

Łukasz Kamykowski

"Dlatego przygarnijcie siebie nawzajem" : o związku ekumenizmu i dialogu z judaizmem

Collectanea Theologica 67/2, 81-103

1997

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

„DLATEGO PRZYGARNIAJCIE SIEBIE NAWZAJEM”¹

O związku ekumenizmu i dialogu z judaizmem

W bliższych kontaktach z ludźmi zaangażowanymi w ekumenizm można spotkać dwojakiego rodzaju nastawienie² jeśli chodzi o umieszczanie – często nie w pełni uświadomione – tego ich zaangażowania na tle szerszej relacji do ludzi innych przekonań. Jedni spontanicznie ujmują swoje poszukiwanie wzajemnego zrozumienia i pełniejszej wspólnoty w gronie chrześcijan różnych wyznań jako część poszukiwania ogólnoludzkiej jedności; są zazwyczaj skłonni tolerować rozszerzanie pojęcia ekumenizmu poza krąg wspólnoty chrześcijańskiej i rozglądać się za możliwością kontakty i jakiejś wspólnoty myśli, czy przekonań z Żydami, muzułmanami, wyznawcami innych religii, ludźmi bez przynależności wyznaniowej... Drudzy – przeciwnie – na podobne próby rozciągania idei ekumenicznej reagują czasem wręcz alergicznie widząc w nich zagrożenie samej istoty ekumenizmu: odnalezienia pełnej komunii uczniów Chrystusa dla wyrazistego przedstawienia czy wręcz przeciwstawienia świadectwa o Chrystusie światu leżącemu w mocy Złego (por. 1 J 5, 19). Jest też może symptomatyczne, że najwyraźniej można na ogół odkryć przynależność rozmówcy do jednej lub drugiej orientacji wspominając mimochodem, iż jest się zaangażowanym w dialog z judaizmem.

Te obserwacje niech wystarczą dla wstępnego uzasadnienia ważności tematu sformułowanego w podtytule niniejszego wystąpienia. Będzie ono próbą znalezienia teologicznych zasad pozwalających na precyzyjniejsze opisanie problemów kryjących się za jedną i drugą postawą, na uchwycenie analogii i różnicy między ekumenią a dialogiem z Żydami (czego nie da się zrobić w całkowitej abstrakcji

¹ Rz 15, 7.

² Te spostrzeżenia wstępne są wynikiem osobistych doświadczeń autora i trudno byłoby mu je precyzyjnie udokumentować operując nazwiskami i publikacjami.

od przekraczającej nasz temat kwestii dialogu Kościoła ze światem w ogóle), w końcu na wskazanie teologicznej zasadności i wykorzystania owoców doświadczeń ekumenicznych we właściwym ustawieniu relacji chrześcijan do Żydów.

1. Gałęzie odcięte – gałęzie wszczępione

Zacznijmy – trochę przekornie, a po katolicku – od świadectwa tradycji z powszechnie uważanego za najmniej „ekumeniczne” Średniowiecza i zobaczymy, czy nie można się czegoś w naszej kwestii nauczyć na przykład od św. Tomasza z Akwinu, sztandarowej postaci klasycznej myśli teologicznej rzymskiego katolicyzmu, nadto dominikanina.

1. Trzy rodzaje niewiary

Zacytujemy fragment z jego *Summy teologicznej*. Znajduje się ono w toku wywodów o cnocie wiary i przeciwnym jej grzechowi niewiary, w ramach odpowiedzi na bardziej szczegółowe pytanie: „Czy istnieje wiele gatunków niewiary?” Rozważywszy, jak w każdej kwestii, wszystkie *pro i contra*, św. Tomasz przedstawia i uzasadnia swój punkt widzenia:

*Sic ergo dicendum est quod, si infidelitas attendatur secundum comparationem ad fidem, diversae sunt infidelitatis species et numero determinatae. Cum enim peccatum infidelitatis consistat in renitendo fidei, hoc potest contingere dupliciter. Quia aut renititur fidei nondum susceptae: et talis est infidelitas paganorum sive gentilium. Aut renititur fidei christianae susceptae: vel in figura, et sic est infidelitas ludaeorum; vel in ipsa manifestatione vesitatis, et sic est infidelitas haereticorum*³.

„Zatem trzeba powiedzieć, że jeśli spojrzeć na niewiarę przez pryzmat porównania z wiarą, to istnieją różne gatunki niewiary i to w określonej ilości. Skoro bowiem grzech niewiary polega na stawianiu oporu wierze, to może się to zdarzyć dwojako. [Człowiek] opiera się bowiem albo wierze jeszcze nie przyjętej – i taką jest niewiara pogan czyli narodów; albo stawia opór wierze chrześcijańskiej już przyjętej: albo w zapowiedzi – to jest niewiara Żydów; albo w samym

³ S. THOMA AQUINATUS, *Summa Theologiae*, II-II, qu, 10 a. 5, [w:] tenże, *Opera omnia*, t. VIII, Romae 1895, s. 84.

odsłonięciu się prawdy – i to jest niewiara heretyków⁴.

Pozornie – trudno wybrać gorzej wstęp do rozważań o dialogu. Cała kwestia innych grup wyznaniowych jest tu sprowadzona do trzech rodzajów grzechu niewiary. (Św. Tomasz mówi: *Infidelitas*, inni autorzy tamtych wieków są, dosadniejsi i używają terminu *perfidia*)⁵. Tymczasem, gdy zważy się, iż (jak pisał v.??? historyczny splot chrześcijańskich posłannictw sprawia, że posłannictwa późniejsze mogą usprawiedliwiać wcześniejsze⁶, nadawać im sens, prostować i dopełniać to, co pozytywnego w nich się zawierało⁷, wydaje się, iż również taki tekst (interpretujący zresztą świadomość, której wyraz można znaleźć również w ówczesnej modlitwie liturgicznej Kościoła łacińskiego)⁸ może czegoś nauczyć. Tym, co warte, naszym zdaniem, w tym przypadku podkreślenia to istnienie w świadomości chrześcijańskiej w ciągu wieków wycucia jakiegoś pokrewieństwa Żydów i „heretyków”: nie są jedni i drudzy jak poganie, gdyż (w odróżnieniu od tych, którzy zaraz na wstępie odmawiają wejścia w świat Bożego wybrania) w jakiś sposób, w jakiejś mierze przyjęli

⁴ Przekłady tekstów, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autora artykułu.

⁵ Na temat średniowiecznego sensu tych pojęć por. LUBAC H. DE, *Exégèse . Les médiévales. Les quatre sens de l'Écriture, II, I*, Paris 1961, s. 167.

⁶ BALTHASAR H.U. v., *Teologia dziejów*, [tłum. ZYCHOWICZ J.] Kraków 1996, s. 74. „Może być tak, że jakimś Ojcu Kościoła, jakimś średniowiecznemu Doktorowi po to tylko dane było ujrzeć i wyrazić pewne prawdy, aby ktoś żyjący znacznie później mógł je podjąć, zinterpretować, przedstawić we właściwym świetle, ukazać ich znaczenie dla Kościoła. Bez tej wykładni dzieło poprzednika pozostałoby równie nie spełnione, jak pozbawiony sensu i zawadzający jest wykop ziemny, dopóki nie zostaną w nim zbudowane fundamenty domu i sam dom” – dopowiada także autor.

