywiście nie jest jednorodna, ponieważ są wśród [Ż]ydów różne rasy biologiczne, a niektórzy z nich pochodzą z Etiopii? Czy przynależność do narodu wybranego daje jakieś szczególne przywileje, czy to w wymiarze religijnym, czy to w wymiarze społecznym, czy politycznym, skutkiem czego wszelka krytyka [Ż]ydów jest automatycznie poza dopuszczalną religijną „poprawnością polityczną”³

Pytanie o wybranie Izraela i jego zakres, którym tu się zajmujemy, ma charakter teologiczny i w swej istocie jest pytaniem skierowanym do Boga:

Pytanie o to, jak daleko, do kogo oraz z jakim skutkiem sięga wybraństwo Boże, jest pytaniem skierowanym nie do nas, ale do Boga. Sobór Watykański II stwierdza, że [Ż]ydzi „są bardzo drogzy Bogu”, ale my nie możemy wypowiadać się głębiej na temat tej Bożej miłości. Miłość Boga wobec [Ż]ydów jest szczególna i Bóg sam jeden określa w swoim sercu, kogo i w jaki sposób kocha, a nam nie przystoi wypytywać o szczegóły i zakres tej miłości. Skoro dary Boże są nieodwołalne i miłość Boża trwa

² Por. W. Giertych OP, *Bóg źródłem prawa*, dz. cyt., s. 114–121.

³ W. Giertych OP, *Bóg źródłem prawa*, dz. cyt., s. 114–115.

pomimo, a niekiedy nawet właśnie dlatego, że człowiek się pogubił, wpadając w grzech, święty Paweł poucza, że wybranie „nie zależy od tego, kto go chce lub o nie się ubiega, ale od Boga, który okazuje miłosierdzie” (Rz 9, 16), nam więc pozostaje jedynie trwanie we wdzięczności, bez jakiegokolwiek zazdrości czy też pysznej próby określenia granic tejże Bożej miłości⁴.

Chcąc zrozumieć tę Bożą miłość, zapytajmy jednak, jak zostało zapamiętane doświadczenie określane przez nas wybraniem Izraela przez Boga, które stało się rzeczywistością symboliczną dla tego, by niewielki lud na starożytnym Bliskim Wschodzie w nowy sposób wyraził relację między człowiekiem a Bogiem, między społecznością a światem kryjącym transcendentną Tajemnicę. Jądrzem jego pamięci jest wyjście (*exodus*) z Egiptu. Historia, która na płaszczyźnie politycznej nie miała jako taka istotnego znaczenia, dzięki sposobowi jej zapamiętania i zapisania w księgach Tory i innych księgach Biblii oraz opracowania przez wieki w różnych formach przekazu karmiła i karmi do dziś dzieje ludzkiej kultury i religijne życie setek milionów ludzi.

Gdyby doszło tylko do szczęśliwej ucieczki spod władzy Egipcjan, wzrosłaby jedynie liczba koczowniczych plemion wędrujących po obszarze granicznym między Żytnym Półksiężycem a właściwą pustynią, wiążących jakoś koniec z końcem dzięki dorywczej uprawie ziemi. Pustynia była jednak wyłącznie przystankiem, a nie celem. Na pustyni plemiona te znalazły swego Boga. Zawarły z Nim przymierze, stając się Jego ludem. Izrael podbił ziemię obiecaną już jako nowy lud ukształtowany przez Boga. Pamięć Izraela zachowała tę skądinąd nieistotną opowieść, ponieważ wdarcie się ducha przemieniło pragmatyczne wydarzenia w dramat duszy, zaś jego kolejne akty – w symbole boskiego wyzwolenia⁵.

Pamięć Izraela, ostatecznie utrwalona w Biblii, jest nieodłącznie związana z ideą wybrania i przymierza, które stały się sercem tożsamości Izraela i Żydów, przyjmowanej (a czasem namiętnie

⁴ W. Giertych OP, *Bóg źródłem prawa*, dz. cyt., s. 115.

⁵ E Voegelin, *Izrael i Objawienie*, dz. cyt., s. 181.

odrzucaanej) przez nich do dziś i przyjmowanej również przez Kościół zawsze jako część planów Boga wobec historii. Pragnąc w teologii iść za wskazaniem współczesnego Magisterium, trzeba uwzględnić symboliczne rozumienie własnego powołania przez Żydów i się do niego odnieść. Nie możemy tego uczynić w ramach tej pracy inaczej niż przez wybór kilku charakterystycznych stanowisk⁶.

Misja Izraela w Bożych planach

Zacznijmy od tekstu współczesnego, napisanego ze świadomością dramatu Zagłady i będącego próbą ustosunkowania się do jego duchowych konsekwencji.

Exodus, pobyt w Kadeszu oraz podbój Kanaanu to wydarzenia, które stały się symbolami, ponieważ ożywił je nowy duch. W tym świetle dom instytucjonalnej niewoli staje się miejscem duchowej śmierci. Pod wieloma względami Egipt był królestwem śmierci, Szeolem. Człowiek musiał więc wyrwać życie ducha z mocy śmierci i jej kultu. Było to ryzykowne przedsięwzięcie, początkowo bowiem *exodus* z Szeolu prowadził jedynie na pustynię rozterek, rozdarcia pomiędzy równie przykrymi formami – koczowniczej egzystencji i życia w wyższej cywilizacji. Do grupy symboli historycznego impasu, obok Szeolu i *Exodusu*, należy zatem dołączyć także Pustynię. [...] Kiedy świat staje się pustynią, człowiek zostaje w końcu sam i w swej samotności może usłyszeć grzmiący głos ducha, którego nagłące podszepty wyprowadziły go już i uwolniły z Szeolu. To na pustyni Bóg przemówił do przywódcy i jego plemion. Na pustyni właśnie, wsłuchane w Jego głos, po przyjęciu propozycji i podporządkowaniu się Jego rozkazom, plemiona te osiągnęły w końcu życie i stały się ludem wybranym przez Boga⁷.

Te stwierdzenia Erica Voegelina znajdują potwierdzenie w klasycznych tekstach judaizmu rabinicznego. Jako przykład weźmiemy

⁶ Wybieramy te tylko, które są dostępne w języku polskim.

⁷ E. Voegelin, *Izrael i Objawienie*, dz. cyt., s. 182.

niewielki traktat talmudyczny *Pirke Awot* dostępny w polskim przekładzie⁸.

Jak tłumaczy Paweł Śpiewak, redaktor i komentator polskiego wydania:

Traktat *Pirke Awot* – *Sentencje Ojców* jest zbiorem etycznych pouczeń. To wyjątkowe dzieło wchodzące w skład Talmudu. Nie ma w nim spisanych i dyskutowanych praw, jak w pozostałych traktatach. Są tylko życiowe maksymy. Słowo *awot* znaczy „ojcowie” i wskazuje na to, że wszystkie nakazy zostały wywiedzione z Tory, Pięcioksięgu i z mądrości starożytnych rabinów. Odnosi nas do duchowych ojców judaizmu, których współcześni czują się dziedzicami⁹.

Patrząc na początek i koniec tego zbioru sentencji, swym stylem i treścią przypominającego Księgę Przysłów i inne księgi mądrościowe Starego Testamentu, możemy łatwo zauważyć główne tendencje rozumienia szczególnej misji Izraela przez rabinów formujących Izrael pibiblijny. Ośrodkiem ich myślenia i troski jest Tora:

I. 1. Mojżesz otrzymał Torę na górze Synaj i przekazał ją Jozuemu. Jozue Starszyźnie, ta Prorokom, a Prorocy przekazali ją mężom Wielkiego Zgromadzenia. Znane są trzy ich wskazania: Bądźcie rozważni w sądach, kształćcie jak najwięcej uczniów, postawcie ogrodzenie wokół Tory.

I. 2. Szimon Sprawiedliwy był jednym z ostatnich członków Wielkiego Zgromadzenia. On to zwykł mówić: Na trzech rzeczach stoi świat: na Torze, na pracy i dobroczynności.

VI. 11. Wszystko, co Przenajświętszy stworzył na świecie, zbudował ku Swojej Chwale, albowiem jest powiedziane: „Wszystko, co nosi Moje Imię,

⁸ *Sentencje Ojców. Pirke Awot*, tłum. M. Friedman, komentarz P. Śpiewak, Kraków 2015.

⁹ P. Śpiewak w: *Sentencje Ojców. Pirke Awot*, dz. cyt., s. 41. „Sentencje zawarte w *Pirke Awot* czytają Żydzi w każdą sobotę po uroczystym obiedzie. Tu prezentowane tłumaczenie zawiera układ z machzorów (modlitewników), cechujący się preambułą i dodatkowymi wypowiedziami, których brak w wydaniach krytycznych Miszny – w tekście zaznaczyliśmy je kursywą”. M. Friedman w: *Sentencje Ojców. Pirke Awot*, dz. cyt., s. 37.

stworzyłem, ukształtowałem i uczyniłem ku Chwale Mojej”. I powiedziano: „Pan będzie panował na wieki”. Rabbi Chanaja, syn Akaszji, rzecze: Chciał Święty, który jest Błogosławiony, uszczęśliwić Izrael, przeto dał mu Torę i wiele przykazań; jak powiedziano: „Pan pragnął w imię sprawiedliwości Swojej, (aby Izrael) pomnażał i umacniał Torę”¹⁰.

O ile Chwała Boga jest głównym motywem Jego działania, to dla Izraela podstawową drogą do oddawania Mu chwały jest Tora. Tora w świetle tych sentencji jest też pierwszym dziełem Boga i choć świat „stoi” także na „pracy i dobroczynności”, to pragnieniem Najwyższego względem Jego Ludu wybranego jest „pomnażanie i umacnianie Tory”, co zakłada troskę o jej ochronę, „ogrodzenie” i przekazanie kolejnym pokoleniom uczniów, a także takie ukształtowanie społeczności żydowskiej, by była żywym świadectwem mądrości Tory, a przez to Chwały Najwyższego. Przekonują o tym również sentencje wewnątrz zbioru. Oto niewielki ich wybór:

IV. 5. Rabbi Izmael [...] mawiał: Temu, który uczy się po to, aby nauczać innych, należy pomagać zarówno w uczeniu się, jak i w nauczaniu, temu zaś, który się uczy, by praktykować, należy dać środki na naukę własną, na nauczanie innych i na przestrzeganie i stosowanie w życiu Tory. Rabbi Cadok mawiał: Nie czyni (z nauki) ani korony, aby się nią pysznić, ani też motyki, by nią kopać (dla osiągnięcia własnych korzyści). A tak zwykł był mówić Hillel: Kto nadużywa korony (Tory), ten zginie. Z tego wniosek, że kto ciągnie korzyści ze znajomości Tory, ten pozbawia się życia w wieczności¹¹.

V. 14. Cztery są rodzaje uczęszczających do bejt ha-midraszu (dom nauki): Jest taki, co uczęszcza, ale się nie uczy. Temu przypada zasługa za uczęszczanie. Jest taki, co uczy się, ale regularnie do bejt ha-midraszu nie uczęszcza. Temu przypada zasługa za naukę. Ten, co uczęszcza i uczy się – to człowiek prawy i pobożny. Ten, co ani nie uczęszcza, ani się nie uczy – to człowiek występny¹².

¹⁰ *Sentencje Ojców. Pirke Awot*, dz. cyt., s. 11 i 36.

¹¹ *Sentencje Ojców. Pirke Awot*, dz. cyt., s. 22–23.

¹² *Sentencje Ojców. Pirke Awot*, dz. cyt., s. 29.

VI. 1. Mędrcy nauczali w języku Miszny. Błogosławiony ten, który wybrał ich i ich naukę. Rabbi Meir tak powiada: Kto zajmuje się Torą dla niej samej, zdobywa wiele zasług. I nie tylko zasługi. Za nim staje cały świat. Zyskuje miano ulubieńca. On sam miłuje Boga i miłuje ludzi. Napawa radością Boga i przysparza radości ludziom. Tora uzbraja go w skromność i bogobojność. Przysposabia do tego, aby stał się człowiekiem sprawiedliwym, pobożnym, prawym i wiernym. Oddala go od grzechu i przybliża do zasług. Ludzie korzystają z jego rad, mądrości, rozwagi i siły duchowej. Powiedziano bowiem: „Moja jest rada i mądrość, moja rozwaga i siła”. Daje mu władzę i umiejętność dociekania. Przed nim odkrywają się wszystkie tajniki nauki, sam staje się podobny do źródła, które bije nieustannie, i do rzeki, której wody ciągle wzbierają: jest skromny, jest cierpliwy, skory wybaczyć doznane obrazy. (Tora) czyni go wielkim i wywyższa ponad wszystko¹³.

Troską mędrców zapamiętanych przez *Sentencje Ojców* jest zarówno zapewnienie nauki Tory młodym, jak i sposób, w jaki się do tej nauki podchodzi, to, czemu ona służy w życiu indywidualnym i wewnątrz społeczności. Mędrcy wychwalają też dobrodziejstwa z niej płynące. Wiele innych sentencji zajmuje się sprawami życia codziennego, dotyczącymi praktykowania cnót i wykorzeniania wad, wciąż jednak odnoszonymi do Tory i jej przykazań. Mędrcy zdają sobie wszakże sprawę z tego, że nie wszyscy w społeczności „dorastają” do doskonalenia się w sprawiedliwości z wewnętrznego impulsu, pod wpływem Ducha Pańskiego. Ich pouczenia odznaczają się więc również wielką troską o sprawiedliwość sędziów i sądów, stojących na straży sprawiedliwości wewnątrz wspólnoty.

I. 18. Rabban Szimon, syn Gamaliela, powiada: Świat stoi na trzech rzeczach, na prawdzie, sprawiedliwości i pokoju. Jest bowiem powiedziane: „W prawdzie i pokoju sądzicie w swoich bramach” (Zachariasz 8, 16)¹⁴.

IV. 7. Rabbi Izmael [...] mawiał: Ten, który uchyla się od funkcji sędziego, uwalnia się od nienawiści, zdzierstwa i krzywoprzysięstwa. Kto

¹³ *Sentencje Ojców. Pirke Awot*, dz. cyt., s. 31–32.

¹⁴ *Sentencje Ojców. Pirke Awot*, dz. cyt., s. 13.

w nauczaniu przejawia grubiaństwo, ten jest głupi, niegodziwy i pyszałkowaty.

IV. 8. On również pouczał: Nie sądz sam jeden, albowiem tylko Ten, który jest Jedyny, ma prawo sam sądzić. I nie mów (do niezgadających się z tobą sędziów): „zgódźcie się z moim zdaniem”, gdyż oni są odpowiedzialni, a nie ty¹⁵.

Z bliskiego związku całej mądrości Izraela z Torą – największym darem Niebios dla Żydów i dla świata – wynika wartość pamięci o Bożych słowach, nierozdzielnie związanych z Jego dziełami. Nie ma tu różnicy: słowo Najwyższego jest wszechmocne – sprawia to, co ogłasza. Pamięć pozwala Izraelowi i poszczególnym jego członkom na nowo uczestniczyć w tej dynamicznej obecności Boga z Ludem, dla Ludu i przez Lud Wybrania w ludzkości i wszechświecie. W komentarzu do *Sentencji Ojców III*, 8¹⁶ Paweł Śpiewak pisze:

W Torze nakaz pamięci pojawia się sto sześćdziesiąt razy i zwykle łączy się albo z Izraelem, albo z Bogiem. Nakaz pamięci jest bezwarunkowy. [...] Nic bardziej nie obrazuje historycznego doświadczenia, jak świadectwo Mojżesza. Przybywa on do swego ludu nie w imię Stworzyciela niebios i ziemi, ale w imię „Boga Ojców”, czyli Boga w historii. Gdy Bóg objawia się na górze Synaj swemu narodowi, nie ma mowy o Jego atrybutach, ale słyszymy po dziś dzień: „Jam jest Pan, Bóg twój, którym cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli” (Księga Wyjścia 20, 2). Kim jest Pan Izraela, wiemy tylko poprzez to, co uczynił w świecie ludzkim, i przez to, jak Go ludzie pojmowali, chwalili, jak przed Nim uciekali. Jeśli tak właśnie jest, to pamięć ma zasadnicze znaczenie dla wiary i jest warunkiem trwania ludu. [...] Nie ma w tym nakazie zapamiętywania ciekawości, brak jest zamiłowania do szczegółów, co cechuje dzisiaj twardych historyków

¹⁵ *Sentencje Ojców. Pirke Awot*, dz. cyt., s. 23.

¹⁶ „Rabbi Dostaj, syn Janaja, mawiał w imieniu rabiego Meira: Kto zapomina choć jedno słowo z przyswojonej nauki, ten według Pisma naraża swoje życie. Jest bowiem powiedziane: «Tylko strzeż się sam i pilnuj swojej duszy, abyś nie zapomniał o rzeczach, które oczy twoje widziały»”. *Sentencje Ojców. Pirke Awot*, dz. cyt., s. 103.

i faktografów. Zapisana w Biblii historia jest z natury selektywna. Nie wszystko jest warte odnotowania i zachowania. Warto zapamiętywać tylko to, co ukazuje Boga w Jego działaniu i słowach w historii. W tym odkrywa się sens dziejów. Tak jak w opowieści o królu Menassesie, który panował w Jerozolimie pięćdziesiąt pięć lat. Rządził długo, ale pozostało po nim tylko jedno wspomnienie: czynił to, co złe w oczach Boga. Całe jego życie i w związku z tym pamięć o nim sprowadzone zostały do tych kilku słów. Pozytywistyczni historycy uczą nas, że wszystkie epoki są równe wobec Boga. W biblijnej optyce tak na pewno nie jest. Są epoki przesłonięcia i nieobecności Pana, są te, które przez święta, długie i detaliczne opowieści powinny z nami pozostać. Ale teofania nie była wyłącznym tematem Biblii, były i są nim dzieje ludzi, i dlatego nie teologia, ale historia jest *raison d'être* żydowskiej myśli¹⁷.

Pamięć o tym, co było, jest udziałem na nowo w Bożym słowie-czynie, który nie zapada w przeszłość, lecz trwa wśród Ludu, który pamięta. Jest to wiara, która łączy Żydów i chrześcijan w sposobie pojmowania wspomnienia, „pamięci o”, „pamiętki” (*memoria*) wielkich dzieł Bożych o charakterze misterium-sakramentu.

Nauczyciele Tory uczą zawsze: jeśli czytasz *Agadę* (rzecz dotyczy wyjścia Żydów z Egiptu) w święto Pesach, jeśli zamieszkujesz na Sukot w kuczkach-szałasach, czuj się tak, jakbyś to ty budował egipskie świątynie, potem szedł przez pustynię i mieszkał w skleconych z byle czego budkach. Pamięć jest zrytualizowana przez kapłanów, ale pamięć nie jest tylko wyuczoną na lekcjach historyjką, lecz staje się częścią nas samych; jest stanem ducha, uwewnętrznionym przeżyciem. Pamięć obejmuje nasze oczy, ducha, nasze ciała. Ten, kto tak nie pamięta, ponosi winę. Grozi mu, że odpadnie od wspólnoty i podryfuje do jakiegoś nigdzie¹⁸.

Przy takim nastawieniu misja Izraela skierowana jest ku przeszłości, ściślej – ku aktualizowaniu i owocowaniu przeszłości w teraż-

¹⁷ P. Śpiewak, w: *Sentencje Ojców. Pirke Awot*, dz. cyt., s. 103–105.

¹⁸ P. Śpiewak, w: *Sentencje Ojców. Pirke Awot*, dz. cyt., s. 105.

niejszości. W chrześcijańskim teologu, przy akceptacji tego podejścia do „religii”, rodzi się jednak niepokój o nadzieję i spełnienie. Czy Żydzi nie są już skierowani ku przyszłości i spełnieniu „w przyszłym świecie”? Czy nie oczekują czasów mesjańskich i samego Mesjasza? Pewną wskazówką dla tego niepokoju może być to, że niewiele sentencji z *Pirke Awot* odnosi się do tego tematu. Mamy tam taką oto wypowiedź:

IV. 16. Rabbi Jakub powiada: Świat doczesny to jakby przedsionek świata przyszedłego. Przygotuj się w przedsionku, abyś mógł wejść do salonu.

IV. 17. On też mawiał: Jedna godzina pokuty i dobrych uczynków na tym świecie lepsza jest od całego życia na tamtym świecie, a jedna godzina błogości duchowej na tamtym świecie lepsza jest od całego życia na tym świecie¹⁹.

Z jednej strony wyrażona jest tu wiara w świat przyszły, do którego obecny świat jest tylko „przedsionkiem”, z drugiej strony jednak bardzo mocno akcentuje się wartość „pokuty i dobrych uczynków na tym świecie”. Więcej możemy się dowiedzieć z komentarza Pawła Śpiewaka do tych przemyśleń rabiego Jakuba. Píše on między innymi:

Talmud zawiera w sobie naukę niezostawiającą żadnych złudzeń: „Nie ma na tym świecie żadnej nagrody za dobre czyny”. Życie godziwe jest piękne i godne naśladowania, ale nie sposób oczekiwać, że kiedykolwiek będzie tak, iż niegodziwcy będą poniżeni, a dobrzy wywyższeni. Judaizm nie pozostawia w tej kwestii żadnych wątpliwości. Cierpienia, słabości, choroby najpewniej pozostaną z nami. W milczeniu Boga „bezbożny połyka uczciwego” (Księga Habakuka 1, 13), a lud ginie bez litości. Jedyną pociechą jest obraz Świata Przyszedłego.

To w tym kontekście pojawia się w klasycznym judaizmie rabbinicznym myśl o czasach ostatecznych, ostatecznym wyrównaniu krzywd, nadejściu Mesjasza, którego Bóg pošle, by okazać swą

¹⁹ Sentencje Ojców. *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 24.

potęgę, wybawić swój Lud i dać satysfakcję wszystkim, którzy za życia nie doczekali się sprawiedliwości. Pisze dalej Paweł Śpiewak:

Ulęgę ma przynieść powtarzane od pokoleń przekonanie, że cierpienie uszlachetnia i oczyszcza przed ostatecznym spotkaniem. (Trudno, ba, nie sposób w to uwierzyć. Cierpienie jest cierpieniem i niczym więcej). [...] Ale, uczył cadyk z Góry Kalwarii-Ger, [...] Jeśli cierpimy, to nie dlatego, że Bóg nas nie kocha i o nas zapomniał. Cierpimy, bo nas miłuje. I dlatego owo życie pełne trudu jest właśnie przedśionkiem Przyszłego Świata. Nie jest karą, ale, jak nauczają liczni rabini, sprawdzianem, drogą do samodoskonalenia.

Czy jest w zasobach pamięci Izraela jakaś podstawa do innego, możliwego również „po Auschwitz” wy tłumaczenia postępowania Boga wobec szerzącej się w świecie nieprawości na ogromną skalę?²⁰ Paweł Śpiewak, komentując dalej rabiego Jakuba z *Pirke Awot*, odwołuje się do ksiąg proroków:

Najistotniejszy z tego punktu widzenia jest biblijny obraz Cierpiącego Sługi z Księgi Izajasza, o którym czytamy: „Wzgardzony i odepchnięty przez ludzi, mąż boleści, oswojony z cierpieniem, jak ktoś, przed kim się twarz zakrywa, wzgardzony tak, iż mieliśmy Go za nic” (53, 3). Wiele dyskutowano nad tożsamością Sługi. Najczęściej powiadano, że jest to lud Izraela. Jedno jest pewne: sługa cierpi za grzechy innych, bierze je na siebie i przez to staje się istotą godną najgłębszego podziwu, a sam „po udrękach swej duszy ujrzy światło i nim się nasyci” (53, 11).

Sprawiedliwości można oczekiwać w przyszłości. Obecny świat, nauczał prorok Habakuk, nie odzwierciedla prawdziwej rzeczywistości. W Świecie Przyszłym „zginie ten, co ducha jest nieprawego, a sprawiedliwy żyć będzie dzięki swej wierności” (Księga Habakuka 2, 4). Jest w tej księdze dużo

²⁰ Dla poszerzenia znajomości różnych – zakorzenionych w judaizmie – odpowiedzi na problem zła warto sięgnąć po serię książek H. S. Kushnera: *Kiedy złe rzeczy zdarzają się dobrym ludziom*, tłum. M. Koraszewska, Warszawa 1993; *Komu potrzebny jest Bóg*, tłum. M. Koraszewska, Warszawa 1994; *Gdy wszystko to jeszcze nie dość*, tłum. M. Koraszewska, Warszawa 1995.

z ducha apokaliptycznego. Jest obietnica kresu i spełnienia Bożych obietnic. Podobną wizję znaleźć można w Księdze Malachiasza z wizją Sądu Ostatecznego, przed którym staną już nie narody, ale każdy człowiek w swojej osobności. [...] Chasydzi śpiewają, że na końcu świata nastanie wielka uczta, a jeśli będziemy mięso straszego Lewiatana; będziemy tańczyć i czytać z Boskim Nauczycielem święte księgi.

