

Łukasz Kamykowski

Podstawowe elementy nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu

Collectanea Theologica 69/2, 37-59

1999

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ŁUKASZ KAMYKOWSKI, KRAKÓW

PODSTAWOWE ELEMENTY NOWEJ CHRZEŚCIJAŃSKIEJ TEOLOGII JUDAIZMU

Odczyt na temat podstawowych elementów nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu w gościnnych murach Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej od razu domaga się uściślenia i małego wprowadzenia. Uściślenie dotyczy konkretnych ram wyznaniowo ukształtowanej teologii katolickiej, a wprowadzenie – krótkiej charakterystyki struktury teologii katolickiej dla pożytku naszych sióstr i braci z innych wyznań, z odmiennie ukształtowaną strukturą teologii.

Możliwe ujęcia

W teologii katolickiej wyróżnia się często trzy główne działy: teologię pozytywną, której podstawowym działem jest biblistyka, systematyczną i praktyczną. Teologia „pozytywna” zajmuje się odczytaniem i zrozumieniem tego, co jest dane (*positum*) jako objawiony przez Boga fundament dalszego teologicznego myślenia. Teologia systematyczna stara się w oparciu o znajomość tych danych dać usystematyzowaną odpowiedź na pytania, jakie człowiek stawia sobie w obliczu Boga, świata, siebie i innych ludzi w kwestiach najgłębszych, ostatecznych, takich, w których Bóg wspomógł nasze myślenie światłem swego objawienia. Wreszcie teologia praktyczna służy społeczności wierzących, Kościołowi, próbą wyprowadzenia z rozpoznanych relacji między Bogiem, światem, człowiekiem i rozeznania aktualnej sytuacji Kościoła w świecie wniosków dla działania.

Dając pierwszej części wykładu tytuł: *Możliwe ujęcia*, miałem na względzie to, że temat „Izrael” może być rozpatrywany w każdym ze wspomnianych wyżej działów teologii. Uzasadniając tę tezę przez przypomnienie

faktów z krótkiej historii nowożytnej katolickiej teologii Izraela, będę chciał jednocześnie pokazać, dlaczego, moim zdaniem, najważniejszym zadaniem stojącym aktualnie przed teologią Izraela jest opracowanie systematyczne, któremu chcę poświęcić resztę niniejszego wystąpienia. Podzielę je na dwie zasadnicze części: pierwszą – omawiającą formalne założenia nowej systematycznej teologii Izraela i drugą, w której postaram się zasygnalizować podstawowe zagadnienia szczegółowe wchodzące w jej treść.

Biblijne podstawy teologii Izraela

Nowy namysł nad teologiczną wizją Izraela rozpoczął się w Kościele katolickim u schyłku zeszłego stulecia w związku z odżywającą nagle w świecie chrześcijańskim niechęcią i wręcz nienawiścią do Żydów, motywowaną – zgodnie z duchem epoki – teorią ewolucji zastosowaną do człowieka i owocującą ideologią rasistowską. Już pierwsze (przed II wojną światową bardzo nieliczne) próby takiej refleksji zwróciły się ku głębszej interpretacji biblijnych tekstów o Izraelu i Żydach¹.

Biblijne studium zauważyło najpierw pewne, najbardziej wyraźnie zajmujące się tą problematyką perykopy, a później podjęło także tematy przekrojowe, przebiegające nieraz przez wiele ksiąg tak Starego, jak i Nowego Testamentu.

Egzegeza newralgicznych fragmentów

W egzegezie zwrócono najpierw uwagę na pomijane dotąd przez wieki w teologicznej refleksji fragmenty pozwalające spojrzeć na Żydów i judaizm z życzliwością, a następnie także na te, w oparciu o które niejednokrotnie w historii chrześcijaństwa próbowano uzasadnić potępienie Żydów i ich religii w czasach po Chrystusie.

Najważniejszym tekstem z pierwszej grupy stały się niewątpliwie rozdziały 9-11 Listu św. Pawła do Rzymian. Rozważane tam przez autora wprost zagadnienie losu jego rodaków według ciała, którzy (jak on sam niegdyś) nie przyjmują orędzia Ewangelii, znajduje, dopełnienie także w Liście do Efezjan, w rozdziale drugim, gdzie Chrystus przedstawiony jest jako dokonujący misterium pojednania dwóch części ludzkości (Żydów i Narodów).

¹ Por. tytuł pionierskiego w tym względzie eseju L. Bloy *Le Salut par les Juifs (Zbawienie przez Żydów)*, Paris 1892, nawiązujący wyraźnie do J 4, 22.

Z drugiej wszakże strony krótki fragment 2 rozdziału 1 Listu do Te-saloniczan mówiący o Żydach jako tych, którzy „zabili Pana Jezusa”, wymowa Listu do Hebrajczyków z ostrym przeciwstawieniem starego i nowego Przymierza, ostre oskarżenia Jezusa pod adresem „uczonych w Piśmie i faryzeuszy” (Mt 23) i okrzyk „całego ludu” wobec Piłata o wzięciu odpowiedzialności za krew Jezusa (por. Mt 27, 25), czy wreszcie namiętnie polemiczne dysputy Jezusa z „Żydami” w Ewangelii Janowej (por. zwłaszcza J 8) domagały się zharmonizowania z poprzednio wymienionymi perykopami w duchu jedności Biblii i jej ostatecznego Autora.

Ten trud zaowocował dotąd dziesiątkami monografii naświetlającymi wnikliwie wiele aspektów omawianych perykop.

Tematy biblijne

Równoległe rozwijała się też pogłębiona wiedza o ścisłych wię-ziach łączących świat Starego i Nowego Testamentu. Jak na ironię, właśnie w latach nazistowskiego antysemityzmu w Niemczech zaczęło ukazywać się jedno z najbardziej znaczących informacyjnych dzieł biblijnych XX wieku, wielotomowy *Teologiczny słownik Nowego Te-stamentu* pod redakcją Gerharda Kittela. Na podstawie setek haseł *Słownika* Kittela nie da się dojść do innego wniosku niż ten, że naukę i język Jezusa można zrozumieć jedynie w kontekście, stworzonym przez judaizm². Dalszym wnioskiem jest konieczność śledzenia klu-czowych pojęć, haseł Nowego Testamentu w ich rozwoju przed Chry-stusem, w środowisku myśli starotestamentalnej i judaistycznej. Wśród takich biblijnych tematów wiodących znajdują się z całą pew-nością tematy: Lud Boży, przymierze, obietnica, spełnienie, zbawie-nie, nawrócenie – i oczywiście: Izrael.

Ujęcie teologii praktycznej

Niezależnie w znacznej mierze od przedstawionego rozwoju nauk bi-blijnych, poczynając od Vaticanum II, w szczególności od Deklaracji *Nostra aetate* 4, pojawiają się też w Kościele katolickim próby nowego ujęcia postawy praktycznej wobec Żydów i judaizmu.

² Por. J. Pelikan, *Jezus przez wieki*, Kraków 1993, s. 267-268.

Liturgiczne

Pierwszy chyba symptom tej nowej orientacji pojawił się na terenie liturgicznym. Po zwróceniu uwagi przez papieża Jana XXIII jeszcze przed Soborem na niestosowność wielkopiątkowego wezwania do modlitwy: *Oremus et pro perfidis Iudaeis* („Módlmy się za wiarołomnych Żydów”) i następującej po nim oracji, rozpoczął się proces modyfikacji tej modlitwy, świadczący o teologicznej refleksji redaktorów ksiąg liturgicznych nad właściwym ujęciem intencji, z jaką modlący się Kościół winien zwracać się ku Bogu, obejmując nią Żydów, aktualnych wyznawców judaizmu³.