⁷ „W wypracowywaniu formuł, przez które wyraża się teologia, wierzący worum musi walczyć ze słowami i pojęciami, by dochodzić do wykładu coraz mniej niedoskonałego treści wiary [...] Ale w takim poszukiwaniu wierzący rozum ma do pokonania także opór inny, niż ten, który wynika z języka i formuł. To sprzeciw – świadomy lub nie – przez który człowiek spontanicznie zabezpiecza się przed prawdą, która bynajmniej nie jest nieszkodliwa. W przypadku refleksji nad przetrwaniem judaizmu ten opór jest szczególnie odczuwalny” – REMAUD M., *Chrétiens devant Israël serviteur de Dieu*, Paris 1983, s. 103.

⁸ Por. DESHUSSES J., *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Édition comparative*, t. 1. Fribourg 1971, s. 177-180; por. KAMYKOWSKI Ł., *Sens przeobrażeń modlitwy za Żydów w rzymskiej liturgii Wielkiego Piątku*, „Analecta Cracoviensia” 20(1988), s. 178-183.

wiarę, weszli w krąg misterium zaproponowanego przez Boga ludziom w ciągu dziejów.

Zresztą refleksja teologiczna, która dostrzegła wyzwanie rzucone przez hitlerowską zagładę Żydów świadomości chrześcijańskiej – w dobie panującego wszechwładnie w katolicyzmie neotomizmu – zaczynała odwrót od totalnej dezaprobaty dla całego dziedzictwa judaizmu między innymi od refleksji nad tym właśnie rozwiązaniem św. Tomasza. A to skłaniało ją do wiązania sprawy oceny judaizmu z oceną statusu pozostałych „innowierców”. I tak na przykład Ch. Journet w scholastycznym rozróżnieniu dwóch aspektów, pod którymi można porównać stopień ciężkości grzechu niewiary, znajduje podstawę dla rozróżnienia „niewiary jako *winy* czy *przestępstwa* i niewiary jako *dziedzictwa*”⁹. Scholastyczni komentatorzy św. Tomasza bowiem dla wyważenia ciężkości niewiary pogańskiej, żydowskiej i heretyckiej brali pod uwagę nie tylko ciężkość winy w tych trzech rodzajach niewiary, lecz także bogactwo prawd wiary zachowywanych mimo wszystko jako dziedzictwo „formacji religijnej” zrodzonej z niewiary częściowej. Rozpatrywane zatem z tego punktu widzenia „dziedzictwo obyczajów i wierzeń, nawet gdy pochodzą one z pogaństwa, a o ileż więcej, jeśli pochodzą z judaizmu i jeszcze więcej, gdy pochodzą z jakiejś herezji, będzie zdolne, z różnym stopniem, skuteczności, na miarę tego, ile może nieść w sobie mimo wszystko autentycznych wartości religijnych, podtrzymywać dusze prawe, otwarte na tajemne działanie łaski w ich drodze, często im samym nieznaną, ku prawdziwemu Kościołowi”¹⁰. Tak więc, mimo zdecydowanie negatywnej oceny moralnej „niewiernych”, płynącej w Średniowieczu z błędnego, a powszechnie przyjmowanego założenia, że wszyscy oni w jakiś sposób uczestniczą w grzechu niewiary – w odrzuceniu zaproponowanej im wiary, tradycja teologiczna przechowywała świadomość szczególnego statusu: jakiejś większej bliskości, jakiegoś związku Synagogi i odstępco w z Kościołem.

Dodajmy do tego od siebie jeszcze jedną uwagę: zarówno w summach teologicznych, jak i w dawnej liturgii Żydzi zajmują miejsce pośrednie, miejsce pomostu między „poganami” a „heretykami”. Z pierwszymi łączy ich – przy tym pojmowaniu rzeczy – pozostanie przy tym, co dawne i niezrobienie kolejnego kroku;

⁹ JOURNET C., *Destinées d'Israël*, Paris 1945, s. 449. Por. *tamże*, s. 145-146.

¹⁰ JOURNET C. *Destinées d'Israël*, Paris 1945, s. 146.

z drugimi – jakiś zapoczątkowany (a potem zahamowany) udział w słowie Boga. Zatem mimo wszystko ci, którzy zostali niegdyś wybrani, aby stanowić pierwociny ludzkości, jej reprezentację kapłańską przed Bogiem, zachowują jakąś reprezentatywną rolę: albo wchodząc do Kościoła, stanowią jego pierwociny (Apostołowie, pierwszy Kościół w Jerozolimie); albo – odmawiając wejścia – są szczególną reprezentacją tej części ludzkości, wobec której Chrystusowe zbawienie nie przynosi aktualnie pełni owocu.

Pora jednak – według wyrażenia M. Remaud – „przekroczyć barierę”¹¹ rozwoju Tradycji, tak jak dokonało się to w naszej epoce i zauważyć, jak dostrzegane od dawna więzi w potępieniu przekształcają się na naszych oczach w więzi we wzajemnym wzbogacaniu na drogach nawrócenia ku jedności. Wydaje się bowiem, że wydarzenia ostatniego wieku, wśród których do głosu politycznie zorganizowanych totalitarnych systemów zła i związana ściśle z jednym z nich systematycznie zaplanowana i bezwzględnie realizowana w sercu chrześcijańskiej Europy zagłada kilku milionów Żydów, doprowadziły Kościół do przełamania pewnej historycznej bariery niepostrzeżenie zamykającej przed nim coraz bardziej możliwości pełnienia jego najistotniejszej misji, składania tego świadectwa, o które w Ewangelii Jezusowej Jezus modli się jako o największy dar: „Oby się tak zespolili w jedno, aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i żeś Ty ich umiłował tak, jak Mnie umiłowałeś” (J 17,23)¹².

¹¹ „Trzeba pamiętać, że Kościół dochodzi stopniowo do zrozumienia i wyrażenia swej własnej wiary i że ten postęp w odkrywaniu treści wiary i jej implikacji niekoniecznie jest stały i liniowy, lecz może być tak, iż napotyka bariery do przekroczenia” – REMAUD M., *Chrétiens devant Israël serviteur de Dieu*, Paris 1983, s. 102-103.

