

Krzysztof Pilarczyk

Dokument Stolicy Apostolskiej w pół wieku po Nostra aetate

Wrocławski Przegląd Teologiczny 24/1, 67-88

2016

Artykuł został 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.

KRZYSZTOF PILARCZYK

DOKUMENT STOLICY APOSTOLSKIEJ W PÓŁ WIEKU PO *NOSTRA AETATE*

1. W pół wieku po zakończeniu II Soboru Watykańskiego i ogłoszeniu na nim deklaracji *Nostra aetate* o relacjach Kościoła katolickiego do religii niechrześcijańskich, w tym do judaizmu (artykuł 4), 10 XII 2015 r. w Biurze Prasowym Stolicy Apostolskiej zaprezentowany został przez członków watykańskiej Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem nowy (czwarty) dokument pt. „*Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne*” (Rz 11,29 : *Refleksje o kwestiach teologicznych odnoszących się do relacji katolicko-żydowskich z okazji 50. rocznicy „Nostra aetate”* (artykuł 4)¹. Pierwsza część tytułu jest cytatem z Listu do Rzymian Pawła z Tarsu, potwierdzającym trwałość i nieodwołalność przymierza Boga z Izraelem, co też oddaje główne przesłanie dokumentu. Przy tym należy dodać, że to pierwszy *stricte* teologiczny dokument tejże Komisji. Jego historia zaczęła się – jak przedstawił przy prezentacji ks. Norbert Hofmann, sekretarz Komisji – jeszcze pod koniec pontyfikatu Benedykta XVI². Samo opracowanie rozpoczęto po udzielonej aprobie przez papieża Franciszka. Powstało ono jako wynik pracy przede wszystkim Komisji, kierowanej przez szwajcarskiego kard. Kurta Kocha (jednocześnie przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan), oraz przy współpracy Kongregacji Doktryny Wiary pod przewodnictwem kard. Gerharda Müllera,

¹ Zob. (http://pliki.episkopat.pl/cms/pliki/c24310/o/Bo_dary_aski_i_wezwanie_Boze_sa_nieodwoalne.pdf (01.04.2016)). Na internetowej stronie Komisji jest on publikowany po angielsku, francusku, hebrajsku, hiszpańsku, niemiecku i włosku – zob. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20151210_ebraismo-nostra-aetate_en.html (dostęp: 19.04.2016).

² Por. A. KOWALSKI, *Nowy watykański dokument o relacjach katolicko-żydowskich*, http://pl.radiovaticana.va/news/2016/04/04/nowy_watylanski_dokument_o_relacjach_katolicko-zydowskich/1220244 (01.04.2016).

która konsultuje każdy dokument teologiczny Stolicy Apostolskiej. Pierwszą jego wersję przygotowano w 2013 r. Po kolejnych redakcjach tekst zyskał jesienią 2015 r. *nihil obstat* od Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej i wkrótce zezwolenie na publikację. Bez wątpienia precedensem był udział w prezentacji dokumentu dwóch przedstawicieli strony żydowskiej, rabina Davida Rosena z Jerozolimy oraz Edwarda Kesslera, brytyjskiego teologa żydowskiego z Uniwersytetu w Cambridge, z którymi dokument był wcześniej konsultowany. Celem artykułu jest krytyczne omówienie dokumentu i autorska nad nim refleksja.

2. W dokumencie poruszone zostały szczególnie ważne kwestie teologiczne dotyczące dialogu katolicko-judaistycznego. Komisja zaliczyła do nich cztery: (1) znaczenie objawienia (Słowa Bożego), (2) relację między Starym a Nowym Przymierzem, (3) relację między powszechnością zbawienia w Jezusie Chrystusie a stwierdzeniem, że przymierze Boga z Izraelem nigdy nie zostało odwołane oraz (4) zadanie ewangelizacyjne Kościoła w odniesieniu do judaizmu (zob. *Przedmowa*). Choć były już one przedmiotem badań i dyskusji, prace nad nimi nie zostały zakończone. Wprost przeciwnie, Komisja – przypominając o nich – wyraziła pragnienie, aby zostały umieszczone w szerszym kontekście teologicznym obu tradycji religijnych, a przez to pogłębione i poddane wspólnej refleksji. Ma to być zarazem sposób na ubogacenie i zintensyfikowanie wymiaru teologicznego dialogu żydowsko-katolickiego, który do tej pory – należałoby dopowiedzieć – zbyt często koncentrował się na zagadnieniach społecznych i politycznych, a nie podejmował kwestii *stricte* religijnych. Nowy dokument uznaje jednak, że więzi pomiędzy członkami gremium, prowadzącego dialog pomiędzy katolicyzmem i judaizmem³, są na tyle stabilne, że pozwalają na podejmowanie „nawet tematów kontrowersyjnych, nie obawiając się wyrządzenia trwałych szkód dla dialogu” (nr 10). Wymienione cztery zagadnienia, których rekapitulacji dokonała Komisja, stanowią główny zrąb jej najnowszego dokumentu, zawartego w częściach od trzeciej do szóstej. Poprzedzają je dwie części oraz *Przedmowa*, z których w pierwszej przedstawiono zarys historii oddziaływania *Nostra aetate* (artykułu 4) w minionym półwieczu dialogu, a w drugiej, szczególnie jego status teologiczny. Dokument zamyka część siódma, w której przypomniano i dookreślono cele dialogu Kościoła katolickiego z judaizmem. W obrębie siedmiu części tekst został podzielony na akapity opatrzone numerami, których łącznie jest czterdzieści dziewięć. Przy cytowaniu dokumentu do nich będą czynione odesłania. Cały dokument został podpisany przez kard. Kurta Kocha, obecnego przewodniczącego Komisji, bpa Briana Farrella, wiceprzewodniczącego, i ks. Norberta Hofmanna, sekretarza.

³ Dotyczy to Międzynarodowego Katolicko-Żydowskiego Komitetu Łączności pomiędzy Kościołem a Judaizmem, o którym będzie mowa poniżej.

3. Aby zrozumieć przekaz zawarty w najnowszym dokumencie oraz jego znaczenie w wymiarze wewnątrzkościelnym oraz zewnętrznym, dla dialogu z judaizmem (choć to ma drugorzędne znaczenie, bo dokument nie jest skierowany do Żydów), należy przypomnieć niektóre wydarzenia z minionych pięćdziesięciu lat. W 1965 r., gdy kończył się II Sobór Watykański, nikt nie mógł spodziewać się, jakie przyniesie on skutki w obszarze życia religijnego, społecznego i politycznego. Ogłoszone na nim nauczanie Kościoła katolickiego, zwłaszcza w zakresie eklezjologii i teologii religii, ustanawiało nowe relacje między chrześcijaństwem a innymi religiami oraz w obrębie samego chrześcijaństwa pomiędzy jego wyznaniem i denominacjami. Kościół katolicki chciał w ten sposób dokonać otwarcia na współczesny świat, od którego przez dziesiątki lat odgradzał się, i aktywnie wpisać się w jego kształtowanie. Na poziomie doktrynalnym wyraziło się to w przypomnieniu w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* (KK) nauczania, że do katolickiej (powszechnej) jedności ludu Bożego, „która jest znakiem przyszłego pokoju powszechnego i do niego się przyczynia, powołani są wszyscy ludzie i w różny sposób do niej przynależą lub są do niej przyporządkowani, zarówno wierni katolicy, jak i inni wierzący w Chrystusa, jak wreszcie wszyscy w ogóle ludzie, z łaski Bożej powołani do zbawienia” (KK 13). To fundamentalne przesłanie natury soteriologicznej pociągało za sobą implikacje pastoralne, które zostały w formie najogólniejszej zawarte w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*. Dają się one ująć w trzy punkty: (1) świat potrzebuje Chrystusa i jest przez Niego opromieniony, czy to sobie uświadamia czy nie; (2) należy zmniejszyć dystans pomiędzy Kościołem a światem; (3) nieodzowna jest pomoc człowiekowi i światu w pokonywaniu problemów oraz przyjmowaniu zbawienia przyniesionego przez Chrystusa. Jednym ze sposobów uszczegółowienia tych zadań, które wyznaczył sobie Kościół, było wejście na drogę dialogu z innymi religiami, wśród których wyróżniające miejsce zajmowała religia Żydów – judaizm. Do nowych relacji z nim zachęcała soborowa deklaracja *Nostra aetate* (punkt 4), która w dziejach Kościoła była pierwszym dokumentem w tak odmienny sposób traktującym judaizm i Żydów oraz odcinającym się od błędnych ich oskarżeń, choć zarazem czyniła to niezwykle lapidarnie. Nie odnajdujemy w niej systematycznie przedstawionej katolickiej teologii judaizmu, bo i do dzisiaj nie została ona w Kościele katolickim wypracowana. Deklaracja dawała raczej impuls do odejścia od starych relacji nacechowanych wrogością, pogardą, dyskryminacją, separatyzmem a nawet przymusowymi konwersjami na rzecz nowego sposobu układania koegzystencji – przez dialog. Bezpośrednią przyczyną podjęcia refleksji nad przeszłością wzajemnych kontaktów była zagłada milionów Żydów (hebr. *szoa*) dokonana przez hitlerowskie Niemcy i ich sojuszników w okresie nazistowskim, zwłaszcza w czasie II wojny światowej. Kościół katolicki pragnął – podobnie jak to uczyniły wcześniej kościoły protestanckie (konferencja w Seelisbergu, 1947) – przemyśleć dotychczasowe

relacje z judaizmem i wytyczyć nowe zasady ich tworzenia oraz wprowadzić je w życie, aby więcej taka tragedia nie mogła się powtórzyć. Rzeczywiście, w ciągu minionego półwiecza zainspirował on zarówno katolików, jak i żydów do nawiązania wzajemnych relacji religijnych oraz doprowadził do niezwyklego zbliżenia między wyznawcami chrześcijaństwa i judaizmu, nie mającego precedensu w historii ich koegzystencji. Z wrogów żydzi i katolicy stawali się stopniowo partnerami, a nawet – jak zostało określone w omawianym dokumencie – „dobrymi przyjaciółmi, zdolnymi do wspólnego łagodzenia kryzysów i pozytywnego negocjowania konfliktów” (nr 2).