Katechetyczne

Innym wyraźnym śladem refleksji teologii praktycznej nad problematyką związaną z Żydami i judaizmem są wydane przez Komisję Stolicy Apostolskiej do Spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem wskazówki *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego* z 24 VI 1985 r⁴. Ten dość obszerny dokument dobrze obrazuje, w jak wielu punktach katechetyczna *praxis* Kościoła styka się z interesującą nas tematyką, a także – przy bardziej uważnej analizie – ile spraw, które dokument stara się rozwiązać w praktyce, wymaga spójnej wizji całości relacji Izrael – Kościół, jeśli się pragnie nadać wszystkim praktycznym wskazaniom spójne uzasadnienie.

Ujęcie systematyczne

Próby podjęte dotąd z jednej strony w bibliistyce, a z drugiej w duszpasterskiej trosce Kościoła o poprawne ułożenie relacji Kościół – Żydzi pokazują konieczność całościowej, systematycznej wizji, gdzie Żydzi i judaizm ukażą się na tle wielkiego biblijnego Izraela. Jest już dość jasne, że proste transponowanie wyrwanych tekstów biblijnych na wskazówki praktyczne jest często nietrafne⁵, a może być (i bywało) niebezpieczne. Nie wystarczy

³ Por. Ł. Kamykowski, *Sens przeobrażeń modlitwy za Żydów w rzymskiej liturgii Wielkiego Piątku*, *Analecta Cracoviensia* 20(1988), s. 177-197.

⁴ Zob. W. Chrostowski; R. Rubinkiewicz (red.), *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)*, Warszawa 1990, s. 60-74.

⁵ Przynajmniej może budzić niewłaściwe reakcje przy nieostrości posługiwania się terminami, które dziś znaczą co innego, niż w kontekście Starego lub Nowego Testamentu. We „Wskazówkach” *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie*... nr 25 nie jest na przykład jasne, na jakiej zasadzie można odnieść obraz „szlachetnej oliwki” zaczerpnięty z Rz 11 do obecnego judaizmu – na temat tej kontrowersji por. Ł. Kamykowski, „*Cały Izrael*”. *Ku katolickiej wizji Izraela i Żydów*, Kraków 1996, s. 10-12. w dalszej części niniejszego wykładu wykorzystuję wyniki zawarte w tej pozycji.

też sama analiza biblijnych tematów, gdyż dzisiejsze pytania wiążą się z odmiennym kontekstem historycznym wynikłym z blisko dwóch tysięcy lat historii chrześcijaństwa, judaizmu i ich wzajemnych relacji.

Elementy formalne ujęcia systematycznego

Omawiając główne linie nowego systematycznego podejścia do problemu Izraela, judaizmu i relacji Kościoła do nich trzeba zacząć od pewnych formalnych zasad, które takie podejście winno realizować, by móc sprostać wymaganiom, jakie Kościół doby obecnej stawia przed teologią.

Nie pretendując do kompletności ujęcia, spróbujemy wskazać cztery podstawowe elementy formalne z całą pewnością kształtujące aktualne próby systematycznych opracowań w tej dziedzinie: adekwatny opis fenomenu; teologiczny kąt widzenia; otwarcie dialogiczne; perspektywę historiozawczą.

Adekwatny opis fenomenu

Teologiczna odpowiedź na pytanie o losy Izraela, jeśli nie ma być ograniczona do samej egzegezy danych biblijnych, nie może ominąć zadania opisania najpierw ludu, którego tajemnicę chce rozszyfrować w świetle Objawienia. Obraz Żyda i ludu żydowskiego, nawet w tej części, w której wynika on z prostej obserwacji czy z nauk humanistycznych, należy do całokształtu teologicznej prezentacji problemu i może wpłynąć zasadniczo na proponowane rozwiązanie. Obraz Synagogi pojawiający się w teologii patrystycznej czy średniowiecznej nie był oparty na studium rzeczywistego zjawiska społecznego, lecz wyprowadzany ze swoistej interpretacji nowotestamentalnego przeciwstawienia Nowego i Starego Przymierza w połączeniu z alegorycznym tłumaczeniem różnych tekstów biblijnych. Odkad współczesna myśl teologiczna zaczęła zwracać się ku kwestii Żydów (mniej więcej od czasu spontanicznego i gwałtownego odradzania się antysemityzmu w ostatnich latach XIX w.), okazało się, ile stereotypów jest do przewyciężenia w samym przedstawieniu postaci Żyda i ludu żydowskiego. Z biegiem lat i posuwania się (w dialogu) coraz dalej ku rzeczywistemu poznaniu istotnych cech konstytutywnych tożsamości żydowskiej widać coraz jaśniej, że dla teologii istotne jest przede wszystkim określenie zasady jednoczącej Żydów w jeden lud. Nie da się bowiem adekwatnie scharakteryzować istotnych cech Żyda bez wcześniejszego określenia, czym właściwie jest Izrael, jaka jest ostateczna zasada jego jedności i odrębności w ciągu wieków, aż do dziś.

Uwidacznia się przy tym coraz bardziej nierozłączny spłot religii, historii i więzi narodowej.

Świadomość istnienia tego dramatycznego splotu charakteryzować też musi w sposób szczególny patrzenie na Żydów i lud Izraela właściwe dla teologa podejmującego to zadanie w Polsce, w końcu lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Nie ma on może za sobą istniejącej gdzie indziej kilkudziesięcioletniej tradycji prób teologicznego ujęcia problemu, ma za to świadomość, że chodzi po ziemi, na której realnie żyła większa część tego ludu, gdzie przeżywała w ciągu wielu stuleci swój dramat napięcia między swą tożsamością religijną, a kulturową czy narodową – wśród wewnętrznych, nieraz namiętnych sporów i zewnętrznego niezrozumienia – przy posuniętej dalej, niż gdzie indziej w Europie, tolerancji pozwalającej na pewną stabilizację żydowskiej wspólnoty. Ma też świadomość, że właśnie na tej ziemi społeczność ta została nagle zamordowana w czasie, gdy społeczeństwo polskie przeżywało również dramat śmiertelnego zagrożenia swego z trudem wywalczonego niezawisłego bytu narodowego. Pozostali zaś nieliczni świadkowie tamtego zamordowanego przez hitlerowskie Niemcy narodu świadczą, że „dziś” Izraela to „dziś” ludu żyjącego już zasadniczo gdzie indziej i inaczej, ludu coraz bardziej odmiennego od tego, którego pamiątkami szczyli się choćby krakowski Kazimierz⁶. Jest to wprawdzie czas, gdy można jeszcze posłuchać ludzi, którym – jak papieżowi z Polski – każde spotkanie z przedstawicielami wspólnot żydowskich, a zwłaszcza tej nielicznej dziś wspólnoty w Polsce, „przywodzi na pamięć wiele wspomnień, doświadczeń, od najwcześniejszej młodości” – wspomnień i doświadczeń „najpierw dobrych, a potem strasznych”⁷. Jest to wszakże czas, w którym teolog polski musi mieć świadomość, że dla młodszych pokoleń są to sprawy już często obce, że krążą też w pamięci i tradycji stereotypy niechęci odradzające się i utrudniające jeszcze obiektywne rozumienie fenomenu, którym chcemy się zająć. Z całą pewnością, dzięki rozwijającym się szczęśliwie w ostatnim dziesięcioleciu studiom nad historią i kulturą Żydów polskich będzie można z czasem (i będzie trzeba) podejmować próbę charakterystyki ludu Izraela, bardziej dogłębnie ujmującą naukę płynącą z tego etapu jego dziejów, który wpisał się w naszą polską histo-

⁶ Wykorzystuję tu z pamięci myśli Arnolda Mostowicza z jego wykładu w dn. 27 IV 1995 r. w Centrum Kultury Żydowskiej na Kazimierzu w Krakowie.