¹² „według świadectwa Pisma relacja, która łączy czy przeciwstawia sobie Izrael i Narody stanowi jedną z zasadniczych struktur historii zbawienia, a zbawienie rodzaju ludzkiego zawiera w sobie pojednanie Izraela i Narodów. Jest zatem rzeczą uprawnioną dostrzegać znaczenie teologiczne we wszystkim, co wpływa na tę relację w tę lub tamtą stronę. Otóż *Szoah* [...] stanowi w tym względzie z podwójnego tytułu próg decydujący. Jak z jednej strony wyraża z bezwzględnością i jasnością dotąd nie spotykaną odrzucenie Izraela przez Narody, tak jednocześnie stanowi również punkt początkowy ruchu w przeciwnym kierunku i zaznacza, w sensie i w granicach sprecyzowanych powyżej, przejście od zatwardziałości do uznania. W tej mierze, w jakiej wzajemna sytuacja Żydów i pogan została przez to zmodyfikowana, można w uzasadniony sposób widzieć w niedawnych wydarzeniach i ich konsekwencjach etap w historii odkupienia ludzkości” – REMAUD M., *Chrétiens devant Israël serviteur de Dieu*, Paris 1983, s. 98-99.

Serca chrześcijan w każdej epoce są sercami grzeszników poddanych działaniu łaski, ale zawsze też stawiającymi się mniej lub bardziej świadomy opór. Pewne rodzaje tego oporu muszą – jak się zdaje – zostać specjalnie uświadomione Kościołowi i przez Ducha Świętego, który stopniowo prowadzi go do pełnej prawdy.

Otóż w tym sensie można by może powiedzieć o swego rodzaju *perfidia christianorum*, która blokowała pełną wiarę w miłosierdzie Boże działające poza obrębem widzialnym Kościoła i nie pozwalała spojrzeć z potrzebną do zrozumienia miłością na „heretyków”, Żydów, „pogan”.

1. Niewiara chrześcijan

Na czym by miała polegać ta „niewiara chrześcijan”?

U jej podłoża leży pycha i związany z nią lęk przed nawróceniem. Zlekceważenie ostrzeżenia św. Pawła, by dostąpiwszy miłosierdzia, nie zachowywać się tak, jakby miało się powód do wywyższania się (por. Rz 11, 17-21) i związana z tym skłonność do przerzucania na innych biblijnych wezwań do nawrócenia. Od najwcześniejszych lat – poświadczonych już przez listy św. Pawła – zaznaczała się wśród chrześcijan ta skłonność w sposób szczególnie w odniesieniu do Żydów, którzy nie przyjmowali orędzia Ewangelii. Z poczucia wyższości rodziła się najpierw niewiara w to, że Bóg nie zakończył swego dialogu miłości z nimi.

„Chrześcijanie bardzo prędko zaczęli myśleć, w sposób całkiem cielesny, że Żydzi którzy nie wierzą w Jezusa utracili przez to samo swoje wybraństwo i nie są już członkami ludu Izraela. Sądząc ten przekształcił się w teorię «odrzućcia» Żydów przez Boga. Nie licząc się z rozdz. 11 Listu do Rzymian, teologia chrześcijańska zaczęła nauczać tego domniemanego odrzućcia: Żydzi – mówiła – nie są już Izraelem, to właśnie Kościół jest «Nowym Izraelem», choć tego wyrażenia nie zna Nowy Testament. Następował stopniowy rozwój tej idei, który można wyrazić mniej więcej w takich terminach: «Izraelem jesteście my... Izraelem jesteście przede wszystkim my... Nowy Izrael zastępuje dawny Izrael... Izraelem jesteśmy my, jesteście tylko i wyłącznie my... a Żydzi absolutnie nie są już Izraelem, ponieważ Bóg ich odrzucił». I podczas gdy Paweł obrazuje coś przeciwnego przez podobieństwo Kościoła spośród pogan zaszczepionego na Izraelu – jedynej oliwce, nasze

eklezjologie doszły do wyobrażania sobie innej oliwki, którą Bóg miałby rzekomo zasadzić po wykorzeniu i wyrzuceniu oliwki żydowskiej. Nauczano więc, że Kościół «zajął miejsce» Izraela, że go «zastąpił»¹³.

Paradoksalnie łatwo szło za tym, zwłaszcza u chrześcijan, którzy wywodząc się spośród Narodów, dziedziczyli coś z ich niechęci do Żydów¹⁴, takie interpretowanie apelów proroków i samego Jezusa, jakby dotyczyły one i potępiały „ich”, a nie „nas” (którzyśmy się *nota bene* uznali za wyłącznych spadkobierców Izraela)¹⁵. W ten sposób – przy użyciu argumentów czerpanych z samego Pisma – poganin zatajony w zakamarkach duszy chrześcijanina wciąż próbuje wyrazić swój opór wobec Ewangelii i zaprzecza jej najważniejszemu wezwaniu do nawrócenia i przyjęcia miłosierdzia od Boga¹⁶.

„W tradycyjnej typologii chrześcijańskiej z oczywistych powodów istnieje tendencja, bo Żyd uosabiał odmowę, jaką ludzkość przeciwstawia Chrystusowi i by symbolicznie reprezentował wszystko to, co się sprzeciwia Ewangelii. Definiując Żyda jako przeciwnika Chrystusa, chrześcijanin stawia siebie sam po stronie wiernych i niewinnych”¹⁷.

Zanim przejdziemy do omówienia pozytywnego zwrotu, w który na szczęście mamy możliwość w naszych czasach uczestniczyć, odnotujmy, za reformowanym znawcą zagadnień antysemityzmu F. Lovskym, że to, co określiliśmy jako *perfidia christianorum* – niewiara w wytrwałą Bożą miłość ku innym od nas – może funkcjonować i funkcjonowało w historii¹⁸ w stosunku do chrześcijan będących

¹³ LOVSKY F., *Verso l'unità delle Chiese*, Magnano 1993, s. 27-28.

¹⁴ Korzeni takiej niechęci, która łatwo uogólnia się na cały lud i utrwała z pokolenia na pokolenie zapamiętane rzeczywistości (czy urojone) krzywdy doznane od jakichś przedstawicieli Izraela, czy konkretnych wspólnot żydowskich, można szukać w nieakceptacji myśli, by rzeczywistości Bóg mógł ich sobie – jak to sami twierdzą – szczególnie wybrać i świadomym lub podświadomym gromadzenia kontrargumentów przeciw takiej hipotezie godzącej w miłość własną narodów.

¹⁵ Por. REMAUD M., *Chrétiens devant Israël serviteur de Dieu*, Paris 1983, s. 72-74.

¹⁶ „Personifikować w Żydzie opozycję wobec Chrystusa to identyfikować się z faruzeuszem z przypowieści i przez totalne odwrócenie orędzia Ewangelii pysnić się swoją wiarą i chełpić się własną sprawiedliwością” – REMAUD M., *Chrétiens devant Israël serviteur de Dieu*, Paris 1983, s. 84.

¹⁷ REMAUD M., *Chrétiens devant Israël serviteur de Dieu*, Paris 1983, s. 84.

¹⁸ „Także dziś są chrześcijanie, którzy nie wahają się czasem czynić użytku z tego języka i z tego schematu myślenia, mniej lub bardziej wyraźnie w stosunku do

z „nami” w konflikcie: także tu łatwo jest przenieść schemat: skoro nie tak wierzą (a więc w gruncie – nie wierzą), to grzeszą, a skoro grzeszą – Bóg ich odrzucił.