Przytaczając lojalnie te wskazania, które rezonują mocno w duszy czytelnika chrześcijańskiego, autor komentarza do *Sentencji Ojców* nie omieszka jeszcze raz przypomnieć, że główny akcent pouczeń Talmudu pada jednak na tu i teraz:

Tamten Świat nie jest prezentem, ale pewną nagrodą. Ale nagrodą jest samo dzielenie się dobrem i szlachetnymi uczynkami. Nagrodą za dobre uczynki tu na ziemi są dobre uczynki, uczy Talmud. Nic więcej, nic mniej. One niosą w sobie smak „przyszłego wieku”. Można powiedzieć to jeszcze inaczej: realni, czyli zrozumieli dla siebie samych, wolni od fałszu, próżności i złudzeń staniemy się po śmierci, ale stać się realni możemy już teraz. Rabinii uczą, że Świat Przyszły przebłyскуje już w tym życiu. Każda chwila na tej ziemi ofiarowuje nam możliwość spełnienia nakazów Tory, co ma dawać w następnym świecie większe udziały. W Świecie Przyszłym już nie będzie okazji do spełniania nakazów. I dlatego można mówić: jedna godzina dobrze przeżyta teraz jest lepsza niż wszystko, co nas czeka po śmierci²¹.

Podobnie pisze Lawrence Kushner:

Wreszcie, judaizm – w przeciwieństwie do chrześcijaństwa – jest zwykle bardziej zorientowany na ten świat. Oczywiście, zawsze było wielu [Żydów], którzy wierzyli w jakąś formę życia przyszłego. Ale nawet dla nich znaczenie życia po śmierci jest względnie małe, jeśli chodzi o ich ogólną postawę jako [Żydów]. Żydów interesuje głównie to, czy żyją zgodnie z nauczaniem i drogą wskazaną przez Torę. Czynienie tego jest nie tylko najwyższym spełnieniem oraz tym, czego chce od nas Bóg; jest to nagroda sama w sobie. Wszystko to prowadzi do zwiększonej czci dla życia na t y m świecie.

²¹ P. Śpiewak, w: *Sentencje Ojców. Pirke Awot*, dz. cyt., s. 129–131.

[...] Skupienie na tym życiu prowadzi nas do szukania świętości tu i teraz, nawet w tym, co mniej uważny obserwator określiłby jako zwyczajne, całkowicie materialne rzeczy. Ten świat i wszystko w nim jest przejawem obecności Boga. Naszym wyzwaniem i celem jest ją odkryć i potem działać w taki sposób, by pomóc innym odkryć ją również²².

Tak więc w ujęciu klasycznego judaizmu rabinicznego istotą powołania Izraela jest uwielbienie Boga przez świadectwo składane tu i teraz, przez wierność przykazaniom Tory, studiowanej i wprowadzanej w życie społeczne i indywidualne. Myśl o przyszłej odpłacie, o nadejściu czasów spełnienia jest jedynie dopełnieniem. Można powiedzieć coś na ten temat głównie na podstawie nauczania proroków, które jednak jest tylko uzupełnieniem, aktualizacją podstawowego przesłania Pięcioksięgi i Miszny. Widać tu charakterystyczną różnicę akcentów w stosunku do tego, jak na powołanie Izraela patrzą od wieków chrześcijanie i jak rozumieją oni rozwój objawienia danego w czasach „przed Chrystusem”. Dla nich bowiem Tora jest początkiem, a prorocy, psalmy i kolejne księgi mądrościowe – zasadniczym wzbogaceniem wiodącym ku pełni danej przez Boga w Osobie i dziele Jezusa Chrystusa. Czy ta różnica musi być rozumiana negatywnie? Czy nie widać tu szansy na świadectwo i misję w świecie wzajemnie się dziś uzupełniające?

Izrael, Narody, Kościół a tajemnica czasu

Współczesność, a w szczególności dwudziestowieczne teorie fizycznej budowy świata, oswoiła nas z myślą o niejednoznaczności pojęć czasu i przestrzeni, o ich relacyjności, co – jak się zdaje – ułatwia myślenie o rozmaicie dopełniającym się czasie (*kairos*) zbawienia, mierzonym przez relację z Bogiem. Etapy zmierzania do wypełnienia się Bożych zamiarów w życiu poszczególnych ludzi oraz ich dążenie do spełnienia swego losu rozmaicie się rozkładają

²² L. Kushner, *Duchowość żydowska*, dz. cyt., s. 97–98.

(i różnie wyglądają), nawet jeśli ludzie ci są sobie współcześni, a nawet jeśli żyją pod jednym dachem (i są na przykład małżonkami). Wolno więc może myśleć, że podobnie jest nie tylko w życiu indywidualnym, w dojrzewaniu do świętości (lub oddalaniu się od celu) poszczególnych ludzi, ale także w duchowym wzroście ludzkich społeczności, kształtowanych przez filozofie i religie. Stąd też możliwe jest myślenie o współistnieniu w jednym czasie fizycznym (*chronos*) ludów w sensie duchowym przed- i pochrześcijańskich. Daje to w szczególności możliwość patrzenia na Żydów i tworzoną przez nich społeczność²³ przez pryzmat ich trwania we własnym dialogu z Bogiem pod Prawem, w czasie (*kairos*) z chrześcijańskiego punktu widzenia przed-Chrystusowym, bez konieczności potępiania takiego stanu rzeczy. Prowadzi nas to do kwestii współistnienia w tym samym czasie (*chronos*) różnych wciąż aktualnych „przymierzy” Boga z ludzkością i ludzkimi społecznościami religijnymi, ufundowanymi na zasadach, wedle których Bóg „mierzy” ich wierność i wywiązuje się ze swojej wierności wobec nich.

Kwestia „przymierzy” Boga z ludzkimi społecznościami

Pojęcie „przymierza”, odniesione do relacji pomiędzy Bogiem a ludźmi i mocno zakorzenione w tradycji biblijnej, wpisuje tę relację w historię. Układ o wzajemnej obronie przed zagrożeniami z zewnątrz, zawierany między plemionami, staje się metaforą układu zawartego w określonym miejscu i czasie, w którym Wszechmocny oddaje się niejako w ręce człowieka, czekając na jego zgodę, by móc otoczyć go swą szczególną opieką w zamian za zobowiązanie do świadectwa o Nim, o Jego „imieniu”, o Jego budzącym nadzieję i ufność działaniu w dziejach.

²³ Dziś jest to raczej związek społeczności znacznie różniących się między sobą także co do rozumienia istoty żydowskości i kryteriów przynależności do Ludu Izraela.

Eric Voegelin zauważa, że idei *berith* (przymierza), podobnie jak wcześniejszej idei *toldoth* (rodowodu), użyto w tradycji biblijnej do opowiedzenia dziejów według wzorca użytego po raz pierwszy dla ujęcia Bożego działania w historii Wyjścia:

Genealogie rodów były powszechnie znane. Formę genealogii opracowano więc dla symbolizowania wspólnotowej więzi grup, które nie były rodami – jak w plemiennej strukturze Izraela, ukonstytuowanej przez Wielkie Berith²⁴, albo jak w spekulacji na temat powstania i podziału ludzkości. W końcu na *toldoth* Adama nałożono *toldoth* nieba i ziemi, tak aby historia ludzkości była od zarania nasycona stwórczo-porządkującą wolą Boga. W podobny sposób docieramy do podstaw instytucjonalnych w przypadku *berith*, federacyjnych porozumień między rodami koczowniczymi oraz między nimi a grupami osiadłymi, jak też w przypadku sojuszy w stosunkach zewnętrznych. Formę *berith* stosuje się zatem do symbolizowania relacji między [Panem] a Izraelem, jak przyjęto na górze Synaj. Ostatecznie zaś na Wielkie Berith, które konstituuje historyczną teraźniejszość Izraela, nakłada się użycie tego symbolu do celów historiograficznych²⁵.

Przez symbol przymierza relacja tego, co boskie, z tym, co ludzkie, *sacrum* i *profanum*, zostaje wyrażona w całkiem nowy sposób. Przedstawia on doświadczenie międzyosobowego spotkania absolutnego, transcendentnego „Ja” z ziemskim, ograniczonym indywidualnym lub zbiorowym „ty” w przestrzeni wolności zaistniałej (podarowanej) w konkretnym miejscu i czasie. Jest to doświadczenie fundacyjne Izraela jako Ludu Bożego i zostaje ono rozciągnięte także na inne analogiczne doświadczenia dostępne ludzkości i po-szczególonym „sprawiedliwym” w jej dziejach.

Psalmista pisał, że niebiosy głoszą chwałę Pana, ale to w historii odsłania się Jego wola i cele. Taki pogląd nie był efektem spekulacji filozoficznych, tylko wynikał ze szczególnej natury ludu wybranego i cech jego wiary. Wyrastał z intuicyjnego i rewolucyjnego pojmowania Boga. Spotkanie

²⁴ To znaczy Przymierze Synajskie.

²⁵ E. Voegelin, *Izrael i Objawienie*, dz. cyt., s. 265.

człowieka i Boga nie dokonywało się w świecie i poprzez świat natury i kosmosu (jak u Greków), ale w naszej dziejowości. W niej Pan objawiał siebie. Wszemocny i człowiek obdarzony wolną wolą toczą ze sobą zmagania w historii. Poprzez święta, które lud otrzymał i które ma święcić, nie jest przywoływany czas mityczny, jak w większości kultów, ale powraca się do czasu historycznego, do tych krytycznych i przełomowych momentów historii Izraela, do momentów konstytuujących jego tożsamość właśnie w dziejach.

Nic bardziej nie obrazuje historycznego doświadczenia, jak świadectwo Mojżesza. Przybywa on do swego ludu nie w imię Stworzyciela niebios i ziemi, ale w imię „Boga ojców”, czyli Boga w historii. Gdy Bóg objawia się na górze Synaj swemu narodowi, nie ma mowy o Jego atrybutach, ale słyszymy po dziś dzień: „Jam jest Pan, Bóg twój, którym cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli” (Księga Wyjścia 20, 2)²⁶.

W ideę przymierza, mocno związaną z ludzkim tu i teraz i z pamięcią przeszłości, wpisuje się też nieodłącznie nadzieja. Partner przymierza nie zawiedzie w chwili nieszczęścia, wypełni swe zobowiązania i weźmie w obronę tego, któremu ją przyrzekł. Tu pojawia się nieuchronnie pytanie o powiązanie chrześcijaństwa z judaizmem, Kościoła z Izraelem. Jednym z podstawowych sposobów rozumienia przez chrześcijan swej tożsamości jest idea Nowego Przymierza. Kościół uważa siebie za partnera przymierza obiecanego na czasy mesjańskie przez proroków okresu rozproszenia po zburzeniu pierwszej świątyni. Odnosi zatem do siebie słowa:

Chcę uświęcić wielkie imię moje, które zbezczeszczone jest pośród ludów, zbezczeszczone przez was pośród nich, i poznają ludy, że Ja jestem Pan – wyrocznia Pana Boga – gdy okażę się Świętym względem was przed ich oczami. Zabiorę was spośród ludów, zbiorę was ze wszystkich krajów i przyprowadzę was z powrotem do waszego kraju, pokropię was czystą wodą, abyście się stali czystymi, i oczyszczę was od wszelkiej zmyzy i od

²⁶ P. Śpiewak, w: *Sentencje Ojców. Pirke Awot*, dz. cyt., s. 103–104.

wszystkich waszych bożków. I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z cięła. Ducha mojego chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według mych nakazów i przestrzegali przykazań, i według nich postępowali (Ez 36, 23–27)

oraz:

Oto nadchodzą dni – wyrocznia Pana – kiedy zawrę z domem Izraela <i z domem judzkim> nowe przymierze. Nie jak przymierze, które zawarłem z ich przodkami, kiedy ująłem ich za rękę, by wyprowadzić z ziemi egipskiej. To moje przymierze złamali, mimo że byłem ich Władcą – wyrocznia Pana. Lecz takie będzie przymierze, jakie zawrę z domem Izraela po tych dniach – wyrocznia Pana: Umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercu. Będę im Bogiem, oni zaś będą Mi narodem. I nie będą się musieli wzajemnie pouczać, jeden mówiąc do drugiego: „Poznajcie Pana!”. Wszyscy bowiem od najmniejszego do największego poznają Mnie – wyrocznia Pana, ponieważ odpuszczę im występki, a o grzechach ich nie będę już wspominał (Jr 31, 31–34).

Oba teksty prorockie skierowane są bezpośrednio do Izraela czasów przesiedlenia babilońskiego i budzą przede wszystkim nadzieję na powrót z rozproszenia do Ziemi Izraela; oba też są otwarte na daleką perspektywę wewnętrznego nawrócenia do wierności Bogu dzięki odpuszczeniu przez Boga win. Doświadczenie pierwotnego Kościoła każe mu też odnieść te proroctwa do siebie w związku z ich obietnicą wpisania Prawa w serca ożywione stwórczym tchnieniem Ducha Bożego i napełnione Bożą mądrością, uzdolnione przez to do zachowania serdecznej więzi z Bogiem. Według rozważanej w poprzednim tomie interpretacji drugiego z tych proroctw (z Jeremiasza) przez List do Hebrajczyków²⁷ „nowe przymierze”, o którym tam mowa, czyni Przymierze Synajskie „przedawnionym”, „bliskim zniszczenia”. W ciągu wieków chrześcijańska interpretacja tej reinterpretacji Jeremiaszowego proroctwa wyciągała z niej wnioski o „przedaw-

²⁷ Por. Ł. Kamykowski, *Obraz... I*, dz. cyt., s. 36–38.

nieniu” Ludu Izraela jako szczególnie wybranego i zastąpieniu go w wybraństwie przez „Nowy Izrael” – Kościół Chrystusowy. Teraz, po uznaniu przez nauczanie Kościoła trwałości przymierza Boga z Izraelem, wydaje się, że trzeba ów wniosek zakwestionować. Tak sądzi dziś wielu komentatorów, ale czy mają oni rację?

Skoro wybraństwo Izraela trwa nadal, czy wniosek [...], iż Kościół przestał uważać, że zastępuje teraz starego Izraela, jest poprawny? – pyta o. Giertych. – Jeśli przymierze Boga z Izraelem trwa nadal, to czy oznacza to, iż istnieją dwie równoległe drogi zbawienia – jedna dla gojów, którym jest dany Kościół i sakramenty, i druga dla [Ż]ydów, którzy ani Chrystusa, ani Nowego Testamentu, ani Kościoła, ani sakramentów nie potrzebują, ponieważ mają bezpośredni kontakt z Bogiem na bazie Starego Przymierza i swej [...] wierności wobec litery Prawa, szczegółowo określonej przez Talmud, choć [Ś]wiątyni jerozolimskiej nie odbudowali ani ofiar krwawych w niej nie przywrócili? Sprawa jest ważna i trzeba na nią spojrzeć w świetle nauki Nowego Testamentu, aby nie wyciągać zbyt skrajnych wniosków z nauki Jana Pawła II²⁸.

W każdym pytaniu zawarte są założenia, twierdzenia oczywiste dla pytającego i pozwalające mu to pytanie postawić. Ciąg pytań pokazuje często ukrytą linię oczekiwanego rozwiązania. Dalsza dyskusja może próbować zakwestionować ukryte założenia i konieczność dalszego wnioskowania. Spróbujmy najpierw zapytać, czy można utrzymać „supersesjonizm” (teologię zastępstwa), przyjmując trwałość wybraństwa Izraela. Ojciec Giertych zdaje się sugerować, że można. Referując poglądy reformowanego teologa Jorge Ruiza²⁹, pyta o możliwe – poprawne teologicznie – granice interpretacji orzeczeń współczesnego Magisterium Kościoła, zwłaszcza papieża Jana Pawła II:

²⁸ W. Giertych OP, *Bóg źródłem prawa*, dz. cyt., s. 122.

²⁹ Wojciech Giertych powołuje się tu na: J. Ruiz, *La nouvelle théologie catholique romaine sur Israël. Sens et portée d'un changement doctrinal*, „Catholica” 90 (2005–2006), s. 45–62.

Jak to się stało, że orzeczenia Soboru Watykańskiego II na temat [Ż]ydów otrzymywały coraz to szerszą interpretację? Przez dwa tysiące lat Kościół głosił, że stare przymierze zostało odwołane, co znaczy, że dawny Lud Boży został zastąpiony przez nowy, złożony z wierzących w Chrystusa. Obecne twierdzenie, że Kościół nie powinien być opuszczać Synagogi, stawia pod znakiem zapytania całą poprzednią tradycję. Co więcej, krytykując opinie katolickich biblistów, którzy tłumaczą niewygodne teksty z Nowego Testamentu warunkami historycznymi, jakie zaistniały pomiędzy żydowską i chrześcijańską społecznością u końca I wieku, Ruiz widzi we współczesnej nauce katolickiej odejście nie tylko od tradycji, ale i od Słowa Bożego. Gdy przyjmuje się, że Nowy Testament nie dał nam ostatniego słowa w tej sprawie, sugeruje się, że historia zbawienia oraz Objawienie są jeszcze otwarte. Wydarzenia współczesne dotyczące Izraela, w tym cierpienia Żydów okresu *Shoah*, pojmowane jako komplementarne wobec cierpień Chrystusa, nabierają zatem religijnego znaczenia w ramach historii zbawienia, przy czym losy narodu wybranego zaczynają odgrywać, podobnie jak Kościół, determinującą rolę w przyszłym zbawieniu świata. Skoro nowe doktryny, wychodzące poza Nowy Testament i tradycję, są głoszone przez Magisterium, oznacza to, że przypisuje sobie ono – a właściwie papież przypisuje sobie – wyłączną i ostateczną możliwość ogłaszania nowych treści. W jaki sposób – pyta dalej Ruiz – Stare Przymierze zachowuje według Kościoła katolickiego wartość zbawczą w czasie Nowego Przymierza? Czy istnieje obecnie inna i równoległa wobec Kościoła droga zbawienia?³⁰

Wojciech Giertych dystansuje się wprawdzie od Ruiza, uznając wybranie i powołanie społeczności zarówno Izraela, jak i Kościoła, a nie tylko jednostek, wraz z nim widzi jednak trudność uznania, że „dziś istnieje immanencja dwóch przymierzy”. Odważnie więc pyta:

Czy może Stare Przymierze nie tylko zostało spełnione przez [N]owe, ale trwa ono nadal, wewnątrz [N]owego? Jeśli tak jest, to może zatwardziałość

³⁰ W. Giertych OP, *Bóg źródłem prawa*, dz. cyt., s. 104–105.

wobec zbawienia trwa nadal również w Kościele, a trwająca żydowska zatarciałość jest znakiem wskazującym, niejako sakramentalnie, wprost na nią?³¹

Takie „otwarcie” historii zbawienia również na czasy współczesne rodzi pytania nie tylko o pozytywną wartość świadectwa Izraela dzisiaj, ale także o pozytywną wartość zbawczą innych religii. Czy da się to pogodzić z definitywnym charakterem słowa wypowiedzianego przez Boga w Słowie Wcielonym – Jezusie Chrystusie?

„Nowe” Przymierze z „Nowym” Izraelem?

Zadajmy zatem kolejne pytanie: z kim, w świetle tekstów biblijnych, zawiera Bóg „nowe” Przymierze? Widzieliśmy, że autorowi Listu do Hebrajczyków nie chodzi o przymierze z jakimś innym ludem niż ten, z którym Bóg zawarł przymierze pod górą Horeb, lecz o „lepszą nadzieję” dla tego właśnie Ludu. Pisze on jednak z perspektywy niepełnego rozejścia się dróg Synagogi i Kościoła. Judaizm jego czasów nie jest jeszcze ograniczony do nurtu faryzejskiego, do linii przekazu, na który wskazują pierwsze rozdziały *Sentencji Ojców* w Misnie. Historia jednak rozwinęła się tak, że to właśnie ten nurt judaizmu, który zebrał tradycję ustną w Talmud, ogradzając swą interpretacją Torę rozumianą przede wszystkim jako zbiór przykazań, pouczeń (*micwot*), przez wieki stał się głównym filarem tożsamości żydowskiej, a tak zorganizowana „Synagoga” i Kościół stanęły do siebie w opozycji, nieufne, a często jawnie wrogie wobec siebie. Czy zatem po wiekach można jeszcze mówić o jednym, wspólnym podmiocie „Nowego Przymierza” zwiastowanego przez proroków? Jeśli jednak „nowe” (*kaine*) Przymierze dotyczy „całego” Izraela, to czym jest dla niego Przymierze Synajskie? Żeby to trochę lepiej zrozumieć, przyjrzyjmy się trudnościom z nowymi chrześcijańskimi próbami adekwatnego nazwania „Starego Przymierza” czy „Starego Testamentu”.

³¹ W. Giertych OP, *Bóg źródłem prawa*, dz. cyt., s. 105.

„Stare”, „Dawne”, „Pierwsze” Przymierze?

Po rozstrzygnięciu, że lepiej, bo bardziej zgodnie z sensem hebrajskiego *berith*, przełożyć nowotestamentowe *diatheke* jako „przymierze” aniżeli „testament”, pozostała kwestia, czy nadal – w chrześcijańskiej teologii – określać Przymierze Synajskie „starym”, co sugeruje przeciwieństwo do „nowego” Przymierza. Racją przemawiającą za tą tradycją przekładu byłby sens całkowitej nowości (a nie tylko odnowy czegoś od dawna istniejącego), kryjący się za mówieniem o nim w Liście do Hebrajczyków *kaine*, a nie *nea*. Nie chcąc wszakże sugerować negatywnego stosunku do pierwszej części Biblii chrześcijańskiej (co miałyby się wiązać z pejoratywnym znaczeniem terminu „stary”) ani przesądzać na korzyść supersesjonizmu, niektórzy autorzy proponują określenie „dawne przymierze”. Wydaje się ono emocjonalnie bardziej neutralne i nie przesądza o aktualnej wartości Biblii hebrajskiej, niesionej przez nią treści i jej pozachrześcijańskich interpretacji, w szczególności interpretacji rabinicznej. Jeszcze bardziej pozytywne odniesienie do niej buduje określenie „pierwsze przymierze”. Nie tylko przypomina chronologiczną kolejność, ale też zdaje się podpowiadać, że pierwsze jest fundamentem (korzeniem) drugiego (nowego). Ta troska o nazwę adekwatną do takiej świadomości Kościoła, w której supersesjonizm nie jest już oczywistą konsekwencją zaistnienia „nowego przymierza”, pokazuje, że trzeba tym bardziej rozważyć kwestię współistnienia w Bożych rządach nad światem różnych Jego „przymierzy” z ludzkimi społecznościami.

Współistnienie przymierzy Boga z ludźmi

W pewnym sensie, odrzucając jeszcze w starożytności pokusę marcjonizmu (tj. przeciwstawiania miłosiernego Boga Nowego Testamentu demiurgowi poddającemu Żydów Prawu Mojżeszowemu), Kościół opowiedział się za współistnieniem wielu przymierzy. Jego uwaga jednak wyraźnie została skierowana nie w kierunku trwania przymierza Boga z Izraelem, lecz współistnienia

Nowego Przymierza z obietnicą daną w Adamie wszystkim narodom i z przymierzem zawartym po potopie i istniejącym wśród ludów (w „Kościele przed Prawem” – *Ecclesia ante legem*), na mocy którego ewangelizacja wszystkich narodów może natrafić na podatny grunt i wzbudzać taką wiarę, jaką okazał Abraham, ojciec wszystkich wierzących. Przy takim nastawieniu w Przymierzu Synajskim i w dziedzictwie Tory i proroków widzi się przede wszystkim zapowiedź mesjańskiego uniwersalizmu. Tak to przedstawia, referując poglądy Josepha Ratzingera – papieża Benedykta XVI, ks. Waldemar Chrostowski:

Natura uniwersalnego przeznaczenia Izraela została zapowiedziana w czasach Starego Testamentu, co widać na przykładzie słów proroka Zachariasza o nowym królu pokoju, który na osłęciu wjedzie do Jerozolimy: „Zachariasz zapowiada królestwo «od morza do morza» – to prawda. Jednak w ten właśnie sposób wychodzi poza kategorie narodowe i ukazuje nowy uniwersalizm, w którym zapanuje powszechny Boży pokój, cały świat zjednoczy się w wielbieniu jednego Boga i usunięte będą wszelkie granice”. [...]

Chrześcijański uniwersalizm czerpie swoje życiodajne soki z religii Starego Testamentu. Dlatego starotestamentowe księgi święte stanowią pierwszą część Biblii, którą w pewnym stopniu, bo Stary Testament jest obszerniejszy niż Biblia Hebrajska, podzielamy z wyznawcami judaizmu. [...] Benedykt XVI uwypukla chrystologiczny dynamizm Tory, Proroków i Pism: „Otóż gdy czytamy Torę wraz z całym starotestamentalnym kanonem, z prorokami, z psalmami i księgami mądrościowymi, wtedy coś staje się bardzo jasne, co w gruncie rzeczy zapowiada już Tora: Izrael nie istnieje jako cel sam w sobie i nie powstał po to, by żyć w «wiecznych» przepisach Prawa. Istnieje po to, by stać się światłem dla narodów”³².