4. Po *Nostra aetate* po stronie katolickiej powstawały różne dokumenty, które podejmowały szczegółowe kwestie dotyczące tych relacji; miały one zarówno charakter lokalny, jak i ogólnokościelny. Do najważniejszych należały te, które wypracowała watykańska Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem. W minionym półwieczu powstały cztery: *Wskazania i sugestie w sprawie wprowadzenia w życie deklaracji soborowej „Nostra aetate” nr 4 (1974)*⁴, *Żydzi i judaizm w głoszeniu słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego (wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień) (1985)*⁵, *Pamiętamy: Refleksje nad Szoa* (1998)⁶ oraz najnowszy, który jest przedmiotem naszych analiz. Uzupełnia je piąty, opracowany przez Papieską Komisję Biblijną, ale niezwykle ważny dla dialogu katolicko-judaistycznego, pt. *Lud żydowski i jego święte pisma w Biblii chrześcijańskiej* opublikowany w 2001 r.⁷ Wprawdzie wskazane dokumenty nie obrazują pełnej histo-

⁴ Podstawowy tekst po francusku: *Orientations et suggestions pour l'application de la déclaration conciliaire „Nostra aetate” (n. 4)*, Secretariatatus ad Christianorum Unitatem Fovendam (Commissio Pro Religiosis Necessitudinibus cum Hebraeismo Fovendis), „Acta Apostolicae Sedis” 67 (1975), s. 73–79; tłum pol. „Znak” 1983, nr 339–340, s. 182–187. Zob. też po francusku i angielsku http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19741201_nostra-aetate_en.html (18.04.2016).

⁵ Zob. „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 1985, nr 6–7, s. 66–67; zob. po angielsku i francusku http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19820306_jews-judaism_en.html (18.04.2016).

⁶ Zob. *Pamiętamy: Refleksje nad Szoa*, watykańska Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem, „Studia Judaica” 1(1998), s. 70–79. Zob. po angielsku, francusku, włosku, węgiersku, hiszpańsku i portugalsku, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_16031998_shoa_en.html (18.04.2016).

⁷ Zob. *Naród żydowski i jego święte pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Papieska Komisja Biblijna; tłum. Ryszard Rubinkiewicz, Kielce 2002. W tłumaczeniu polskim słowo „lud” w tytule oddano nieprawidłowo przez „naród”. Zob. po angielsku, francusku, niemiecku, włosku i hiszpańsku – http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_en.html (18.04.2016).

rii dialogu katolików z żydami w minionych pięćdziesięciu latach; jest ona bogatsza w fakty i głębię przemian w postawach chrześcijan i żydów we wzajemnym odnoszeniu się. Nowy dokument watykański w akapicie ósmym wskazuje w tym zakresie na pionierskie poczynania samych papieży, zwłaszcza Pawła VI i Jana Pawła II. Do najważniejszych gestów Papieża z Polski zalicza: jego wizytę w byłym niemieckim hitlerowskim obozie koncentracyjnym Auschwitz-Birkenau, gdzie modlił się za ofiary zagłady, odwiedziny w rzymskiej synagodze w 1986 r., pielgrzymkę do Ziemi Świętej w jubileuszowym roku 2000, w czasie której spotkał się także z przedstawicielami państwa i rabinatu Izraela oraz modlił się pod Murem Zachodnim (tzw. Ścianą Płaczu), spotkania z przedstawicielami wspólnot żydowskich w Watykanie i w czasie podróży apostolskich. Kontynuowali je także jego następcy, Benedykt XVI i obecny papież Franciszek, którzy również odwiedzili Ziemię Świętą i w czasie swych wizyt spotykali się z przedstawicielami izraelskich władz państwowych i religijnych. Dla dialogu religijnego szczególnie ważne są prowadzone rozmowy w obrębie Komisji Mieszanej Stolicy Apostolskiej i Wielkiego Rabinatu Izraela odbywane regularnie rok rocznie od 2002 r. jako pokłosie spotkania Jana Pawła II z naczelnymi rabinami w Jerozolimie w czasie jubileuszowej pielgrzymki do Ziemi Świętej. Niemniej historię teologicznego dialogu z judaizmem, który w relacjach katolicko-żydowskich jest szczególnie ważny, wyznaczają głównie prace Komisji Stolicy Apostolskiej ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem, które – wraz z nauczaniem papieskim – nadają ogólny kierunek temuż dialogowi. Niekiedy korygowały one niektóre poczynania kościołów lokalnych, różnych wspólnot kościelnych oraz inspirowały myśl rozwijaną przez indywidualnych teologów oraz pobudzały do dyskusji w kwestiach wymagających dalszego głębszego namysłu. W takim też aspekcie należy patrzeć na czwarty dokument watykańskiej Komisji, w którym próbuje ona sama dokonać swoistego podsumowania osiągnięć (i niedostatków) dialogicznych poczynania katolików w minionym półwieczu, nie roszcząc sobie prawa do pełnego ich opisu, ani formułowania oficjalnego nauczania Kościoła dotyczącego Żydów i judaizmu.

5. Przed przystąpieniem do omówienia treści dokumentu na uwagę zasługuje najpierw sama Komisja, która go opracowała i opublikowała. Powołana została przez papieża Pawła VI 22 X 1974 r. przy Sekretariacie ds. Jedności Chrześcijan (przekształconym przez Jana Pawła II w 1988 r. w Papieską Radę ds. Popierania Jedności Chrześcijan), przejmując jego obowiązki dotyczące stosunków katolicko-żydowskich, a jej pierwszym przewodniczącym został kard. Johannes Willebrands. Aby zrozumieć usytuowanie Komisji w strukturach dykasterii Stolicy Apostolskiej, należy przypomnieć sytuację, w jakiej rozpoczęto realizować cele wskazane przez II Sobór Watykański. Już na początku stycznia 1966 r., niemal w miesiąc po zakończeniu soboru (3 I 1966), papież Paweł VI w wydanym *motu*

proprio pt. *Finis concilio* powołał szereg komisji (do spraw biskupów, zarządu diecezjami, zakonników, misji chrześcijańskiego wychowania, apostołstwa świeckich), które miały podjąć zadania wskazane przez papieża. Ich prace miała koordynować Centralna Komisja Posoborowa. Sprawę nawiązania, rozszerzania i umacniania związków pomiędzy Żydami a Kościołem katolickim zlecono od 1967 r. Sekretariatowi ds. Jedności Chrześcijan (od 1966 r. stały organ przy Stolicy Apostolskiej), którym kierował wówczas kard. Augustin Bea, niemiecki jezuita i rektor Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie (zm. 1968), promotor nowych relacji z judaizmem i soborowego nauczania na ten temat⁸. To głównie ze względu na jego osobę i jego zaangażowanie na rzecz dialogu katolicko-judaistycznego przekazano sprawy kontaktów z Żydami kierowanemu przez niego Sekretariatowi, a nie – jak można było oczekiwać – Sekretariatowi ds. Niechrześcijan. W najnowszym dokumencie watykańskim ten fakt interpretuje się nieco inaczej, przydając ówczesnej decyzji niemal profetyczne znaczenie teologiczne: „z perspektywy teologicznej również bardzo rozsądne jest powiązanie tej Komisji z Sekretariatem (Radą) ds. Jedności Chrześcijan, ponieważ oddzielenie się Synagogi i Kościoła może być postrzegane jako pierwszy i najbardziej daleko sięgny rozłam wśród ludu wybranego” (nr 3), w obrębie którego Kościół widzi zarówno chrześcijan, jak i żydów. Można powątpiewać, czy takimi motywami kierowali się twórcy ówczesnych struktur instytucji Kościoła. Niemniej kard. Bea zaaprobował to rozwiązanie, a na swego sekretarza powołał ks. Johannes Willebrandsa, holenderskiego prałata (od 1964 r. biskupa, a od 1969 r. kardynała), teologa i działacza ekumenicznego⁹, który zastąpił go w kierowaniu (do 1989 r.) Sekretariatem (Radą). Powołana w 1974 r. Komisja wykorzystywała doświadczenia Sekretariatu, kościołów lokalnych i istniejącego od 1970 r. Międzynarodowego Katolicko-Żydowskiego Komitetu Łączności pomiędzy Kościołem a Judaizmem, złożonego z pięciu przedstawicieli największych organizacji żydowskich w świecie (przynależą oni też do Międzynarodowego Komitetu Żydowskiego ds. Konsultacji Międzyreligijnych będącego oficjalnym przedstawicielstwem judaizmu przy Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem) i pięciu osób mianowanych przez papieża, reprezentujących stronę katolicką. W ten sposób Komisja mogła wpływać na kierunki dialogu w Kościele powszechnym, ponieważ zbierane przez nią doświadczenia przekazywała episkopatowi świata. Działalność Komisji skierowana była od początku przede wszystkim do wewnątrz Kościoła. W takim też duchu należy czytać i rozumieć dokumenty przez nią opracowane.