„Katolicy z XVI w. sądzili, że Bóg odrzucił luteran i kalwinistów, którzy wobec tego nie należeli już do Kościoła Chrystusowego. A protestanci twierdzili i proklamowali to samo w odniesieniu do katolików. A jeśli prawosławni, katolicy i protestanci (oraz ci ostatni między sobą) zadecydowali, że wszyscy inni zostali «odrzuceni», to dlatego, że było to u wszystkich ogólnie i jednozgodnie przyjęte w odniesieniu do Żydów. [...]. Innymi słowami: przetransportowaliśmy na podziały wśród chrześcijan słownik, a przede wszystkim mentalność ukształtowaną w konflikcie z Żydami”¹⁹.

1.3 *Odnawianie umysłu*

Na szczęście w chrześcijaństwie, nawet wewnątrznie skłóconym i gardzącym Żydami, trwa przede wszystkim żywa pamięć Odkupienia dokonanego przez Chrystusa z miłosierdzia Boga – i wobec tego świadomość fundamentalnych konsekwencji co do kształtu odpowiedzi, jakiej Bóg oczekuje także na płaszczyźnie etycznej. Przykazanie „Nie zabijaj” jest jednym z podstawowych składników przykazania miłości bliźniego, a pojęcie bliźniego zostało przez Chrystusa rozszerzone w jego nauczaniu także na nieprzyjaciół i potwierdzone w swej uniwersalności Jego śmiercią krzyżową. Stąd, gdy konsekwencje praktycznej niewiary odsłaniają swe ostateczne następstwa, następuje też otrzeźwienie. Tak jest i z ostatecznymi konsekwencjami kumulowanej niechęci i separowania się od Żydów, by móc widzieć samych siebie jako lepszych:

„W tej mierze, w jakiej antysemityzm, dochodząc do swych ostatecznych konsekwencji, staje się krwawy, koło się zamyka: śmierć Żyda w tragiczny sposób dementuje proklamowaną przez poganina własną sprawiedliwość i niewinność”²⁰.

Tak więc w jakiś szczególny sposób zagłada Żydów w czasie ostatniej wojny zwróciła uwagę chrześcijan na to, że coś nie

chrześcijan, z którymi są w niezgodzie” – LOVSKY F., *Verso l'unità delle Chiese*, Magnano 1993, s. 27-28.

¹⁹ LOVSKY F., *Verso l'unità delle Chiese*, Magnano 1993, s. 28.

²⁰ REMAUD M., *Chrétiens devant Israël serviteur de Dieu*, Paris 1983, s. 84.

funkcjonuje w ich potocznym rozumieniu Żyda²¹, na brak właściwie rozwiniętej chrześcijańskiej refleksji na temat Izraela w obecnym stanie rzeczy; więcej na dotychczasowy brak znajomości i brak żywego kontaktu ze światem judaizmu²².

W tym samym mniej więcej czasie – i również z powodów wymuszonych jakoś przez przemoc systemów totalitarnych (emigracja rosyjskich intelektualistów prawosławnych, wielkie przesiedlenia ludności w wyniku obu wojen światowych, wspólnie znoszone przez chrześcijan różnych wyznań prześladowanie) – świat katolicki zaczął pozytywnie dostrzegać chrześcijan innych wyznań, a także fakt istnienia wśród nich narastających wysiłków ku odnalezieniu zagubionej jedności. Sobór Watykański II i Papież Paweł VI²³ uświadomili myśli katolickiej możliwość wspólnego spojrzenia na oba fenomeny, podając słowo-klucz do odnowionej postawy wobec świata: dialog.

Od strony negatywnej, od strony uświadomienia sobie przez katolików własnego „grzechu niewiary”, analiza Lovsk’ego dotycząca powiązań mentalności odrzucającej Żydów i potępiającej heretyków, (którą chyba można przyjąć jako hipotezę roboczą, choć oczywiście byłaby ciekawa i ze wszech miar pożyteczna jej skrupulatna weryfikacja historyczna), dostarcza prostych wniosków dotyczących głównego kierunku nawrócenia.

„Jak długo będziemy przekonani, że Żydzi są odrzuceni, będziemy odrzucać także część chrześcijan; a dopóki będziemy czynić tak w stosunku do chrześcijan, wyrzucając ich ze swego serca, ponieważ są odmienni od nas, nie potrafimy się zbliżyć do Żydów z bezinteresownością prawdziwej miłości”²⁴.

²¹ „Chrześcijaninowi, który by o tym zapomniał, [*Szoah*] przypomina, jak trudno jest przyjąć Ewangelię za to, czym jest: siłą wewnętrznej przemiany. Nie przyjmować jej jako takiej i unikać jej wezwania do nawrócenia to pozbawiać ją treści, to przekształcać chrześcijaństwo w doktrynę, a Kościół w zwykłą instytucję. Ale wtedy chełpić się przynależnością do Chrystusa i szukać w Ewangeliu sprawiedliwienia dla spokojnego sumienia to w istocie stawiać się poza odkupieniem, odrzucać Chrystusa, i «krzyżować ponownie Chrystusa» (por. Hbr. 6,6)” – REMAUD M., *Chrétiens devant Israël serviteur de Dieu*, Paris 1983, s. 85.

²² „Właśnie dlatego, że hodowało się w sercach pseudo-teologię odrzucenia, przez wieki chrześcijanie byli przeświadczeni, że nic z tego, co charakteryzowało Żydów, lub chrześcijan «heretyków» nie zasługiwało na uwagę. Nic z tego, co oni myśleli, jak się modlili, czy co czynili, nie było warte poznania, chyba po to, by ich oskarżyć” – LOVSKY F., *Verso l’unità delle Chiese*, Magnano 1993, s. 29.

²³ Zwłaszcza przez swą Encyklikę *Ecclesiam suam* z 1964 r.

²⁴ LOVSKY F., *Verso l’unità delle Chiese*, Magnano 1993, s. 28-29.

Zatem pierwszym i podstawowym dla metanoi zadaniem jest gotowość przyznania ludowi Izraela i chrześcijanom, z którymi się różnimy, tego statusu, jaki Bóg im nadal przyznaje i respektowanie faktu ich wybrania²⁵. Istnieje tu wzajemne powiązanie obu wymiarów metanoi:

„Ekumenizm zaczyna się, kiedy przestajemy utrzymywać, że chrześcijanie, od których jesteśmy oddzieleni, są odrzuceni. Nie chodzi tu o zwykłą odmianę w sferze uczuć, lecz o metanoję, o prawdziwe nawrócenie w porządku duchowym i teologicznym, wymagającą zanegowania i potępienia wszelkiej teorii «odrzucenia» Żydów i domniemanego zastąpienia Izraela przez Kościół. Nasze odniesienie do wiecznotrwałości wybrania Izraela jest naprawdę korzeniem, który podtrzymuje – lub nie – nasze podziały – żeby podjąć wyrażenie Pawła”²⁶.