Z pewnością Kościół ma własne – takie jak opisane wyżej – rozumienie dynamizmu „Pierwszego Przymierza”, jednak niekoniecznie

³² W. Chrostowski, *Ku katolickiej teologii judaizmu*, dz. cyt., s. 197; cytaty pochodzą z: J. Ratzinger / Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II, dz. cyt., s. 26 i 105.

musi się to wiązać z ostrym przeciwstawieniem zawartym w ostatnim zdaniu cytowanego wyżej tekstu. Uniwersalistyczne powołanie Izraela nie musi się przeciwstawiać jego powołaniu do umiłowania i wiecznego świadczania o mądrości Boga zawartej na zawsze w Dekalogu i całości *micwot* ogłoszonych w Torze jako warunki Przymierza Synajskiego. Skoro z „Nowym Przymierzem”, już ogłoszonym przez Kościół Chrystusowy (Zgromadzenie Chrystusowe) „całego Izraela”, może współistnieć Przymierze Noachickie z Narodami, to również może z nim współistnieć w Zgromadzeniu Izraela „według ciała” (w Synagodze kontynuującej „Kościół pod Prawem – *Ecclesia sub Lege*) Przymierze Synajskie z Izraelem. Wraca tu myśl o różnym wypełnianiu się Bożego *kairos* w tym samym czasie (*chronos*). Zanegowanie takiej możliwości wymaga dodatkowego uzasadnienia, którego tradycyjnie szukano w demonizowaniu „zatwardziałości (*porosis*)” Synagogi. Trzeba nam więc z kolei zapytać, jak rozumieć ową „zatwardziałość” w katolickim obrazie Izraela.

„Zatwardziałość” Izraela?

Najpierw zauważmy, że to pytanie w inny sposób dotyczy czasów dopełniania się zamiaru Bożego w ziemskiej misji Jezusa Nazarejczyka, a w inny – czasów pierwszego zwiastowania Ewangelii Jezusa Chrystusa przez apostołów po Jego śmierci i powstaniu spośród umarłych. Rozpatrzmy osobno każdy z tych etapów.

Sens nieprzyjęcia Jezusa jako Mesjasza za Jego życia ziemskiego¹

W chrześcijańskim rozumieniu Izraela nie da się oczywiście pominąć pytania o zakorzenienie Jezusa w tym Ludzie. Owszem, jest to zagadnienie tak zasadnicze i centralne, jak zasadnicze i centralne jest Jego miejsce w chrześcijaństwie. Trzeba więc najpierw zauważyć, że stosunek Jezusa do Ludu Izraela – co właśnie zaakcentowało współczesne nauczanie Kościoła – nie był wyłącznie negatywny.

¹ Por. Ł. Kamykowski, „Cały Izrael”, dz. cyt., s. 71–74 i 87–97. Jeśli chodzi o odzwierciedlenie tego stanu rzeczy w pismach Janowych, zob. M. S. Wróbel, *Relacje między Kościołem Janowym a judaizmem rabinicznym w świetle najnowszych badań*, Studia Nauk Teologicznych PAN” 11 (2016), s. 13–31.

Podstawową odpowiedź wiary pierwotnego Kościoła wyraził w lapidarnej formule już św. Paweł w Liście do Galatów: „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem [...]” (Ga 4, 4).

Jest to dla św. Pawła chwila całkiem wyjątkowa w historii zbawienia, kiedy wszystko skupia się wokół Niego – jedyne Syna Ojca. Ten, który przychodzi, jest jednak w szczególny sposób umiejscowiony w ludzkości. Transcendentny Syn Boga, zesłany przez Niego „w pełni czasów”, przychodzi jednocześnie jako prawdziwy człowiek o wspólnej wszystkim ludziom naturze – jako „zrodzony z niewiasty” oraz „zrodzony pod Prawem” – prawdziwy Żyd, członek Ludu Przymierza. O ile pierwszy człon prawdy o Wcieleniu był głęboko analizowany przez długą tradycję teologiczną, o tyle nie zawsze dostatecznie jasno i wyraźnie dostrzegano ów drugi człon tej tajemnicy: niezbędną zakorzenienie w tradycji obietnicy (por. Ga 3, 22), dzięki któremu może być mowa o „wykupieniu” i „przybranych synostwie” stanowiących cel owego „zesłania” (por. Ga 4, 5).

Jak pisze niemiecki teolog Franz Mussner:

Ze ośrodek chrystologii uważa się dogmat o dwóch naturach (Jezusa): *Vere Deus - Vere homo*. *Vere homo* często wszakże interpretuje się w nader ograniczony sposób, tylko w tym rozumieniu, że Jezus „stał się człowiekiem” i umarł. Teologia chrześcijańska często niedostatecznie uświadamia sobie, że *vere homo* to także żydowskość Jezusa².

Zarzut sformułowany przez Mussnera nie dotyczy może w pełni wielkiej myśli ojców Kościoła ani teologii średniowiecznej, dla których więź między Izraelem a Jezusem była oczywista, choć wyrażała się przede wszystkim w relacji między dawnym Pismem (Pierwszym Testamentem) a Słowem, które stało się Ciałem. Henri de Lubac, przytaczając imponującą liczbę odniesień do literatury średniowiecznej, podsumowuje tę myśl w ten oto sposób:

² F. Mussner, *Traktat o Żydach*, tłum. J. Kruczyńska, Warszawa 1993, s. 222 (Kościoł a Żydzi i Judaizm, 4).

„Oto wielkie Słowo otwarte przed nami. Oto Słowo rozpostarte, możemy [Je] czytać jak otwartą księgę”. Cała treść Prawa i Proroków streszcza się w Nim substancjalnie i po raz pierwszy uzyskuje w Nim swój pełny sens. Gdyż jest to właśnie to samo Słowo, dziś zrodzone przez Dziewicę, które niegdyś rodzili Prorocy. Czynie to, choć pod inną postacią, lecz pod działaniem tego samego Ducha. Słowo Boże było do nich prawdziwie posłane, jak miało być prawdziwie posłane Maryi, a Bóg nie ma innych słów jak tylko Słowo, swego jedyne Syna. [...] Oto Ono właśnie, całkowite, jedyne, w swej jedności widzialne. Słowo skrócone, Słowo „skondensowane”³.

Tym, co w tej optyce nie było całkiem jasne i co kilka wieków później Léon Bloy musiał przypomnieć epoce, w której (w społeczeństwie francuskim, do którego odnosił się ów pisarz) rozszalał się antysemityzm, jest więź Jezusa nie tylko ze słowem objawionym Starego Testamentu, lecz również z Ludem przez nie uformowanym:

Zapomina się, albo raczej nie chce się wiedzieć, że nasz Bóg, który stał się człowiekiem, jest Żydem, Żydem w całej pełni (*par excellence de nature*); że Jego Matka jest Żydówką, kwiatem rasy żydowskiej; że wszyscy Jego przodkowie byli Żydami, podobnie jak wszyscy prorocy [...]⁴.

Zarzut Bloya nie był wówczas bezpodstawny. Przeglądając pochodzące z tego samego mniej więcej czasu bardzo poczytne dziełko apologetyczne Mariana Morawskiego SJ *Wieczory nad Lemanem*, widzimy, jak energicznie (w dialogu poświęconym osobie Jezusa) odpierany jest tam – w imię Jego uniwersalności – „zarzut” Jego związków z judaizmem:

³ H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, II^e partie, 1, Paris 1961, s. 189. Jeżeli nie wskazano inaczej, tłumaczenie tekstów obcojęzycznych w dalszej części książki jest mojego autorstwa.

⁴ L. Bloy, *Choix de textes* (par A. Béguin), Fribourg 1943, s. 110–111. Tekst ten, pochodzący z 1910 roku, jest często cytowany w późniejszej literaturze francuskiej podejmującej ten temat.

Nie, panie; zwroty i figury mowy semickiej, których używa Chrystus, są tylko rzeczą formalną. My sami byśmy tak mówili, gdyby nam wypadło do owych ludzi przemawiać. Ale w charakterze, w poglądach, w sposobie czucia i myślenia Chrystusa nic specyficznie żydowskiego nie ma. Sokrates w opisach swych uczniów jest na wskroś Grekiem, pod kątem greckim widzi świat. Cycero jest Rzymianinem, i to Rzymianinem swego czasu; sfera jego pojęć i uczuć jest ni większa, ni inna, niż owe warunki pozwalają. Żyd ówczesny jeszcze bardziej musiał mieć zacieśniony widnokrąg myśli i uczuć swym ciasnym, a silnym nacjonalizmem. W Jezusie przeciwnie, wszystko zdaje się ogólnoludzkie, jakby ponad miejscem i czasem, wszystko równo bliskie każdemu czasowi i narodowi. Ot, jest nas tu przypadkiem prawie tyle narodowości, ile osób; czy kto z nas, czytając Ewangelię, ma wrażenie, że ten człowiek jest mu obcy?⁵

Chrześcijańskim rozmówcom, za którymi kryje się autor rozprawki, nie przychodzi nawet na myśl, że właśnie pochodzenie z Izraela – Ludu wybranego przez Boga na szczególną reprezentację całej ludzkości – mogłoby stanowić rękojmię, a nie przeszkodę, Jego uniwersalności. Żydowskość pojmowana jest w tym dialogu przez wszystkich czysto socjologicznie, w kategoriach „ciasnego, a silnego nacjonalizmu”, bez żadnego związku ze szczególną teologiczną rolą tego Ludu w zbawczych planach Boga. „Żyd ówczesny” według niekwestionowanych wówczas przez nikogo przekonania „musiał mieć zacieśniony widnokrąg myśli i uczuć swym ciasnym, a silnym nacjonalizmem” – i koniec. Ideałem pełnego i prawdziwego człowieczeństwa Jezusa jest przy tym w tej rozmowie jakaś niemal abstrakcyjna ponadczasowość i brak głębszego związku z miejscem – świadectwo nie tyle uniwersalizmu rozmówców, ile ich nieuświadomionego a ścisłego związku z tradycją filozofii greckiej.

Skoro jednak Jezus, zgodnie z zamysłem Ojca, przychodzi do Ludu specjalnie ukształtowanego na Jego przyjęcie, skoro przychodzi „do swoich”, to czemu „swoi Go nie przyjmują” (por. J 1, 11)? Jest

⁵ M. Morawski SJ, *Wieczory nad Lemanem*, Warszawa 1984, s. 97.

to pytanie narzucające się wszystkim chrześcijanom, którzy starają się poważnie przyjąć zaplanowaną przez Boga „żydowskość” czy raczej „izraelskość” Jezusa Nazarejczyka. Wymienione wyżej punkty nowego nauczania Kościoła, dotyczące nieprzyjęcia Jezusa i Jego posłannictwa podczas Jego ziemskiego życia, nie zastąpią systematycznej refleksji teologicznej nad tym zagadnieniem. Spróbujmy zatem wynotować kilka ustaleń i propozycji tej refleksji w teologii ostatniego półwiecza.

Franz Mussner w swoim *Traktacie o Żydach* zauważa, że „w Jezusie «skupia się» jak w soczewce egzystencja narodu żydowskiego w obliczu Boga. Jest On nie tylko prawdziwym, niezafalszowanym Izraelitą (por. J 1, 47), ale i reprezentuje Izrael”⁶. Mussner wyrazi tę myśl o wierności dziedzictwu Starego Przymierza w kategoriach doskonałego posłuszeństwa woli Ojca. Przytacza świadectwa nowotestamentalne: „Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał” (J 4, 34); „stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2, 8); „A chociaż był Synem, nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał” (Hbr 5, 8), by podsumować przekonanie rodzącego się Kościoła:

Życie Jezusa było życiem opartym na posłuszeństwie, tak jak i życie Izraela przed Bogiem powinno było być oparte na posłuszeństwie – wszelako, jak o tym zaświadcza Biblia, często nie było takie, czemu nie zaprzeczy żaden Żyd. W Izraelu był jednak ktoś, kto urzeczywistnił totalne posłuszeństwo wobec Boga. O tyle Jezus jest w szczególnym sensie „Izraelem”, posłusznym „Synem”, a tym samym Żydem *kat' eksochen*⁷.

Jezus zatem jawi się jako wypełnienie misji Izraela, który został powołany, by przez posłuszeństwo Bogu świadczyć o Nim pośród Narodów. Pełne posłuszeństwo Jezusa wobec woli Ojca jest wypełnieniem Prawa, jakiego Bóg spodziewał się od Izraela. Myśl

⁶ F. Mussner, *Traktat o Żydach*, dz. cyt., s. 220.

⁷ F. Mussner, *Traktat o Żydach*, dz. cyt., s. 221.

o tym została wpisana także w karty nowego *Katechizmu Kościoła katolickiego*:

Jezus nie zniósł Prawa danego na Synaju, ale je wypełnił tak doskonale, że objawił jego ostateczny sens i wynagrodził popełnione przeciw niemu wykroczenia⁸.

Katechizm zwraca uwagę na dwa wymiary Jezusowego wypełnienia, czyli „doprowadzenia do pełni”⁹ Tory. Po pierwsze, jest to objawienie jej istotnego sensu. Nie chodzi przy tym tylko o wymiar prawny, ale o całą mądrość zawartego w niej objawienia. Na to znaczenie wskazał w jednej ze swych katechez chrystologicznych Jan Paweł II:

W swej działalności nauczycielskiej, najpierw w Nazarecie, następnie w Galilei i Judei, a wreszcie w stołecznej Jerozolimie Jezus zebrał obfity plon całej religijnej tradycji Izraela. Równocześnie jednak przeniknął tę tradycję nową mądrością, ukazując jej wartości życiowe i profetyczne perspektywy. Ujawnił też bez wahania dewiację w stosunku do zamierzeń Boga Przymierza. W ten sposób dokonał przejścia – w obrębie tego samego Objawienia Bożego – od „starego” do „nowego”, nie znosząc [P]rawa, ale je wypełniając (por. Mt 5, 17)¹⁰.

Papieska katecheza akcentuje pozytywne przeniknięcie przez Jezusa zastanej tradycji nową mądrością, a więc kontynuację wcześniejszego objawienia, nie pomija wszakże aspektu sprzeciwu Jezusa wobec interpretacji niezgodnych z Bożym zamysłem. W stosunku Jezusa do Izraela nie można oczywiście pominąć (we wcześniejszej teologii często jednostronnie wyolbrzymianego) narastającego napięcia w stosunku do współczesnych Mu przywódców Ludu, przyrównanych w końcu do nieuczciwych dzierżawców winnicy.

⁸ KKK 592, s. 146; por. także: KKK 577–582, s. 142–143.

⁹ Por. wersja włoska: *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 592, Città del Vaticano 1992, s. 163.

¹⁰ Jan Paweł II, *Katecheza z 4 II 1987 r.*, 7, w: Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, dz. cyt., s. 111.

Stosunek Jezusa do Izraela to także gorzka zapowiedź dla nich: „Królestwo Boże będzie wam zabrane, a dane narodowi, który wyda jego owoce” (Mt 21, 43).

Rozumienie sensu wypełnienia Prawa przez Jezusa, jakie znajdujemy w *Katechizmie*, posiada jednak jeszcze drugi wymiar: odkupieńczy. Jezus „urodzony pod Prawem” przez swe wierne wypełnienie woli Bożej odkupuje wszystkie niewierności i przestępstwa Prawa, które – jako warunek Przymierza – jest rozumiane jako całość: „Choćby ktoś przestrzegał całego Prawa, a przestąpiłby jedno tylko przykazanie, ponosi winę za wszystkie” (Jk 2, 10)¹¹. Tak rozumiane przestrzeganie Prawa czyni wszystkich winnymi wobec Boga i stan ten może być rozwiązany tylko przez specjalną interwencję Boga zapowiadaną w Iz 52, 13 – 53, 12. Oto Bóg przyjmie posłuszeństwo „aż do śmierci”, okazane przez wybranego Sługę. Ów Sługa był czasem interpretowany jako cały Izrael. Nie polemizując z tym ujęciem, Mussner próbuje pokazać „wypełnienie” misji Izraela, rysując to, co nazywa „tożsamością” (lepiej byłoby mówić o „odpowiedniości”) Jezusa i Izraela w teologicznej perspektywie Sługi Pańskiego.

Sługa [P]ański Jezus i sługa [P]ański Izrael ukazują swoją „tożsamość”. Na czym ona polega? Na następujących zestawieniach:

- Izrael jest wybrany przez Boga – Jezus jest wybrany przez Boga
- Izrael jest „ukrzyżowany” – Jezus jest Ukrzyżowany
- Izrael „będzie zbawiony” – Jezus jest już zbawiony

Trzecie zestawienie nie jest jednak pełne. Występuje w nim napięcie między „już”, odnoszącym się do Jezusa, a „jeszcze nie”, odnoszącym się do Izraela. Ma to taki skutek, że w tym trzecim zestawieniu nie kierujemy spojrzenia wstecz na Izrael, jak to się zwykle dzieje w teologii chrześcijańskiej – na Izrael jako na „obietnicę”, która znalazła spełnienie w Jezusie i Kościele; wybiegamy raczej spojrzeniem naprzód ku Izraelowi, jak to czyni św. Paweł w Rz 11, 15: „Bo jeżeli ich odrzucenie przyniosło światu

¹¹ Por. KKK 577–582, s. 142–143.

pojednanie, to czymże będzie ich przyjęcie, jeżeli nie powstaniem ze śmierci do życia?”. Wtedy Bóg wskrzesi z martwych, razem z innymi zmarłymi, także ukrzyżowany i uśmiercony Izrael, tak jak wskrzesił Jezusa z Nazaretu. Wtedy Izrael stanie się ostatecznie przyjętym ludem Bożym¹².

Paralelizm teologiczny Izraela i Jezusa wraz z różnicą między „już” Jezusa i „jeszcze nie” całego Izraela wydaje się stwarzać ciekawą perspektywę teologiczną dla głębszego zrozumienia, jakie miejsce w planach Bożych może mieć Izrael na obecnym etapie dziejów zbawienia.

W prezentacji tematu „Jezus a Izrael”, zaproponowanej przez nowy *Katechizm Kościoła katolickiego*, obok stosunku Jezusa do Prawa został rozwinięty również interesujący temat „Jezus a Świątynia”. Tu – bardziej może nawet niż w temacie poprzednim – widać dramatyczne napięcie pomiędzy tym, co niesie Jezus, a zastanym przez Niego rozumieniem Świętego Miasta i Miejsca Świętego. W świetle Ewangelii Jezus jest oskarżony właśnie o to, że zapowiada zburzenie świątyni i odbudowanie jej „w trzech dniach”. W stosunku Jezusa do Jerozolimy i jej centrum (świątyni) krzyżuje się prawda Jego ludzkiego przywiązania do tego miejsca, które od początku uważa On za „dom Ojca” (por. Łk 2, 41–49; Mk 11, 15–18 i par.), ze świadomością misji, która przeniesie miejsce spotkania wybranych z Bogiem: nie będzie nim już świątynia, lecz Jego uwielbione Ciało (por. Mk 13, 1–2 i par.; J 2, 19–22). Tak oto mówi o tym *Katechizm*:

Jezus czcił Świątynię, przybywając do niej jako pielgrzym na święta żydowskie, oraz umiłował zazdrosną miłością to mieszkanie Boga wśród ludzi. Świątynia jest figurą Jego misterium. Jeśli Jezus ogłasza jej zburzenie, to ukazuje w ten sposób swoje własne wydanie na śmierć i wejście historii zbawienia w nową epokę, w której Jego Ciało będzie ostateczną Świątynią¹³.

¹² F. Mussner, *Traktat o Żydach*, dz. cyt., s. 220–221.

¹³ KKK 593, s. 146.

Dramat przyszłego zniszczenia świątyni i Świętego Miasta otwiera nas również na inny wymiar mesjańskiego posłannictwa Jezusa związany z Jego odkupieńczą śmiercią. Śmierć Jezusa – Sługi Pańskiego (czyż nie można by, w ślad za intuicją Mussnera, dopowiedzieć analogicznie: „śmierć” Izraela?) – jest, tak jak obumarcie ziarna (por. J 12, 20–36), koniecznym warunkiem rozszerzenia zbawienia na Narody, warunkiem otwarcia czasu nawrócenia dla Narodów. Zestawmy znów kilka cytatów z Ewangelii: „Jeruzalem, Jeruzalem! Ty zabijasz proroków i kamienujesz tych, którzy do ciebie są posłani. Ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci, jak ptak swoje pisklęta pod skrzydła, a nie chcieliście. Oto dom wasz [tylko] dla was pozostanie. Albowiem powiadam wam, nie ujrzycie Mnie, aż [...] powiecie: «Błogosławiony Ten, który przychodzi w imię Pańskie»” (Łk 13, 34–35). „Lecz najpierw musi być głoszona Ewangelia wszystkim narodom” (Mk 13, 10), „a Jerozolima będzie deptana przez narody, aż czasy narodów przeminą” (Łk 21, 24). W dramacie obumierającego ziarna – Jezusa, świątyni, Świętego Miasta – jest nadzieja nowego życia ogarniającego Narody (*ethne*). Ich czasy (*kairoi*) także przeminą – ale to już oddzielny temat.

Trzeba jednak zapytać o napełniający Go taką goryczą odbiór Jezusa przez Jego żydowskie środowisko – i o takie jego teologiczne tłumaczenie, które nie owocuje potępieniem Synagogi na wieki wieków. Pierwsza uwaga dotyczy pamięci o tym, że śmierć Jezusa, według świadectwa uczniów, gromadzi wokół Niego i Żydów, i Narody – zarówno po stronie sprawców, jak i po stronie oczekujących z nadzieją na mesjański tryumf Jezusa. Dokument watykański z 1985 roku stara się ukazać właśnie ten obraz w sposób bardziej zrównoważony – Chrystus gromadzi wokół siebie i Izrael, i Narody. Zgodnie z tą optyką:

[Jezus] narodził się dla wszystkich ludzi (wokół Jego kołyski zbierają się żydowscy pasterze i pogańscy mędrzy: Łk 2, 8–10; Mt 2, 1–12) i [...] umarł za wszystkich (u stóp krzyża znowu znajdują się Żydzi, wśród których są Maryja i Jan: J 19, 25–27, oraz poganie, jak setnik: Mt 15, 39 i par.). W ten

więc sposób uczynił, w swym ciele, z dwóch narodów tylko jeden naród (por. Ef 2, 14–17)¹⁴.

Trzeba wszakże do tego dopowiedzieć, że obraz pojednania u stóp krzyża w ciele Chrystusa dwóch „narodów” jest antycypacją planu, który w swej historycznej realizacji nie został jeszcze ostatecznie wypełniony. Owa realizacja rozpoczęła się od całkowicie „izraelskiego” Kościoła Pięćdziesiątnicy, by wejść potem w długą, trwającą do dziś fazę, w której n i e m a l wyłączna obecność członków pochodzących spośród Narodów przyćmiła z kolei prawdę o konstytutywnej obecności w Kościele pierwszego i pierwotnego elementu: Żydów (Izraelitów) przyjmujących Jezusa jako Chrystusa. Pierwszeństwo Izraela w Bożych planach, przejawiające się w pierwotnej akceptacji Jezusa w Izraelu, doszło do głosu również w swoistym „pierwszeństwie” w Jego odrzuceniu. Jak stwierdza Soborowa deklaracja *Nostra aetate*:

Według świadectwa Pisma Świętego Jerozolima nie poznała czasu nawiedzenia swego i większość Żydów [*Judaei magna parte*] nie przyjęła Ewangelii, a nawet niemało spośród nich przeciwstawiło się jej rozpowszechnieniu (*Nostra aetate*, 4).

Dlaczego? Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta i ma co najmniej dwa aspekty: historyczną i teologiczną, splecione w przekazie Nowego Testamentu w sposób trudny do rozdzielenia.