⁸ Szerzej o Sekretariacie dla Jedności Chrześcijan zob. P. POUPARD, *Watykan*, Warszawa 1979, s. 110–115; L. GÓRKA, *Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XVII, Lublin 2012, szp. 1360-1361.

⁹ Zob. P. JASKÓŁA, *Willebrands Johannes*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XX, Lublin 2014, szp. 633-634.

6. Czwartym dokumentem Komisji, podobnie jak trzy poprzednie, nie jest doktrynalnym nauczaniem Kościoła katolickiego, ani dokumentem Magisterium, lecz zbiorczą refleksją Komisji na temat aktualnych kwestii teologicznych, które rozwinięto w obrębie prowadzonego po II Soborze Watykańskim dialogu katolicko-judaistycznego. Studiowanie ich nie tylko służy samemu dialogowi międzyreligijnemu, ale – jak to od samego początku zostało określone w deklaracji *Nostra aetate* – najpierw „zglobianiu tajemnicy Kościoła”, w obrębie której dialog powinien się rozwijać, a Komisja winna te zdobycze teologiczne upowszechnić całemu Kościołowi, aby w ten sposób kształtować jego współczesną tożsamość, w tym inspirowaną dialogiem. Komisja w najnowszym swym dokumencie wyraża także przekonanie, że chrześcijanie i wyznawcy judaizmu są „nieodwołalnie współzależni, i że dialog między nimi, z teologicznego punktu widzenia, nie jest sprawą wyboru, ale obowiązku” (nr 13). Zapomnienie przez Kościół o swych żydowskich korzeniach groziłoby mu popadnięciem w wymiarze soteriologicznym w ahistoryczną gnozę (nr 13). Te więzi z Izraelem jako wspólnotą religijną czczącą jedynego Boga sprawiają, że relacje pomiędzy obiema religiami są wyjątkowe, mimo trwającego przez blisko 1900 lat – jak to nazwano w dokumencie – „historycznego rozbratu i wynikających z niego bolesnych konfliktów” (nr 14). Wątpliwe jest natomiast wskazywanie przez Komisję na kościelną świadomość „trwałej ciągłości z Izraelem” (tamże), ponieważ w okresie postbiblijnym, kiedy ukształtował się judaizm rabiniczny, takiej ciągłości między nim a Kościołem w zasadzie nie było, ponieważ obie religie coraz wyraźniej definiowały się przez konfrontację ze sobą i w opozycji do siebie (por. nr 14). Trwała ciągłość może dotyczyć Izraela epoki biblijnej i to nie całego, ponieważ Izrael jako wspólnota religijna nie był monolitem, lecz na przestrzeni wieków w starożytności ulegał głębokiej polaryzacji, tak iż nawet mówi się w okresie tzw. drugiej świątyni o judaizmach (w liczbie mnogiej), w których żaden nie uzyskał pozycji wiodącej i normatywnej, choć poszczególne kierunki rościły sobie do tego prawo. Ten element dokumentu zapewne będzie (i powinien być) przedmiotem dalszych badań i dyskusji w gremiach chrześcijan i Żydów oraz między nimi.

Nie wolno też przejść obojętnie wobec stwierdzenia Komisji, że „judaizmu nie należy traktować zwyczajnie jako innej religii” (nr 14). Doprecyzowania domaga się w tym miejscu użyte w dokumencie pojęcie „judaizm”, ponieważ nie wiadomo, o jaki judaizm chodzi. Partnerem katolików w prowadzonym przez nich dialogu z judaizmem są religijni Żydzi (stanowiący mniejszość w całej populacji żydowskiej), którzy wyrosli nie tyle w tradycjach Izraela biblijnego, lecz rabinicznego (talmudycznego) z późniejszymi jej głębokimi reformami, co sprawia, że sami są w swych religijnych poglądach zróżnicowani, by nie powiedzieć – podzieleni. Ich judaizmy, nawet sprowadzone do jakiegoś wspólnego mianownika, który pozwalałby mówić, iż reprezentują jeden judaizm, są bez wątplenia względem chrześcijaństwa inną religią, jeżeli

przyjmiemy jej definiowanie przez cztery podstawowe elementy: doktrynę/ prawo, kult, organizację i etos. Wprawdzie dostrzegamy między Kościołem a nimi wiele podobieństw, ale są również zasadnicze różnice, które już w starożytności zdecydowały o rozejściu („rozbracie”) Żydów – wyznawców Chrystusa i Żydów – zwolenników judaizmu rabinicznego, między innymi z powodu choćby odmiennego rozumienia pojęcia Izraela (w tym wybrania), Tory i bliźniego, a przede wszystkim odrzucenia Ewangelii i osoby Jezusa z Nazaretu. Te podziały od starożytności do chwili obecnej tylko się pogłębiły. I choć w soborowym dążeniu *ad fontes* przypomniane zostało nauczanie Pawła z Tarsu z Listu do Rzymian (zwłaszcza 11 rozdziału) o tym, że – mówiąc metaforycznie – judaizm i chrześcijaństwo wyrastają z pnia jednej oliwki, to zarówno chrześcijaństwo na tym pniu jest – posługując się tym samym obrazem – dziczką, podobnie jak judaizm rabiniczny, o czym Paweł nie mógł wiedzieć, bo proces rabinizacji judaizmu przebiegał długo i zaczął się już po jego śmierci. Trzymając się tego obrazu, można powiedzieć, że na tej samej oliwce dokonano dwóch przeszczepów, które są ikoną nowej rzeczywistości religijnej. Inaczej tę ikonę rozumie judaizm, a inaczej chrześcijaństwo. Omawiany dokument podaje jej chrześcijańskie rozumienie, o czym nie możemy zapominać, poddając go dalszej analizie. Narracja judaistyczna o tak obrazowanej rzeczywistości byłaby inna. Komisja zwraca uwagę na „korzeń” i „pień” tego drzewa, ukierunkowując na wspólny rodowód judaizmu i chrześcijaństwa. Wprawdzie wspólne pochodzenie czyni współczesny katolicyzm i judaizm bliższymi niż inne religie, ale nie zmienia to faktu, że są nadal sobie zarówno bliskie, jak i obce, a nawet przez wyrastanie w opozycji do siebie, szczególnie konfliktogenne, bez możliwości – po ludzku biorąc – zmniejszenia wzajemnego dystansu, ponieważ odbyłoby się to kosztem utraty własnej tożsamości i wiązało z obawą popadnięcia w indyferentyzm religijny, przed którym każda religia się broni. Chciałoby się zapytać, czy są to już dwie odrębne oliwki, czy nadal pozostają jednym drzewem o zróżnicowanych konarach?

W obrazie owego drzewa, kryje się dramat w relacjach między Żydami, o którym przypomina dokument Stolicy Apostolskiej. Wywołało go przyjście Jezusa. Jego opis zaproponowany przez Komisję nie jest bezdyskusyjny: „Jezus był Żydem, żył tradycją żydowską swego czasu i był zdecydowanie uformowany przez swoje środowisko religijne” (por. *Ecclesia in medi oriente*, nr 20). „Zgromadzeni wokół Niego pierwsi uczniowie posiadali to samo dziedzictwo a ich życie codzienne naznaczone było tą samą tradycją żydowską” (nr 14). Głoszone przez Niego jako główne przesłanie nadejście królestwa Bożego było „zgodne z pewnymi przemyśleniami pewnego nurtu myśli żydowskiej Jego czasów” (tamże). Poza tą tradycją lub w opozycji do niej byłoby ono niezrozumiałe. Dramat rozpoczyna się wówczas, gdy część Żydów dostrzegło w Nim obiecane mesjasza, różnie zresztą przedstawianego w tradycji starożytnego Izraela, Bożego posłańca i nowego Mojżesza, czym wpisywał się

w żywe oczekiwania swego czasu. Jednak zdecydowane „zerwanie z ciągłością historii, która przygotowała jego przyjście” (tamże) nastąpiło wówczas, gdy „wspólnota tych, którzy w Niego [Jezusa] wierzą, wyznaje Jego bóstwo (por. Flp 2, 6-11)” (tamże). Dla tych Żydów, których określono po raz pierwszy w Antiochii mianem *christianoï*, Jezus „w sposób doskonały wypełnił misję i oczekiwanie Izraela. Jednocześnie przewycięża je i przekracza w sposób eschatologiczny” (tamże). W tym autorzy dokumentu widzą podstawowe różnice między judaizmem i chrześcijaństwem.