⁷ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej w Warszawie 14 czerwca 1987*, w: *Żydzi i judaizm w dokumentach...*, s.198-199.

rię, choć na razie trzeba w znacznej mierze korzystać z ujęć teologicznych wypracowanych gdzie indziej i w związku z tym na bazie nieco odmiennych doświadczeń.

Teologiczny kąt widzenia

Sam opis rzeczywistości społecznej aktualnego świata żydowskiego, jakkolwiek bezstronny i możliwie pełny, powinien być przedstawiany w teologii Izraela pod kątem specyficznym, właśnie typowym dla teologii badającej zastaną rzeczywistość, o ile rzuca na nią pełniejsze światło Boże Objawienie. Otóż w świetle Tory Izrael ma stanowić w swej widzialnej egzystencji pośród narodów nieustanny znak zapytania: jego los – szczęśliwy czy nieszczęśliwy – ma być na tyle wyrazisty i niecodzienny, że zawsze będzie skłaniać do stawiania pytań o rządy Boże w świecie. Czy doświadczenie to potwierdza?

Dla chrześcijanina odpowiedź negatywna na to pytanie będzie się wiązać z konieczności ze zwątpieniem w istnienie tożsamości, czy nawet głębszego teologicznego związku między dzisiejszymi Żydami a biblijnym Izraelem. Toteż w oczach większości myślicieli chrześcijańskich dzisiejszy lud żydowski ujawnia wyjątkowe znaki przyciągające uwagę każdego, kto umie patrzeć i wartościować. W ciągu wieków wielu teologów i innych myślicieli zwracało uwagę na samo trwanie Synagogi⁸ jako na znak zawartego w tym fenomenie Bożego misterium. Nawiązany w ostatnich kilkudziesięciu latach dialog religijny z Żydami uprzytomnił nam jednak, jak mocno jednostronna i negatywna była interpretacja tego trwania – jakby „żywej skamienieliny” bezstronnych świadków prawdziwości starożytnych Pism, do których klucz właściwej interpretacji mają tylko chrześcijanie. Interpretacja ta nie uwzględniała całej żywotności (także religijnej) wspólnot żydowskich po Chrystusie. Żydowscy partnerzy stawiają w związku z tym postulat, iż chrześcijanie winni znać judaizm taki, jak on sam siebie określa.

Przyjmując ten postulat, musimy wszakże jasno zaznaczyć, że znajomość tego rodzaju nie jest równoznaczna z bezkrytycznym przyjęciem żydowskiego punktu widzenia, gdyż sprawy takie jak tożsamość Izraela i Żydów mają własną kwalifikację teologiczną wyrażoną w kategoriach

⁸ Będziemy czasem używać tego terminu (mimo wszystkich jego obciążeń historycznych) w celu skrótowego określenia ogółu Żydów nie będących chrześcijanami wraz z zespalającą ich w jedno więzią.

chrześcijańskich⁹. Objawienie bowiem mówi o nich – zarówno w tej swojej części, którą przyjmujemy wspólnie z nimi (Stary Testament), jak i w tej, która tylko dla nas jest wiążącym – i to w najwyższym stopniu – Słowem Boga (Nowy Testament). Potem zaś 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.

Tu rodzi się problem następnego wymiaru współczesnej katolickiej teologii Izraela – problem uwzględnienia otwarcia na dialog i jego owoce.

Otwarcie dialogiczne

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 w swym charakterze bardzo bliski wiary. Wymaga on ze strony ludzi poznających dotąd kogoś tylko „z zewnątrz” zaufania świadectwu dawanemu przez niego o sobie, o swym „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.

Dotąd często stosowano w teologii metodę poznania jakiejś rzeczywistości ludzkiej (między innymi tego, kim są Żydzi) operującą w ja-skrawy sposób kategoriami, wyróżnikami, podziałami wprowadzonymi z zewnątrz, z punktu widzenia chrześcijanina. Tak na przykład istotnym kryterium w ocenie fenomenu religii żydowskiej było to, co zostało przejęte przez chrześcijaństwo. To i tylko to stanowiło element pozytywny – cała reszta judaizmu była widziana jako dewiacja. Taki podział skonstruowany „z zewnątrz” jest wyraźny teoretycznie, formalnie, od strony logicznego sformułowania (w naszym przypadku: to, co prowadzi do chrześcijaństwa – to, co nie prowadzi do chrześcijaństwa).

Samo wrażenie „wyraźności” podziału może jednak stanowić pułapkę. Uniknięcie jej to właśnie jeden z ważnych elementów poznania możliwego jedynie w dialogu. Przy założeniu, że ktoś, kto nim operuje

⁹ Por. P. Wrona, *Dialog chrześcijańsko-żydowski w oczach wyznawców judaizmu*, *Analecta Cracoviensia* 21-22 (1989-1990), s. 315.

w swym myśleniu, wie jasno, co jest, a co nie jest chrześcijaństwem, może, jeśli pozostaje „zamknięty” w świecie własnych pojęć, dojść do przekonania, że to rozróżnienie jest oczywiste w sposób bezwzględny, na każdej płaszczyźnie; że po prostu wszystko w kwestii oceny Żydów jest proste.

Otóż właśnie poznanie „od wewnątrz” – w tym przypadku świata religii i kultury żydowskiej, zobaczenie go oczyma ludzi, którzy nim żyją – pozwala ujrzeć jednostronność takiej oczywistości; otwiera oczy na fakt, że dla wielu ludzi ten „wyraźny podział” zupełnie nic nie mówi, pozostaje w najlepszym razie czystą abstrakcją (jeśli nie jest odbierany jako jakaś intelektualna agresja usiłująca rozrywać to, co niepodzielne).

Z drugiej jednak strony spojrzenie na własną rzeczywistość przez samą społeczność wyznawców judaizmu nie może nas – jak zaznaczyliśmy wyżej – teologicznie satysfakcjonować, gdyż w kręgu naszych źródeł teologicznych znajdujemy opis i ocenę tej społeczności wraz z jej wiążącą dla nas interpretacją. Jest to (np. w Rz 9-11) opis i interpretacja z punktu widzenia Bożych rządów w świecie dotycząca bezpośrednio pewnego etapu dziejów, z której teologia winna wyciągnąć rozsądne wnioski rzutujące na aktualny także stan rzeczy odkrywany (między innymi) w dialogu.

Aby właściwie dokonać tego, trzeba mieć przed oczyma ostatni z formalnych elementów, na który koniecznie trzeba zwrócić uwagę, a mianowicie perspektywę dynamiczną, historiozbawczą.