Przekonanie, że dla przyjęcia objawienia przyniesionego przez Jezusa w Jego Osobie i w Jego posłannictwie trzeba było pozostać otwartym na wszystkie wymiary dawnej obietnicy, jest dość powszechne wśród autorów chrześcijańskich. Do tego, by rozmaite aspekty Starego Testamentu – wypełnione w Jezusie w sposób bulwersujący – mogły zostać właściwie odczytane i przyjęte, potrzeba było, aby zostało to człowiekowi „dane”. Ewangelie niosą wszakże przekonanie, że możliwości takiego obdarowania sprzeciwia się

¹⁴ Wskazówki '85, III, 4, w: *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1989)*, dz. cyt., s. 67.

zawinione „otępienie” na sprawy Boże (por. np.: Mk 4, 10–12; Mt 11, 16–25; Łk 16, 29–31; 19, 42; J 5, 39–47; 12, 37–43). Na pytanie, co przede wszystkim konkretnie spowodowało owo „otępienie” w przypadku odrzucenia Jezusa, istnieją w teologii chrześcijańskiej różne odpowiedzi. W jednej z katechez środowych Jan Paweł II wskazał na zawiść rodzącą się z poczucia zagrożenia własnego autorytetu:

Ewangelista Marek w zapisie procesu przed Piłatem zaznacza, iż Chrystus został „wydany przez zawiść”, i Piłat był tego świadom [...] ¹⁵. Pytamy więc, skąd ta zawiść. Jej korzenie tkwią zarówno w tym, czego Jezus nauczał, jak i w tym, w jaki sposób to czynił. Jeśli – jak mówi Marek – nauczał „jak ten, który ma władzę, a nie jak uczeni w Piśmie” (Mk 1, 22), to okoliczność ta musiała Go ukazywać w oczach tych ostatnich jako „zagrożenie” dla ich własnego autorytetu ¹⁶.

Podobne „zagrożenie” musiało odczuć środowisko kapłańskie, gdy Jezus zaczął piętnować nadużycia w kulcie świątynnym i głosić kruchość przysięgłego losu świątyni.

Pamiętamy, że tradycyjna teologia bardzo surowo oceniała to odwrócenie przywódców Izraela jako specyficzny rodzaj niewiary; widziała w nim również złamanie przysięgi danej Bogu.

Według myśli autorów średniowiecznych prezentowanej przez de Lubaca:

Żyd niewierny odrzuca Zbawiciela *per apostatae perfidiae sacrilegium* [przez świętokradztwo odstępczej wiarołomności; proszę zauważyć skojarzenie tych trzech słów – przyp. Ł. K.]; wycofuje się więc *ab omni fidei virtute* [z wszelkiej cnoty wiary] na podobieństwo swych przodków sprzed Chrystusa, zwracających się ku bożkom ¹⁷.

¹⁵ W tekście zostaje tu przywołany cytat z Mk 15, 10.

¹⁶ Jan Paweł II, *Katecheza z 28 IX 1988 r.*, nr 2, w: Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, dz. cyt., s. 495, a także w: *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II. 1978–2005*, dz. cyt., s. 151.

¹⁷ H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Évangile*, II^e partie, 1, Paris 1961, s. 166.

Dzisiejsi teologowie, wyczuleni na kontekst historyczny czasów Jezusa, patrzą głębiej i znajdują bardziej wyważony osąd sytuacji. Jak twierdzi na przykład Jean-Miguel Garrigues, „cały dramat między Jezusem i przywódcami Ludu rozgrywa się wokół konieczności odkupienia sięgającego aż do wyzwolenia z grzechu”¹⁸. Jego zdaniem „odkupienie tak radykalne i powszechne wymagało najwyższego zaangażowania samego Boga”. Dlatego właśnie „odkupieńcze posłannictwo Jezusa łączy się z Jego boską tożsamością”¹⁹.

Imię Boże mieszkało w kolumnie obłoku (Wj 13, 21), w namiocie spotkania (Lb 9, 15–16), potem w świątyni (Pwt 12, 5; 1 Krl 8, 29; Ez 48, 35), aby Izrael mógł Je wzywać, [...] Ażeby w Dniu Pańskim mogło zostać подарowane ostateczne zbawienie przez wezwanie Imienia (Jl 3, 5), trzeba, aby to Imię stało się nieskończenie bliskie naszego ciała grzesznego przez przyjście i zamieszkanie w nim: „A Słowo stało się Ciałem i rozbiło wśród nas swój namiot” (J 1, 14). Jezus, który uosabia zbawienie Boże (Mt 1, 21), wciela obecność Imienia Boga, który staje się bliski: „Nazwą Go imieniem Emmanuel, co znaczy Bóg z nami” (Mt 1, 23; por. Iz 7, 14). Przedstawia On siebie jako Imię Boga, przybyłe dla dopełnienia odkupienia z grzechów: „Jeśli nie uwierzycie, że JA JESTEM, pomrzecie w grzechach waszych” (J 8, 24). A w wieczór Ostatniej Wieczerzy, podejmując w swej modlitwie arcykapłańskiej tematy święta ekspiacji (*Jom Kippur*) zawierającego w centrum odkupieńcze wezwanie Najświętszego Imienia, mówi: „Objawiłem Imię Twoje ludziom, których Mi dałeś ze świata [...]. Ojcze Święty, zachowaj ich w Twoim Imieniu, które Mi dałeś, aby i oni byli jedno jak My” (J 17, 6. 11)²⁰.

Cechą charakterystyczną współczesnych ujęć problemu jest – rosnąca wraz z coraz bardziej plastycznym rozumieniem historycznego kontekstu wystąpienia Jezusa z Nazaretu – świadomość

¹⁸ *L'unique Israël de Dieu. Approches chrétiennes du Mystère d'Israël*, éd. J.-M. Garrigues, J. Aucagne, Limoges 1987, s. 48 (tłum. Ł. K). Autor odwołuje się do następujących tekstów biblijnych: J 3, 7; 8, 33–34; Mk 12, 32–33; Mt 9, 11; Łk 5, 32; J 9, 40–41; Mt 23, 2–3, 11; Łk 18, 11; 19, 41–42.

¹⁹ *L'unique Israël de Dieu...*, dz. cyt., s. 50.

²⁰ *L'unique Israël de Dieu...*, dz. cyt., s. 51–52.

trudności przyjęcia Go przez współczesnych Mu Żydów. Dzięki temu łatwiej też jest dostrzec, że Jezus sam był świadomy tej trudności – i to mimo wszystkich znaków mesjańskich Jego wystąpienia, na które sam się powoływał:

[...] niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się dobrą nowinę. A błogosławiony jest ten, kto we Mnie nie zwątpi (Mt 11, 5–6).

Dzięki temu wyczuleniu na historyczny kontekst działalności Jezusa zdumienie chrześcijańskiej społeczności średniowiecza, że Żydzi mogą nie widzieć spełnienia w Jezusie tak oczywistych proctw o Nim, ustępuje miejsca zrozumieniu trudności uwierzenia w Jezusa – a zatem i wielkości daru wiary:

Izraelowi było trudno uznać Jezusa i Ewangelię. Ujawnienie Słowa w Chrystusie, który przyjął na siebie ciało, było jednocześnie zakryciem. Tylko wierzący oświeceni przez Ducha Świętego mogą dojrzeć w Jezusie chwałę Ojca. Søren Kierkegaard miał całkowitą rację postulując, by każdy, kto chce wypróbować swą wiarę, poddał się testowi „współczesności” i wyobraził sobie siebie w roli rodaka i ziomka Jezusa z Nazaretu; by przeniósł się w wyobraźni do synagogi w Nazarecie i usłyszał tam z ust cieśli Jezusa to pełne przekonania „dziś” („Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli”: Łk 4, 21). Jeśli wówczas będzie mógł powiedzieć: oczywiście, rozpoznałbym Go jako Obiecanego i pozdrowiłbym Go jako Mesjasza, to dopiero wtedy będzie mógł z czystym sumieniem oświadczyć: „Wierzę”. Ale kto z nas, chrześcijan, może to tak „oczywiście” powiedzieć?²¹

Omawiając dzisiaj stosunek Żydów do Jezusa z Nazaretu i Jego nauczania, nie sposób wreszcie nie wspomnieć, że zmienia się też ich (tj. Żydów) dawny stosunek do Jezusa i chrześcijaństwa. Coraz więcej historyków i myślicieli żydowskich porzuca tradycyjnie dominujące wrogie milczenie na te tematy i wychodzi ku zainteresowaniu Jezusem i próbom określenia miejsca zarówno Jego (Jezusa),

²¹ F. Mussner, *Traktat o Żydach*, dz. cyt., s. 350–351, por. również s. 325–351.

jak i rodzącego się chrześcijaństwa w łonie judaizmu. Dzisiejsi Żydzi mówią często o Jezusie z szacunkiem, nieraz próbując Go „odzyskać” dla judaizmu – nie jako tradycyjnie przemilczanego przewrotnego odstępcę, lecz jako postać wzniosłą (czasem wręcz obdarzoną przez Boga szczególnym posłannictwem), choć tragiczną. Widzą też, że „judaizm okresu drugiej świątyni”²² był dużo bardziej otwarty od późniejszego judaizmu rabinów, kryjąc w sobie różne potencjalne możliwości dalszego rozwoju, a nie tylko tę drogę, jaką obrał judaizm rabiniczny po zburzeniu świątyni²³.

Sens częściowego nieprzyjęcia orędzia apostołskiego o Jezusie Panu przez Żydów

W pierwszej części *Obrazu Izraela i Żydów* został wspomniany problem odchodzenia Kościoła od poczucia więzi z Synagogą, prowadzący do powstania „teologii zastępstwa”. Od odnotowanego w *Dziejach Apostolskich* zdumienia pierwszej wspólnoty w Jerozolimie na wieść o zstąpieniu Ducha Świętego na dom Korneliusza faktem, że „nawet poganom udzielił Bóg nawrócenia ku życiu” (Dz 11, 18), przez ból wyrażony w *Listach św. Pawła* z powodu jego „braci według ciała” (por. Rz 9, 1–5)²⁴, droga wiodła ku poczuciu całkowitej obcości, której wyraz dał Meliton z Sardes w *Homilii paschalnej*²⁵. Przypomnijmy tutaj ten proces, przytaczając jego zwięzłą prezentację dokonaną przez Fadieya Lovsky’ego – wybitnego znawcę dziejów antysemityzmu i żarliwego rzecznika ekumenizmu z Kościoła reformowanego – według takiego mniej więcej schematu:

²² Tak historiografia żydowska określa okres od powrotu Żydów z niewoli babilońskiej do zburzenia drugiej świątyni w roku 70.

²³ Por. G. Wigoder, *Nowy Testament i chrześcijaństwo w świetle myśli żydowsko-izraelskiej*, w: *Żydzi i chrześcijanie w dialogu...*, dz. cyt., s. 253–256; S. Krajewski, *Żydzi, judaizm*, Polska, Warszawa 1997, s. 319–323.

²⁴ Por. Ł. Kamykowski, *Obraz... I*, dz. cyt., s. 19–42.

²⁵ Por. Ł. Kamykowski, *Obraz... I*, dz. cyt., s. 46–54.

Izraelem jesteście także my... Izraelem jesteście przede wszystkim my... Nowy Izrael zastępuje dawny Izrael... Izraelem jesteście tylko i wyłącznie my, a Żydzi absolutnie nie są już Izraelem, ponieważ Bóg ich odrzucił²⁶.

Warto nadmienić, że Lovsky widzi w tym schemacie prototyp rozpowszechnionego potem w ciągu wieków wzajemnego wyklinania się chrześcijan nieumiejących zachować jedności w różnorodności, we właściwym zaś ustawieniu relacji chrześcijan do Żydów dostrzega nadzieję na właściwy „model” ekumenizmu wewnątrzchrześcijańskiego²⁷.

Sens trwania Izraela poza Kościołem

Pozostaje wszakże faktem domagającym się teologicznej interpretacji owo rozbitcie w domu Izraela z powodu Jezusa i trwanie jego skutków do dzisiaj. Jeśli fakt jakiegoś współdziałania Izraela w odrzuceniu Jezusa jako Mesjasza, Syna Bożego, nie oznacza ze strony Boga trwałej anatemy rzuconej na lud „bogobójców”, to jakie jest dalsze miejsce tego Ludu w Bożej ekonomii?

²⁶ F. Lovsky, *Verso l'unità delle Chiese*, Magnano 1993, s. 27.

²⁷ „Ekumenizm zaczyna się, kiedy przestajemy utrzymywać, że chrześcijanie, od których jesteście oddzieleni, są odrzuceni. Nie chodzi tu o zwykłą odmianę w sferze uczuć, lecz o metanoję, o prawdziwe nawrócenie w porządku duchowym i teologicznym, wymagającą zanegowania i potępienia wszelkiej teorii «odrzucenia» Żydów i domniemanego zastąpienia Izraela przez Kościół. [...] Musimy przyznać ludowi Izraela i chrześcijanom, z którymi się różnimy, ten status, jaki Bóg im nadal przyznaje, i respektować fakt ich wybrania. A jak jest prawdą, że właśnie w dziedzinie stosunków z Żydami wprawiliśmy się w usztywnienie świadomości gotowej do wszelkich ekskomunik, jest prawdą również, że nasze odniesienie do schizmy między Żydami a Kościołem jawi się jako prototyp każdego pojednania ekumenicznego. Misterium Izraela przeżywane przez Kościół należy do nadziei ekumenicznej Kościoła docelowo jednego”. F. Lovsky, *Verso l'unità delle Chiese*, dz. cyt., s. 29–30.

Wewnętrzne zróżnicowanie dzisiejszego Ludu Izraela²⁸

Rozważanie tego tematu trzeba zacząć od uwagi, że dzisiaj znów, jak w czasach Jezusa, świat żydowski jest pod względem religijnym wewnętrznie bardzo zróżnicowany – dużo bardziej niż wtedy, gdy w późnym Imperium Rzymskim rozchodziły się drogi Kościoła i Synagogi. Jest też zróżnicowany w inny sposób niż w przeddzień Zagłady. Oznacza to, że trzeba z ostrożnością patrzeć na powstałe w przeszłości próby odpowiedzi na pytanie o chrześcijański punkt widzenia na Żydów i judaizm i konfrontować je z aktualną rzeczywistością żydowską, uważnie słuchając, co Żydzi mówią sami o sobie. Tutaj możemy tylko bardzo skrótowo wskazać najważniejsze różnice w odniesieniu do religii.

Żydzi praktykujący i wyznający judaizm rabiniczny stanowią niewątpliwie główny punkt odniesienia dla teologii. Nie są oni grupą najliczniejszą ani jednorodną, jednak wyznaczają w pewien sposób „miarę” żydowskości. Ich wspólną cechą jest odnoszenie życia i myślenia do Talmudu, to znaczy rozwiązywanie rodzących się kwestii przez odwoływanie się, dyskutowanie, normowanie na nowo i ich rozstrzyganie – ze świadomością tej właśnie tradycji Tory przekazywanej ustnie i z wielkim dla niej szacunkiem. W różnym stopniu uznają przy tym jej wiążący charakter oraz możliwość i zakres jej reinterpretacji i według tego dzielą się na różne odłamy, ale przynajmniej niektóre jej ustalenia kształtują ich relacje z Bogiem, ze sobą, z innymi Żydami, innymi ludźmi i całym światem.

Henryk Vogler, syn krakowskiego kupca, Żyda raczej liberalnego, wspominając czasy przedwojenne, pisał:

Takie uczucie uwznioślenia, spotęgowania przeżyć łączy się w moim wspomnieniu z okresem Świąt Wielkanocnych, z Pesach. Był to czas wydzielony z normalnego, naturalnego niejako rytmu zdarzeń mocą zabiegów kulturowych, których przestrzegala nawet część społeczności żydowskiej

²⁸ Por. Ł. Kamykowski, „Cały Izrael”, dz. cyt., s. 27–38.

skądinąd religijnie indyferentna. A przecież owo wyłączenie ze zwykłego trybu życia powodowało zasadnicze przeobrażenie całego domowego porządku. Przewrót ten trwał cały tydzień. Następowala wtedy zmiana systemu odżywiania się na inny, do którego należało obowiązkowe zastąpienie chleba kiszzonego niekiszonym, czyli macą, obowiązywały rozmaite inne rygory, nakazujące na przykład całkowitą wymianę wszystkich naczyń. Ale tych wymagań nie traktowało się jako utrudnień, może nawet przeciwnie, dodawały one owemu innemu, wyodrębnionemu na krótki czas światu – smaku i przyprawę nadzwyczajności. Święta te były – zwłaszcza dla młodych – barwne, radosne, uroczyste, także w związku z historiami opowiadany w czasie wieczorów sederowych, pełnymi przygodowej fantastyki. Kryły w sobie podniecającą, wzruszającą tajemnicę. Wydawała się ona jakby przecuciem boskości, ale ta boskość była bliska, swojska, rodzinna²⁹.

W świetle tych wspomnień ostatnim bastionem pozytywnego elementu religijnej tożsamości żydowskiej jest w laicyzującym się środowisku pamięć obrzędów aktualizujących dzieje wybrania. Wiadomo wszakże, że istnieje też wśród Żydów wielka liczba takich, którzy nie zachowują nawet tego bastionu, a przecież – czy to we własnej świadomości, czy w świadomości społeczności żydowskiej – nadal w jakiś sposób są jej członkami. Żydzi „niereligijni”, jeśli nie zwiążą się z żadną inną, nieżydowską drogą religijną, nie przestają być postrzegani przez „swoich” jako członkowie Ludu Izraela. Dla niektórych teologów chrześcijańskich stanowią oni ważny punkt odniesienia dla rozumienia charakteru wybrania i powołania właściwego Przymierzu Synajskiemu.

W związku z tym warto zwrócić jeszcze uwagę na próbę określenia Ludu żydowskiego uczynioną przez francuskiego jezuitę Gastona Fessarda, który za punkt wyjścia obrał obraz Żyda całkowicie zasymilowanego z kulturą europejską i religijnie obojętnego, jakim był na przykład jego przyjaciel: filozof Raymond Aron. Fessard kładzie więc

²⁹ H. Vogler, *Wyznanie mojej szowe. Wspomnienia z utraconego czasu*, Warszawa 1994, s. 52.

nacisk na rolę „negującą”, jaką mają Żydzi w historii, na niezbędną w historii zbawienia aspekt ich niewiary, a nie wiary religijnej; stąd też kreślony przezeń obraz narodu żydowskiego podkreśla mocno jego charakter paradoksalny (potwierdzony przez historię duchową Arona³⁰, Żyda właśnie całkowicie niereligijnego):

Fenomen jedyny w ciągu całych dziejów – ten lud pozbawiony wszystkich elementów istotnych dla istnienia innych ludów, niemający niczego, co by mu obiektywizowało jego jedność, a który przecież nie ginie. [...] Właściwa mu je d n o ś ć, szczególna, niemająca żadnych analogii, jest w pewien sposób całkowicie n e g a t y w n a, uczyniona z odrzucenia – wspólnego im i dzielonego przez nich z narodami, pośród których żyją, uwieczniona przez nieuleczalną niezdolność do roztopienia się w grupach społecznych, w które przenika, nie rozplywając się samemu³¹.

Zdaniem Fessarda ta niemożność całkowitej asymilacji zawiera w sobie element misterium, potwierdzający istnienie i trwanie szczególnej więzi Izraela z Bogiem. Wrażenie istnienia tego swoiście negatywnego elementu tożsamości żydowskiej potwierdzane jest przez samych Żydów, zwłaszcza w ich refleksji nad ogromnymi przemianami wewnętrznymi zachodzącymi choćby w związku z powstaniem i umacnianiem się państwa Izrael, a mogącymi się symbolicznie wyrazić zmianą języka (na neohebrajski). Tym, co zespała ludzi tak kulturowo różnych jak dawni Żydzi aszkenazyjscy, sefardyjscy imigranci z krajów muzułmańskich i młodzi Izraelczycy, jest napór antysemityzmu i wola przetrwania³².

Rosnącą grupę – zarówno w Ziemi Izraela, jak i w diasporze – stanowią jednak również Żydzi religijni „inaczej”: wiążący się z innymi nurtami duchowymi, zwłaszcza z tradycjami Dalekiego Wschodu, niepragnący przy tym wykluczać swej żydowskiej przynależności,

³⁰ Fessard poświęcił mu osobną monografię: *La philosophie historique de Raymond Aron* (Paris 1980). Analizuje w niej m.in. ewolucję postawy Arona wobec problematyki żydowskiej (i Państwa Izrael).

³¹ G. Fessard, „Pax nostra”. *Examen de conscience internationale*, Paris 1936, s. 213–214.

³² Por. H. Vogler, *Wyznanie mojęszowe*, dz. cyt., s. 97–98.

choćby to było nie do zaakceptowania przez wyznawców judaizmu. Wśród nich na osobne miejsce w refleksji zasługują – z chrześcijańskiego punktu widzenia – Żydzi uznający w Jezusie Mesjasza. To grupa również bardzo wewnętrznie zróżnicowana – zarówno co do sposobu pojmowania realizacji tekstów prorockich w osobie i misji Jezusa z Nazaretu, jak i co do potrzeby włączania się w istniejące wyznania chrześcijańskie. Generalnie są oni świadomi, że Jezus jest dla nich aktualny w inny sposób aniżeli dla Narodów i że nie żąda On od nich porzucenia judaizmu, lecz dopełnienia go w swoim życiu i myśleniu. Warto wziąć pod uwagę również ich głos, gdyż niewątpliwie stawiają oni teologii chrześcijańskiej ważne pytania.

Postawa Kościoła wobec Żydów, dla której chcemy znaleźć uzasadnienie, powinna uwzględniać całą tę zróżnicowaną rzeczywistość, skoro wierność Boga jest wiernością dla Ludu „umiłowanego ze względu na praojców”. Wszystkie nurty spaja bowiem w jeden Lud tak czy inaczej pojęta (czasem całkiem „po świecku”) nadzieja zakotwiczona w tym dziedzictwie i świadomość wspólnej misji w świecie.

Lud Boży – jeden czy dwa?³³

Samo spojrzenie na złożoną rzeczywistość Ludu „Pierwszego Przymierza” dzisiaj przekonuje o tym, że mówienie o „starym” i „nowym” Izraelu w analogii do „starego” i „nowego” Przymierza wydaje się mało adekwatne. Czy nie jest raczej tak, że doskonały Pośrednik Nowego Przymierza przyszedł zastąpić doskonałą ofiarą dawne Przymierze, dawne kapłaństwo, dawne Prawo i dawne ofiary nie po to, by znieść dawny Lud i zastąpić go nowym, lecz raczej po to, żeby odnowić dom Ojca i doprowadzić Jego umiłowaną winnicę (por. Iz 5, 1–12), powierzoną innym ogrodnikom, do pełnego owocowania (por. Mt 21, 33–45; J 15, 1–8)? Czy zatem – analogicznie do uważniejszego pochylenia się nad tajemnicą wcielenia Syna Bożego w rodzinę ludzką i w Izrael – nie należałoby uważniej rozróżnić złożenia przez Chrystusa doskonałej ofiary najpierw „dla odkupienia przestępstw

³³ Por. Ł. Kamykowski, „Cały Izrael”, dz. cyt., s. 99–112.

popelnionych za pierwszego przymierza” (Hbr 9, 15), a potem „nie tylko za lud, ale także by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11, 52)? Czy sama tradycja eucharystycznej formuły konsekracyjnej nie niesie rozróżnienia: „za was” i „za wielu” (por. 1 Kor 11, 24 i Mk 14, 24)³⁴? Pierwsi adresaci ofiary Jezusa to grono Dwunastu: załączek Kościoła, ale jednocześnie „Reszta” Izraela. Otwiera się ona jednak następnie „na wielu” z tej i z innej owczarni (por. J 10, 16; 17, 9. 20). Czy zatem nie wolno i nie trzeba sprecyzować, że jest to przymierze z Izraelem i Narodami (a nie tylko generalnie z ludźmi, jak często się sądzi)?

Ciekawe jest w tym względzie porównanie dwóch tekstów z konstytucji *Lumen gentium*: bardziej związłego z pierwszym rozdziału, gdzie przy przedstawieniu roli Syna w ustanowieniu Kościoła mowa jest tylko o Jego „braciach”, „powołanych ze wszystkich narodów”:

[Syn Boży] Udzielając bowiem Ducha swego, braci swoich, powołanych ze wszystkich narodów [*ex omnibus gentibus*], ustanowił w sposób mistyczny jako ciało swoje (*Lumen gentium*, 7)³⁵

i bardziej doprecyzowanego tekstu o Ludzie Bożym jako takim z rozdziału drugiego tej konstytucji:

Chrystus ustanowił to nowe przymierze, a mianowicie nowy testament we krwi swojej (por. 1 Kor 11, 25), powołując spośród Żydów i pogan lud [*ex Iudaeis ac gentibus plebem vocans*], który nie wedle ciała, lecz dzięki Duchowi zrość się miał w jedno [*ad unitatem coalesceret*] i być nowym Ludem Bożym [*novus Populus Dei*] (*Lumen gentium*, 9)³⁶.

³⁴ Wiara Kościoła łączy – zgodnie z logiką Modlitwy Arcykapłańskiej z J 17 – w jednej formule konsekracyjnej mszału rzymskiego obie tradycje nowotestamentalne: „[Krew], która za was i za wielu będzie wylana”.

³⁵ Cyt. za: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1968, s. 155.

³⁶ Cyt. za: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, dz. cyt., s. 161.

W tym ostatnim tekście widać z jednej strony rozróżnienie – można by je nazwać genetycznym – dwóch kategorii powołanych do utworzenia „nowego Ludu Bożego”: Żydów i pogan. Jednocześnie wszakże bardzo mocno podkreślone jest też zrośnięcie się w jedno tych dwóch części ludzkości stanowiące cel owego powołania.