Żydzi są zdolni postrzegać Jezusa jako należącego do ich ludu, nauczyciela żydowskiego [...]. To że owo królestwo Boże nadeszło wraz z Nim jako przedstawicielem Boga, wykracza poza horyzont oczekiwań żydowskich. Konflikt między Jezusem a władzami żydowskimi Jego czasów jest ostatecznie nie tyle kwestią indywidualnego przekroczenia prawa, ile stwierdzeniem Jezusa, że działa On władzą Boską. Postać Jezusa jest więc i pozostaje dla Żydów „przeszkodą” (tamże).

Najpierw należy stwierdzić, że opisywany przez Komisję dramat nie jest potraktowany jako jeden z kluczowych problemów teologicznych, który miałby się stać przedmiotem dialogu z judaizmem. On tylko pomaga określić jego status teologiczny, czyli to, z czym partnerzy dialogu przychodzą na spotkanie i co ich w podstawowy sposób definiuje. A precyzyjniej mówiąc, biorąc pod uwagę proveniencję analizowanego dokumentu, jak katolicy postrzegają swego partnera. On sam bowiem zapewne nie chciałby się określać w podstawowy sposób przez odniesienie do Jezusa z Nazaretu, na co wskazują źródła rabiniczne konstytutywne dla judaizmu. To bardziej zatem optyka katolicka, która została przywołana w dokumencie po to, aby uświadomić samym katolikom, jak oni rozumieją źródło „rozbratu” z judaizmem, a nie uczynić z niego podejmowany w dialogu problem teologiczny, bo dialog ma swoje granice, których przekraczanie jest niedopuszczalne, zwłaszcza gdyby wiązało się z narzucaniem partnerowi zmiany własnej tożsamości dla osiągnięcia między nimi zbliżenia o charakterze doktrynalnym.

Przypominanie w dialogu katolicko-judaistycznym żydowskości Jezusa (także i w tym dokumencie) nie ma większego znaczenia teologicznego. Jest to przede wszystkim wyraz okazanego przez katolików szacunku żydom przez podkreślenie, że i Jezus był nim tak, jak są ich partnerzy dialogu. Niemniej nawet już wczesna teologia chrześcijańska, jaką daje się rekonstruować, analizując pisma Pawła z Tarsu, nie przydaje żydowskości Jezusa specjalnego znaczenia. Paweł ogranicza ziemski obraz Jezusa (najlepiej to widać w Liście do Galatów) do tego, że Bóg zesłał Syna swego: (1) gdy nadeszła pełnia czasów, (2) zrodzonego z niewiasty (nawet bez podania jej imienia i etnicznego pochodzenia), (2) zrodzonego pod Prawem (por. Ga 4, 4), czyli żydowską

Torą. Po czym w swych przemyśleniach rozwija dokonane przez Niego misterium zbawienia, które ma dla niego wymiar nie partykularny (żydowski/judaistyczny), lecz uniwersalny. A w chrystologicznej antropologii Pawłowej odnajdujemy radykalne stwierdzenie: „nie ma już Żyda, ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28). Komisja, nie podejmując dyskusji o synostwie Bożym Jezusa z Nazaretu, nie chce też czynić z dialogu ukrytej formy prowadzenia względem Żydów misji ewangelizacyjnej oraz skłaniać ich do rozmów o osobie, o której ich tradycja ortodoksyjna zabrania prowadzenia dyskusji. Sam dokument watykański tego wątku nie rozwija: nie ukazuje historii opozycji Żydów do Jezusa, Jego nauczania, Boskiego posłannictwa, wyższości nad Prawem, przywracania jego pierwotnego rozumienia, a w końcu – kiedy chrześcijańska teologia niedwuznacznie wskazała na Jego naturalne synostwo Boże – opozycji Żydów względem Jego osoby, stwierdzając jedynie, że „oddzielanie Kościoła od Synagogi nie było gwałtowne, a według niektórych najnowszych odkryć mogło się dokonać w pełni dopiero w trzecim lub czwartym wieku” (nr 16). Tu chciałoby się doprecyzować określenie użyte w dokumencie, że to „postać Jezusa” pozostaje dla Żydów „przeszkodą”, zastępując słowo „postać” terminem „osoba”, lepiej oddającego istotę opisywanego dramatu, którego „konsekwencje wciąż są dziś odczuwalne” (nr 15).

Dokument w tejże samej części przypomina, że niewłaściwa jest również tzw. teoria zastępstwa (zastąpienia) wypracowana jeszcze przez Ojców Kościoła i szczególnie kształtująca postawę chrześcijan względem żydów w średniowieczu, a właściwie aż do II Soboru Watykańskiego. Można by się jej dopatrywać nawet w Ewangelii według Mateusza, na co wskazał Wolfgang Trilling, tytułując swoją pracę dotyczącą tej księgi *Das wahre Israel (Prawdziwy Izrael)*¹⁰. Zwolennicy tej teorii wskazywali na to, że „nowym Izraelem” stał się Kościół, ponieważ Izrael nie rozpoznał Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego, przez co stracił status ludu wybranego. Dziś „Kościół nie kwestionuje stałej miłości Boga do ludu wybranego, Izraela” (nr 17). Dokument odrzuca też przywoływanie argumentów za teorią zastępstwa z Listu do Hebrajczyków, ponieważ w jego interpretacji należy uwzględnić adresatów listu i kontekst jego powstania oraz trzon jego wywodu teologicznego, który koncentruje się na kapłaństwie Chrystusa i jego wyższości nad kapłaństwem świątynnym, a nie dezaktualizacją starego przywierza na rzecz nowego (nr 18).

7. W tym kontekście zaskakuje powrót do wcześniejszego języka, którym próbowano wyrażać relacje między żydami a chrześcijanami, niejako eks-

¹⁰ Por. W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Mattäus-Evangeliums*, 3. Aufl., Leipzig 1975.

perymentując w tym zakresie. Jan Paweł II w przemówieniu wygłoszonym w rzymskiej synagodze 13 IV 1986 r. nazwał Żydów „naszymi umiłowanymi braćmi i w pewien sposób, można by powiedzieć, naszymi starszymi braćmi”. Później w relacji do nich posługiwał się kilkakrotnie określeniem „starsi bracia w wierze”, pomijając nawet ową warunkową formę. Jako pierwszy z papieży zwrotu „starszy brat” używał już Jan XXIII¹¹. Natomiast Benedykt XVI widząc – jak to sam ujął – że Żydzi nie najlepiej odbierają stosowane do siebie wyrażenie „starszy brat”, ponieważ w ich tradycji odnoszone było między innymi do biblijnego Ezawa, który postrzegany jest też jako „zepsuty moralnie brat” i pozbawiony (podstępnie) ojcowskiego błogosławieństwa, napisze, że „mimo to można tego określenia używać, bo mówi ono o czymś ważnym”. Sam jednak zaproponował inny termin, nazywając Żydów „naszymi ojcami w wierze”, widząc w nim dobitniejszy sposób wyrażania wzajemnych relacji między nimi a chrześcijanami. Niemalym zaskoczeniem było pod koniec 2009 r., tuż przed wizytą Benedykta XVI w rzymskiej synagodze w styczniu 2010 r., oświadczenie redaktora naczelnego „L’Osservatore Romano” Jean Marii Viana, który w wywiadzie dla miesięcznika Włoskiego Związku Żydów „Pagine Ebraiche” stwierdził, że określenie Żydów przez Jana Pawła II „starszymi braćmi w wierze” „pozostawiło ślad, było jednak przedmiotem ożywionej dyskusji, także z punktu widzenia teologii. [...] W każdym razie to spojrzenie należy już do swoich czasów, nie naszych. My mówimy «bracia» i kropka. [...] Nazywanie Żydów „starszymi braćmi” jest już nieaktualne”¹². Jednak dość nieoczekiwanie najnowszy dokument watykański powraca do niego, tak, jakby chciał unieważnić słowa naczelnego redaktora „L’Osservatore Romano”, i stwierdza: „Żydzi są w istocie naszymi «starszymi braćmi» (św. Jan Paweł II), naszymi «ojcami w wierze» (Benedykt XVI)” (nr 15), widząc zapewne potrzebę głębszej refleksji nad językiem dialogu z judaizmem i poszukiwań nowej terminologii, która precyzyjniej i z większą wrażliwością na tradycje partnerów wyrażałaby wzajemne relacje. W samym zmaganiu się

¹¹ *Notabene* Martin Buber dużo wcześniej w swojej książce *Two Types of Faith* (New York 1961) pisze: „Od mojej młodości, odbierałem postać Jezusa jako mojego starszego brata. Fakt, iż chrześcijaństwo uważało i uważa Go za Boga i Odkupiciela, jest dla mnie największej wagi, dlatego muszę szukać zrozumienia Jego miłości i miłości swojej... Moją bratersko otwartą relacją z nim staje się coraz silniejsza i bardziej klarowna, i dzisiaj widzę go w sposób silniejszy i czystszy, niż kiedykolwiek. Jestem bardziej niż kiedykolwiek przekonany, że ma on ważne miejsce w historii i wierze Izraela i że miejsce to nie może zostać ograniczone przez jakikolwiek zwykły sposób myślenia”. Przypomniał o tym E. Kessler w czasie prezentacji dokumentu w Biurze Prasowym Stolicy Apostolskiej – por. A. KOWALSKI, *Nowy dokument watykański*.