Perspektywa historiozbawcza

Jest znamienne, że właśnie trudność intelektualnego sprostania wyzwaniu, jakie dla chrześcijańskiego świata stanowiło (stale bliskie w tym świecie) istnienie Synagogi, zmuszała nawet skłonną do kontemplacji – tego, co niezmiennie – myśl grecką do operowania kategoriami dziejowości, oczekiwania na ostateczne rozwiązanie tego dylematu przez Boga. Istnienie Synagogi po Chrystusie, uparta „niewiara żydowska” (*perfidia Iudaica*) stają się intrygującą i irytującą tajemnicą, którą już Ojcowie Kościoła próbują czasem nie tylko z pasją zdyskredytować (św. Jan Chryzostom), ale także zrozumieć. Nie sposób wszakże, gdy mowa o próbach takiego przeniknięcia sensu dziejów, pominąć wstrząsu, jaki wywarły na świadomości chrześcijańskiej – nie tylko żydowskiej – wydarzenia kończącego się stulecia. Eksterminacja Żydów i powstanie Państwa Izrael kazały zweryfikować dotychczasowe rozumienie wymowy dziejów Izraela pobiblijnego jako skazanego wyłącznie na głoszenie swym upoko-

rzeniem gniewu ciężącego nad nimi do czasu (ewentualnego) przyszłego nawrócenia i wejścia do Kościoła. Kazała postawić pytanie o pozytywny sens składanego przez żydowskich męczenników świadectwa wiary, a także o religijną interpretację tak zasadniczej odmiany statusu społeczności żydowskiej w świecie, jaką wprowadziło powstanie państwa żydowskiego na historycznych terenach Ziemi Obiecanej.

Główne zagadnienia ujęcia systematycznego

Wymienione dotąd elementy dotyczące formy i sposobu poszukiwań systematycznej odpowiedzi teologicznej na pytanie o miejsce Izraela w Bożych zamysłach, nie przesądzają jeszcze o jej treści. Już dziś jednak widać, że od tej strony istnieją kluczowe tematy, które musi ona zawierać. Spróbujmy więc w tym wystąpieniu, przedstawiając *status quaestionis*, wynotować zasadnicze kwestie i zarysować główne tendencje ich rozwiązywania.

Geneza i cel Izraela

Do zbudowania systematycznej, koherentnej teologicznej teorii Izraela w jego relacji do Kościoła istotne jest postawienie sobie pytań dotyczących istoty powołania Izraela przez Boga i nieodłącznej od tego kwestii celu tego powołania. 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 szczególny sposób Boży? Z tą alternatywą łączy się druga, głębsza, bardziej fundamentalna: co w Bożym zamyśle jest rzeczywistością bardziej podstawową (i ostateczną): Izrael czy Kościół? Która z tych dwóch rzeczywistości jest w najpełniejszym i oryginalnym znaczeniu Ludem Bożym?

Z jednej strony (zgodnie z bardziej tradycyjnymi ujęciami tej problematyki) „tylko zrozumienie misterium Kościoła może pozwolić zrozumieć do końca misterium Izraela”, gdyż losy Izraela przed Chrystusem i losy „Izraela według ducha”, jak można określić z chrześcijańskiego punktu widzenia zaczątki Kościoła, należą do historii Kościoła, podobnie jak w perspektywie eschatologii chrześcijańskiej, mają one kiedyś znów stać się całkowicie zbieżne¹⁰.

¹⁰ Por. C. Journet, *Destinées d'Israël*, Paris 1945, s. 447.

Z drugiej jednak strony (na co zwracają uwagę autorzy ostatnich dziesięcioleci) w Nowym Testamencie nie znajdziemy wyrażenia „nowy Lud Boży” (którego *nota bene* używa tradycja aż po II Sobór Watykański). Kościół to nie Lud Boży, który zajął miejsce starotestamentowego Ludu Bożego, Izraela, lecz raczej, będąc tylko, zgodnie z Rz 11, 1, „współdziedzicem korzeni” (Izraela i jego praojców), rozszerzony Lud Boży¹¹. 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 Testamentu. Natomiast podejście proponowane przez autorów współczesnych (M. Garriguesa) byłoby raczej „perspektywiczne”, jako stające u początków wypełniania się Bożego planu i postępującej 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 *ekklesia*): Kościół Chrystusowy jest pewną „eklezią” (to jest zwołaniem, zgromadzeniem) Izraela rozszerzonego na wybranych spośród narodów, ale może też istnieć inna „eklezią” tego samego Izraela pozostająca poza tamtą...

Widać, że takie podejście ułatwia zrozumienie Synagogi i że byłoby użyteczne, gdyby się chciało podkreślić ciągłość ekonomii Bożej. Czy pozwala ono dostatecznie wyrazić nowość dzieła Chrystusowego, bez wątpienia łatwą do ukazania w tradycyjnym modelu prezentacji tematu? Czy liczy się dość z nową zasadą jedności Kościoła, którą jest wszczęcie członków w Jego uwielbione Ciało? Nie da się tu uniknąć pytania o sens w Bożym zamyśle, o cel ustanowienia Izraela jako „szczególnej własności” i „ludu kapłańskiego” (por. Wj 19, 5-6; Pwt 7, 6).

„Nowość” systematycznego ujęcia – zgodnego z zaproponowanymi założeniami metodycznymi – polegać będzie na powrocie szczególnie w tym punkcie, gdzie za podstawę służą nam przede wszystkim teksty Pięcioksięgu, Tory, do świadectwa „od wewnątrz”, do podejmowania tego pytania przez Żydów, dla których posłannictwo Izraela w świecie jest z woli Bożej wciąż aktualnym zadaniem ludu wybranego.

Po zapoznaniu się z dojrzałymi przemyśleniami Żydów głęboko pojmujących swój judaizm, teza, że w dzisiejszym świecie, w świecie po Chrystusie, judaizm obiektywnie nie jest niczym więcej jak kolosalnym

¹¹ Por. F. Mussner, *Traktat o Żydach*, Warszawa 1993, s. 28-29.

błędem i anachronizmem, nie wydaje się oczywista. Samo stwierdzenie, że Jezus Chrystus przyniósł wypełnienie Prawa i przez swoją Paschę wprowadził całą ludzkość (przede wszystkim zaś ukonstytuowany na nowo Lud Wybrania) w nowy wiek, nowy, mesjański porządek zbawczy, nie wystarcza do jej uzasadnienia. Bóg – jak Go znamy z Objawienia – niełatwo rezygnuje z ludzi, nawet jeśli nie są Mu wierni, i ma różne sposoby rozdzielania ról tym, przez których mimo wszystko „uparcie” przeprowadza swój zamysł. Dotyczy to zarówno osób, jak i społeczności. W tym ujęciu Izrael do końca czasów może być aktywnym partnerem w Bożych planach, także przez tę swoją „część”, która nie weszła do Kościoła, bez pomijania wiary w urzeczywistnianie przez Kościół w sposób pełny mesjańskich zadań Izraela.

W tym punkcie jednak – z chrześcijańskiego punktu widzenia – nie sposób iść naprzód w roztrząsaniu, na czym polega spełnianie przez Izrael jego przeznaczeń w Bożym planie, bez zapytania o to, co właściwie się stało z Izraelem, gdy przyszedł na świat Jezus – Mesjasz Izraela, Syn Boży, Pan i Bóg nasz.

Izrael a Jezus

Zagadnienie wzajemnych relacji między rzeczywistością Izraela a Jezusem można i trzeba rozpatrzyć z dwóch stron: Jezus wobec Izraela; Izrael wobec Jezusa.