Pomocą do rozstrzygnięcia kwestii postawionej w tytule może być próba odpowiedzi na następującą parę pytań³⁷: czy Boże dary wybrania i przymierza zostały dane narodowi już uprzednio istniejącemu, czy też to one właśnie stwarzają całkiem wyjątkową rzeczywistość tego nowego Ludu, który jest od początku w szczególności sposób „Boży”? Z tą alternatywą łączy się druga, głębsza i bardziej fundamentalna: co w Bożym zamysle jest rzeczywistością bardziej podstawową (i ostateczną) – Izrael czy Kościół? Która z tych dwóch rzeczywistości jest w najpełniejszym i oryginalnym znaczeniu „Ludem Bożym”?

Pierwsza – w teologii katolickiej bardziej klasyczna – odpowiedź na ten splot pytań wygląda w zarysie tak: Bóg wybrał sobie jeden z narodów, mianowicie naród żydowski, na przejściowy „nośnik” rzeczywistości Kościoła w określonym stadium przygotowawczym jego formowania. Kościół tymczasowo zespolony z Ludem Izraela to *Ecclesia sub lege* – Kościół pod rządami Prawa. Po dojściu Kościoła do dojrzałości – dzięki przyjściu na świat Chrystusa, Jego odkupieńczej męce, chwalebnemu zmartwychwstaniu i umocnieniu Kościoła Duchem Świętym – ten doczesny, naturalny nośnik przestał być potrzebny Kościołowi zakorzenionemu teraz w uwielbionym Ciele Chrystusa i Bóg uwolnił go od niego, zachowując jednak więź szacunku i łączności z etapem zasadniczo zamkniętym, lecz wciąż mającym wartość zapowiedzi, prefiguracji stanu aktualnego.

Z jedności planu Bożego wynika problem stosunków między Starym i Nowym Testamentem. Kościół, od czasów apostołskich (por. 1 Kor 10, 11), a potem nieprzerwanie w swej tradycji, rozwiązał ten problem przez

³⁷ Szerzej w: Ł. Kamykowski, „Cały Izrael”, dz. cyt., s. 49–58.

typologię, która podkreśla zasadniczą wartość Starego Testamentu w wizji chrześcijańskiej. U wielu osób jednak owa typologia budzi poczucie pewnego zakłopotania, być może wskazującego na nierozwiązany problem³⁸.

Odpowiedź nowsza – wyrosła już w klimacie dialogu teologicznego z Żydami i wynikająca z pogłębionej refleksji biblijnej nad jednym z głównych tematów teologicznych Pisma Świętego, jakim jest Izrael – proponuje przeciwnie: ukazanie Kościoła Chrystusowego na tle Izraela. Kościół to etap rozkwitu; to szczególne, mesjańskie zgromadzenie jedyne Ludu Bożego, jakim jest istotowo nadprzyrodzona, stworzona wprost przez Boga rzeczywistość Izraela, od początku w zamyśle Bożym otwarta na objęcie wszystkich Narodów wszczepionych w szczerp wybrany Abrahamowego potomstwa za pośrednictwem Syna Dawida, eschatologicznego Mesjasza, Króla Izraela, Jezusa – Syna Bożego. Radykalne wprowadzenie takiej optyki wydaje się niektórym myślicielom zerwaniem z całą tradycją teologii chrześcijańskiej, zwłaszcza z jej eklezjologią. Daniel Gruber przyrównuje ją wręcz do rewolucji kopernikańskiej:

Rewolucja kopernikańska rozpoczęła się w momencie, w którym ktoś zapragnął zmierzyć się z problemem anomalii w ruchu planet – anomalii niezgodnych z modelem geocentrycznym wszechświata. Anomalie mają do siebie, że ich istnienie jest rozpoznawalne, ale nie da się ich wytłumaczyć w zgodzie z powszechnie przyjętym modelem. Wyjaśnienie ich istnienia jest wyzwaniem, którego nie można podjąć, pozostając wewnątrz systemu opisującego całość zjawisk. Planety wzięły swoją nazwę od greckiego słowa oznaczającego „wędrówców”. Zostały nazwane planetami, ponieważ wędrowały po nieboskłonie. W umysłach ludzi żyjących w czasach tradycji starożytnej owe ciała niebieskie rzeczywiście sprawiały wrażenie wędrujących, mimo iż wcale tak nie jest. Ich ruchem rządzą inne prawa niż te, które w oczach strażników tradycji antycznej obejmowały całą resztę

³⁸ Por. Wskazówki '85, II, 3, w: *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)*, dz. cyt., s. 63-64.

wszeczeńswiata. Kosmologia zgodna z rzeczywistością mogła zostać sformułowana tylko przy odrzuceniu założeń, które zbudował cały poprzedni system. Jeśli chodzi o życie na ziemi, jest taki naród, którego przedstawiciele również zostali nazwani „wędrowcami” albo inaczej „tułaczami”. W Septuagincie, która jest najstarszym greckim przekładem Pism hebrajskich, jakim dysponujemy, jest napisane, że aż do czasu odrodzenia dzieci Izraela będą *planetai en tois ethnesin*, czyli „wędrowcami (tułaczami) wśród narodów (pogańskich)” (Oz 9, 17)³⁹.

W dalszym ciągu Gruber streszcza losy Izraela w kluczu takiego właśnie postrzegania Żydów jako „wiecznych tułaczy” zarówno przez sprawców ich rozproszenia, jak i przez innych przedstawicieli władzy zmieniających się imperiów oraz Kościoły chrześcijańskie:

Historyczne chrześcijaństwo zdefiniowało samo siebie w opozycji lub przynajmniej w oddzieleniu od narodu żydowskiego. Jako system teologiczny zostało oparte na odrzuceniu – chwilowym lub wiecznym – narodu żydowskiego przez Boga i na idei zastąpienia Izraela przez Kościół. Historycznie rzecz ujmując, na gruncie tej definicji wyrosły owoce Kościoła⁴⁰.

Gruber rozumie przez nie prześladowania, motywowane teorią „zastępstwa” i „odrzucenia” Izraela przez Boga. Sądzi, że należy ona do istoty teologii Kościoła, tak jak dla kosmologii starożytnej istotny był pewnik o centralnej i niezmiennej pozycji Ziemi we wszechświecie. Dlatego właśnie postrzega Lud żydowski jako fakt falsyfikujący chrześcijańską teologię, jako „anomalie” wymuszającą zmianę całej eklezjologii i chrystologii. Żydzi to *planetoi* pokazujący, że „teologiczna kosmologia Kościoła, czyli system jako taki” jest daleki od prawdy, daleki od wiary biblijnej. Według niego Żydzi, jako „anomalie” w dziejach,

nie odejdą w nicość, lecz nadal będą się poruszać sprzecznie z prawami nauki, polityki i innych dziedzin współczesności, a także wbrew teologii

³⁹ D. Gruber, *Kopernik i Żydzi*, tłum. K. Dubis, Kraków 2012, s. 9–10.

⁴⁰ D. Gruber, *Kopernik i Żydzi*, dz. cyt., s. 10.

uświęcającej te prawa. Tak jak w przypadku planet, ich ruchy rządzą się prawami innymi, niż wyobrażają to sobie największe autorytety. Lecz to, czy raczej Ten, który kieruje ich ruchem, zarządza również całym wszechświatem. Reszta świata także nie działa zgodnie z wyobrażeniami autorytetów⁴¹.

Prawdziwym centrum wiary biblijnej i dziejów jest Izrael, czyli „osobliwa metoda wybrana przez Boga w celu odkupienia wszystkich narodów”, i tylko uznanie tej prawdy

wyzwoli ten świat z niedoli, choroby i śmierci, a wprowadzi w stan uzdrowienia, wolności i żywotności właściwych urzeczywistnionemu Królestwu Bożemu. Ono zmieni naturę życia jako takiego⁴².

Trudno może zgodzić się z tezą o centralnym miejscu „teologii zastępstwa” w chrześcijańskim obrazie świata, gdy dostrzega się zmiany w teologii chrześcijańskiej ostatniego półwiecza. Podejmuje ona próby uwzględnienia nowego nauczania o trwałości przymierza Boga z Izraelem. Trzeba jednak przyznać, że zmiana paradygmatu myślenia o Izraelu i Kościele domaga się odpowiedzi na ważne teologiczne pytania, stawiane z całą ostrością zwłaszcza w różnych nurtach współczesnych „Żydów mesjańskich” i „judeochrześcijan” wiążących nadzieje z poważnym uznaniem przez Kościoły i teologię żydowskich korzeni Nowego Testamentu i serca Ewangelii Jezusa Chrystusa. Bibliści co do tego punktu nie mają już wątpliwości: Ewangelia wyrasta z kontekstu żydowskiego i tylko w nim ma pierwotnie sens. Jak jednak w zrozumiwały sposób wyrazić relację łączącą dziś, po wiekach, Izrael i Kościół? Jednym z wiodących pojęć opisujących Kościół w dokumentach Vaticanum II stał się „Lud Boży”. Dlatego powraca pytanie: ile aktualnie jest „Ludów Bożych”? Jeden czy dwa? Spróbujmy z chrześcijańskiej perspektywy, która uznaje wiecznotrwałość wybrania Izraela, krótko przeanalizować obie opcje

⁴¹ D. Gruber, *Kopernik i Żydzi*, dz. cyt., s. 11.

⁴² D. Gruber, *Kopernik i Żydzi*, dz. cyt., s. 13.

według starej metody scholastycznej, rozważając za i przeciw obu rozwiązani.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że dwa, skoro przymierze Boga z Izraelem nigdy nie zostało odwołane. Kościół jest Nowym Ludem Bożym (Nowym Izraelem, Izraelem Nowego Przymierza), a istnieje też partner „Starego” Przymierza i jest nim Lud „Starego Przymierza” – zatem każdy z nich jest „Ludem Bożym”. Współistnienie obu zdaje się nie kłócić z faktem powołania obu przez Boga. Różne mogą być powołania i nie zależą one od zasług ani wierności wybranego. To Bóg jest wiernym partnerem, niezależnie od czyichkolwiek zasług. Pisze o. Giertych:

Miłość Boga wobec [Ż]ydów jest szczególna i Bóg sam jeden określa w swoim sercu, kogo i w jaki sposób kocha, a nam nie przystoi wypytywać o szczegóły i zakres tej miłości. Skoro dary Boże są nieodwołalne i miłość Boża trwa pomimo, a niekiedy nawet właśnie dlatego, że człowiek się pogubił, wpadając w grzech, święty Paweł poucza, że wybranie „nie zależy od tego, kto go chce lub o nie się ubiega, ale od Boga, który okazuje miłosierdzie” (Rz 9, 16), nam więc pozostaje jedynie trwanie we wdzięczności, bez jakiegokolwiek zazdrości czy też pysznej próby określenia granic tejże Bożej miłości. [...] Nie można więc wytłumaczyć istnienia Izraela na gruncie społecznych praw dziejowych. To sam Bóg dokonał wyboru tego, a nie innego narodu. W tym wyborze zawarta jest szczególna misja głoszenia jedyne Boga świata, zadanie przygotowania przyjścia Mesjasza, który z tego narodu wyszedł, i odsłonięcie światu naszej ludzkiej grzesznej kondycji, na którą odpowiada miłosierdzie Boże. „Albowiem Bóg poddał wszystkich nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie” (Rz 11, 32). Stary Testament w upokarzający dla Izraela sposób ukazuje ciągły, powracający grzech człowieka oraz niezachwianą, upartą miłość Boga. [...] Wybraństwo Izraela wprowadziło ten naród w wielką samotność. Na długo przed chrześcijaństwem świadomość wyboru Izraela rodziła niechęć narodów pogańskich. Poganie stawiali pytanie o tajemnicę tego ludu, którego Bóg jest niewidzialny, którego oblicza nie wolno było ani malować, ani rzeźbić i którego imienia nawet nie wolno było wypowiadać.

Po przyjściu Chrystusa trwanie Izraela wśród – czy raczej obok – chrześcijan rodziło w nich poczucie konkurencji lub rywalizacji. Jeśli Izrael jest nadal narodem wybranym, to z jakiej racji ma on ten przywilej? Czy nie przeszedł on teraz na chrześcijan, którzy bardziej zasługują na miłość Bożą, ponieważ uznają Chrystusa, odrzuconego przez [Ż]ydów? Dlaczego [Ż]ydzi zostali wybrani, a nie my? Odpowiadając na to pytanie, św. Tomasz z Akwinu stwierdza, że wybranie Izraela nie jest zasłużone cnotą tego narodu, który przecież nieraz grzechem obrażał Boga, czy też cnotą samego Abrahama, ale jest darmowym wybraniem i powołaniem dokonany przez samego Boga. Na pytanie, dlaczego Bóg dokonał takiego, a nie innego wyboru, trzeba odpowiedzieć przywołanymi przez św. Tomasza słowami św. Augustyna: „Nie chciej osądzać, jeśli nie chcesz zbłądzić!”. W wybraniu człowieka przez Boga jest tajemnica Boża, wobec której trzeba stanąć jedynie w milczącej wdzięczności. Podobnie jak każde obdarowanie łaską Bożą, wybraństwo Izraela trzeba potraktować jako niezasłużony dar, dany przez Boga z tajemniczniej i hojnej dobroci Bożej⁴³.

Na propozycję uznania Izraela i Kościoła za jeden Lud Boży można słusznie wysunąć obiekcję, że nie da się „zsumować” rzeczywistości tak różnych jak Izrael i Kościół Chrystusowy, z których każdy ma inną zasadę jednoczącą, inny wewnętrznie charakter. Prawo (Tora) i Osoba Jezusa Chrystusa stanowią tak odmienny sposób urzeczywistnienia relacji z Bogiem, że trzeba uznać dwa odrębne podmioty tej relacji.

Z drugiej strony jednak również mocne są chyba racje przemawiające za tym, że jest tylko jeden Lud Boży. Jeden Bóg, Stwórca i gwarant jedności stworzenia, może mieć tylko jeden Lud, który jest „Jego szczególną własnością” pośród wielości języków, ludów i narodów, stworzony jako ostoja i załączek jedności rodzaju ludzkiego, niejako „sakrament” – „znak i narzędzie zjednoczenia ludzi z Bogiem i jedności rodzaju ludzkiego” (por. *Lumen gentium*, 1). Ale wtedy jest nim Izrael, skoro przymierze z nim nigdy nie zostało odwołane. Wówczas symbolem pozostaje Jerozolima i jej świątynia,

⁴³ W. Giertych OP, *Bóg źródłem prawa*, dz. cyt., s. 115–117.

wokół której zgromadzi się dwanaście pokoleń synów Izraela i do której przyjdą z hołdem dla Jedynego wszystkie Narody. Czy jednak nie stoi to w sprzeczności z tożsamością Kościoła Chrystusowego, który do siebie odniósł od dawna całą tę symbolikę?

W odpowiedzi zauważmy najpierw, że same pojęcia Izraela i Kościoła nie stoją do siebie w opozycji. Odnoszą się bowiem na płaszczyźnie języka do różnych rzeczywistości. Termin „Kościół” nie oznacza pierwotnie „ludu”, lecz „zwołanie” (zebranie) ludu lub jego części. Oddajmy w tej kwestii jeszcze raz głos Danielowi Gruberowi. Omawia on ważne eklezjologiczne pojęcia z Nowego Testamentu (nazywanego przezeń konsekwentnie „Pismami Mesjańskimi”) na przykładzie tekstów, w których one występują, a więc przede wszystkim termin *synagoge/ekklesia* tłumaczący parę hebrajskich pojęć *kahal/edah*. Rozważając omówione fragmenty Pism, trzeba mieć, jego zdaniem, na uwadze trzy sprawy. Po pierwsze, za czasów Jezusa wyraz *synagoge* nie miał żadnych konotacji religijnych. Po wtóre, kontekst wypowiedzi Jezusa nie wskazuje na to, by mówił On o jakichkolwiek instytucjach czy zgromadzeniach typowo żydowskich. Po trzecie, jeśli Jezus (co jest wysoce prawdopodobne) nie mówił do swoich uczniów po grecku, to nawet nie używał w swym nauczaniu określenia *synagoge*. Najprawdopodobniej stosował równie neutralne słowo hebrajskie *kahal*.

Tłumacząc mowy Jezui na grekę, autorzy Pism czynili to podobnie jak wcześniej tłumacze Septuaginty. Czasem tłumaczyli *kahal* jako *synagoge*, a czasem jako *ekklesia*. Pamiętając o powyższym, przyjrzyjmy się, jak wyraz *ekklesia* został zastosowany w Pismach Mesjańskich. Słowo *ekklesia* pojawia się tam około 100 razy i jest używane głównie na określenie zebrania lub zgromadzenia, bez żadnych konotacji religijnych – żydowskich, chrześcijańskich czy innych. Stosuje się go po prostu jako odpowiednik *kahal*. To właśnie próbowali zrobić autorzy – wprowadzić hebrajski świat biblijny do języka greckiego⁴⁴.

⁴⁴ D. Gruber, *Kopernik i Żydzi*, dz. cyt., s. 63–64.

Bóg „stworzył” świat i „stworzył” Izrael. Jean-Miguel Garrigues zaproponował teologiczne podejście ukazujące Kościół na tle i w zależności od Izraela⁴⁵.

Dla ponownego zebrania wszystkich ludzi w jedności Bóg nie wybrał sobie narodu już wcześniej istniejącego, stwarza On swój lud – stwierdza stanowczo Garrigues. – [...] Z pewnością Bóg byłby niesprawiedliwy – odpowiada następnie na pretensje pogańskich nacjonalizmów (zwłaszcza nazizmu) – gdyby był sobie wybrał jakiś „naród” jako taki ponad inne. Lecz podobna myśl jest w jaskrawej sprzeczności z prawdziwym, biblijnym znaczeniem Wybrania Ludu Bożego. Izrael nie jest „narodem” wybranym jako „naród”, lecz Ludem Wybrania. [...] Pismo Święte mówi, że Bóg go stworzył, aby jasno ukazać, iż Wybranie jest wprost odkupieńczym przedłużeniem stwórczego aktu, z którego wyszedł rodzaj ludzki⁴⁶.

To, co Bóg wybrał na swój lud, to coś daleko mniej niż „naród”. Garrigues przypomina Pwt 26, 5 („Ojciec mój, Aramejczyk błędzący”) oraz samo określenie „Hebrajczyk”, które etymologicznie oznacza ludzi wędrujących, a więc przeciwieństwo „narodu”. „Bóg pochylił się nad Abramem, gdy ten był niczym” – konkluduje, przypominając jeszcze Pwt 32, 10 i Ez 16, 4–6⁴⁷. Wybranie jest stałą inicjatywą Bożego błogosławieństwa. W ten sposób Garrigues dochodzi do stwierdzenia, że jedyną tożsamością Izraela jest być „ludem, który nosi imię Pana” (por. Pwt 28, 10). Nie odróżnia się on od narodów tak, jak jeden naród różni się od drugiego rasą, językiem, terytorium, kulturą, lecz wyłącznie przez to, że Bóg „idzie z nim” (por. Wj 33, 16; Kpł 26, 12)⁴⁸. Garrigues jest nieugięty w podkreślaniu wyłączności Bożego działania w porządku łaski, gdy chodzi o ukonstytuowanie Jego ludu:

⁴⁵ Szersze omówienie jego ujęcia w: Ł. Kamykowski, „Cały Izrael”, dz. cyt., s. 56–58.

⁴⁶ J.-M. Garrigues, *Chapitre I. Un seul Peuple du Dieu Unique: Israël*, w: *L'unique Israël de Dieu...*, dz. cyt., s. 31.

⁴⁷ Por. J.-M. Garrigues, *Chapitre I. Un seul Peuple du Dieu Unique: Israël*, dz. cyt., s. 32.

⁴⁸ Por. J.-M. Garrigues, *Chapitre I. Un seul Peuple du Dieu Unique: Israël*, dz. cyt., s. 37.

Wszystko, co powiedzieliśmy, pokazuje, jak bardzo mylą się chrześcijanie, kiedy w b r e w P i s m u Ś w i ę t e m u szukają tożsamości Izraela w porządku natury, według szczególnych cech etnicznych „narodu”, a nie w p o r z ą d k u ł a s k i, w misterium Wybrania kapłańskiego niosącego w sobie obietnicę ponownego zjednoczenia rodzaju ludzkiego w Przymierzu ze swym Stwórcą⁴⁹.

Tradycyjne podejście do tajemnicy Izraela można by nazwać retrospektywnym w tym znaczeniu, że wychodzi ono od rozważania Królestwa Bożego ustanowionego przez Chrystusa, czy nawet od jego stanu eschatologicznego, aby następnie zastanawiać się nad tym, czym wobec owego spełnienia były poprzednie epoki historii zbawienia, w szczególności epoka „Starego Przymierza”. Natomiast podejście zaproponowane przez Garriguesa jest raczej „perspektywiczne”. Autor proponuje, by stanąć u początków wypełniania się Bożego planu i postępować naprzód etap za etapem, tak jak to wynika z prezentacji biblijnej. Izrael jest w tej perspektywie pojęciem podstawowym, pojęcie Kościoła jest pochodne (w zgodzie zresztą z etymologią słowa *ekkllesia*): Kościół Chrystusowy to pewna „eklelja” (to jest zwołanie, zgromadzenie) Izraela rozszerzonego na wybranych spośród Narodów. Widać wtedy, że może też istnieć inna „eklelja” tego samego Izraela pozostająca poza tamtą... Takie podejście ułatwia zrozumienie „Synagogi” i jest użyteczne, gdy chce się podkreślić ciągłość ekonomii Bożej. Czy pozwala ono jednak dostatecznie jasno wyrazić nowość dzieła Chrystusowego, łatwą do ukazania w tradycyjnym modelu prezentacji tematu? Czy w stopniu wystarczającym liczy się z nową zasadą jedności Kościoła, którą jest wszczęcie członków w Jego uwielbione Ciało?

W tym miejscu posłuchajmy znów Daniela Grubera, komentującego fragment Ewangelii Mateuszowej, stanowiący jeden z kluczowych tekstów katolickiej eklezjologii, nazywany Jezusową zapowiedzią założenia Kościoła:

⁴⁹ J.-M. Garrigues, *Chapitre I. Un seul Peuple du Dieu Unique: Israël*, dz. cyt., s. 38 (podkr. Ł. K.).

„[...] Ty jesteś Piotr [czyli Skąła], i na tej Skale zbuduję *ekklelesia* moją, a bramy piekielne nie przemogą jej” (Mt 16, 16–18; *Petros* jest greckim tłumaczeniem imienia *Kefas*). W jaki sposób należało więc przetłumaczyć wyraz *ekklelesia* w tym miejscu? Pamiętajmy, że Jezua nie mówił po grecku, także Mateusz – o ile wiemy – nie pisał w języku greckim. Jezua nie powiedział „*ekklelesia*”, Mateusz również tak nie napisał. *Ekklesia* w greckim tekście została już przetłumaczona z hebrajskiego. Jakiego wyrazu hebrajskiego użył tutaj Jezua? Jaki wyraz hebrajski został napisany przez Mateusza? Istnieją tylko dwie możliwości: *kahal* lub *edah*. Być może Jezua użył słowa *edah*, ponieważ jego homonim może posiadać również cechy „świadectwa”, a przecież zgromadzenie lub społeczność Jezui ma o Nim świadczyć. [...] Jednakże niezależnie od tego, czy Jezua użył słowa *edah* czy *kahal*, jedno jest pewne. Zarówno znaczenie tego, co powiedział, jak i treści, do których nawiązywał, powinny się znajdować w hebrajskich Pismach. Boże *edah* i Boże *kahal* są po prostu Izraelem. Kamień węgielny został położony na Syjonie; Mesjasz podniesie z upadku dom, królewski dom Dawida. [...] Gdyby Jezua ogłaszał, że zamierza zbudować społeczność, której nie można umiejscowić w hebrajskim kontekście biblijnym, to sam stawiałby siebie poza podaną przez Boga biblijną definicją Mesjasza. Bóg obiecał na długo wcześniej, że uczyni z Izraela wspólnotę narodów. Mesjasz przychodzi, by wypełnić tę obietnicę, a nie unieważnić ją czy odmówić jej wypełnienia. Bóg obiecał uczynić Izraela swoją „wspólnotą / *kahal* / *ekklelesia* narodów”. Poprzez Mesjasza wypełniał swoją obietnicę, nie zaś tworzył jakąś nową wspólnotę odkupionych, o której nigdy wcześniej nie wspomniał. Apostołowie to rozumieli. Wiedzieli, co Bóg powiedział już wcześniej o *ekkleсії* PANA. Mojżesz pouczył Izraela, że „Nie wejdzie Ammonita i Moabita do zgromadzenia PANA / *kahal* JHWH, nawet w dziesiątym pokoleniu [...]” (Pwt 23, 4). Jeśli chodzi o Edomitów i Egipcjan, „w trzecim pokoleniu jego potomkowie mogą być dopuszczeni do zgromadzenia PANA / *kahal* JHWH” (Pwt 23, 9). Narody mają zostać przyłączone do *kahal* JHWH, którym jest Izrael. Septuaginta tłumaczy *kahal* JHWH (Pwt 23, 2–4. 9) jako *ekklelesia kuriou*. W polskim przekładzie słowo to oznacza „wspólnotę / zgromadzenie PAŃSKIE”. Wersety te nie mówią o Kościele. Mówią, podobnie jak inne

wersety, o Izraelu jako „*ekklesia* PANA” (por. 1 Krn 28, 8; 29, 20; Mi 2, 5). Nie ma żadnego powodu, aby wprowadzać tutaj jakieś inne znaczenie, a szczególnie przeciwne do oryginalnego. Biblijne *ekklesia* – to „*kahal* Izraela”⁵⁰.