¹² Por. „*Non fratelli maggiori, fratelli e basta. Noi cristiani mai estranei all’ebraismo*”, [wywiad udzielony przez] Giovanni Maria Vian, „Pagine Ebraiche” [Roma] 2009 (maj–czerwiec), s. 6–7.

o nią, przy jednoczesnym zaangażowaniu papieża, nie można pominąć kwestii adekwatności przywołanych określeń. Należy zatem pytać, w jakim sensie Żydzi mogą być nazywani „starszymi braćmi w wierze” lub „ojcami w wierze” chrześcijan? Z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej i historii religii jest to wysoce problematyczne. Należy bowiem dopytać, jacy Żydzi są braćmi lub ojcami w wierze? I w jakim sensie są nimi? Dokument Komisji jedynie próbuje wprowadzić w to zagadnienie do bieżącej dyskusji, ale nie odpowiada na postawione tutaj pytania.

Jakkolwiek katolicy nazywaliby swoich partnerów dialogu (starszymi braćmi, braćmi, ojcami w wierze), dokument podkreśla samą jego wartość, przypominając w tym kontekście nauczanie papieża Franciszka, który, wskazując na dialog, odkrywa chrześcijanom w judaizmie bogatą z nim komplementarność w obrębie czytanego i zgłębianego Słowa Bożego (objawienia) oraz przestrzeganych zasad etycznych, a także pozwala dzielić wraz z wyznawcami judaizmu wspólną troskę o sprawiedliwość i rozwój ludzkości (nr 13; por. *Evangelii gaudium*, nr 249). Owe relacje z judaizmem nie są dla katolików w prawdziwym znaczeniu tego słowa dialogiem międzyreligijnym, lecz swego rodzaju dialogiem „wewnątrzreligijnym” lub „wewnątrzrodzinnym” (nr 20) przy jednym zasadniczym zastrzeżeniu, że jest to optyka katolicka. Optyka judaistyczna jest w tym zakresie zdecydowanie odmienna, o czym dokument nie wspomina. Wynika ona przede wszystkim z odmiennej koncepcji ludu wybranego oraz historii koegzystencji, którą przez wieki kształtowała teoria zastępstwa, od której Kościół katolicki odszedł dopiero na II Soborze Watykańskim.

8. Po dość obszernym wprowadzeniu, które stanowi blisko połowę dokumentu, Komisja przechodzi do syntetycznego omówienia czterech kluczowych – według niej – tematów teologicznych. Pierwszym jest kwestia rozumienia objawienia w historii judaizmu i chrześcijaństwa oraz odnajdywania go w „Słowie Bożym” (zob. nr 21–26). To bodaj najkrótszy katolicki traktat teologiczny o objawieniu ujęty w perspektywie otwartości na judaizm i jego rozumienie objawienia. Odnajdujemy w nim klasyczne ujęcie tej kwestii sprowadzone do objawienia się Boga przez jego ingerencję w dzieje człowieka i dokonanie takich czynów jak wybór ludu Izraela, wyzwolenie go z niewoli, zawarcie przymierza, uformowanie z wybranej społeczności szczególnego ludu (Izraela), pouczanie go przez charyzmatycznych wysłanników – proroków, aby objawiać mu wolę Bożą, oraz powierzenia Izraelowi misji objawienia Boga wszystkim ludom. Ten ciąg działań Boga i objaśniających je słów układa się w Boży plan, który dotyczy wybranego ludu, a przez niego inne ludy, prowadząc je do zbawienia, czyli zjednoczenia z Bogiem w postaci królestwa Bożego, w którym wszyscy jego uczestnicy będą pełnić Jego wolę. Owe wkroczenia Boga w dzieje człowieka określa się mianem teofanii, a ich opisy i interpretacje odnajduje

się w pismach świętych ukształtowanych w społecznościach, które przyjmowały je za skierowaną do nich „mowę Boga”. W ten sposób religia Izraela (na różnych etapach jej rozwoju) i chrześcijaństwo stały się religiami, w których teofanie (chrześcijaństwo najdoskonalszą z nich widzi w osobie Jezusa Chrystusa) odgrywają w ich uformowaniu najważniejszą rolę, a ich święte pisma są wobec teofanii wtórne, przez co obie religie nie są religiami księgi, jak nazywał je niesłusznie z punktu widzenia teologicznego islam, lecz religiami objawiającego się Boga, który wkraczał osobowo w ludzkie dzieje. W akapicie 21 dokumentu, który zwięźle kreśli Boży plan zbawienia, odnosząc się w tym do Starego Testamentu, takiego ujęcia zabrakło, a później ma to swoje konsekwencje, o czym w odpowiednim miejscu przypomnę. Słusznie wskazano w dokumencie na wielokrotne załamywanie się Bożego planu z powodu niewierności ludu wybranego, niemniej Bóg go konsekwentnie realizował, przynajmniej wobec „niewielu”, „reszty”, która w wymiarze eschatycznym ma zapewnić jego doprowadzenie do końca (nr 22). W tej perspektywie postrzegany jest Kościół jako nowy lud Boży, który – co wielokrotnie w dokumencie będzie podkreślane – „nie zastępuje ludu Bożego Izraela, ponieważ jako wspólnota oparta na Chrystusie stanowi on w Nim wypełnienie obietnic danych Izraelowi” (nr 23), niemniej Izrael nie będzie odrzucony, „bo dary łaski i wezwanie Boże – jak nauczał Paweł z Tarsu – są nieodwołane” (Rz 11, 29; cytat stanowiący tytuł całego dokumentu jako główny motyw zawartej w nim refleksji teologicznej). Wprawdzie stwierdzenie to nie wyjaśnia, jak pogodzić wybór nowego ludu z trwałością przymierza zawartego z dawnym i współczesnym Izraelem jako wspólnotą religijną. Paweł z Tarsu pisząc o tym, odwołuje się do tajemnicy niezbadanych wyroków Bożych, w której dostrzega sposób na to, aby poganie mogli dostąpić miłosierdzia (stać się przyjaciółmi Boga), bo inaczej partykularyzm żydowski nie zostałby przełamany i słowo Boże nie zostałoby do nich skierowane, ale Żydzi w jego opinii, którzy odrzucili ewangelię Jezusa i przez to stali się nieprzyjaciółmi Boga, nie przestają być „ze względu na przodków – przedmiotem miłości” Boga (Rz 11, 28) i mimo wszystko „cały Izrael zostanie zbawiony” (Rz 11, 26).

Wartość ma zatem *dabar* (słowo i czyn/wydarzenie) Boga, bo ono skłania ludzi do układania według niego własnego życia przez dawanie na nie odpowiedzi. Dokument przypomina, że „zdaniem Żydów słowa tego można się nauczyć poprzez Torę i oparte na niej tradycje” (nr 24). Przez Torę pozostaje Żyd w komunii z Bogiem. Analogicznie do tego rozumienia przytoczono w dokumencie nauczanie papieża Franciszka, który stwierdza, że „wyznanie chrześcijańskie znajduje swoją jedność w Chrystusie; judaizm znajduje swoją jedność w Torze. Chrześcijanie wierzą, że Jezus Chrystus jest Słowem Boga, które stało się ciałem w świecie; dla Żydów Słowo Boże jest obecne głównie w Torze” (nr 24). W tak sformułowaną analogię wkrada się jednak niezamierzona – jak się wydaje – islamizacja religii Izraela, ponieważ Tora (jako księga/

pouczenie Boże) ma czynione odniesienie po stronie chrześcijańskiej nie do Nowego Testamentu/Ewangelii, lecz do Jezusa Chrystusa jako osoby. W tej retorycznej figurze zabrakło pewnej współmierności, która wiąże się z tym, o czym pisałem wyżej, to jest z teofaniami. To one są owymi (hebr.) *dewarim* samego Boga (Jego czynami i słowami) i osobistym jego wkraczaniem w dzieje człowieka. Dokument próbuje to korygować, dodając: „Obie tradycje wiary znajdują swą podstawę w Jedynym Bogu, Bogu Przymierza, który objawia się ludziom poprzez swoje Słowo” (nr 24). Ale już w następnym zdaniu można doszukać się dysonansu: „Poszukując właściwej postawy wobec Boga, chrześcijanie zwracają się do Chrystusa jako źródła nowego życia, zaś Żydzi do nauki Tory” (tamże). Jeżeli pierwszy człon jest sformułowany personalistycznie (odniesienie do osoby Chrystusa), to w drugim zamiast „Tory” (religia księgi?) chciałoby się oczekiwać „Boga Izraela (patriarchów i proroków)”, który wkraçał w jego dzieje, a święte księgi są natchnionym opisem tychże teofanii, ale nie dyktowanym hagiografowi przez Boga tekstem.