Niewątpliwie takie ustawienie sprawy, takie ściśle związanie ekumenizmu i stosunku do Żydów jest ciekawą perspektywą, która dałaby nam teologiczny wgląd w zagadnienie ekumenizmu, pozwalając zastosować to, co możemy wyczytać w Nowym Testamencie bezpośrednio w odniesieniu do pierwszego podziału poświadczonego tam wprost i medytowanego przez autorów biblijnych – zwłaszcza w Liście św. Pawła do Rzymian. Z drugiej strony historycznie bardziej rozwinięty już ekumenizm wewnątrz chrześcijański mógłby wskazać wypróbowane drogi młodszemu o kilkadziesiąt lat dialogowi chrześcijan z Żydami. Czy jednak teza Lovsky’ego jest teologicznie uzasadniona?

2. „aby mogli teraz dostąpić miłosierdzia” (Rz. 11, 31)

Jednym z najciekawszych momentów egzegezy Rz 9, 1-12,2, w której J. Ellul pragnie dać odpowiedź na pytanie tytułowe swej książki: Czy Bóg jest niesprawiedliwy? – w swym postępowaniu wobec Izraela i Narodów²⁷, jest zauważenie ścisłego związku między częścią parenetyczną Listu św. Pawła do Rzymian (Rz 12-15), a poprzedzającym je wykładem kerygmatycznym, a zwłaszcza bezpo-

²⁵ Por. LOVSKY F., *Verso l'unità delle Chiese*, Magnano 1993, s. 29.

²⁶ LOVSKY F., *Verso l'unità delle Chiese*, Magnano 1993, s. 29.

²⁷ ELLUL J., *Ce Dieu injuste...? Théologie chrétienne pour le peuple d'Israël*, Paris 1991.

średnio poprzedzającymi ją rozdziałami (Rz 9-11) traktującymi o misterium częściowego odsunięcia na bok Izraela, by Bóg mógł przygarnąć do swego ludu narody (pogan). Zastanawiając się nad sensem otwierającego rozdział 12 *ov*^v – „a zatem” i przypominając główny tok myśli św. Pawła w poprzednich rozdziałach pisze:

„Żydzi zostali odsunięci na bok, aby Ewangelia została ogłoszona wszystkim, ale i oni się nawrócą, by utworzyć wraz z poganami, cały Izrael, z jego Mesjaszem, kiedy zostaną «poruszeni zazdrością», kiedy zobaczą to, czego Duch Święty dokonuje jako czynów chrześcijan. [...] Paweł zwraca się więc do tych chrześcijan, by powiedziec: czym powinniśmy *być* (bardziej nawet, niż co powinniśmy *czynić*), aby Żydzi rozpoznali w naszych wspólnotach chrześcijańskich dzieło Boże? Co powinniśmy ukazać jako dziękczynienie [Bogu], żeby mogło to postawić Żydów wobec pytania? Jeśli Żydzi mają być poruszeni zazdrością, *a zatem...* – oto świadectwo życia, które należy przedstawić! Skoro Bóg prowadził dzieje Żydów i dzieje pogan ku ich zbawieniu i to mimo ich rewolty, skoro Bóg to czynił nikogo nie przymuszając i szanując «człowieka zbuntowanego», człowieka «egocentrycznego», skoro Bóg pozostał dla wszystkich tym, który wyzwala i tym, który okazuje łaskę tak Żydom, jak i poganom, *a zatem* teraz, kiedy wiecie to wszystko, a zwłaszcza w kontekście dramatycznego oddzielenia Izraela i Kościoła, jakie powinno być wasze postępowanie, wasz sposób życia – was, chrześcijan? Oto problem [...] «*A zatem*» odnosi się do naszego życia wobec Żydów i z Żydami! I obejmuje zarówno Cały-Izrael, jak i każdego z czytelników listu”²⁸.

Otóż chyba można włączyć w tę logikę praktycznych konsekwencji życia w obliczu napięcia między „już” i „jeszcze nie” zamysłu Bożego ujawniającego się w relacji Izrael-Kościół²⁹ nie tylko konieczną świadomością kontekstu miłosierdzia

²⁸ ELLUL J., *Ce Dieu injuste...?*, Paris 1991, s. 171-172.

²⁹ „Przez swe zmartwychwstanie Chrystus daje nam zadatek podniesienia z upadku Izraela i świata. Przez to, czego doświadcza, i przez to, czemu ufa, Izrael przypomina nam charakter historyczny, a zatem jeszcze nie dopełniony odkupienia. Podczas gdy Chrystus daje nam pewność tego, co «już», Izrael stawia nam wyraźnie przed oczy to, że «jeszcze nie»” – REMAUD M., *Chrétiens devant Israël serviteur de Dieu*, Paris 1983, s. 45.

(*οἰκτιρμός*) i koniecznej transformacji (*μεαμορφώω*) w stosunku do mentalności świata, odnowy (*ἀνακαινώσις*) umysłu, a także „cielesny”, konkretny wymiar przełożenia wiary na życie w wierszach 1-2 podkreślane przez Ellula, lecz i cały ciąg bardziej szczegółowych wskazań, jak uczynić ze swego ciała „ofiare żywą,, świętą, Bogu przyjemną” – „wyraz służby Bożej zgodnej z [Jego] słowem”³⁰, który następuje dalej. Wtedy napotykamy od razu ideę wzajemnego posługiwania sobie rozmaitymi darami, które – jak różnorodność członków w jednym ciele – są po to, by służyć jedności ciała Chrystusowego we wzajemnej, braterskiej miłości (*φιλαδελφία*) (por. Rz 12, 3-16). A rozpoznając temat budujący już od lat model relacji ekumenicznych między różnymi tradycjami w chrześcijaństwie na drogach ku pełnej komunii, znajdujemy też nieco dalej potwierdzenie takiego właśnie zastosowania: oto w szczególności ten rodzaj braterskiej miłości, która się nie wynosi, lecz „przygarnia życzliwie”, jest przez św. Pawła odniesiony (Rz 14-15) do relacji między tymi wewnątrz rzymskiej wspólnoty, „którzy jedzą wszystko”, a tymi, „którzy nie wszystko jedzą” i „czynią różnicę między poszczególnymi dniami” (Rz 14,1-6). Jesteśmy więc w obliczu trudności odzwierciedlającej wewnątrz pierwotnego Kościoła napięcie na linii Izrael-Narody, na linii grożącego od początku rozłamu wewnątrz chrześcijaństwa na bazie odmienności w wyrażaniu swej „ofiarnej służby Bogu” i niezrozumienia wobec innych sposobów jej wyrażania; jesteśmy zarazem wobec tej trudności, która ostatecznie zaważyła na wieki o schizmie na linii Synagoga – Kościół³¹.

Czy zatem te konsekwencje, które już wyciągnął z lektury idei jednego Ciała ekumenizm, nie mogą słusznie odnosić się i do tej troski, która staje przed Pawłem także w wymiarze szerszym, niż wewnątrz kościelny jako „wielki smutek i nieprzerwany ból” (Rz 9,2)?