Jak widać, Gruber – wychodząc od egzegezy tekstu ewangelicznego, przeprowadzonej w świetle tradycji żydowskiej poświadczonej przez Septuagintę – przypomina i potwierdza, że pierwotna perspektywa nauczania Jezusowego była taka, jak proponowana przez Garriguesa. Odkrywając przed uczniami swą mesjańską świadomość, Jezus jest przekonany, że Ojciec przez Niego spełni zapowiedzi prorockie dotyczące rozszerzenia zgromadzenia Izraela na Narody. To Jego przekonanie zostaje przez uczniów podjęte i zapamiętane. Staje się ważnym elementem nadziei towarzyszącej głoszeniu Ewangelii w pierwszym okresie, poświadczonym bezpośrednio przez pisma Nowego Testamentu. Z perspektywy (naszkicowanego w pierwszym tomie *Obrazu Izraela i Żydów*) rozwoju Kościoła i Synagogi w ciągu stuleci przekonanie to daje podstawę, by pytać, jak spełnia się mesjańska obietnica w cieniu narosłych nieporozumień, wrogości, nieufności. Przyjęcie paradygmatu dwu „eklezji” („synagog”) jednego Ludu Bożego – („całego”) Izraela wydaje się posuwać naprzód właściwe zrozumienie Bożych zamysłów co do historii. Trzeba jednak rozstrzygnąć kwestię, jak – w sytuacji radykalnego podziału, który jest faktem – rozumieć wzajemną relację tych dwóch zrzeczeń w drodze do spełnienia się mesjańskich obietnic. Święty Jan Paweł II, jak widzieliśmy wyżej, proponuje metaforę „braterstwa”, w której Żydzi byliby widziani, jako („w pewnym sensie”) „starsi bracia w wierze” Abrahama. Przyjrzyjmy się zatem tej metaforze.

Metafora braterstwa?

Zacznijmy od zarzutów wobec nazywania Żydów „braćmi w wierze”. Dotyczą one o pierwsze możliwości odniesienia owej metafory do wyznawców judaizmu rabinicznego. Klarownie formułuje je

⁵⁰ D. Gruber, *Kopernik i Żydzi*, dz. cyt., s. 65–66.

ks. Waldemar Chrostowski, wychodząc z założenia, że judaizm rabiniczny, ukształtowany po zburzeniu drugiej świątyni, różni się zasadniczo od wielopostaciowego judaizmu czasów Jezusa⁵¹. Tymczasem „partnerami chrześcijan w dialogu nie są wyznawcy judaizmu biblijnego, bo ci przeszli do historii, lecz wyznawcy judaizmu rabinicznego”. Szukając odpowiedzi na pytanie, czy możemy postrzegać ich jako naszych „starszych braci”, ks. Chrostowski proponuje postawić najpierw inne pytanie:

Czy Piotr i pozostali apostołowie oraz Paweł i pierwsze pokolenie chrześcijan żydowskiego pochodzenia nazwaliby „starszymi braćmi” tych swoich żydowskich rodaków, którzy w Jezusa nie uwierzyli? Odpowiedź jest jednoznaczna: nie! Zatem również chrześcijanie jako wyznawcy Jezusa Chrystusa i spadkobiercy wiary apostoelskiej nie mogą bezwarunkowo upatrywać swoich „starszych braci” w wyznawcach judaizmu rabinicznego. Po pierwsze, oznaczałoby to wydziedziczenie chrześcijan z religii biblijnego Izraela, sugerujące, że Stary Testament jest wyłączną własnością judaizmu rabinicznego. Po drugie, judaizm rabiniczny jest zjawiskiem chronologicznie późniejszym niż chrześcijaństwo, ukształtowanym w konfrontacji i sprzecznie wobec wiary w Jezusa Chrystusa, co znalazło wyraz w jego interpretacji Pisma⁵².

⁵¹ „Odmowa tych Żydów, którzy nie uznali Jezusa Chrystusa oraz sprzeciwiali się Jego wyznawcom, posuwając się do ich prześladowań i denuncjacji u władz rzymskich, przybrała na sile po zburzeniu Świątyni Jerozolimskiej. Pod kierunkiem rabinów, rekrutujących się ze środowiska faryzeuszy, po roku 70 dokonano głębokiej i wszechstronnej przebudowy żydowskiego życia religijnego. Świątynia została zastąpiona przez synagogi, składanie krwawych ofiar zastąpiono czytaniem i rozważaniem Tory, a kapłanów zastąpili rabini. To oni posiadli najwyższy autorytet w objaśnianiu Tory i na bazie ich rozstrzygnięć, skodyfikowanych około 220 roku w Misznie oraz około 400 roku w Talmudzie Palestyńskim i około 500 roku w Talmudzie Babilońskim, nieustannie aktualizowanych i rozwijanych, kształtowała się nowa forma życia żydowskiego. Zapoczątkowana w I wieku, istnieje do dzisiaj i nosi nazwę judaizmu rabinicznego albo talmudycznego”. W. Chrostowski, *Ku katolickiej teologii judaizmu*, dz. cyt., s. 192–193.

⁵² W. Chrostowski, *Ku katolickiej teologii judaizmu*, dz. cyt., s. 193.

Odpowiedź tak jednoznaczna może dotyczyć tylko „starszeństwa”, gdyż „braćmi” (*adelphoi, syggenoi kata sarka*) Paweł nazywa swoich żydowskich rodaków, którzy nie uwierzyli w głoszoną przez niego Ewangelię (por. Rz 9, 3). Ze stwierdzenia, że apostołowie nie mogli odnieść przywileju „starszeństwa” do judaizmu rabinicznego ukształtowanego ostatecznie w epoce późniejszej od ich pokolenia, ks. Chrostowski wyciąga wniosek, że także dzisiejsi chrześcijanie nie mogą „bezwarunkowo” uważać Żydów za „starszych braci” w wierze. Nie wydaje się jednak przekonywająca jego argumentacja, że „oznaczałoby to wydziedziczenie chrześcijan z religii biblijnego Izraela”, bo byłoby uznaniem, że tylko „judaizm rabiniczny” jest prawowitym dziedzicem wcześniejszych etapów duchowego rozwoju Izraela. To prawda, że w dzisiejszym dialogu religijnym z Żydami Kościół ma na względzie przede wszystkim przedstawicieli różnych (nie tylko *stricte* ortodoksyjnych) nurtów judaizmu rabinicznego i nie bierze pod uwagę judeochrześcijan, niemniej w przyjętej przez nas optyce teologicznej chcemy objąć jak najszerszej „całość” Izraela, według wszystkich kluczy jego gromadzenia się dzisiaj, w perspektywie ostatecznego „zebrania w całość” i „powstania spośród umarłych” (por. Rz 11, 12–15). Nie zamierzamy zatem definitywnie „odcinać” którejkolwiek eklezji (*kahal/edah*) Ludu Izraela mającej w ciągu wieków udział w „świętym korzeniu” i „świętym zakwasie”. Skoro bowiem Bóg, wierny obietnicom zawartym w Przymierzu Synajskim, nie rezygnuje w swym miłosierdziu ze swoich „pierworodnych”, to i my spróbujmy zrozumieć, jak mamy się do nich odnieść, żeby harmonijnie włączyć się w tę Bożą „grę”.

Ksiądz Chrostowski ma rację, wskazując na szczególne miejsce wiernych z Ludu Izraela w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich, gdy przyłączało się do nich coraz więcej wiernych pochodzenia pogańskiego. Uważa, że wtedy „starszymi braćmi” chrześcijan rekrutujących się spośród „Narodów”, czyli pogan, stali się właśnie chrześcijanie pochodzenia żydowskiego. Argumentuje:

Apostoł Paweł dobitnie podkreślał ich uprzywilejowane miejsce, tak samo jak mocne zakorzenienie wiary w Jezusa Chrystusa w religii i pobożności Izraela. W liczącej prawie dwa tysiące lat historii chrześcijaństwa ta świadomość, na skutek ogromnych sukcesów ewangelizacji nie-Żydów, bywała spychana na daleki plan albo w ogóle pomijana. Jednak nieliczni chrześcijanie żydowskiego pochodzenia, „starsi bracia” dominującej liczby pozostałych chrześcijan, są ogniwem, które mocno łączy nas ze Starym Testamentem i potwierdza, że wyznawanie Chrystusa mieści się w obrębie religii Izraela niepoddanej rabinicznej obróbce i restrykcjom⁵³.

Niewątpliwie dla teologii chrześcijańskiej pamięć o żydowskich korzeniach i świadectwo Żydów w różny sposób przyznających, że Jezus jest „ich” Mesjaszem, ma szczególną wagę. Wskazanie przez nich powodów uznania tego stanu rzeczy może być bardzo pouczające i pogłębiające zrozumienie Ewangelii w jej „oryginalnym” kontekście. Czy jednak metafora „starszeństwa” w wierze ma się w związku z tym odnosić do nich bardziej niż do pozostałych Żydów? Czy raczej nie jest tak, że odnosi się ona jednakowo do wszystkich gałęzi wyrosłych z korzenia „szlachetnej oliwki”?

Ksiądz Chrostowski streszcza następnie znane nam z pierwszego tomu tej monografii dalsze losy rozchodzenia się dróg Kościoła i Synagogi:

W ciągu wieków, gdy liczba chrześcijan żydowskiego pochodzenia proporcjonalnie malała, chrześcijaństwo, obejmując coraz więcej pogan, coraz mocniej kontrastowało z religią Żydów. Chrześcijaństwo i judaizm rozwijały się równolegle, a wspólny fundament biblijnego Izraela, zamiast je łączyć, stawał się przedmiotem zawłaszczania i konfliktów. Poczynając od IV wieku, dominująca pozycja chrześcijan odwróciła sytuację z trzech pierwszych stuleci, gdy kształt wzajemnej koegzystencji nadawali wyznawcy judaizmu [...] ⁵⁴.

⁵³ W. Chrostowski, *Ku katolickiej teologii judaizmu*, dz. cyt., s. 193–194.

⁵⁴ W. Chrostowski, *Ku katolickiej teologii judaizmu*, dz. cyt., s. 194.

Autor przyznaje, że „rosnąca przewaga chrześcijan bywała dla Żydów dramatyczna i bolesna, zapisując w historii Kościoła mroczne karty krzywd i prześladowań”, ale nadmienia również, że „gdy nadarzały się okazje, [...] Żydzi nie pozostawiali chrześcijanom dłużni”⁵⁵. Zostawmy jednak ten wątek i zapytajmy, czy Żydzi dzisiejsi nie mogą być uważani za „starszych braci” chrześcijan.

A oto, jak na to pytanie odpowiada ks. Waldemar Chrostowski:

Mając na uwadze genezę i naturę judaizmu rabinicznego, jego wyznawcy „w pewien sposób” są naszymi „starszymi braćmi”, bo – podobnie jak chrześcijanie żydowskiego pochodzenia – są specyficznie zakorzenieni w religii biblijnego Izraela. Nawet ich odmowa uznania Jezusa jako Mesjasza i Pana ma dla chrześcijan wymiar paradygmatyczny: jest swoistym obrazem i odzwierciedleniem odmowy, z jaką spotyka się On także ze strony swoich wyznawców, gdy ich życie i postępowanie rażąco odbiega od zasad Ewangelii.

Wypowiedź Jana Pawła II w synagodze rzymskiej wpisała się w ciąg wysiłków Kościoła, by położyć kres wielowiekowej spirali obustronnych stereotypów i wrogości. Papież zwrócił się do wyznawców judaizmu jako naszych „umiłowanych” braci, co jest nie mniej rewolucyjne niż nazwanie ich „starszymi” braćmi. Chodzi bowiem nie tyle o emocje, ile o skuteczną naprawę wzajemnych relacji, motywowaną świadomością zobowiązań płynących z przykazania miłości Boga i bliźniego. Wskazanie na „starszeństwo” wyznawców judaizmu oznacza nowe i ważne dowartościowanie ich zakorzenienia w wierze biblijnego Izraela i związanymi z nią przywilejami, co Paweł uwypuklił w Liście do Rzymian: „Pytam więc: Czyż Bóg odrzucił lud swój? Żadną miarą [...]. Nie odrzucił Bóg swego ludu, który wybrał przed wiekami” (Rz 11, 1–2). Wybranie Izraela trwa, ponieważ Bóg jest wierny sobie i swoim obietnicom, a ten przywilej ma kluczowe znaczenie dla naszych wzajemnych relacji. To dzięki niemu „Kościoł Chrystusowy odkrywa więź łączącą go z judaizmem” (*Nostra aetate*, 4)⁵⁶.

⁵⁵ Por. W. Chrostowski, *Ku katolickiej teologii judaizmu*, dz. cyt., s. 194.

⁵⁶ W. Chrostowski, *Ku katolickiej teologii judaizmu*, dz. cyt., s. 194.

Zgadzając się w pełni z tym stanowiskiem, musimy jednak przytoczyć jeszcze jedną rację przemawiającą za tym, że tę metaforę należy stosować z ostrożnością. Historycznie bowiem jest ona bardzo obciążona interpretacjami alegorycznymi. Biblia (zarówno hebrajska, jak i Nowy Testament) zawiera ciąg opowieści o dwóch braciach, w których czasem starszy wypada niekorzystnie. Na relacjach chrześcijan i Żydów zaciążyła zwłaszcza „teologiczna” interpretacja postaci Kaina, zabójcy swego młodszego brata Abła (por. Rdz 4, 1–16), oraz Izmaela – z woli Bożej pozbawionego dziedzictwa na rzecz „syna obietnicy”, Izaaka (por. Rdz 16, 1–16; 21, 1–21; Rz 9, 6–9; Ga 4, 21–31). Natomiast wyrocznia Boga o dwóch synach żony Izaaka Rebeki, Jakubie i Ezawie: „starszy będzie służył młodszemu” (Rdz 25, 23; por. Rdz 25, 19–26; Rz 9, 7–13), była przez wieki wykorzystywana w Kościele przeciwko Żydom. W interpretacji „teologii zastępstwa”, powołującej się dość dowolnie na List do Rzymian⁵⁷, starszy z bliźniaków – Ezaw – stał się symbolem „cielesnych” Żydów, którzy „sprzedali” Jakubowi (Kościołowi) „duchowy” przywilej pierwsorództwa i związanego z nim błogosławieństwa za symbolizującą wartości tego świata „miskę soczewicy”.

Spróbujmy teraz z kolei przedstawić racje przemawiające za zastosowaniem metafory braterstwa w wierze. Zaczniemy od stwierdzenia negatywnego. Alternatywna metafora ojcostwa i synostwa wydaje się jeszcze mniej adekwatna do opisu relacji Izrael–Kościół w sposób unikający „supersesjonizmu”. W świecie naturalnym bowiem dzieci zastępują z czasem rodziców. W tym kontekście łatwo może się narzucać obraz zastąpienia Izraela (po wypełnieniu przezeń misji) Kościołem. Na tym tle lepiej widać zalety metafory braterstwa. W rzeczywistości ludzkiej, obrazującej tajemnicę Izraela i Kościoła, bracia czy siostry mają wspólnych przodków, do których mogą się odwołać, nawet jeśli ich drogi się rozejdą. Często nie

⁵⁷ Święty Paweł przytacza Rdz 25, 23 (por. Rz 9, 12) i w cytowanym wersecie widzi potwierdzenie tezy, że wybór dokonywany przez Boga nie zależy od wcześniejszych zasług powołanego, ale jest tajemnicą Jego wolności (por. Rz 9, 6–18; Rdz 25, 19–34).

rozumieją się nawzajem, czasem się kłócą, ale zawsze istnieje perspektywa pojednania ufundowana na pamięci wspólnego dziedzictwa. Tęsknota za domem rodzinnym może z czasem stać się czynnikiem decydującym w szukaniu ponownego zbliżenia.

Szukając odpowiedzi na pytanie o metaforę braterstwa, idziemy po tej linii. Dobrzy czy źli, biblijni bracia zawsze znajdują oparcie w swym Ojcu, który szanuje ich decyzje i nie wycofuje swoich obietnic. Bez względu na to, jak pełnią swoją misję, jest Ktoś, kto czeka na ich powrót. Najbardziej wymowna jest tu niedopowiedziana do końca przypowieść o ojcu dwóch synów z Ewangelii według św. Łukasza (15, 11–32). Łatwo w zbuntowanym młodszym synu zobaczyć obraz Narodów, a w starszym – obraz Izraela. Ewangeliczny ojciec doczekał się powrotu młodszego syna, ale nie jest powiedziane, czy starszy zrozumie jego postawę. Intencją przypowieści jest wzbudzenie zrozumienia w tych słuchaczach, którym „ciążą” trwanie w przymierzu z Bogiem i czują się pokrzywdzeni przez Jego miłosierdzie wobec pogardzanych grzeszników. Zawsze też skłania ona do pytania, kto kim teraz pogardza i komu brak zrozumienia dla drugiego brata.

Teologiczne znaczenie „Ziemi Izraela”

Do pytań stojących przed chrześcijańską teologią Izraela należy też zagadnienie jego specyficznej więzi z Ziemią Obiecaną, z Ziemią Izraela. Skoro Kościół nie zastąpił Izraela, to i „niebieskie” Jeruzalem nie zastąpiło ziemskiego. Czy wobec tego „ziemski” Izrael ma prawo do Ziemi obiecanej praojcom? W jaki sposób prorocтва, które odnajdujemy we wspólnie odczytywanej Torze, u proroków i w psalmach, powinny znaleźć swe odniesienie do wydarzeń historycznych, które dzieją się obecnie? Dialog z Żydami uświadamia nam, jak bardzo ważna jest dla nich nasza odpowiedź na to pytanie. Na płaszczyźnie polityki międzynarodowej Stolica Apostolska uznała wprowadzie Państwo Izrael, ale czy to wszystko? Jeśli religijna więź Boga z Izraelem nie ustała i trwa nadal, to czy trwa także prawo Żydów

do tej konkretnie ziemi i do tego szczególnego miasta świętego? Czy prawo to ma również charakter religijny, wyjątkowy, inny niż prawo każdego ludu czy narodu do miejsca koniecznego dla rozwinięcia swej własnej organizacji społeczno-politycznej? Jeśli rzeczywiście tak, to w jakim sensie? Czy to „dodatkowe” prawo ma znaczenie jedynie „pamiątkowe”? A może w jakimś sensie „duchowe” lub „sakramentalne”? Czy jest to prawo, które perspektywicznie odsyła do spełnienia mającego wprowadzić nieuchronnie nadejść, ale w sposób, którego teraz nie możemy jeszcze przewidzieć?

Kilkanaście lat po II wojnie światowej o. Marcel-Jacques Dubois, świadek kształtowania się Państwa Izrael, obserwujący Żydów przez pryzmat Jerozolimy, już przez sam tytuł zbioru swych artykułów dotyczących problematyki żydowskiej: *Paradoxes⁵⁸ et mystère d’Israël*, stawia od razu czytelnika wobec całej serii pozornie sprzecznych wymiarów życia żydowskiego, które próbuje zamknąć w cztery pary kluczowych pojęć: religia–naród, Izrael–diaspora, szczególne–powszechne, wiara–przestrzeganie Prawa. Dubois pozostaje świadom tego wymiaru życia żydowskiego, jakim jest przywiązanie do ziemi ojców:

Żyd pobożny sprecyzuje, że pragnie żyć i umierać na Ziemi Izraela, lecz że nie oczekuje niczego od państwa, które zostało ustanowione przez zwodniczą pychę ludzi. Młody aktywista kibucu pewnie nie odrzuciłby stwierdzenia, że oczekuje Mesjasza w samym budowaniu Państwa Izrael, w tym społeczeństwie i w tej ojczyźnie, które jawią się jako kres jego trudu. Najgłębszy paradoks Izraela kryje się właśnie w napięciu między tymi dwiema nadziejami, w trudności ich uzgodnienia. Tym bardziej, że pomiędzy tymi dwoma ekstremami istnieje multum stanowisk politycznych, filozoficznych, religijnych, jak również multum kompromisów⁵⁹.

Spróbujmy zobaczyć, czy istnieją teologiczne przesłanki pozwalające potwierdzić trwały związek Ludu Bożego z tym szczególnym

⁵⁸ Zwracam uwagę na liczbę mnogą.

⁵⁹ M.-J. Dubois, *Paradoxes et mystère d’Israël*, Jérusalem 1977, s. 18.

miejszem na ziemi oraz uzasadnić tęsknotę i miłość Żydów do tej ziemi. Szczególną pomoc mogą nieść w tym względzie autorzy, którzy przeżywają tę relację „od wewnątrz”, jako swoje własne doświadczenie. Mark S. Kinzer na przykład porównuje świętość Ziemi Obiecanej ze świętością samego ludu i szabatu⁶⁰:

Tak jak Bóg daje Izraelowi szabat jako „dziedzictwo” (*nachalah*) i „odpoczynek” (*menuchah*), daje mu też ziemię o tym samym przeznaczeniu. Oba te terminy („dziedzictwo” i „odpoczynek”) mają konotacje eschatologiczne; jak szabat jest przedsmakiem nadchodzącego królestwa, tak ziemia Izraela ma być proleptycznym znakiem w pełni uświęconego stworzenia. Podobnie jak świętość ludu Izraela i szabatu, świętość ziemi poprzedzała i była niezależna od Przybytku na pustyni i Świątyni Jerozolimskiej⁶¹.

Wyjątkowy charakter Ziemi Izraela, a w szczególności Jerozolimy, uzasadnia Kinzer na podstawie określeń stosowanych do tej krainy we fragmentach Tory odsyłających do dziejów patriarchów. Spotkanie Abrahama z Melchizedekiem (por. Rdz 14, 18), królem Salemu, zapowiada szczególną rolę tego miasta (Jerozolimy). Abraham bardzo się stara, aby jego syn Izaak nie opuścił tej ziemi (por. Rdz 24, 5–6). Jakub wprawdzie opuszcza ją, uciekając przed bratem, ale doświadcza niezwykłych spotkań z Bogiem w trakcie ucieczki (por. Rdz 28, 10–17) i powrotu (por. Rdz 32, 24–32), co podkreśla znaczenie tego miejsca. Dzieje Wyjścia z Egiptu, wcześniejsze niż zajęcie Kanaanu przez Izraelitów, również określają tę ziemię jako świętą. Cel ich wędrówki Biblia często nazywa „dziedzictwem” Izraela (*nachalah*; np. Lb 26, 52–56; Pwt 4, 21. 38) – terminem, którym tradycyjna modlitwa Kidusz, odmawiana na rozpoczęcie szabatu, określa siódmy dzień: „Bo wybrałeś nas i uświęciłeś pośród innych ludów, i na znak miłości i przychylności dałeś nam Twój święty szabat jako dziedzictwo”. Biblia powszechnie utożsamia szabat z „odpoczynkiem” – *menuchah*

⁶⁰ Por. M. S. Kinzer, *Zgłębiając własną tajemnicę. Kościół w żydowskiej myśli mesjańskiej*, tłum. M. Bartosik, Kraków 2017, s. 233–235 (Sapientia).

⁶¹ M. S. Kinzer, *Zgłębiając własną tajemnicę*, dz. cyt., s. 233.

(np. Wj 20, 11; 23, 12), ale podobnie (jako *menuchah*) określa pewność posiadania ziemi przez Izrael (np. Pwt 3, 20; 12, 10; 25, 19).