9. Biblia judaizmu, nazywana przez chrześcijan Starym Testamentem (w odróżnieniu od Nowego Testamentu), ma wartość sama w sobie. Światu została ona przekazana głównie przez chrześcijaństwo, bo miało ono w ciągu dziejów z wielu powodów większą siłę oddziaływania niż judaizm, który był w tym zakresie mniej aktywny i ilościowo mniejszy. Dokument przypomina o tym dwukanałowym przekazie owych świętych ksiąg (nr 25), który dawał „dostęp do Boga” i przez to do zbawienia w wymiarze uniwersalnym. Z tego dokumentu autorzy wyprowadzają wniosek, że „nie ma zatem dwóch dróg do zbawienia według wyrażenia «Żydzi trzymają się Tory, a chrześcijanie trzymają się Chrystusa»” (tamże). W tym wyraża się jeszcze raz przypomniane przez stronę katolicką nauczanie o jedności zbawienia. Przypomnijmy, że strona żydowska domagała się wcześniej uznania przez katolików judaizmu jako paralelnej do chrześcijańskiej drogi zbawienia, w czym Kościół widział niedopuszczalny postulat partnera dialogu, który domaga się zmiany jego tożsamości wbrew temu, jak on siebie określa i jaką wiarę wyznaje. Do tego wątku dyskusji wrócono w dokumencie, negując istnienie dwóch dróg zbawienia. Uzasadniono to tym, że „Słowo Boże jest rzeczywistością jedną i niepodzielną” (tamże). Można by pytać, czy jednak w ten sposób nie odrywa się Biblii, nośnika Słowa Bożego, od wspólnoty, która nim żyje, odpowiednio rozumie i je przekazuje następnym pokoleniom, budując na nim aktualizowane *curriculum vitae*? Zdaje się, że dokument to częściowo potwierdza, ucząc, że rzeczywistość budowana na Słowie Bożym „przybiera konkretną formę w każdym poszczególnym kontekście historycznym” (tamże). Czy w tym nie kryje się jednak niekonsekwencja? Po pierwsze dlatego, że między Biblią judaizmu i chrześcijańskim Starym Testamentem nie ma identyczności tekstualnej. Po drugie, że wspólnota żydowska i wspólnota chrześcijańska interpretują odmiennie słowo

Boże zawarte w swych sakralnych tekstach, a chrześcijanie dodatkowo widzą w Starym Testamencie zapowiedź tego, co znajduje wypełnienie w wydarzeniu Jezusa Chrystusa przedstawionym na różne sposoby w Nowym Testamencie. Prowadzi to obie społeczności do odmiennego postrzegania ekonomii zbawczych, a przez to do odmiennych dróg zbawienia, którymi mają podążać członkowie tych wspólnot religijnych. Samo słowo Boże jest jedno, ale przez jego przekaz i przydanie mu również ludzkiej formy (bo nie było ono dyktowane przez Boga człowiekowi, jak to ujmuje islam w odniesieniu do Koranu), a zwłaszcza odrzucone przez Żydów jego Chrystusowe rozumienie, stało się z jednej strony w pewnym sensie źródłem (postulowanej) jedności, ale i głębokiego podziału, ponieważ większość Żydów nie chciała widzieć w osobie Jezusa Chrystusa „żywej Tory Boga” i „nowego Mojżesza” (jak go przedstawia Ewangelia według Mateusza) (por. nr 26). W miejsce Chrystusowego przekazu słowa Bożego i Jego autorytatywnej interpretacji Żydzi stworzyli odmienną ideologię dotyczącą Tory – rabiniczną, która nie otworzyła się na „wydarzenie Chrystusa” – jak to nazywa dokument – lecz zdecydowanie odgradziła się od niego/Niego, wyznaczając zwolennikom judaizmu rabinicznego odmienną hermeneutykę słowa Bożego i wynikające z niego *curriculum vitae*, a zatem i drogę zbawienia, tak jak ją judaizm pojmuje, co odbiega od katolickiego definiowania tejże drogi.

10. Autorzy dokumentu w dalszej jego części pytają o relacje pomiędzy Starym a Nowym Testamentem, rozumianymi jako biblioteki pism sakralnych, oraz pomiędzy starym a nowym przymierzem jako swoistymi umowami i więziami pomiędzy wybranym ludem a jego Bogiem, który powołał go do istnienia i utrzymuje z nim wyjątkową komunie miłości. Samo przymierze, które miało w ciągu dziejów różne formy (noahicką, synajską, profetyczną, Chrystusową) dokument nazywa – odwołując się do świętych pism judaizmu i chrześcijaństwa – nieodwołalnym i ważnym, w czym wyraża się jednocześnie wierność Boga wobec swojego ludu. Dla chrześcijan najważniejsze jest to, które na nowo zawarł z nowym ludem Jezus Chrystus, bo posiada ono nową jakość i w nim interpretowane są dawniejsze przymierza (nr 27). Nowe przymierze nie zmienia istoty wszystkich przymierzy wyrażającej się w formule zawartej w Kpł 21, 12: „będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem” (por. nr 27). Jest ono w ujęciu chrześcijańskim „punktem kulminacyjnym obietnic zbawienia Starego Testamentu, zatem nie może być rozważane jako od nich niezależne” (nr 27). Potwierdza ono i udoskonala zarazem wymiary starego, ale – co istotne w tym nauczaniu – nigdy go nie zastępuje. Podkreśla natomiast osobowy charakter Boga i Jego otwartość na wszystkich, mimo że przymierza z Izraelem charakteryzowały się swoistym partykularyzmem. Dokument widzi zatem pewne podobieństwa między nimi, ale relacja z Bogiem w ich formułach „realizuje się na różne sposoby dla Żydów i chrześcijan”.

Odrzucenie przez większość Żydów nowego przymierza, zawartego przez Jezusa Chrystusa, sprawiło, że różnią się świadectwa pisane judaizmu i chrześcijaństwa o Bożym objawieniu. Dla Żydów księgą sakralną jest *Tanach* złożony z Pięcioksięgu, Proroków i Pism, a dla chrześcijan zarówno ta księga z uzupełnieniami oraz Nowy Testament, który wprowadza w rzeczywistość nowego przymierza. Już same decyzje Kościoła i Synagogi, dotyczące określenia swoich świętych tekstów, są niezwykle wymowne. Chrześcijaństwo, czyniąc Stary Testament integralną częścią swojej Biblii, wyraża w tym poczucie wewnętrznego pokrewieństwa z judaizmem. Wskazuje na swój rodowód (korzenie) opisany i przekazany przez Stary Testament, choć zarazem ma zakorzenienie w osobie Jezusa – Mesjasza i jednorodzonego Syna Bożego, z którym pozostaje w nieustannym związku dzięki darowi Ducha Świętego. To związek z Jezusem Chrystusem specyfikuje jego tożsamość, którą był w stanie ukształtować dzięki odniesieniu „wydarzenia Jezusa” do Starego Testamentu, w którym dostrzegł nie tylko istotny dla siebie klucz hermeneutyczny, pozwalający zrozumieć jego sens, ale wpisać je w ekonomię zbawienia Izraela jako jego najdoskonalsze wypełnienie. Chrześcijanie nie mogli z tego powodu odrzucić świętych pism judaizmu i nie dostrzegać w nich wartości. Wprost przeciwnie, cenili w nich przekaz o jedności objawienia Bożego. Odnajdywali w nim swój początek, a jego zwieńczenie widzieli w Jezusie, który według ciała przynależał do Izraela i doprowadził owo objawienie do pełni. Związał je też przez siebie z nowym ludem, który jest otwarty na wszystkich, i uczynił doskonałym, nie negując zarazem wartości wcześniejszych, tylko je dopełnił.

Dokument watykański odwołuje się do próby odrzucenia Starego Testamentu, jaką podjął pod koniec pierwszej połowy II w. chrześcijanin Marcjon, wskazując, że spotkało się to z dezaprobatą prezbiterium Kościoła rzymskiego, którego ta sprawa dotyczyła, i wykluczeniem ze wspólnoty kościelnej jego pomysłodawcy. Przypomnienie tego epizodu z historii ma na celu ukazanie świadectwa wiary większości ówczesnych chrześcijan „w jedyne Boga, który jest autorem obu testamentów” i obrony ich jedności w *concordia testamentorum* (por. nr 28). Może należałoby doprecyzować ten zapis i dodać, że było to świadectwo wiary w jednego objawiającego się Boga, który został ukazany w obu testamentach, a najpełniej w osobie Jezusa Chrystusa. Marcjon bowiem odrzucił Stary Testament, uważając, że opisany w nim Bóg Izraela jest złym demiurgiem, różnym od Boga Ojca Jezusa Chrystusa, który jest dobry, ale w przekazie Starego Testamentu był on ukryty i nieznan, w czym widać skłonność Marcjona do – mówiąc językiem Pawła z Tarsu – złej gnozy.