³⁰ Por. ELLUL J., *Ce Dieu injuste...?*, Paris 1991, s. 172-183.

³¹ „Mimo wszystko ostatecznie trzeba stwierdzić, że Kościół, którego misją było ukazać pojednanie między Izraelem a Narodami, nie pojął w praktyce tego pojednania inaczej jak przez przyjęcie Żydów na swe własne łono; a wobec niepowodzenia swej ewangelizacji, dorzucił własne oskarżenie do oskarżeń antysemityzmu pogańskiego, powiększając w ten sposób fosę do której zasypania był powołany” – REMAUD M., *Chrétiens devant Israël serviteur de Dieu*, Paris 1983, s. 74.

Przyjrzyjmy się najpierw rozwojowi świadomości ekumenicznej wyrażonej zwłaszcza w ideach „Kościołów siostrzanych” i „wspólnego świadectwa”, by następnie zastanowić się nad możliwością transpozycji na relację Kościół – Izrael.

2.1. Owoce ekumenizmu

Encyklika Jana Pawła II *Ut unum sint* z 1995 r., do której się tu ograniczymy dla wskazania na kierunki ekumenizmu, jest w założeniu przypomnieniem (w 30-lecie publikacji) soborowego Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*. W kilka punktach poszerza jednak ona i pokazuje nowe ujęcia, które stały się trwałą zdobyczą refleksji i *praxis* ekumenizmu w minionym trzystoletniu.

2.1.1 Kościoły siostrzane

W odniesieniu zwłaszcza do relacji z Kościołami prawosławnymi *Ut unum sint* przypomina użytą przez *Unitatis redintegratio* w stosunku do Kościołów partykularnych w pierwszym tysiącleciu kategorię Kościołów siostrzanych (DE 14)³² wyrażającą „usilną troskę o zachowanie ścisłych związków bratnich we wspólnocie wiary i miłości”. Za Pawłem VI, obecny papież podkreśla zasadność używania tego modelu w stosunku do Kościołów partykularnych lub lokalnych, zgromadzonych wokół swego biskupa a niekoniecznie zachowujących pełną łączność hierarchiczną ze stolicą rzymską. Owszem „Struktury jedności, jakie istniały przed podziałem” stają się wzorcem dla modelu jedności na przyszłość, kierują „dążeniem do przywrócenia pełnej komunii”³³: „Tradycyjne określenie «Kościoły siostrzane» powinno nieustannie nam towarzyszyć na tej drodze”³⁴ – twierdzi Jan Paweł II.

„[...] Przez stulecia żyliśmy jako Kościoły siostrzane, sprawując razem Sobory ekumeniczne, które broniły depozytu wiary przed wszelkimi zniekształceniami. Dzisiaj, po długim okresie podziału i wzajemnego nie-

³² Por. JAN PAWEŁ II, *Encyklika «Ut unum sint» o działalności ekumenicznej*, 5, Watykan 1995 s. 63.

³³ Por. JAN PAWEŁ II, *Encyklika «Ut unum sint» o działalności ekumenicznej*, 6, Watykan 1995 s. 63.

³⁴ JAN PAWEŁ II, *Encyklika «Ut unum sint»* 56, Watykan 1995, s. 64.

zrozumienia, Bóg pozwala nam odkryć na nowo, że jesteśmy Kościołami siostrzanymi, mimo przeszkód, jakie wyrosły między nimi w przeszłości» (PAWEŁ VI, *Breve apost. «Anno ineunte»*). Jeżeli dzisiaj, u progu trzeciego tysiąclecia, pragniemy ponownie ustanowić pełną komunię, powinniśmy dążyć do stworzenia takiej właśnie rzeczywistości i do niej musimy się odwoływać³⁵

Rozumienie Kościołów partykularnych w drodze do ustanowienia pełnej komunii jako Kościołów siostrzanych odwołuje się do tej miłości wzajemnej, o jakiej mówi Rzymianom św. Paweł, gdy każe im wyciągać wnioski z dramatu Izraela;

„W miłości braterskiej nawzajem bądźcie życzliwi! W okazaniu czci jedni drugich wyprzedzajcie! Nie opuszczajcie się w gorliwości! Bądźcie płomiennego ducha! Pełnijcie służbę Panu! Weselcie się nadzieją! W ucisku bądźcie cierpliwi, w modlitwie – wytrwali! Zarządzajcie potrzebom świętych! Przestrzegajcie gościnności!”

(Rz 12,10-13)

Ten wszakże model relacji między braćmi przywołuje na pamięć Jezusową modlitwę za uczniów z Ewangelii według św. Jana: „Objawiłem imię Twoje ludziom, których Mi dałeś ze świata. Twoimi byli i Ty Mi ich dałeś, a oni zachowali słowo Twoje. Teraz poznali, że wszystko, cokolwiek Mi dałeś, pochodzi od Ciebie. Słowa bowiem, które Mi powierzyłeś, im przekazałem, a oni je przyjęli i prawdziwie poznali, że od Ciebie wyszedłem, oraz uwierzyli, żeś Ty Mnie posłał. Ja za nimi proszę, nie proszę za światem, ale za tymi, których Mi dałeś, ponieważ są Twoimi. Wszystko bowiem moje jest Twoje, a Twoje jest moje, i w nich zostałem otoczony chwałą. Już nie jestem na świecie, ale oni są jeszcze na świecie, a Ja idę do Ciebie. Ojcze Święty, zachowaj ich w Twoim imieniu, które Mi dałeś, aby tak jak My stanowili jedno”.

(J 17, 6-11)

³⁵ JAN PAWEŁ II, *Encyklika «Ut unum sint»*, 57, Watykan 1995, s. 64-65.

Zostajemy tu wprowadzeni w serce zamysłu Boga wobec ludzi:

„«Jako» (kathos): ten przysłówek ma istotną wartość: boska jedność jest zarazem wzorem i źródłem jedności dla wierzących. Jedność boska jest podstawą i źródłem jedności między ludźmi; co oznacza dla Jana, że nie ma prawdziwej jedności innej niż jedność Ojca i Syna, przeżyta w miłości wzajemnej. Poza tą jednością człowiek nie jest zdolny do prawdziwej jedności; poza nią jest tylko rozproszenie.

Jeśli prawo Trójcy Świętej ma stać się prawem ożywiającym wierzących, to jest rzeczą normalną, że najwyższą normą zachowań staje się miłość. W jej wzajemności Bóg przekazuje ludziom swój własny sposób życia trynitarnego”³⁶.

2.1.2. *Wspólna modlitwa, wspólne świadectwo*

W odniesieniu do Kościołów poreformacyjnych, papież odwołuje się natomiast do owocnych doświadczeń wspólnej modlitwy o jedność i wspólnego świadectwa zaangażowania charytatywnego i publicznego (na przykład w staraniach o utrzymanie pokoju światowego)³⁷.