Jezus wobec Izraela

Aby przybliżyć problematykę związaną z pierwszym z tych odniesień, można wyjść od jednego z kluczowych wersetów Listu św. Pawła 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 szczególnie 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 jako „zrodzony pod Prawem” – prawdziwy Żyd, prawdziwy członek ludu przymierza. O ile jednak pierwszy człon prawdy o Wcieleniu był głęboko analizowany przez długą tradycję teologiczną, o tyle nie był dostrzegany dostatecznie drugi człon tajemnicy Wcielenia – niezbędne zakorzenienie w tradycji obietnicy (por. Ga 3, 22), dzięki któremu może być mowa o „wy-

kupieniu” i „przybranym synostwie” stanowiących cel tego „zesłania” (por. Ga 4, 5). To zrozumienie ściślej więzi Jezusa ze swym kulturowym i religijnym kontekstem wchodzi już w naszych czasach jako rzecz normalna do nauczania Kościoła¹².

„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”¹³. Widać tu również wskazówkę, że dla teologicznego rozumienia dziejów, trzeba zrozumieć – nieprzypadkowy, jak można wnosić z dokumentu – fakt skierowania przez Jezusa swej ziemskiej misji do Izraela.

Coraz wyraźniej we współczesnej teologii i nauczaniu Kościoła Jezus 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 Izraela¹⁴. Natomiast w stosunku Jezusa do Jerozolimy i jej centrum, Świątyni, krzyżuje się prawda Jego ludzkiego przywiązania do tego miejsca, które od początku uważa za „dom Ojca” (por. Łk 2, 41-49; Mk 11, 15-18 i par.) ze świadomością misji, która przeniesie centrum miejsca spotkania wybranych z Bogiem w Jego uwielbione Ciało (por. Mk 13, 1-2 i par.; J 2, 19-22)¹⁵. Ta manifestowana na różne sposoby świadomość własnej absolutnej wyjątkowości jest też przyczyną głębokiego rozdwojenia wewnątrz Izraela z powodu Jego osoby, a w konsekwencji wyroku, jaki na Niego zapadł.

¹² „Jezus rodzi się pośród tego ludu, wzrasta w jego kulturze i religii. Jest prawdziwym Izraelitą, myśli i mówi po aramejsku według ówczesnych zasad pojęciowych i lingwistycznych, zachowuje zwyczaje i obyczaje swego środowiska” – Jan Paweł II, *Katecheza z 4 II 1987 r.*, nr 2, w: *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Watykan 1989, s. 109.

¹³ *Wskazówki '85*, w: *Żydzi i judaizm w dokumentach...*, s. 66.

¹⁴ *Katechizm Kościoła Katolickiego* nr 592; Poznań 1994, s. 146. Por. *tamże* nr 577-582, s. 142-143.

¹⁵ Ten „ukrzyżowany” stosunek Jezusa do Świątyni *Katechizm* prezentuje następująco: „Jezus czcił Świątynię, przybywając do niej jako pielgrzym na święta żydowskie, oraz miłował zazdrosną miłością to mieszkancie 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 Świątynią”, *Katechizm Kościoła Katolickiego* nr 593, s. 146.

Izrael wobec Jezusa

Dramat krzyża Chrystusowego; dramat, który, będąc w szczególności sposobem osi Bożych planów wobec świata, musiał w szczególny sposób dotknąć lud wybrany – Izrael. Objawiona odpowiedź na pytanie o to, jaki był udział Izraela w tym dramacie, nie jest tak prosta, jak by to mogło wynikać z lektury oderwanych fragmentów Nowego Testamentu.

Trzeba przede wszystkim wciąż pamiętać, że na początku wszystko rozgrywa się w środowisku żydowskim; Kościół wierzących w Jezusa-Mesjasza (Chrystusa) rodzi się w łonie Izraela; dobra nowina o Jezusie jest skierowana do Izraela przez Izraelitów i w „domu Izraela” zyskuje posłuch.

„Rozpoznanie Jezusa jako Mesjasza wraz ze wszystkimi dobrami, które Jego przyjście niesło w porządku zbawienia Izraelowi i Narodom nie mogło być dziełem nikogo oprócz Izraela. Aby Go rozpoznać, trzeba było Go oczekiwać. Aby mógł być oczekiwany, trzeba było, aby został obiecany; trzeba było, aby był głoszony. Tylko Izraelici z racji swego wybrania, otrzymania obietnic i przygotowania przez Boga byli w stanie przyjąć objawienie o Nim i rozpoznać jego wypełnienie. To właśnie Dwunastu Apostołów – wszyscy Izraelici – wybrani przez Jezusa za Jego życia spośród wszystkich uczniów, towarzyszący Mu od Jego chrztu z rąk Jana Chrzciciela, z Szymonem Piotrem na czele otrzymali objawienie, przyjęli je przez wiarę i zostali wysłani, by ją przekazać całemu światu, poczynając od Jeruzolimy. Kościół im zawdzięcza wiarę, którą wyznaje wszędzie i aż do skończenia świata. Jest to znamieniem stanowiącym istotny składnik apostołowości Kościoła, że wiara Kościoła jest tą właśnie wiarą dwunastu Izraelitów, których liczba, odsyłając do liczby dwunastu pokoleń, przywołuje w sposób prawie niezawołowany pełnię Izraela”¹⁶.

Z drugiej strony jest wszakże faktem, że w tym samym świecie żydowskim Jezus napotkał też zdecydowany opór i tam znalazł swych najbardziej nieprzejednanych przeciwników. Ta strona prawdy o stosunku Izraela do Jezusa była w ciągu wieków akcentowana nader jaskrawo, czasem niemal wyłącznie, tym mocniej, im bardziej przyzwyczajano się patrzeć na Biblię wyłącznie przez pryzmat długiej tradycji jej interpretacji w Kościele.

Cechą charakterystyczną współczesnych ujęć problemu jest rosnąca wraz z coraz plastyczniejszym rozumieniem historycznego kontekstu

¹⁶ M. Sales, *Le corps de l'Eglise. Etudes sur l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique*, Paris 1989, s. 37.

wystąpienia Jezusa z Nazaretu świadomość trudności przyjęcia Go przez współczesnych Mu Żydów. Dzięki temu łatwiej też jest dostrzec przy lekturze Ewangelii, że Jezus sam był świadomy tej trudności – realnej mimo wszystkich znaków mesjańskich Jego wystąpienia, na które sam się powoływał (por. Mt 11, 5-6). W konsekwencji dawne zdumienie społeczności chrześcijańskiej, jak Żydzi mogą nie widzieć spełnienia w Jezusie tak oczywistych proroctw o Nim, ustępuje miejsca większemu zrozumieniu ich trudności uwierzenia w Jezusa – a zatem i głębszemu zrozumieniu wielkości daru wiary.

Dopowiadając w tym kontekście prawdę o współodpowiedzialności Izraela i narodów za śmierć krzyżową Jezusa, Kościół naucza też jasno o większej odpowiedzialności moralnej grzesznika – chrześcijanina, świadomego boskiej godności Chrystusa, niż przedstawiciele Izraela i (tym bardziej) narodów uczestniczących historycznie w spełnieniu się planów Bożych wobec Mesjasza (por. Łk 24, 26).

Izrael a Kościół

Głęboki podział na zwolenników i przeciwników Jezusa rysujący się wokół Jego Osoby i dzieła za dni Jego publicznej działalności został przypieczętowany rozejściem się rodzącego się wokół wiary w zmartwychwstanie Jezusa i Jego mesjańską godność Kościoła z dalszymi drogami judaizmu.