Jedność testamentów, jak je postrzega chrześcijaństwo, tworzy „duchowe pokrewieństwo między Żydami a chrześcijanami, ale także przyniosło ze sobą fundamentalne napięcie w stosunkach między obu wspólnotami religijnymi” (nr 29). Tylko o krok jesteśmy od interpretacji, która przez

wieki kończyła ten wywód konkluzją, że Nowy Testament nie tylko wypełnia Stary, ale go zastępuje. Dokument takie rozumowanie nazywa fałszywym. Sami Żydzi kończącej się epoki drugiej świątyni nie obawiali się nowej egzegezy własnych pism. Taką też zastosowali judeochrześcijanie, co widać w Nowym Testamencie, gdy odczytują święte pisma judaizmu i swoje zarazem chrystocentrycznie, odnosząc je do Jezusa. Zwolennicy judaizmu rabinicznego także zastosowali nową egzegezę, dokonując „rabinizacji” *Tanachu*, odchodząc od jego świątynnej interpretacji podtrzymywanej przez saduceuszy (por. nr 30). W ten sposób ukształtowały się „dwa nowe sposoby czytania Pisma Świętego, a mianowicie chrystologiczna egzegeza chrześcijan i rabiniczna egzegeza...” (nr 31). To prowadzi do postawionego w dokumencie pytania: w jakich relacjach pozostają one do siebie, czy należy je traktować jako równoległe, w opozycji czy wzajemnie się ignorujące? W ciągu wieków widać między nimi najczęściej opozycję lub ignorowanie, bądź co najwyżej ukryte korzystanie ze wzajemnych interpretacji. Wejście na drogę dialogu stawia przed jego partnerami postulat „bogatej komplementarności” z jednoczesnym zastrzeżeniem, „tam gdzie ona istnieje”, aby „pomóc sobie nawzajem w studiowaniu Słowa” (nr 31). Przełożyło się to na wprowadzenie do metodologii badań biblistycznych stosowanej przez katolików tzw. „żydowskiego podejścia” do interpretacji Biblii (zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu), co nie jest równoznaczne z metodą badawczą. Poparła je nawet Papieska Komisja Biblijna (2001), a za nią powtarza dokument Komisji, uznając, że „żydowski sposób czytania Biblii jest lekturą możliwą, że jest dalszym ciągiem lektury Pism żydowskich epoki drugiej świątyni, lektury analogicznej do chrześcijańskiej, która rozwinęła się paralelnie” (nr 31). Nie należy przy tym zapominać, jak konstatuje Papieska Komisja Biblijna, że „każda z tych dwóch lektur solidaryzuje się z odpowiednią dla niej wizją wiary, której jest wytworem i wyrazem. W konsekwencji są one niesprowadzalne jedna do drugiej” (tamże).

Gdy już widać, że egzegezy chrześcijańskie są inne od judaistycznych oraz inna jest sama sakralna baza skrypturystyczna, jaką posługuje się judaizm i chrześcijaństwo, dokument rozważa relacje pomiędzy przymierzami, starym i nowym. Chrześcijaństwo widzi je integralnie jako wpisane w jedną historię owej szczególnej więzi Boga z ludźmi, która początek ma w Abrahamie, następnie wiedzie przez Mojżesza, prorockie zapowiedzi jego odnowienia i prowadzi do zwieńczenia jej w osobie Jezusa, który zawiera nowe i wieczne przymierze, będące potwierdzeniem „wszystkich obietnic Boga” (2 Kor 1, 20; por. nr 32). Jego zawarcie z nowym ludem, do którego przystąpienie nie jest obwarowane przez Boga żadnymi innymi warunkami tylko wiarą w Jezusa Chrystusa (w przeciwieństwie do przystąpienia do przymierza z ludem Bożym Izraela), oznacza, że jest ono „ostatecznym i niezrównanym *locus* (miejscem) zbawczego działania Boga” oraz wypełnieniem obietnic starego przymierza (por. tamże).

Jego ustanowienie i tym samym zaprowadzenie nowej ekonomii zbawienia nie oznacza – jak podkreśla Komisja – ani odrzucenia ludu wybranego Izraela, ani unieważnienia jego misji, ani zastąpienia przez nowe (por. 32–33). Chrześcijańska jedność historii przymierza mająca początek w Abrahamie podkreśla jednocześnie powszechność nowego przymierza. Bez tego odniesienia do początków Izraela i powiązania przymierza Abrahama z nowym, zawartym przez Jezusa, związek Boga z Izraelem mógłby być – jak ujmuje to Komisja – „zbyt partykularystyczny” i tracić „rozumienie powszechności swego doświadczenia Boga” (nr 33). Choć judaizm takiego przekonania nie podziela, Kościół widzi w tym powiązanie owych przymierzy i zależność ich od siebie.

Może się wydawać, że przez podkreślanie ważności obu przymierzy próbuje się zacierać między nimi różnice. Konsekwencją ich obowiązywalności wydawać się może istnienie dwóch porządków soterycznych i dwóch ludów Bożych, mimo jednego Słowa (objawienia) do nich skierowanego. Kościół katolicki takiego nauczania nie akceptuje, choć strona żydowska domagała się uznania judaizmu jako paralelnej drogi zbawienia. Komisja widząc to napięcie w dialogu, odwołuje się do wykładu na ten temat Pawła z Tarsu i przywołuje za nim obraz korzenia Izraela, który także nosi w sobie Jezus Chrystus. To pozwala w świetle wiary dostrzec relacje pomiędzy Izraelem a Kościołem, widząc ich „dwoistość jedności i rozbieżność między nimi” (nr 34). W tym rozumieniu Kościół nie jest gałęzią lub owocem Izraela, ponieważ jego korzeniem i korzeniem Izraela – czego zabrakło *expressis verbis* w dokumencie – jest objawiający się w ciągu dziejów człowieka ten sam Bóg, który zapewnia żywotność całemu drzewu, wszystkim jego gałęziom oraz wyrosłym na nim „dziczkom”, i bez którego ono by zwiędło a nawet obumarło (por. nr 34).

11. Komisja w kreśleniu zarysu soteriologii chrześcijańskiej konsekwentnie trzyma się nauczania o powszechności zbawienia w Jezusie Chrystusie i nieodwołalności przymierza z Izraelem. Temu dała wyraz w piątej części dokumentu. Dlatego nie ma w nim miejsca na wielość dróg czy podejść prowadzących do Bożego zbawienia. „Teoria twierdząca [– lansowana przez stronę żydowską –] jakoby mogły istnieć dwie różne drogi do zbawienia, droga żydowska bez Chrystusa i droga prowadząca przez Chrystusa, którym – jak wierzą chrześcijanie – jest Jezus z Nazaretu, zagroziłaby w istocie podstawom wiary chrześcijańskiej” (nr 35). Jezus Chrystus jest jedynym pośrednikiem zbawienia w wymiarze powszechnym a każdy członek ludu Bożego wyraża tę wiarę w symbolu zaczynającym się od słów *credo in unum Deum*, nie czyniąc rozróżnienia na Boga Izraela i Boga chrześcijan. Dokument powtarza w tym zakresie to, co Komisja zawarła we wcześniejszej instrukcji z 1985 r. i co wywołało po stronie żydowskiej dość ostrą reakcję. Sprowadzała się ona do zaproponowania innej soteriologicznej koncepcji przedstawianej – co w dokumencie zostało przypomniane – „jako dwie równoległe drogi zbawienia” (tamże), której Kościół nie podzielił.

12. Z tego fundamentu wiary chrześcijańskiej o jedności zbawienia, od którego chrześcijaństwo nie może odejść, bo w nim wyraża się jego tożsamość, wypływa zobowiązanie, że „Kościół musi świadczyć o Chrystusie Odkupicielu wobec wszystkich” (nr 35). Nie bez znaczenia jest usankcjonowana w dokumencie terminologia, o którą toczyły się od 1985 r. spory. Czy Kościół ma prowadzić względem judaizmu misję ewangelizacyjną, która wiązała się z nawracaniem, czy też ma dawać przed nim świadectwo swej wiary? Kwestia ta szczegółowo zostanie podjęta w dalszej części dokumentu. Tu jedynie znajduje rozstrzygnięcie w przyjętej przez dokument terminologii.

Wyznawanie przez Kościół wiary w jedną drogę do zbawienia, nie zakłada jednoczesnego wykluczenia Żydów z Bożego planu zbawienia. Ich niewiara w Jezusa Chrystusa jako Mesjasza Izraela i naturalnego Syna Bożego nie prowadzi do odrzucenia przez Boga swego „pierworodnego syna” [Izraela] (Wj 4, 22). Tej kwadratury koła nie można jednak racjonalnie rozwikłać, bo jak można być uczestnikiem zbawienia bez wyraźnego wyznawania Chrystusa? Nawet u Pawła z Tarsu w Liście do Rzymian, w którym tę kwestię on podejmuje, nie odnajdujemy jej rozwiązania, a jedynie intuicyjne przeświadczenie apostoła o tym, że jest to możliwe i pozostaje – jak dokument to przedstawia – „niezglębioną tajemnicą Bożą”, a komentarzem do Pawłowego stwierdzenia są przytoczone w dokumencie słowa św. Bernarda z Clairvaux, że dla Żydów „wyznaczony został określony punkt w czasie i nie można go antycypować” (nr 36).