Modlitwa o jedność, ukazana jako „głęboko już zakorzeniona i rozpowszechniona w organizmie Kościoła”, wskazuje na ogarnięcie wszystkich ochrzczonych dążeniem ekumenicznym i pomaga w poszukiwaniu prawdy. Prezentacja tego właśnie aspektu wartości modlitwy odsłania perspektywę głęboko teologiczną rozumienia rzeczywistości, choć niepełnej komunii między wszystkimi ochrzczonymi:

„Właśnie dlatego, że dążenie do pełnej jedności wymaga porównania prawd wiary między wierzącymi, którzy powołują się na jednego Pana, modlitwa jest źródłem światła ukazującego całą i niepodzielną prawdę, jaką należy przyjąć”³⁸.

Za tekstem tym stoi przekonanie o istniejącej już więzi wierzących w Pana³⁹ o cechujących ich wszystkich otwarciu na

³⁶ ROSSÉ G., *La spiritualità di comunione e il testamento di Gesù*, „Nuova umanità. Rivista bimestrale di cultura” 18(1996), nr. 1, s. 29.

³⁷ Por. JAN PAWEŁ II, *Encyklika «Ut unum sint» o działalności ekumenicznej*, 70; 74-76, Watykan 1995 s. 79-86.

³⁸ JAN PAWEŁ II, *Encyklika «Ut unum sint»*, 70, Watykan 1995, s. 80.

³⁹ „Ogólne spojrzenie na ostatnie trzydzieści lat pozwala wyraźniej dostrzec liczne owoce tego wspólnego nawrócenia się na Ewangelię, którego narzędziem Duch Boży uczynił ruch ekumeniczny. Obserwujemy na przykład, że chrześcijanie należący do jednego wyznania nie uważają już innych chrześcijan za wrogów czy ludzi obcych, ale kierując się autentycznym duchem Kazania na Górze widzą w nich braci i siostry”

prawdę, o możliwości wyproszenia światła, które nie może tu być rozumiane inaczej (choćby ze względu na przedmiot, który ma ukazać) niż jako światło chwały, o które według Ewangelii Janowej Jezus modli się dla uczniów przed swą męką (por. J 17, 6-17.22).

Podobnie „współpraca wszystkich chrześcijan wyraźnie świadczy o tym, jaki stopień komunii już istnieje między nimi”, jest „wyrazistym świadectwem składanym razem wobec świata w imię Pana”, nauką praktyczną „jak można nawzajem lepiej się poznać i wyżej cenić”⁴⁰. Z tych ujęć widać już jasno że dla Jana Pawła II w relacjach międzywyznaniowych chodzi o rzeczywistość mającą nadprzyrodzoną głębię i odzwierciedlającą, podobnie jak teologia Kościołów siostrzanych prawdę eklezjalnej *communio* – jeśli nie w całkowitym spełnieniu, to na pewno w dążeniu.

„Istniejąca już między chrześcijanami komunია wiary stanowi [...] solidną podstawę nie tylko dla ich wspólnego działania na niwie społecznej, ale także w sferze religijnej. Współpraca ta ułatwi dążenie do jedności”⁴¹.

I znów nie sposób nie przywołać na myśl praktycznych wskazań św. Pawła:

„Przestańmy więc wyrokować jedni o drugich. A raczej to zawyrokujcie, by nie dawać bratu sposobności do upadku lub zgorzenia [...] A Bóg, który daje cierpliwość i pociechę, niech sprawi, abyście wzorem Chrystusa te same uczucia żywili dla siebie i zgodnie jednymi ustami wielbili Boga i Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa. Dlatego przygarniajcie siebie nawzajem, bo i Chrystus przygarnął was – ku chwale Boga Ojca”.

(Rz 14, 13; 15, 5-7)

Nie sposób nie widzieć też spełniania się Jezusowej modlitwy u św. Jana (zwłaszcza, gdy się pamięta, co pisze papież o wspólnym świadectwie męczeństwa chrześcijan różnych wyznań w naszym stuleciu⁴²) i nie widzieć w jej teologii modelu dla ekumenizmu:

– JAN PAWEŁ II, *Encyklika «Ut unum sint» o działalności ekumenicznej*, 41-42, Watykan 1995, s. 46-47.

⁴⁰ Por. JAN PAWEŁ II, *Encyklika «Ut unum sint» o działalności ekumenicznej*, 70; 75, Watykan 1995, s. 84-85.

⁴¹ JAN PAWEŁ II, *Encyklika «Ut unum sint»*, 75, Watykan 1995, s. 84-85.

⁴² Por. JAN PAWEŁ II, *Encyklika «Un unum sint»*, 84, Watykan 1995, s. 93-95.

„I także chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem Im, aby stanowili, jedno, tak jak My jedno stanowimy. Ja w nich, a Ty we Mnie! Oby się tak zespolili w jedno, aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i żeś Ty ich umiłował tak, jak Mnie umiłowałeś”.

(J 17, 22-23)

Egzegeza Jezusowej modlitwy-testamentu w kontekście całej teologii Janowej odsłania w niej struktury najgłębszej rzeczywistości samego Boga podarowanej ludziom przez Słowo, które stało się Ciałem:

„«Aby świat uwierzył, że Ty Mnie posłałeś» – miłość braterska wprowadzona w czyn staje się Objawieniem dla ludzi; przez jedność wierzący przedłużają misję Jezusa, który objawia Boga: Przez miłość braterską świadczą oni o boskim pochodzeniu Jezusa i Jego jedności z Ojcem. Tak więc przez miłość wzajemną wspólnota wypromieniowuje na zewnątrz to boskie Misterium, które ją tworzy i które ją zamieszkuje: Jest nim Jezus, Wysłannik, który przez swoją jedność z Ojcem objawia miłość Boga do ludzi. Miłość wzajemna czyni widzialnym prawdziwe Oblicze Boga. I tylko w relacji miłości między braćmi, wierzący stają się prawdziwie «Obrazem Boga». Tylko jedność może objawić ludziom niezniekształcone Oblicze Boga: Komunię Osób otwartą na ludzkość”⁴³.

Całą tę rzeczywistość umiemy już odkrywać, pragnąc jej, modlić się o nią i współtworzyć ją naszym dążeniem ekumenicznym w relacjach między Kościołami chrześcijańskimi. Czy jest uprawnione przeniesienie na zasadzie jakiej analogii podobnych wzorców na dialog z judaizmem?

2.2. *Możliwość transpozycji*

Niektórzy sądzą, że jest nawet tak, iż ekumenizm między chrześcijanami nie będzie mógł dojść do celu bez nawrócenia „u korzeni”, w relacjach, które stały się prototypem dla wszelkich wzajemnych waśni i podziałów:

„A tak jest prawdą, że właśnie w dziedzinie stosunków z Żydami zaprawiliśmy się w usztywnianiu świadomości goto-

⁴³ ROSSE G., *La spiritualità di comunione e il testamento di Gesù*, „Nuova umanità. Rivista bimestrale di cultura” 18(1996), nr 1, s. 30.

wej do wszelkich ekskomunik, jest prawdą również, że nasze odniesienie do schizmy między Żydami a Kościołem jawi się jako prototyp każdego pojednania ekumenicznego. Misterium Izraela przeżywane przez Kościół należy do nadziei ekumenicznej Kościoła docelowo jednego⁴⁴.