Kpł 18 sugeruje, że Ziemia Obiecana była święta, jeszcze zanim Izrael wkroczył do niej pod wodzą Jozuego. Rozdział ten podaje zasady moralne obowiązujące Izrael jako święty lud, a na końcu zawiera ostrzeżenie o konsekwencjach złamania tych zasad: „Tymi wszystkimi rzeczami nie plugawcie się, bo tymi wszystkimi rzeczami plugawiły się narody, które wypędzam przed wami. Także i ziemia stała się nieczysta. Ukaralem ją więc za jej winę, a ziemia wypłuła swoich mieszkańców. Strzeżcie więc ustaw i wyroków moich, nie czyńcie nic z tych obrzydliwości [...]” (Kpł 18, 24–25). Ziemia mogła zostać „splugawiona” tylko wtedy, jeśli wcześniej była święta. [...] Świętość ziemi – jak świętość szabatu – wyprzedza świętość Przybytku. Niemniej jednak, jak szabat, tak ziemia i jej święte miasto łączą się z Przybytkiem i są odpowiednim miejscem na jego przebywanie. Wysiłek konieczny do zbudowania Przybytku na pustyni oraz Świątyni Jerozolimskiej jest świadectwem udziału człowieka, potrzebnego do przemienienia stworzenia w sanktuarium chwały Bożej. Efekt tego wysiłku daje nam wyobrażenie o tym, jak wyglądać będzie przemieniony świat. Ziemia Święta i Święte Miasto są pierwszą lokalizacją tej uświęcającej, eschatologicznej działalności. Gdy święty lud zamieszkuje świętą ziemię z jej świętym miastem, to całe jego życie społeczne powinno stać się świątynią stojącą pośród świata⁶².

Tak więc – z woli Bożej – Izrael, szabat i Ziemia Izraela są święte. Same w sobie są jedynie ludem, dniem i miejscem. Jednak – zdaniem Marka S. Kinzera – Bóg w swojej łaskowości ustanowił je dla siebie,

⁶² M. S. Kinzer, *Zgłębiając własną tajemnicę*, dz. cyt., s. 234–235. Autor jest przekonany, że tak rozumianą świętość, „sakramentalność” Ziemi Izraela i Jerozolimy, podzielał też Jan Paweł II i na dowód tego przytacza słowa papieża: „Co by to było za błogosławieństwo, gdyby ta Ziemia Święta, w której przemawiał Bóg i po której stąpał Jezus, mogła stać się dla ludzi szczególnym miejscem spotkań i modlitwy. Gdyby Święte Miasto Jeruzalem mogło być znakiem i narzędziem pokoju i pojednania” (cyt. za: John Paul II, *Spiritual Pilgrimage*, ed. by E. J. Fischer, L. Klenicki, New York 1995, s. XXXIV).

„aby niosły Jego oświecającą Obecność”, której najpełniejszym wyrazem na tym świecie jest najświętsze Imię powierzone Mojżeszowi⁶³.

Wydaje się, że wsłuchując się w te głosy, można w katolickiej refleksji podjąć trop uzasadniania roli Ziemi Izraela jako symbolicznego, „sakramentalnego” miejsca zebrania się wszystkich przynależących w jakikolwiek sposób do zgromadzenia (*kahal*) Ludu Bożego jako „znaku i narzędzia” eschatologicznego Królestwa pośród doczesności naznaczonej podziałami i grzechem. Aktualny – gorszący i rodzący ból – stan ciągłych napięć w Świętym Mieście wolno odczytywać jako sygnał zadania, które staje się coraz bardziej palące w globalizującym się świecie, atakowanym przez siły zła na miarę rosnących ludzkich możliwości poznawczych i technicznych. Tylko zwrócenie się przez wierzących w Jego Imię ku Niemu daje Stwórcy „szansę” ożywienia Przymierza ku pokojowi, a nie ku zagładzie. Troska o miejsca święte, podejmowana w szczerym szukaniu Jego woli, jest w tej perspektywie szczególnym znakiem i narzędziem przygotowania świata na ostateczne spełnienie.

⁶³ Por. M. S. Kinzer, *Zgłębiając własną tajemnicę*, dz. cyt., s. 235–236.

W oczekiwaniu na przyjście Pana¹

Rozważanie szczególnej roli Ziemi Świętej w obecnej erze dziejów zbawienia stawia przed nami zagadnienie przygotowania odpowiednich warunków do nadejścia ostatecznego „Dnia Pańskiego”. Podjęta przez nas refleksja stanowi dobre wprowadzenie do tego tematu – dlatego, że w epoce powstawania Kościoła oczekiwanie nadejścia mesjańskiego Królestwa Bożego było mocno związane z Jerozolimą i Ziemią Świętą. Święty Łukasz, rozpoczynając swą „drugą księgę”, przytacza tradycję – mówiącą o jednym ze spotkań zmartwychwstałego Pana ze swoimi uczniami – w której ujawnia się nieziszczona, pomimo wielkanocnej radości, nadzieja Jego uczniów:

[Jezus] podczas wspólnego posiłku kazał im nie odchodzić z Jerozolimy, ale oczekiwać obietnicy Ojca: „Słyszeliście o niej ode Mnie – Jan chrzczył wodą, ale wy wkrótce zostanieie ochrzczeni Duchem Świętym”. Zapytywali Go zebrani: „Panie, czy w tym czasie przywrócisz królestwo Izraela?” (Dz 1, 4–6).

Nowy Testament, zgodnie z zasadniczą odpowiedzią daną wtedy uczniom przez Pana, skupia się w swej nauce głównie na tematach

¹ Przypominamy tu i uzupełniamy najważniejsze myśli zawarte w pracy: Ł. Kamykowski, „Cały Izrael”, dz. cyt., s. 129–141.

wynikających z aktualnych potrzeb dawania świadectwa Jezusowi i głoszenia Dobrej Nowiny otaczającemu światu. Nowina ta jest jednak zwiastowaniem nadziei, która ma wymiar uniwersalny i ostateczny, a wyrasta z nadziei wzbudzonej przez Boga w Izraelu. Tak więc Nowy Testament – choć zasadniczo niechętny „zajmowaniu się rzeczami niepotrzebnymi” (2 Tes 3, 11), „głupimi i niedouczonymi dociekaniem”, które rodzą kłótnie (2 Tm 2, 23), a w szczególności od początku przeciwny dociekaniu „czasów i chwil” (por. Dz 1, 7; 1 Tes 5, 1; Mk 10, 40; 13, 32) – nie może całkiem uciec od zwracania się ku tajemnicy ostatecznego spełnienia, zwłaszcza wtedy, gdy jest to konieczne, by wykorzeniać niewłaściwe postawy aktualnie rodzące się wśród braci. I wówczas wraca również temat niespełnionej jeszcze do końca nadziei Izraela.

Najwyraźniejsze w Nowym Testamencie prorocstwo, dotyczące ostatecznego spełnienia planów Bożych wobec Izraela, zawiera się w końcówce jedenastego rozdziału Listu św. Pawła do Rzymian (Rz 11, 25–31). Omawialiśmy je już w poprzednim tomie², teraz jednak warto je jeszcze raz przytoczyć, by spojrzeć na nie pod nieco innym kątem:

Nie chcę jednak, bracia, pozostawiać was w nieświadomości co do tej tajemnicy – byście o sobie nie mieli zbyt wysokiego mniemania – że zatwardziałość dotknęła Izrael tylko częściowo [*apo merous*], aż do czasu [*achri ou*], gdy wejdzie pełnia Narodów. I tak [*houtos*] cały Izrael będzie zbawiony, jak to jest napisane: „Przyjdzie z Syjonu wybawiciel, odwróci nieprawość od Jakuba. I to będzie moje z nimi przymierze, gdy zgładzę ich grzechy”. [...] Podobnie bowiem jak wy niegdyś byliście nieposłuszni Bogu, teraz zaś z powodu ich nieposłuszeństwa dostąpiliście miłosierdzia, tak i oni stali się teraz nieposłuszni z powodu okazanego wam miłosierdzia, aby i sami <w czasie obecnym> [*nun*]³ mogli dostąpić miłosierdzia (Rz 11, 25–27. 30–31).

² Por. Ł. Kamykowski, *Obraz... I*, dz. cyt., s. 33–35.

³ To *nun* („obecnie”) występuje w ważniejszych odpisach Listu do Rzymian i (jako lekcję trudniejszą) uznaje się je za autentyczne.

To proroctwo intryguje niemal wszystkich, którzy z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej zajmują się Izraelem bądź zagadnieniami eschatologii powszechnej⁴. Na pierwszym planie jest w tym fragmencie (jak i w jego bezpośrednim kontekście) ostrzeżenie wiernych, przyłączających się do Kościoła spośród Narodów, przed chętnością i wynoszeniem nad Żydów, którzy nie chcą przyłączyć się do Kościoła. Znajomość tajemnicy, która jest im potrzebna, by oceniać siebie w pokorze i prawdzie, dotyczy przede wszystkim prowizoryczności takiego stanu rzeczy, w którym poganie mogą się sobie wydawać lepsi od Żydów. Obecna sytuacja jest szansą miłosierdzia daną przez Boga Narodom; nie znaczy to jednak, że zamknęło się ono obecnie (*nun*) przed Izraelem. Owszem, teraz, gdy i oni muszą uznać, że tylko dzięki miłosierdziu Boga mogą dostąpić spełnienia obietnic (por. Rz 11, 32), wszystko jest gotowe do odnowy, której zwieńczeniem będzie tryumfalny powrót Jezusa – Mesjasza (por. Dz 3, 20). Co do istoty: jest to zagwarantowane wiernym i skutecznym słowem Boga zawartym w Piśmie (por. Rz 11, 26–27); co do czasu i sposobu: Bóg korzysta z wolnych ludzkich decyzji, by tymczasem gromadzić w swym świętym Ludzie „pełnię Narodów”, która w Jego odwiecznym zamyśle ma wzbogacić i uzupełnić objawienie Jego chwały w Izraelu. Dla św. Pawła jest jasne, że apogeum okazania się chwały Boga leży w ujawnieniu się Jego wierności wobec Izraela. Dlatego osią całego trudu poselstwa Bożego, niesionego przez apostoła Narodom, jest dlań „pobudzenie do współzawodnictwa swoich rodaków” (choćby niektórych), bo ostatecznie dźwignią losów świata w ekonomii Bożej pozostaje Izrael: wszystko, co go dotyczy, powoduje jakościowe zmiany w dziejach zbawienia Narodów. Nawet jego niewierność jest szansą dla Narodów, a cóż dopiero jego zebranie się w jedno w odczytaniu i wypełnieniu woli Pana – czyli „pełnia Izraela” (por. Rz 11, 12–15). Przy próbie przeniknięcia zasłony

⁴ Obszerną bibliografię komentarzy do tego fragmentu Listu do Rzymian od czasów ojców Kościoła podaje F. Refoulé, „...et ainsi tout Israël sera sauvé”. *Romains 11, 25–32*, Paris 1984.

przyszłych i ostatecznych dopełnień Bożego planu prorockie nastawienie św. Pawła ma na celu – jak zawsze u proroków – aktualne nawrócenie tych, którzy zostali przez Boga powołani do udziału w Jego misterium.

Po oddaniu chwały niezgłębionej Mądrości Boga, która się ujawnia w dialektyce zmiłowań Bożych wobec Narodów i Izraela, św. Paweł zaraz schodzi na ziemię, aby usilnie wezwać adresatów swego Listu do właściwego zaangażowania⁵:

A zatem [oun] proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej. Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe (Rz 12, 1-2).

Sens zwracania wzroku ku nieprzejrzanym horyzontom Bożego zmiłowania to poszukiwanie rozpoznania Jego woli na dzisiaj. Jego odpowiedź dawana jest w tej mierze, w jakiej służy to rozpoznaniu, „co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” (por. Dz 1, 7-8. 11).

W podobny sposób i z podobnym nastawieniem zbiera inne jeszcze eschatologiczne wypowiedzi Pisma Świętego nowy *Katechizm Kościoła katolickiego* (por. KKK 674). Osią paragrafu o związku paruzji Chrystusa ze zgromadzeniem „całego Izraela” czyni on mowę św. Piotra w świątyni, gdzie również w centrum stoi wezwanie do nawrócenia. Według *Katechizmu* przyjście Mesjasza w chwale zależy w każdej chwili dziejów od uznania Go przez „cały Izrael” i nie może się spełnić, dopóki uznanie to jest tylko „częściowe”. Przypominając wezwanie św. Piotra do „pokuty i nawrócenia”, skierowane do Żydów w Jerozolimie po Pięćdziesiątnicy (por. Dz 3, 19-21), *Katechizm* wskazuje zawartą w nim nadzieję na nadejście „dni ochłody od Pana”,

⁵ J. Ellul kładzie mocny nacisk – wydaje się, że słusznie – na związek części parenetycznej Listu do Rzymian (Rz 12-15) z bezpośrednim kontekstem poprzedzającym (Rz 9-11): por. J. Ellul, *Ce Dieu injuste...? Théologie chrétienne pour le peuple d'Israël*, Paris 1991, s. 170-173.

a w dalszym ciągu przypomina też nadzieję św. Pawła, wyrażoną w Listach do Rzymian i do Efezjan:

„Jeżeli ich odrzucenie przyniosło światu pojednanie, to czymże będzie ich przyjęcie, jeżeli nie powstaniem ze śmierci do życia”? (Rz 11, 15). Wejście „całości” Izraela (Rz 11, 12) do zbawienia mesjańskiego, w ślad za wejściem „pełni pogan” (Rz 11, 25), pozwoli Ludowi Bożemu zrealizować „miarę wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4, 13), gdy Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28)⁶.

Ciekawość egzegetów i teologów (godna pochwały, o ile służy poznaniu woli Bożej względem Kościoła na dzisiaj) chce przejrzeć tajemnicę tych stwierdzeń, niezbyt rozjaśniających zagadki przeszłości i ostatecznego spełnienia Bożych zamiarów. Stawiają oni zatem szereg pytań natury zasadniczej: czy w ogóle charakter objawienia i pism biblijnych pozwala na dociekanie przyszłych etapów dziejów zbawienia? Czy objawienie Nowego Testamentu nie dotyczy tylko tego, co wciąż aktualne od Pięćdziesiątnicy do paruzji? Czy czegoś istotnego (w sensie: istotnie zmieniającego warunki indywidualne i społeczne względnie eklezjalne dziejów zbawienia) można w tym okresie w ogóle się spodziewać?⁷ Na wiele sposobów rozważają wszystkie ważniejsze słowa Rz 11 (zwłaszcza wiersze: 12, 15, 25–27) oraz powiązania tego rozdziału z kontekstem bliższym (Rz 9–11) i dalszym (z całością Listu do Rzymian i nauki Pawłowej, a także z innymi eschatologicznymi fragmentami Nowego Testamentu, takimi jak: Mk 13, 9–10; Łk 21, 23–24; Mt 23, 38–39; 2 Tes 2, 5–8)⁸. Zastanawiają się również nad sensem pojęcia „cały Izrael”, nad znaczeniem określenia „zbawiony”, nad „pełnią Narodów” i związkami (przyczynowym? czasowym?) ich nawrócenia z „nawróceniem” (czy zbawieniem bez „nawrócenia”) Izraela; wreszcie nad sensem cytatów z proroków

⁶ KKK 674, s. 169.

⁷ Omówienie tej dyskusji, żywej w latach 60. XX wieku, można znaleźć w: Ł. Kamykowski, *Izrael i Kościół według Charlesa Journeta*, dz. cyt., s. 292–328.

⁸ Zob. m. in.: F. Refoulé, „...et ainsi tout Israël sera sauvé”. *Romains 11, 25–32*, dz. cyt.; *L'unique Israël de Dieu...*, dz. cyt.; F. Mussner, *Traktat o Żydach*, dz. cyt.

(Iz 59, 20–21; Jr 31, 34), przytoczonych przez św. Pawła, oraz zmian, jakich dokonał w nich sam apostoł...

Czym jest Kościół wobec Izraela?

Kościół Chrystusowy poczuwa się przede wszystkim do kontynuowania misji zleconej mu przez Jezusa powstałego spośród umarłych, wyniesionego do chwały Ojca i posyłającego od Ojca swego Ducha Świętego. Jest to misja oświecania, uświęcania i jednoczenia w Imieniu Bożym wszystkich powołanych zarówno z dzieci Izraela, jak i z Narodów. Tym, na co przez wieki teologia nie zwracała baczniejszej uwagi, jest sposób, w jaki to posłannictwo odnosi się do jednych i do drugich. „Teologia zastępstwa” łatwo zakładała, że nie ma tu żadnej różnicy, skoro Chrystus umarł za wszystkich i wszyscy potrzebują Jego miłosierdzia. Czy jednak jest tak rzeczywiście?

„Specjalna droga” zbawienia Izraela

Ważnym krokiem w dyskusji teologicznej nad konsekwencjami uznania trwałości przymierza Boga z „całym Izraelem” było wysunięcie tezy o „specjalnej drodze” przeznaczonej przez Boga dla Żydów wraz z kontrowersyjnym stwierdzeniem, że Kościół Chrystusowy nie jest powołany do pośredniczenia w ich zbawieniu. Oto jedno z jej sformułowań, które w latach osiemdziesiątych XX wieku obudziło dyskusję:

Teza o „specjalnej drodze”, na której Bóg zbawi kiedyś cały Izrael, wyda się jedynie słuszna dlatego, że według św. Pawła to sam Bóg „pogrążył w zatwardziałości” Izrael. Apostoł niewątpliwie konstatuje w [Rz] 10, 21 – za Iz 65, 2 – że Izrael jest ludem „nieposłusznym i opornym”, stwierdza jednak w [Rz] 11, 7 i n., w aspekcie „zatwardziałości” innych, tak samo powołując się na słowa Pisma Świętego z Pwt 29, 3 i Iz 6, 9 i n., że „Bóg dał im ducha odurzenia; takie oczy, by nie mogli widzieć, i takie uszy, by nie mogli słyszeć aż po dzień dzisiejszy”. Dlaczego Bóg to uczynił, pozostaje

Jego tajemnicą, której racjonalnie nie da się wyjaśnić. Jeżeli jednak sam Bóg pograżył Izrael w zatwardziałości, to, logicznie rzecz biorąc, tylko On – a nie Kościół – może go z tej „zatwardziałości” wyzwolić. To nie ludy pogańskie, które przyjęły Ewangelię, zbawiają „cały Izrael” – jest to myśl absolutnie niebiblijna – lecz tylko sam Bóg. Zatwardziałość Izraela i jego zbawienie harmonizują ze sobą. Ten, kto zesłał zatwardziałość, przynosi również zbawienie⁹.

Taka argumentacja wydaje się niewystarczająca z kilku powodów. Najpierw biblijne stwierdzenie, że ostatecznym autorem tego, co dzieje się w historii, jest sam Bóg, nie stoi w sprzeczności z równie powszechną nauką Pisma, iż wykorzystuje On w swych rządach nad światem przyczyny pośrednie, że prowadzi jego dzieje przez wolne decyzje ludzi i ludzkich społeczności – zarówno tych, które chcą Mu służyć, jak i tych, które wcale o tym nie myślą, i wręcz stają Mu na przeszkodzie. Co zaś do posługiwania się Narodami w zbawianiu Izraela, to Biblia (hebrajska) mówi wyraźnie o zbawiennym pośrednictwie Cyrusa w powrocie z wygnania i odbudowie świątyni. Gdy chodzi natomiast o pośrednictwo Kościoła Chrystusowego, to jest on „powszechnym sakramentem zbawienia” (*Lumen gentium*, 48) jako mesjaniczne zgromadzenie Ludu Bożego, zatem dlatego, że uczestniczy w korzeniu Izraela – bez względu na to, w jakiej mierze jego członkowie wywodzą się spośród Żydów bądź spośród Narodów.

Nie ma też w Biblii zbawienia bez nawrócenia ani odnowy bez skruchy. Nowy Testament przedstawia zaś konsekwentnie dzień powrotu Syna Człowieczego jako moment, w którym jest już za późno: drzwi są zamknięte za oblubieńcem, który wszedł na gody; sługa zły został zaskoczony przez powracającego gospodarza i jest surowo ukarany; Pan nie rozpoznaje tych, którzy usiłują Mu się przypomnieć dopiero „w owym czasie” (por. Mt 24, 45–51; 25, 11–13; Łk 13, 23–30; 16, 19–31). Nawrócenie i czuwanie – o ile ma być uznane „w owym

⁹ F. Mussner, *Traktat o Żydach*, dz. cyt., s. 66–67. Identyczną tezę i tę samą w zasadzie argumentację można znaleźć w: J. Ellul, *Ce Dieu injuste...?*, dz. cyt., s. 158–161.

dniu” – musi wydarzyć się w tym świecie, przed paruzją. Pozostaje jednakże pytanie, czy ma to być zewnętrznie i formalnie nawrócenie „na Ewangelię”, rozumiane jako wejście do Kościoła.

Wydaje się, że trzeba tu koniecznie rozróżnić przynajmniej dwa analogiczne sensy pojęcia „zbawienie”: indywidualne zbawienie wieczne konkretnego człowieka (poszczególnych ludzi) i zbawienie jako ocalenie, przywrócenie ostatecznego, zamierzonego przez Boga kształtu Jego wybranemu Ludowi – Izraelowi.

W wymiarze indywidualnego zbawienia wiecznego „każde usta muszą zamilknąć i cały świat musi się uznać winnym wobec Boga” (Rz 3, 19), ale On ustanowił „narzędziem przebłagania” Chrystusa Jezusa (por. Rz 3, 25), by jako jedyny Bóg i Żydów, i Narodów (por. Rz 3, 29) okazać swą pełną miłosierdzia sprawiedliwość i wzbudzić do życia w sprawiedliwości każdego, kto przystępując do Niego, okazuje wiarę odpowiednią do łaski, jaką otrzymał (por. *Lumen gentium*, 16). Każdego zatem, kto wierzy w Niego – jak Henoch – „że jest i że wynagradza tych, którzy Go szukają” (Hbr 11, 6), lub kto wierzy wiarą Abrahama, że On „ożywia umarłych i to, co nie istnieje, powołuje do istnienia” (Rz 4, 17; por. Hbr 11, 17–19); każdego, kto przez wiarę – jak Mojżesz – „woli raczej cierpieć z ludem Bożym, niż używać przemijających rozkoszy grzechu” (Hbr 11, 25); kto wreszcie – ponieważ został specjalnie wybrany i powołany, gdyż przed jego oczami nakreślono obraz Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego (por. 1 Kor 1, 4. 26–27; Ga 3, 1) – wyznając, że Jezus jest Panem, daje swoje ciało na ofiarę żywą (por. Rz 10, 9; 12, 1). Tu każdy człowiek indywidualnie poniesie swój ciężar, a co człowiek sieje, to i żąć będzie – Bóg nie dozwoli z siebie sztydzić (por. Ga 6, 5. 8).

Nam chodzi jednak teraz o ostateczny los ukształtowanej specjalnie przez Boga i powołanej przez Niego społeczności, której dał swe szczególne obietnice; chodzi nam o „przywrócenie królestwa Izraela”, o zbawienie „całego Izraela” (por. Dz 1, 6; Rz 11, 26). Izrael został powołany przez Boga, aby objawić Jego odwieczną, wierną miłość, aby okazać jej tryumf nad ludzką niewiernością. W zamyśle Boga Izrael został powołany jako jedność w wielości,

dwanaście pokoleń związanych jedną obietnicą, jednym Prawem, jednym Przymierzem – świadectwem dawanym Imieniu jedyne­go Boga wśród Narodów. Niewierności i opór przeciw woli Bożej mogły spowodować rozbitcie Izraela, przejściową utratę Arki Przymierza, podział królestwa, zniszczenie świątyni, niewolę i rozproszenie, czę­ściową zagładę, duchowe wyschnięcie, jak w wizji Ezechiela o wyschniętych kościach, ale zawsze z nadzieją tym wspanialszego odrodzenia, tym pełniejszego powstania z martwych (por. Ez 37, 1–14). W duchu tego zamysłu – jak to już zauważył i rozwinął kard. Charles Journet – trzeba rozumieć także proroc­two z Rz 11. Wpisuje się ono w całą orientację prorockiej myśli Pisma Świętego, która objawia stale te same „obyczaje” dialektyki zmiłowań Bożych. „Pojęciu Roz­proszenia odpowiada pojęcie Powrotu, tak jak pojęciu surowości od­powiada pojęcie przebaczenia”¹⁰. „Jeśli Pan zachowuje sobie Resztę podczas największych odstępstw Izraela, to jest to znak, że mimo najgorszych oznak niewdzięczności tego ludu wybranie Boże nie zostało odwołane i że przetrwa ono, dokąd nie doprowadzi aż do nawrócenia”¹¹. Jeśli zresztą całe losy Izraela są tak ułożone, że „jego pierwsze kroki stanowią figurę jego dalszej historii, zarówno jego katastrofy, jak i powrotu”¹², to można łatwo wyczytać w Psalmach i u Jeremiasza¹³, „że rozproszenie przygotowuje powrót, i to najokrutniejsze rozproszenie – najwspanialszy powrót”. Jeśli reguła ta sprawdziła się w odniesieniu do nieszczęść Izraela, musi też – w nie­zrównanie doskonalszy sposób – być prawdziwa w odniesieniu do chwały jego powrotu. Jest to nawet „rytm, który, jeśli tak można powiedzieć, opatrność Boża musi stosować, odkąd zdecydowała się rządzić Izraelem”¹⁴.

¹⁰ Ch. Journet, *Destinées d'Israël. A propos du „Salut par les Juifs”*, Paris 1945, s. 445 (hasło: *Dispersion d'Israël*).