Niemalą trudności też następuje pogodzenie w teologii chrześcijańskiej powszechności zbawienia w Jezusie Chrystusie z nieodwołalnością przymierza Boga z Izraelem. Może wydawać się to niemożliwe podobnie jak próba pogodzenia dwóch żywiołów – wody z ogniem. Jak mogą być w jedności z Bogiem Żydzi, którzy odrzucają Jezusa Chrystusa? Komisja naucza, podążając za deklaracją *Nostra aetate*, że nie jest to kwestia ich nawracania, tj. ludzkich wysiłków misyjnych, ale „oczekiwania «znanego tylko Bogu dnia, w którym wszystkie ludy jednym głosem będą wzywać Pana i «służyć Mu jednomyślnie» (So 3, 9)»”. Chwilami wygląda to na czystą sofistykę: jak można powiedzieć, że ktoś niewierzący w Jezusa Chrystusa, zbawiciela świata, nie chcący uczestniczyć w przyniesionym przez Niego zbawieniu, nieobjęty misją ewangelizacyjną ma zostać nawrócony, patrząc jedynie na świadectwo wiary chrześcijan, niejako „schowany do lodówki” i zachowany na lepsze czasy, które wybierze sam Bóg, w których nagle zaczną jednym głosem ze wszystkimi wierzącymi w Jezusa Chrystusa chwalić Boga, który przez swego Syna zbawił wszystkich ludzi, nie wyłączając Żydów. Choć to trywialnie wyrażam, ale taką teologię Komisja proponuje chrześcijanom, nie rozwiązując owego węzła gordyjskiego, tylko go pokazując. Kryje się w tym jeszcze jedna teologiczna ekwilibrystyka. Jeżeli pójdź za nauczaniem Jana Pawła II o nieodwołalności starego przymierza, bo to papież a nie II Sobór Watykański w deklaracji *Nostra aetate* ją zaproponował (por. nr 38–39), odwołując się do kategorii jednego ludu wybranego, w obrębie

którego są Żydzi i chrześcijanie, a przez to dialog z judaizmem pojmował jako prowadzony wewnątrz Kościoła, co znaczy, że Żydzi, wbrew swej woli, nie przyjmując chrztu, przynależą na mocy wcześniej zawartego przymierza do jednego ludu Bożego, oczekując zbawienia. Choć po ludzku może się to nie mieścić w głowie, to jednak wpisuje się w obraz przypowieści o synu marnotrawnym z Ewangelii według Łukasza i logikę Bożego miłosierdzia. Takie odniesienie jest jednak możliwe do przyjęcia przez chrześcijan, ale dla Żydów byłoby obraźliwe, ponieważ nie chcieliby być postrzegani jako syn marnotrawny, lecz synowie Boży, którymi Bóg przez przymierze (nadal ważne i nieanulowane przez nowe) nadał szczególną godność i misję oraz wyznaczył drogę zbawienia. Może lepsze byłoby odniesienie do przypowieści o owcach z innej Ewangelii: „Mam także inne owce, które nie są z tej owczarni. I te muszę przyprowadzić i będą słuchać mego głosu i nastanie jedna owczarnia, jeden pasterz (J 10, 16).

13. Ostatnia z podjętych przez Komisję kwestii teologicznych to zadanie ewangelizacyjne Kościoła wobec wyznawców judaizmu. Teologia katolicka respektuje w tym zakresie wrażliwość żydowską na wszelkie formy „misji wobec Żydów”, która w ich pojmowaniu zagraża nawet żydowskiej egzystencji narodowej. Dlatego Kościół – jak to zostało ujęte w dokumencie – ewangelizację Żydów traktuje „w sposób odmienny od ewangelizacji skierowanej do ludzi innych religii i światopoglądów” (nr 40). Polega ona na nieprowadzeniu i niepopieraniu żadnej instytucjonalnej pracy misyjnej skierowanej ku Żydom. Jedyną formą, jaką aprobeuje, jest „dawanie świadectwa wiary w Jezusa Chrystusa” i to „w sposób pokorny i wrażliwy, przyznając, że Żydzi są depozytariuszami Słowa Bożego”. Może należałoby dodać „w pewnym zakresie”, bo nie w jego rozumieniu chrześcijańskim. Misja zatem, mająca źródło w posłaniu Jezusa przez Ojca jest tą samą, którą prowadził Kościół apostołski względem Żydów i pogan, a jej rezultatem jest wzbudzenie wiary w Jezusa Chrystusa i przyjęcie chrztu, a przez to włączenie do Kościoła. Współczesny Kościół nie rezygnuje z niej wobec Żydów, ale nie dopuszcza stosowania przy jej prowadzeniu jakiegokolwiek przemocy, ani nie uzurpuje sobie roli zbawiania, które jest domeną samego Boga i osiąganę w sposób, „jaki tylko On zna” (nr 42). Wynika to z wiary w trwałość dwóch powiązanych ze sobą przymierzy i jedność ludu Bożego oraz powszechność Bożej woli zbawienia.

14. Zwieńczeniem dokumentu jest przypomnienie celów dialogu z judaizmem. Na pierwszym miejscu wymieniono potrzebę pogłębiania wzajemnej wiedzy o Żydach i chrześcijanach, co ma zmierzać do obopólnego ubogacenia. Sami chrześcijanie wydobywają przez dialog „skarby duchowe ukryte w judaizmie”, których przez wieki nie byli świadomi. Szczególnie ważnym jest żydowska interpretacja Pisma Świętego, z której mogą się wiele nauczyć. Jednocześnie autorzy dokumentów żywią nadzieję, że również „Żydzi skorzystają z badań egzegezy

chrześcijańskiej” (nr 44), co już się dokonuje i przynosi owoce. Dokument postuluje jednocześnie, że te cele powinny być realizowane nie tylko przez specjalistów, zajmujących się prowadzeniem dialogu, ale też przez różne instytucje edukacyjne katolickie i żydowskie, zwłaszcza te, które mają wpływ na formację przyszłych moderatorów obu społeczności religijnych (kapłanów i rabinów), aby oni przyjmowali i upowszechniali osiągnięcia dialogu.

Jednym z ważnych celów dialogu jest zaangażowanie na rzecz większej sprawiedliwości i pokoju oraz zażegnania konfliktów. Warunkiem realizacji ich jest potrzeba wolności religijnej, której gwarantem powinny być władze cywilne. Można by zatem widzieć w dialogu czynnik humanizacji świata i sposób na przezwycięzanie wszelkich przejawów dyskryminacji religijnych i rasowych, w tym antysemityzmu oraz – chciałoby się dodać – antychryścianizmu. Swoistym papierkiem lakmusowym skuteczności jego prowadzenia jest sytuacja w Ziemi Świętej, w tym na obszarze Izraela i Autonomii Palestyńskiej (Państwa Palestyńskiego), gdzie „mniejszość chrześcijańska stoi w obliczu większości żydowskiej”, nie mogąc prowadzić pokojowej koegzystencji. W niedawnej przeszłości brak dialogu doprowadził – o czym przypomina dokument – do „ludzkiej tragedii Szoah, w której zostały unicestwione dwie trzecie europejskich Żydów” (nr 47). Dziś powinien on bronić przed powtórzeniem podobnej katastrofy cywilizacyjnej. Dlatego „obydwie tradycje wiary są powołane do wspólnego podtrzymywania nieustannej czujności i wrażliwości także w sferze społecznej” (tamże), co powinno się wyrażać we wspólnych przedsięwzięciach charytatywnych ukierunkowanych zwłaszcza na ludzi najsłabszych, ubogich, upośledzonych, cierpiących i chorych (por nr 48), tak jak to miało miejsce w 2004 r. w Argentynie w czasie kryzysu finansowego w tym kraju, gdzie organizacje chrześcijańskie i żydowskie razem łagodziły jego skutki. Dokument kończy się apelem o wspólne działanie żydów i chrześcijan na rzecz lepszego świata z gotowością – do czego wielokrotnie wzywał wielki architekt tego dialogu i współrealizator Jan Paweł II – do ponoszenia z tego powodu ofiar (nr 49).

Słowa kluczowe: judaizm, Stolica Apostolska, dialog międzyreligijny, Żydzi, dialog katolicko-żydowski

Document of the Holy See in half a Century after *Nostra Aetate*

Summary

The latest document of the Commission of the Holy See for Religious Relations with the Jews, the fourth turn, is strictly theological. Taken in the

four specific issues: (1) the importance of revelation (God's Word), (2) the relationship between the Old and New Testament/Covenant, (3) the relationship between the universality of salvation in Jesus Christ and saying that God's covenant with Israel has never been revoked, and (4) the task of evangelization of the Church in relation to Judaism. In addition, the document provides a brief overview of the impact of the Second Vatican Council declaration *Nostra Aetate*, determines the status of dialogue Catholic-Judaic and its objectives. The article is a critical commentary on the document and author a discussion on it.

Keywords: Judaism, the Holy See, interreligious dialogue, Jews, Catholic-Jewish dialogue