Żydzi w Kościele

Kością niezgody stało się głoszenie Ewangelii poganom – najpierw (co też trzeba mieć wciąż w pamięci) nieoczywiste przede wszystkim dla samych uczniów Jezusa: „«Kiedy zacząłem mówić – tłumaczy się Piotr Kościołowi w Jerozolimie – Duch Święty zsiął na nich, jak na nas na początku. (...) Jeżeli więc Bóg udzielił im tego samego daru, co nam, którzyśmy uwierzyli w Pana Jezusa Chrystusa, to jakżeż ja mogłem sprzeciwiać się Bogu?» Gdy to usłyszeli, zamilkli. Wielbili Boga i mówili: «A więc i poganom udzielił Bóg [taski] nawrócenia, aby żyli!»” (Dz 11, 15.17-18).

Zdumienie wiernych z Jerozolimy uprzytamnia, że to, co później stało się regułą – Kościół złożony z ochrzczonych pogan – było prawdziwie rewolucją wymagającą wyciągnięcia najdalej idących konsekwencji z wiary w nadejście ery mesjańskiej wraz z Paschą Jezusa. Natomiast już na początku II w. na skutek rzymskiego zakazu wstępu Żydów (a więc i chrześcijan pochodzenia żydowskiego) do Jerozolimy, Kościół jerozo-

limski – dotąd reprezentujący w Kościele powszechnym w sposób także zewnętrznie wyraźny *Ecclesia ex circumcisione* (wydaje się, że aż do tego czasu jego przełożonymi byli judeochrześcijanie, członkowie ziemskiej rodziny Jezusa) – stał się, na podobieństwo innych Kościołów lokalnych tego czasu, a nawet w jeszcze większym stopniu – *Ecclesia ex gentibus*, której członkowie wnosili z sobą (jako dziedzictwo „dawnego człowieka” ze świata grecko-rzymskiego) poczucie obcości i niechęci w stosunku do Żydów¹⁷. To „ujednoczenie” Kościołów „zaowocowało” stopniowo „teologicznym” uzasadnieniem owej spontanicznej niechęci; ześlizgiwanie się od żywego bólu z powodu rozdarcia w łonie Izraela do wyniosłego i obojętnego totalnego potępienia Żydów przeklętych przez Boga.

Jednym z głównych zadań nowej teologii Izraela jest uważniej przyjrzeć się i spróbować „oczyścić” z wtórnych brudów ranę rozdarcia między „ojcem a synem, matką a córką” (por. Mt 10, 35), której Kościół jest świadom u swych początków, a która z czasem przestała mu dokuczać, choć nie jest wciąż uleczona. Na płaszczyźnie teologicznej oznacza to szukanie właściwego ujęcia relacji Kościoła Chrystusowego do tak „zranionego” Izraela. Jak właściwie wyrazić aktualne miejsce Kościoła w zbawczym dziele Boga: jako zastąpienie odrzuconego Izraela? Jako zastąpienie tymczasowe bez odrzucenia? Jako współpartnerstwo w drodze? Jaka jest nasza wiara w Kościół w tym względzie?

Mówienie o „starym” i „nowym” Izraelu w całkowitej 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 żeby odnowić i doprowadzić dom Ojca, Jego umiłowaną winnicę (powierzoną innym przewodnikom) do pełnego owocowania (por. Iz 5, 1-12; Mt 21, 33-45; J 15, 1-8)? W świetle Nowego Testamentu wydaje się, że nie można „starego” i „nowego” Ludu Bożego traktować jako dwóch podmiotów rozłącznych, a tym mniej przeciwstawnych. Raczej spełnia się tu podobieństwo do „zaczynu ukrytego w trzech miarach mąki”¹⁸: Jezus „kamień węgielny” zespala w budowli najpierw odrobinę zaczynu: wyzwolonych przez siebie potomków Abrahama ożywionych

¹⁷ Por. F. Lovsky, *Verso l'unità delle Chiese*, Magnano 1993, s. 19-23.

¹⁸ Por. Mt 13, 33, a zwłaszcza Łk 13, 21 i umieszczenie przypowieści w kontekście uzdrowienia „córci Abrahama” w Łk 13, 10-17.

wiarą Abrahama (fundament apostołów i proroków; por. też Ap 21, 12. 14), zdolnych „zakwasić całe ciasto”, mąkę narodów. „Nowy lud Boży” zatem to dalej Izrael: nie jakiś nowy (w znaczeniu: inny) Izrael „zastępujący” dawny, lecz ten co zawsze, wybrany przez Boga lud, który dzięki Reszcie „wybranej przez łaskę” już zaczyna integrować w swym mesjańskim spełnianiu proctw „liczne narody” w „domu Boga Jakubowego”, oczekując zarazem zgromadzenia w jedno wszystkich swoich braci.

To podstawowe stwierdzenie nie rozwiązuje oczywiście wszystkich pytań dotyczących teologicznej relacji Kościoła – Izrael na obecnym etapie dziejów zbawienia. Św. Paweł, jak i cały Nowy Testament, ukazuje etap początkowy rozwoju Kościoła. Obecność w nim Żydów jest wtedy czymś oczywistym; zdumienie budzi miłosierdzie okazane innym narodom. Jaki jest jednak zamysł Boga co do dalszych pokoleń, aż do paruzji? Jak dotąd wydaje się, że zawsze istniała w Kościele jakaś reprezentacja żydowska. Czy jest ona stale istotna dla tożsamości (katolickości) Kościoła? Czy ważne z teologicznego punktu widzenia było tylko „przekazanie pałeczki”, przygarnięcie narodów do dziedzictwa wybrania?

Religijny judaizm a Kościół

W tym miejscu dochodzimy do postawienia jednego z drażliwszych pytań pod adresem teologii chrześcijańskiej w dialogu chrześcijańsko-żydowskim: co sądzimy o sensie dalszego istnienia Żydów zgromadzonych w religijną wspólnotę wyznającą judaizm? Jak oceniamy tę szczególną religię dziś? Albo precyzyjniej: czy i jakie miejsce wyznacza jej – naszym zdaniem – Bóg w swych planach zbawczych? Jak odnieść się do nich? Jak głosić im, że dla nich jest Ewangelia Chrystusa i dla ich dzieci (por. Dz 2, 39)? Czy nie trzeba stworzyć dla nich bardziej wyraźnie zaznaczonej przestrzeni w Kościele, tak by mogli pozostać w nim w jakiś sposób sobą także jako społeczność? Niektórzy zastanawiają się, czy w ogóle głoszenie Ewangelii Żydom należy do zadań chrześcijan, czy zastrzegł to sobie sam Chrystus na czas swego powtórnego przyjscia?

Wydaje się, że w obliczu wszystkich tych pytań pierwszym etapem budowania bardziej wszechstronnej niż dotąd w Kościele wizji judaizmu jest spojrzenie nań przez pryzmat wspólnych korzeni i uznanie ich prawdy i wagi dla obu społeczności.

W pierwszym odruchu natomiast chrześcijanin chciałby widzieć wszystko, co odmienne w judaizmie, co inaczej niż w chrześcijaństwie zinterpretowane, jako wyraz jakiegoś błędu czy dewiacji religii żydow-

skiej po Chrystusie. Wyznaczając granice tego, co dzieli dwie religie, afirmując własną, jest się skłonny z góry dyskwalifikować drugą na zasadzie „albo – albo”. Rodzi to tropienie genezy, przejawów i istoty „niewiary żydowskiej” – tego czegoś, co jest u korzeni odmienności wynikającej – jak się sądzi – wyłącznie z fundamentalnego błędu.