¹¹ Ch. Journet, *Destinées d'Israël*, dz. cyt., s. 111.

¹² Ch. Journet, *Destinées d'Israël*, dz. cyt., s. 450 (hasło: *Israël*).

¹³ Na poparcie swej tezy Journet cytuje Ps 147, 2 oraz Jr 31, 10.

¹⁴ Ch. Journet, *Destinées d'Israël*, dz. cyt., s. 319; por. s. 319–321.

Proroctwa, które przytacza św. Paweł na poparcie myśli o zbawieniu „całego Izraela”, widzą je „w odwróceniu nieprawości od Jakuba” i „złędzeniu jego grzechów” (Rz 11, 26. 27); zadanie, jakie Jezus zmartwychwstały stawia przed uczniami w odpowiedzi na pytanie o przywrócenie królestwa Izraela, to składanie świadectwa o Nim, począwszy od Judei – aż po krańce świata (por. Dz 1, 8). Zbawienie całego Izraela ma z całą pewnością obejmować jego moralne piękno i uniwersalną jedność; ma ukazać płodną „tłustość” oliwki wzbogaconej wszystkimi gałęziami: naturalnymi i wszczepionymi „wbrew naturze” według „pełni” zamierzonej przez Boga (por. Rz 11, 17–24). Twórcą zebrania w jedno, zbawienia Izraela jest oczywiście tylko Bóg. Nadzieją na osobisty udział w tym zbawieniu musi być zawsze w Nim zakotwiczona. Jednym wskazana jest wierność Duchowi Świętemu, Duchowi Chrystusowemu, którego otrzymaliśmy; dla drugich trwa wierna pamięć Syjonu, nieodwołalne dary łaski, umiłowanie ze względu na praojców (por. Rz 9, 4–5; 11, 26. 28–29).

Kościół o świadomości korzeni pogańskich

Przez wieki, aż do Soboru Watykańskiego II, a w pewnym sensie aż do dzisiaj, Kościół katolicki (i większość Kościołów chrześcijańskich) uważał się za zgromadzenie wiernych spośród Narodów. Mocno podkreślał swe związki z kulturą hellenistyczną w Imperium Rzymskim (na Zachodzie), z porządkiem prawnym wprowadzonym przez Rzymian, uważając wpływy pochodzące ze starożytnej tradycji żydowskiej za ważne w tym zakresie, w jakim przyjął je Kościół w pierwszych wiekach. Tradycja żydowska rozwijająca się „po Chrystusie” nie miała dla niego znaczenia, o ile nie uważano jej w całości za niebezpieczną i szkodliwą. Już w czasach patrystycznych figurą Kościoła w ogóle była Samarytanka z czwartego rozdziału Ewangelii Janowej – właśnie jako przychodząca do Jezusa spoza narodu żydowskiego. Trwałym śladem takiego rozumienia siebie przez Kościół jest sposób przyjmowania do niego Żydów, którzy „proszą o chrzest”. Przyjęci do wspólnoty wierzących powinni (w praktyce nie mają wyboru) zupełnie zrezygnować ze swej wcześniejszej

tradycji religijnej i włączyć się w nurt właściwy którejś ze wspólnot Kościoła powstałych na gruncie tradycji łacińskiej lub innej, wywodzącej się spośród „Narodów” (*ex gentibus*). Dopiero całkiem niedawno zrodziła się myśl o zachowaniu czy raczej przywróceniu uprawnionej odrębności dla wspólnot judeochrześcijańskich. Co sądzić o teologicznej zasadności takiej drogi ku dopełnieniu eschatologicznego Królestwa?

Judeochrześcijanie dzisiaj

Judeochrześcijanie – chrześcijanie stanowiący część „Izraela genealogicznego”¹⁵, świadomi tego faktu i go akceptujący – tworzą dziś wielką mozaikę, różnie określając samych siebie i swoją relację z Kościołami. Najczęściej włączają się w te wyznania chrześcijańskie, z nurtu reformacyjnego, które nie akcentują widzialnej strony Kościoła, uznając ją za dzieło ludzkie, w dużej mierze dowolne. Są jednak i tacy, którzy szukają własnego miejsca w Kościele katolickim lub innych starożytnych Kościołach tradycji bizantyjskiej lub orientalnej. Mozaikę tę powiększają Żydzi, którzy uznając Jezusa z Nazaretu za Mesjasza, nie widzą potrzeby przyłączania się do chrześcijan, a nawet uważają to za niewłaściwe – przynajmniej tak długo, jak długo Kościoły nie rozumieją trwałości przymierza Boga z Izraelem. Mimo wszystkich różnic oczekują oni uznania przez nie-żydowskich chrześcijan ich odrębności wynikającej z pozostawania w szczególnej relacji z Bogiem na mocy trwałości wybrania Izraela.

Jak pisze Mark S. Kinzer:

Żydowscy uczniowie Jezusa nie praktykują synkretyzmu, ale są raczej prawowitymi dziedzicami dwóch spokrewnionych tradycji religijnych i prawowitymi członkami dwóch intymnie złączonych wspólnot. Zgodnie

¹⁵ To określenie obejmujące wszystkich, którzy przez swe pochodzenie – i bez względu na późniejsze osobiste decyzje – należą do Ludu Izraela, przejmują z książki M. S. Kinzera *Zgłębiając własną tajemnicę*, gdyż uważam je za użyteczne i podzielał argumentację autora za jego stosowaniem. Obejmuje ono zatem także Żydów przyjmujących chrzest i tych Żydów mesjańskich, którzy tego nie czynią.

z moją argumentacją jest to możliwe, ponieważ „lud Nowego Przymierza” jest niczym innym jak eschatologicznym poszerzeniem i rzeczywistym „plemienia Abrahama”. Szersza społeczność żydowska na ten czas odrzuca jeszcze to twierdzenie, ale jest ono w pełni zgodne z nauczaniem zmarłego już papieża [Jana Pawła II – przyp. Ł. K.]¹⁶.

W optyce Kinzera – Żyda mesjańskiego, nienależącego do żadnego Kościoła – przyjęcie przez Kościoły na nowo możliwości istnienia w ich łonie odrębnych „Kościołów z obrzezania” byłoby sygnałem rzeczywistego uszanowania trwałości przymierza Boga z Izraelem. Musiałoby się to, jego zdaniem, łączyć z tym, że (większościowe) Kościoły „z Narodów” nie zawłaszczałyby jednocześnie tradycji żydowskiej, lecz kształtowały nadal własne nieżydowskie tradycje, ukazujące ich (tj. tych Kościołów) zakorzenienie w owych tradycjach i ich (tj. tych tradycji) chrześcijańskie, nieżydowskie przetworzenie¹⁷. Wydaje się, że tak sformułowane oczekiwanie, poparte postanowieniami „Soboru Jerozolimskiego”, o którym mowa w *Dziejach Apostolskich* (w rozdziale 15), dodatkowo wspiera ten kierunek rozwoju teologii, który wychodzi od rozpatrywania „sakramentalnych” rzeczywistości Wcześniejszego Przymierza (przechowywanych i przekazywanych do dziś w tradycji Izraela), jako mających swe samoistne znaczenie, i dochodzi do nowego etapu spełnienia obietnicy danej Abrahamowi i jego potomstwu. Nie unieważnia on dawnych obietnic, nie zastępuje ich nowymi, lecz wzbogaca je i uzupełnia, jednocześnie darując je – całkiem darmo – wybranym, wywodzącym się z całej ludzkości: spośród wszystkich ludów, języków

¹⁶ M. S. Kinzer, *Zgłębiając własną tajemnicę*, dz. cyt., s. 262.

¹⁷ Wyjaśnia on jeszcze dalej swe stanowisko: „Członkowie *Ecclesia* z narodów uczestniczą w poszerzonej wspólnotcie Izraela, nie są jednak Żydami. [...] Gdy chrześcijaństwo z narodów obrzezują swych synów w ósmym dniu na znak przymierza, noszą rytualne frędzle *talit* [...], przekraczają granicę, którą powinni szanować. Gdy podobnie czynią żydowscy uczniowie Jezusa, nie przekraczają oni granicy, ale stają w miejscu wyznaczonego powołania – stają się znakiem sakramentalnym eklezjologii trwania w sobie nawzajem” (M. S. Kinzer, *Zgłębiając własną tajemnicę*, dz. cyt., s. 263).

i narodów ziemi. Od nadziei na narodzenie Mesjasza, który nie przestaje być w szczególności sposób „Królem Żydów” – do usynowionego w nowy sposób, powstałego spośród umarłych Nowego Adama, Pana i Zbawcy wszystkich. Od Izraela, zgromadzonego wokół Tory na Synaju, do mesjańskiego zgromadzenia Kościoła Chrystusowego, oczekującego pełnego przenikania (p e r y c h o r e z y – według określenia, które jest drogą teologii Wschodu) z Synagogą, Izraelem „genealogicznym”, mającym nadal do wypełnienia swe świadectwo wobec Imienia. Podczas gdy Kościół świadczy o mocy i mądrości Ducha rozlanego na „wszelkie ciało”, aby je wprowadzić do chwały Najwyższego, o tyle Izrael „według ciała” pokazuje cierpliwą wierność Bożą wobec rzeczywistości ziemskich i doczesnych, które zostały przezeń uczynione „od początku” i przypieczętowane znakiem powołania Izraela. Eschatologiczne spotkanie zwycięskiego Chrystusa z Ojcem byłoby połączone z ukazaniem Mu Oblubienicy jaśniejącej blaskiem: w pełni pojednanej i zjednoczonej różnorodności Izraela i Narodów, wypełniającej Miasto Święte Jeruzalem śpiewem, okrzykami wesela i tanecznym korowodem...

Taka wizja napotyka, przynajmniej uczciwie, pewne trudności. Po pierwsze, mają one charakter „teoretyczny”. Pytamy zatem, czy owa wizja w dostatecznym stopniu uwzględnia nowość Nowego Przymierza i radykalizm zmiany „paradygmatu” zbawienia, na który tak bardzo wrażliwy był św. Paweł (który pisał: albo „niewola Prawa”, albo „wolność dzieci Boga w Chrystusie Jezusie”). Ale jest również (to po drugie) trudność „praktyczna”, której już teraz doświadcza Kościół katolicki, próbując zachować w swym łonie odrębność różnych „obrzędów” i Kościołów partykularnych. Wciąż na nowo borykają się z nią małżeństwa pochodzące z dwóch różnych tradycji – zwłaszcza gdy chodzi o wychowanie dzieci. Mnożenie zakazów okazuje się nieskuteczne, pozostawienie decyzji współmałżonkom – ryzykowne dla zachowania tradycji „mniejszościowych”. Tymczasem czynniki i procesy naturalne i kulturowe przyspieszają ciągłe „mieszanie się” ludzkości. W połączeniu z dziedzictwem zła: nieufnością, lękiem, zrodzoną z nich agresywnością – może to

tworzyć „mieszankę wybuchową”. Czy wolno więc stwarzać nadzieje, które tak łatwo mogą okazać się złudne?

Wróćmy jednak do pytań zasadniczych, dotyczących przyszłości, aby lepiej zrozumieć zadania na dzisiaj: czego się spodziewać? Co przygotować?

Czego się spodziewać?

Czy mamy zatem spodziewać się jednego zgromadzenia (*kahal-edah / eklesia-synagoge*) całego Izraela czasów mesjańskich jeszcze w doczesności? Czy może pełne pojednanie dokona się – zostanie nam подарowane – dopiero w akcie paruzji Pana?

Chyba wciąż pozostaje w mocy Piotrowe napomnienie, aby wobec cierpliwości samego Boga zachować pokój. Bóg trwa nieustannie w dialogu z (całym) Izraelem. Słowo przymierza jest stale bliskie i dostępne Izraelowi:

Polecenie to bowiem, które ja ci dzisiaj daję, nie przekracza twych możliwości i nie jest poza twoim zasięgiem. Nie jest w niebiosach, by można było powiedzieć: „Któż dla nas wstąpi do nieba i przyniesie je nam, a będziemy słuchać i wypełnimy je”. I nie jest za morzem, aby można było powiedzieć: „Któż dla nas uda się za morze i przyniesie je nam, a będziemy słuchać i wypełnimy je”. Słowo to bowiem jest bardzo blisko ciebie: w twych ustach i w twoim sercu, byś je mógł wypełnić (Pwt 30, 11–14).

Kiedyś Paweł, dotknięty łaską Chrystusa pod Damazkiem, zrozumiał, że to Prawo, tak cudownie pozwalające Izraelicie zbliżyć się do Boga, który przez nie zniżył się ku człowiekowi, teraz stało się jeszcze bliższe, skupiło się i streściło w Jednym, który jednocześnie jest żywym i przyjętym przez Boga wypełnieniem tego, co ono głosi: „Przecież kresem Prawa jest Chrystus” (por. Rz 10, 4–13). Ten krok (przejście od Prawa do Tego, którego nazywamy „wypełnieniem Prawa”) jest w zasadzie zawsze do wykonania dla serca rozpamiętującego wielkość daru Tory. Ale też nikt go nie wykona, jeśli mu to

nie zostało dane. Aby zaś „cały Izrael” mógł z przekonaniem wezwać „przybywającego w imię Pańskie” (por. Mt 23, 39), potrzeba, by pierwotne świadectwo „jednego serca i jednego ducha” powróciło do Judei i Jerozolimy po ogłoszeniu Ewangelii wszystkim Narodom, bogate pełnią danych im „czasów sposobnych” (*kairoi*; por. Mk 13, 9–10; Łk 21, 23–24). Miarę tej pełni zna tylko Ojciec (por. Mk 13, 32). I chyba tyle możemy na razie powiedzieć.

Co przygotować?

Wydaje się, że kontekst, w jakim św. Łukasz umieszcza Jezusową przypowieść o przeciwnikach idących razem do sądu (por. Łk 12, 49–59), pozwala w szczególny sposób odnieść jej przesłanie do naszych relacji z naszymi „nieprzyjaciółmi co do Ewangelii” (por. Rz 11, 28). Jezus zwierza się ze swej udręki na myśl o rozłamach, jakie spowoduje przyniesiony przez Niego ogień, o rozdarciu wewnątrzrodzinnym, jakie On sam swoim przyjściem wnosi w łono Izraela. I zaraz potem każe słuchaczom nauczyć się rozpoznawać znaki czasu obecnego i „samym z siebie rozróżniać, co jest słuszne”, wzywając z kolei, by godzić się z przeciwnikiem, dopóki jest się z nim „w drodze”. W przeciwnym razie to ów przeciwnik będzie naszym oskarżycielem i w dodatku wygląda na to, że Sędzia weźmie wówczas jego stronę¹⁸. Dążenie do pojednania nie jest w żadnym razie biernością. W tym dążeniu dziś z jednej strony trzeba mieć żywą świadomość ostrej pamięci naszych „starszych braci”, wyznawców judaizmu, o presji, poniżeniu, przymusie, jaki stosowaliśmy wobec nich w przeszłości i jaki im się kojarzy z chrześcijańskim rozumieniem „misji wśród Żydów”; z drugiej strony jednak nie można zamknąć przed nimi drogi do Obietnicy, która była od początku „dla nich i dla ich

¹⁸ Jeśli takie zastosowanie Jezusowego podobieństwa jest uprawnione, to – patrząc wstecz na nasze odniesienie do wyznawców judaizmu – wydaje się, że jest o co prosić Boże Miłosierdzie; oczywiście, trzeba również darować „przeciwnikowi” jego długi (por. Mt 18, 23–35).

dzieci” (por. Dz 2, 39). Pewnie można wyciągnąć jakieś praktyczne wnioski z różnicy istniejącej między Chrystusowym wezwaniem zawartym w zakończeniu Ewangelii Mateuszowej, by Jego uczniowie szli do Narodów (*ethne*) p o z y s k i w a ć u c z n i ó w (*matheteuein*) chrzcić i wdrażać do zachowania przykazań Jezusa (por. Mt 28, 19–20), a Jego poleceniem na początku Dziejów Apostolskich, by b y l i J e g o ś w i a d k a m i (*martyres*) najpierw „w Jerozolimie i w całej Judei” (Dz 1, 8). To świadectwo przekonywało, gdy „jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących” (Dz 4, 32). Wiemy, nie trzeba przypominać, jak wiele jeszcze trzeba uczynić wewnątrz samego chrześcijaństwa, żeby świadectwo „jednego serca i jednego ducha” wśród wierzących w Chrystusa mogło być czytelne. Postawa dialogu została jednak zaszczerpiona w Kościele przez Sobór Watykański II i wiele następujących potem wydarzeń i dokumentów. Może ona inspirować rodziny, Kościoły lokalne, spotkania ekumeniczne, międzyreligijne, międzynarodowe, międzykulturowe, międzypartyjne...

W odniesieniu do relacji chrześcijańsko-żydowskich można pytać, na co się nastawiać. Na przygotowanie godnego miejsca dla „Kościoła Jerozolimskiego” wśród Kościołów partykularnych? Na stały trud jednania się w drodze z tymi, którzy są przez nas określani mianem „przeciwników”? Czy może raczej być gotowym na każdy scenariusz i uważnym na bieżące „znaki czasu” odczytywane w mądrości i mocy Ducha?

Zakończenie

Zgodnie z zapowiedzią zawartą we wstępie do drugiej części tej monografii, dochodząc do zakończenia całości naszej teologicznej refleksji nad chrześcijańskim obrazem Izraela i Żydów, zostawiamy więcej otwartych pytań niż jasnych odpowiedzi. Wychodząc w części pierwszej od zbadania źródeł biblijnych, warunkujących podejście rodzącego się chrześcijaństwa do społeczności religijnej, z której się ono wyłoniło, pokazaliśmy w wielkim skrócie kształtowanie się obrazu Izraela i Żydów w ciągu pierwszych wieków chrześcijaństwa i zmiany, które wniosły doń czasy nowożytne. Obraz ten wypadł dość przygnębiająco. Chrześcijaństwo, uważające się za religię uniwersalnej miłości, w stosunku do Żydów niosło przez wieki nagromadzoną gorycz z powodu zerwania więzi. Łączyło się z tym przekonanie o zastąpieniu Izraela przez Kościół w zbawczych planach Bożych, o wybraniu pogan na Ciało Chrystusa na ziemi oraz o nieustannym zagzewaniu Boga na ocalałych Żydów z powodu odrzucenia Jezusa jako zbawcy oraz orędzia głoszonego przez Jego apostołów.

Dopiero wstrząs spowodowany przez dwudziestowieczny nazizm, który w swych morderczych planach i działaniach przeciw znienawidzonej „rasie żydowskiej” wykorzystywał niechęć i pogardę wobec Żydów, podsycaną także przez wielowiekową „teologię zastępstwa” (supersesjonizm), sprowokował interwencję najwyższych

autorytetów kościelnych (Sobór Watykański II, papieże Jan XXIII, Jan Paweł II i następcy) ożywiająca myśl teologiczną wokół rewizji poglądów na temat miejsca Izraela, także po śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, w Bożych rządach nad światem. Kościół jest wezwany do nawrócenia w swym osądzie Żydów jako wyłącznych winowajców w skazaniu na śmierć Jezusa z Nazaretu i szerzeniu z tego powodu nienawiści do nich. Jako stale już przyjmowane wytyczne w nowej refleksji teologicznej służą tezy o trwałości Bożego przymierza ze swym Ludem – Izraelem, o owocności dialogu jako metody dochodzenia do prawdy także w teologii, o konieczności wzrostu wzajemnego zrozumienia w odczytywaniu Biblii, zwłaszcza w części wspólnej Żydom i uczniom Chrystusa.

Wyciąganie teologicznych wniosków z takich założeń jest procesem dokonującym się aktualnie, stąd wyraźniej rysują się ważne pytania: o rodzaj własnego świadectwa Izraela w czasach istnienia Kościoła, o znaczenie jego religii i jej głównych symboli: Tory, świąt żydowskich, Ziemi Izraela. Należy też koniecznie przygotować – również od strony teologicznej – drogi wiodące ku jedności. Jednak ostateczne rozwiązanie, które wiedzie nie przez nienawiść i śmierć, lecz przez miłość i życie, jest jeszcze dość niewyraźne. Trzeba zatem w tym miejscu zakończyć i ufać, że przy naszej woli współdziałania ciąg dalszy leży w gestii Pana...

Spis treści

WSTĘP	5
DIALOG I JEGO TRUDNE POCZĄTKI	7
Historia wielkopiątkowej modlitwy za Żydów	11
Formuła starożytna	12
Efekt wykreślenia terminu <i>perfidii</i>	17
Tekst z 1965 roku	19
Tekst w <i>Missale Romanum</i> z 1970 roku	24
NOWE NAUCZANIE KOŚCIOŁA O ŻYDACH I JUDAIZMIE	31
Sobór Watykański II i <i>Nostra aetate</i>	31
Zasada więzi	32
Wnioski praktyczne	34
Rozwinięcie teoretyczne	41

Święty Jan Paweł II	54
Benedykt XVI i Franciszek	60
BILANS DIALOGU TEOLOGICZNEGO	66
PYTANIA TEOLOGICZNE I PRÓBY SYNTEZY	70
SPOJRZENIE „Z WNĘTRZA” I „OD ZEWNĄTRZ” – METODA TEOLOGII W DIALOGU	75
POWOŁANIE IZRAELA	82
Wybranie i wierność Boga	82
Misja Izraela w Bożych planach	85
Izrael, Narody, Kościół a tajemnica czasu	94
Kwestia „przymierzy” Boga z ludzkimi społecznościami	95
„Nowe” Przymierze z „Nowym” Izraelem?	101
„Stare”, „Dawne”, „Pierwsze” Przymierze?	101
Współistnienie przymierzy Boga z ludźmi	102
„ZATWARDZIAŁOŚĆ” IZRAELA?	105
Sens nieprzyjęcia Jezusa jako Mesjasza za Jego życia ziemskiego	105
Sens częściowego nieprzyjęcia orędzia apostołskiego o Jezusie Panu przez Żydów	118
Sens trwania Izraela poza Kościołem	119
Wewnętrzne zróżnicowanie dzisiejszego Ludu Izraela ...	119

Spis treści	167
Lud Boży – jeden czy dwa?	123
Metafora braterstwa?	135
Teologiczne znaczenie „Ziemi Izraela”	141
W OCZEKIWANIU NA PRZYJŚCIE PANA	146
Czym jest Kościół wobec Izraela?	151
„Specjalna droga” zbawienia Izraela	151
Kościół o świadomości korzeni pogańskich	155
Judeochrześcijanie dzisiaj	156
Czego się spodziewać?	159
Co przygotować?	160
ZAKOŃCZENIE	162



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 konsultorem Rady KEP ds. Dialogu Religijnego, członkiem Komitetu Episkopatu ds. Dialogu z Judaizmem. Był członkiem Komitetu Nauk Teologicznych PAN.

„Rozwijając myśl Soboru, Jan Paweł II uczył, że kto spotyka Jezusa Chrystusa, spotyka również judaizm. Sprawia to, że religia Żydów nie jest dla chrześcijan religią zewnętrzną, lecz religią wewnętrzną. Zgłębianie tajemnicy Kościoła prowadzi bowiem ku spotkaniu z Żydami będącymi uczestnikami Przymierza, które Bóg zawarł w przeszłości i któremu wielu potomków Abrahama jest nadal wiernych, będąc świadkami Jedynego Boga, Stwórcy nieba i ziemi, zawsze obecnego w dziejach człowieka. Duchowe dziedzictwo Żydów stało się także dziedzictwem chrześcijan, którzy, według słów św. Pawła Apostoła, w większości wywodząc się z pogan, zostali wszczepieni jak dziczka oliwna w mocny życiodajny korzeń (por. Rz 11, 17–18). Czerpiąc z dawnych i współczesnych religijnych doświadczeń Żydów, przeżywających dramaty wierności i niewierności Bogu, chrześcijanie pełniej rozumieją swą własną duchową kondycję, której istotą jest żywa więź z prawdziwym Bogiem w Jezusie Chrystusie. [...]

Budowanie [chrześcijańsko-żydowskiego] braterstwa i formowanie właściwej mentalności wiernych wymaga spotkań, wspólnej teologicznej refleksji oraz wspólnej modlitwy, która ma już miejsce w różnych okolicznościach. Potrzeba dalszego przybliżania nauczania Kościoła nt. wspólnych więzi obu religii, potrzeba integralnego wyjaśniania tekstów Pisma Świętego dla pogłębiania świadomości judaistycznych korzeni chrześcijaństwa”.

Z Listu pasterskiego Episkopatu Polski *Wspólne duchowe dziedzictwo chrześcijan i Żydów z okazji 50. rocznicy Nostra aetate*)

www.kosciolwdialogu.upjp2.edu.pl

www.facebook.com/kosciolwdialogu

BIBLIOTEKA EKUMENII I DIALOGU



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ISBN 978-83-7438-747-7



9 788374 1387477