Tymczasem przyjąwszy raz, że Bóg może (i ma zwyczaj) posługiwać się w realizacji swych planów tak pozytywnie, jak i negatywnie ludzkich odpowiedzi na Jego propozycje, możemy – wydaje się – popatrzeć w dialogu na siebie nawzajem spokojniej i pokorniej, z większym także zrozumieniem, iż dziś Bóg pragnie zbawić ludzi na dzisiejszym etapie ich historii, dokądkolwiek zaprowadzili ją ich przodkowie i oni sami swymi wolnymi decyzjami, które nigdy nie są w stanie sparaliżować Jego transcendentnej wobec nich miłości. W świetle całości naszej wiary nie da się wprawdzie utrzymać, iż w dialogu Boga z Izraelem nic się istotnego i negatywnego nie stało, gdy znaczna jego część nie przyjęła Jezusa jako Mesjasza-Zbawcy¹⁹. Nie możemy zapomnieć (przypomnianej zresztą przez Sobór – por. DRN 4) skargi Jezusa na Jerozolimę, która „nie rozpoznała czasu swego nawiedzenia” (por. Łk 19, 44) i innych sformułowań Nowego Testamentu wyraźnie negatywnych w odniesieniu do podjętych wówczas przez Synagogę decyzji. Tym niemniej wspólczesne próby systematycznego ujęcia historiozbowczej relacji (relacji „w drodze”) judaizmu i chrześcijaństwa potrafią znaleźć miejsce dla płodnej koegzystencji także nieredukowalnych (po ludzku) różnic, co do których odpowiedź może przyjść tylko od samego Boga działającego w historii obu społeczności.

Żydowski laicyzm

W tej perspektywie pozostaje miejsce na pozytywny sens egzystencji żydowskiej – i to zarówno w jej pozytywnym wymiarze kulturowania religii przodków, jak i w negatywnym sensie „utrapienia” dla nas chrześcijan. Żydzi bowiem, także nie przyznający się do wiary swych przodków i nie praktykujący jej, mają tendencję ciągłego kwestionowania autentyczności Królestwa Bożego na ziemi, które – zgromadzeni w Kościele Chrystusowym – próbujemy ukazywać światu (jako fundamentalny atut naszej apologii zbawienia dokonanej już przez Jezusa Chrystu-

¹⁹ Tego typu próby rozwiązań pojawiające się ze strony teologii katolickiej przyjmowane z dużym zainteresowaniem przez drugą stronę dialogu – por. np. S. Krajewski, *Żydzi, judaizm, Polska*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1997.

sa). Zdaniem niektórych myślicieli chrześcijańskich, „niewiara żydowska” odrzucająca Chrystusa i Jego Kościół jest nieuleczalna, a jej ostateczną konsekwencją jest racjonalistyczny ateizm (tak często propagowany z pasją właśnie przez ludzi wywodzących się z tradycji żydowskiej). Również on jest wszakże siłą stanowiącą istotny czynnik Bożych planów zbawczych aż do paruzji Chrystusa. Jest to siła namiętnej, krytycznej negacji zwracającej się zarówno przeciw bałwochwalczym, partykularystycznym nacjonalizmom jak i przeciw samozadowoleniu chrześcijan z osiągniętych dotąd realizacji Kościoła²⁰.

Perspektywa przyszłości

W świetle jednak całości Objawienia stan, który istnieje dziś w relacji Kościół – Żydzi i judaizm, nie jest jeszcze ostatnim Słowem Boga wobec swojego Ludu – Izraela. Myśl o „górnym Syjonie” przenika chrześcijańską nadzieję eschatologiczną, w której dopełni się i objawi w pełni zbawienie przeżywane obecnie jedynie „w nadziei” (por. Rz 8, 24-25).

„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 [*ἄπο μερους*], aż do czasu [*ἄχρι ου*] gdy wejdzie pełnia Narodów. I tak [*ὅτανως*] 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

²⁰ „Zbawienna negatywność ludu monoteistycznego Starego Testamentu w stosunku do idolatrii pogan przybiera po odrzuceniu Chrystusa charakter racjonalizmu negującego, zdolnego rozpruć i zniszczyć narodowe partykularyzmy, ale bez mocy zbudowania wcielonej jedności rodzaju ludzkiego w posłuszeństwie wobec woli Bożej. (...) Odrzucając Chrystusa Żyd niewierny pozbawia się jedynej rzeczywistej obecności Boga w historii wszystkich ludzi oraz warunków możliwości tej rzeczywistej obecności dla całej ludzkości, wnosząc w miejsce niepowtarzalności Słowa Wcielonego i Kościoła, który ją aktualizuje – transcendentalny ideał rozumu, który może jednoczyć ludzi między sobą jedynie abstrakcyjnie i negatywnie (...) w rozproszeniu pośród narodów, lecz nie utożsamiając się całkowicie i po prostu z nimi, odrzucając przy tym transcendentną jedność ludzkości proponowaną i już urzeczywistnianą przez Kościół Chrystusowy, Żyd niewierzący może zatrzymać się na ustawicznej odmowie dania odpowiedzi na problem transcendencji afirmowanej wprawdzie [przez niego], lecz nie mającej żadnej reprezentacji i nie mogącej się objawić bezpośrednio w historii; transcendencji, której on – Żyd jest świadkiem przez samą swą obecność i postawę podwójnie negującą. Jeśli jednak nie chce się on poddać tej bezsilności i nie zadawała się postawą czysto krytyczną (...) dochodzi do odrzucenia istnienia samej transcendencji i do ateizmu pozytywnego, by koniec końców proponować prometejski projekt tworzenia ludzkości zdanej na swe własne siły i na swą własną wolę”, M. Sales, *Le corps de l'Eglise*, s. 122-125. W cytowanym fragmencie dzieła Sales prezentuje wiernie poglądy swego mistrza G. Fessarda.

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» [νῦν]²¹ mogli dostąpić miłosierdzia” (Rz 11, 25-27. 30-31)

To najwyraźniejsze w Nowym Testamencie proroctwo dotyczące ostatecznego spełnienia planów Bożych wobec Izraela intryguje niemal wszystkich, którzy z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej zajmują się Izraelem, bądź zagadnieniami eschatologii powszechnej²². Na pierwszym planie jest w tym tekście (jak i w bezpośrednim kontekście) ostrzeżenie wiernych przyłączających się do Kościoła spośród narodów przed chełpieniem się i wynoszeniem nad Żydów, którzy nie chcą się przyłączyć do Kościoła²³. Znajomość tajemnicy, która jest im potrzebna, by oceniać siebie w pokorze i prawdzie, dotyczy przede wszystkim przewidywalności takiego stanu rzeczy, w którym poganie mogą się sobie wydawać lepsi od Żydów. Obecny stan rzeczy jest szansą miłosierdzia daną przez Boga narodom; nie znaczy to jednak, że zamknęło się ono obecnie (νῦν) przed Izraelem. Owszem, teraz, gdy i oni muszą uznać, że tylko dzięki miłosierdziu mogą dostąpić spełnienia obietnic (por. Rz 11, 32), wszystko jest gotowe do odnowy, której zwieńczeniem jest tryumfalny powrót Jezusa – Mesjasza (por. Dz 3, 20). Co do istoty jest to zagwarantowane wiernym i skutecznym słowem Boga zawartym w Piśmie (Rz 11, 26-27), co do czasu i sposobu – Bóg korzysta z wolnych decyzji ludzkich, by tymczasem gromadzić w swym świętym Ludzie „pełnię narodów”, która w Jego odwiecznym zamyśle ma wzbogacić i uzupełnić objawienie Jego chwały w Izraelu.

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

²¹ To νῦν – „obecnie” – występuje w ważniejszych odpisach Listu i jako lekcję trudniejszą uznaje się je za autentyczne.

²² Obszerną bibliografię komentarzy do tego fragmentu Listu do Rzymian od czasów Ojców Kościoła do 1983 r. podaje F. R e f o u l é, „...et ainsi tout Israël sera sauvé”. *Romains 11, 25-32*, Paris 1984.

²³ W myśl zasad teologii katolickiej, na wszelką najszacowniejszą nawet tradycję późniejszą, nie mającą pieczęci apostołowości i nie potwierdzoną przez Urząd Nauczycielski Kościoła, trzeba patrzeć w świetle natchnionego Słowa Bożego i tradycji sięgającej Kościoła czasów apostołskich.

zebrania w jedno, zbawienia Izraela jest oczywiście tylko Bóg. Nadzieja na osobisty udział w tym zbawieniu musi być zawsze zakotwiczona w Nim. 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). Natomiast w świetle całości Objawienia budzą wątpliwości próby kategoriycznych rozwiązań dotyczących przyszłych dróg spełnienia Bożych obietnic, „czasów i chwil ustalonych przez Ojca”²⁴.

Przy całej bowiem próbie przeniknięcia zasłony przyszłych i ostatecznych dopełnień Bożego planu, prorockie nastawienie św. Pawła ma na widoku – jak zawsze u proroków – nawrócenie (aktualne) tych, którzy zostali przez Boga powołani do udziału w Jego misterium. Sens zwracania wzroku ku nieprzejrzanym horyzontom Bożego zmiłowania to poszukiwanie rozpoznania Jego woli na dziś. Odpowiedź dana jest nam w tej mierze, w jakiej służy to rozpoznaniu, „co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” (por. Rz 12, 1-2; Dz 1, 7-8. 11).

Perspektywa eschatologiczna

Ostateczna nadzieja chrześcijańska (podobnie jak ostateczna nadzieja judaizmu) nie zamyka się w ramach znanego nam doczesnego świata, lecz, zwracając się ku Bogu wiernemu wszystkim swym obietnicom, oczekuje od Niego ich dopełnienia w odnowieniu wszystkiego, w chwale nieba, w „przyszłym świecie”. Chrześcijański kształt tej nadziei, tak jak go przedstawia konstytucja II Soboru Watykańskiego, wiąże się ściśle z Chrystusem – Głową odnowionego porządku, którego początek łączy się w Kościele Chrystusowym, o ile już tu jest on Jego ciałem. Wpływ zaś ostateczny tego Królestwa Bożego ma się rozciągnąć na całą rzeczywistość stworzoną i gruntownie odnowioną przez Boga. Nowy Testament mówi w związku z tym o „nowym niebie i nowej ziemi, w których będzie mieszkała sprawiedliwość” (2 P 3, 13). Idea „nowego nieba i nowej ziemi” zakorzenia się w myśli proroków Starego Testamentu: „(...) oto Ja stwarzam nowe niebiosa i nową ziemię; nie będzie się już wspominać dawniejszych dziejów ani na myśl one nie przyjdą. Przeciwi-

²⁴ „Od Wniebowstąpienia przyjście Chrystusa w chwale jest bliskie, nawet jeśli nie do nas należy «znać czasy i chwile, które Ojciec ustalił swoją władzą» (Dz 1, 7). Przyjście eschatologiczne może wypełnić się w każdej chwili, nawet jeśli to przyjście i ostateczna próba, która je poprzedzi, są jeszcze «zatrzymane»”, *Katechizm Kościoła Katolickiego* nr 673; Poznań 1994, s. 168.

nie, będzie radość i wesele na zawsze z tego, co Ja stworzę; bo oto Ja uczynię z Jeruzolimy wesele i z jej ludu radość” (Iz 65, 17-18).

Sięgnięcie do starotestamentalnego wzorca od razu ukazuje związek eschatologicznej nadziei z dokonanymi wcześniej przez Boga wyborami, w których ukazywał swą wierną miłość: z ludem Izraela, w szczególności z jego świętym miastem Jeruzalem.

Ostatnie pytanie, które w chrześcijańskiej teologii Izraela możemy (i chyba powinniśmy) postawić, to pytanie o miejsce Izraela i świętego miasta Jeruzalem w przyszłym świecie.

„Cały Izrael będzie zbawiony” (Rz 11, 26). Rozumiejąc tę zapowiedź jako zapowiedź zachowania zintegrowanej struktury Izraela Bożego na wieczność, pytamy jeszcze o związek tej formy realizacji miłości Bożej w świecie zmartwychwstania z jej poprzednim, doczesnym, zaczątkowym, ziemskim ciałem – Izraelem. Pytanie to wykraczające poza znaną nam z doświadczenia rzeczywistość nawet trudno ściśle sformułować. Skoro jednak Chrystus–Głowa powstał w uwielbionym, lecz własnym ciele naznaczonym śladami Jego ofiary złożonej na ziemi; skoro tradycja katolicka nie wahała się postawić pytania o miejsce Jego Matki w odrodzonym świecie (i dać na nie dogmatyczną odpowiedź), to również pytanie o związek uwielbionego ciała Ludu Bożego – Oblubienicy Baranka z jej wcieleniem, z jej sakramentalnym wyrazem na ziemi nie wydaje się bezzasadne.

Trzeba wszakże od razu zdać sobie sprawę, iż społeczny, eklezjalny wymiar eschatologii nie stał w centrum kontrowersji teologicznych przeszłości, nie doczekał się też aż do czasów współczesnych pełnego opracowania. To zagadnienie pozostaje niemal w całości do opracowania dla przyszłych teologów.

Dziś można w każdym razie powiedzieć przynajmniej tyle: choć „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2, 9), nie wolno lekceważyć żadnego ze świętych znaków w bliższym, czy dalszym znaczeniu przygotowujących do zrozumienia ostatecznego, wspólnotowego spełnienia Bożych zamiarów przedstawianych wielokrotnie przez Pismo Święte w obrazach świętego miasta Jeruzalem, „miasta zbudowanego na silnych fundamentach” (por. Hbr 11, 10); nie wolno lekceważyć słów Pisma porównujących czasy ostateczne do wejścia do tego miasta, „do Jego odpoczynku” (por. Hbr 4, 1-11) „na uroczyste zebranie”, „poza zasłonę” świętego świętych (por. Hbr 6, 19). Trzeba też ze czcią i szacunkiem odnieść się do wszystkich, dla których

znaki te – wyprowadzone przecież z Tory – są święte, budzą i podtrzymują nadzieję, prowadzą wciąż ku nawróceniu serc do Boga żywego. Trzeba z zainteresowaniem spojrzeć na wypracowane przez nich w ciągu wieków sposoby czerpania z owych niewysychających źródeł.

Trzeba ze czcią i szacunkiem odnieść się do tych, którzy – jak my – napominają się nawzajem słowami modlitwy natchnionej przez Najwyższego:

„Proście o pokój dla Jeruzalem,
niech żyją w pokoju, którzy cię miłują”.
„Niech się zawstydzą i odstąpią
wszyscy, którzy nienawidzą Syjonu”

(Ps 122, 6; Ps 129, 5)

ks. Łukasz KAMYKOWSKI