Z początku takie twierdzenie może dziwić, zwłaszcza po uprzytomnieniu sobie, że w ekumenizmie wchodzimy na drogę tej jedności, o którą Jezus prosi Ojca dla tych, których Ojciec Mu dał ze świata, którym On przekazał powierzone przez Ojca słowa, a oni je przyjęli: poznali, że Jezus „wyszedł od Ojca” jako posłany przez Ojca (por. J 17, 6-9). Co zatem z tym Izraelem, o którym św. Paweł mówi, że do celu Prawa, którym jest Chrystus, nie doszedł (por. Rz 9, 31; 10,4)? Czy nie stanął on tym samym solidarnie po stronie świata, o którym Jezus w Janowej modlitwie mówi: „nie proszę za światem” (J 17,9)?

2.2.I. *Jaka jest wola Boża?*

„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 po części, aż dokąd nie wejdzie pełnia Narodów. [...] Albowiem Bóg poddał wszystkich nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie. [...] A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną [...] Nie bierzcie więc wzoru z tego świata lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe [...] Błogosławcie tych, którzy was prześladują! Błogosławcie, a nie złorzeczcie! Weselcie się z tymi, którzy się weselą, płaczcie z tymi, którzy płaczą. Bądźcie zgodni we wzajemnych uczuciach! Nie gońcie za wielkością, lecz niech was pociąga to, co pokorne! Nie uważajcie siebie samych za mądrych!”

(Rz 11, 25.32;12, 1-2, 14-16)

Ponowne przebiegnięcie parenezy Pawłowej z Listu do Rzymian pozwala dostrzec wskazania, które nie ograniczają się z pewnością tylko do relacji wewnątrzkościelnych lecz pozwalają za-

⁴⁴ LOVSKY F., *Verso l'unità delle Chiese*, Magnano 1993, s. 29-30.

chować się w obliczu całego dramatu ludzkości; szczególnie wobec napięcia na linii Izrael-Narody, które przecież Chrystus przyszedł przezwyciężyć w swoim Ciele – a zatem także przez to Ciało mistyczne, którego stał się głową. Stałą misję, by z dwóch stworzyć w sobie jednego nowego człowieka, zadawszy w sobie śmierć wrogości, wprowadzając pokój (por. Ef 2, 13-18) niesie Kościół z pokolenia na pokolenie jako wciąż rozpoczęte, ale nie dopełnione zadanie. I tu znów, gdy pojawia się pytanie o docelowy model, a także drogi jednania, nie można natrafić w słowie Bożym na inny wzorzec, niż ten przez który Bóg odślania samego siebie:

„Na temat jedności Pismo wypowiada się w dwóch wielkich paradygmatach, które bardziej uzupełniają się niż nakładają na siebie. I tak myślimy najpierw o jedności Ojca i Syna przedstawionej nam przez Jezusa w «modlitwie arcykapłańskiej» jako typ jedności, którą Jezus zaprojektował dla swoich uczniów: «oby tak jak My stanowili jedno» (J 17, 11). Nie zmieszanie się lecz uznanie i miłość wzajemna, które sprawiają, że każda z osób istnieje zachowując swą tożsamość”.

Drugim biblijnym paradygmatem jedności jest jedność pierwszej pary: mężczyzny i niewiasty, stający się następnie obrazem związku Chrystusa z Kościołem (por. Rdz. 2, 24; Ef 5,32). Remaud, powołując się na Ga 3, 28 („Nie ma już Żyda ani poganina, [...] nie ma już mężczyzny ani niewiasty”), zestawia ten drugi wzorzec „stawiania się jednym ciałem” z rodzajem pojednania Żydów i narodów przez krzyż Chrystusa w Kościele (por. Rdz 2, 14; Ef 5, 31; Ef 2, 16)⁴⁵. Idąc dalej tym torem myśli dochodzi do stwierdzenia że:

„[...] wybranie Izraela wprowadziło w rodzaj ludzki dwoistość, która nie tylko nie została zatarta, ale która – co więcej – nie ma być zatarta. Ma ona być przekroczona w tej mierze, w jakiej oznacza podział lub wrogość, lecz stanowi sama podstawę wzajemnego odniesienia, w którym Izrael i narody są powołane spełniać swe posłannictwo.

Jedność eschatologiczna, którą – paradoksalnie – sam Jezus może uczynić możliwą, ma się więc dokonać w miłości wzajemnej Izraela i narodów”⁴⁶.

⁴⁵ REMAUD M., *Chrétiens devant Israël de Dieu*, Paris 1983, s. 24-25.

⁴⁶ REMAUD M. *Chrétiens devant Israël serviteur de Dieu*, Paris 1983, s. 25.

Dopowiadając tę myśl zauważmy, że Remaud zawałał się przed wprowadzeniem do swego paradygmatu trzeciej pary „ani – ani” z Ga 3, 28, żenującej w demokratycznym świecie: „δοῦλοξ – ἐλεύθεροξ” niewolnik – wolny, otóż właśnie ta dialektyczna para w eschatologicznej perspektywie nie zacierza się, lecz spełnia i uwydatnia, owszem pozwala „znaleźć się” właściwie w relacji narody-Izrael (a także mężczyzna-kobieta). Ten, kto jest prawdziwie wolny, może oddać się na służbę Duchowi, woli Bożej, braciom⁴⁷.

„Dlatego przygarniajcie siebie nawzajem, bo i Chrystus przygarnął was – ku chwale Boga. Albowiem Chrystus – mówię – stał się sługą (διάκονον) obrzezanych, dla prawdy Boga”...

(Rz 15, 7-8)

2.2.2. Na wzór Chrystusa-Sługi

Ta przejmująca „prawda Boga” („αληθεία τοῦ θεοῦ), która ukazała wierność Boga wobec Przymierza, gdy Syn stał się Sługą Izraela-sługi Boga dając się poprowadzić aż na krzyż, stanowi klucz do zrozumienia możliwości zapoczątkowywania docelowych relacji komunii, tam gdzie jeszcze ich nie ma, a gdzie powinniśmy zaistnieć⁴⁸. Zawsze w logice chrześcijańskiej wolności leży wtedy – „podlegając prawu Chrystusowemu”, na wzór Chrystusa, który „nie szukał tego, co dla Niego dogodnie” – „nie zależąc od nikogo, stać się niewolnikiem wszystkich”, „nie żyć dla siebie”, lecz „szukać tego, co dla bliźniego dogodne – dla jego dobra, dla zbudowania” (por. Rz 15,

⁴⁷ Jest to logika nie tylko Pawła zresztą, ale jeszcze nawet wyraziściej JanaL. [...] uczyniony przez Jezusa dar z siebie jest normą i miarą miłości braterskiej. Jan nie wyobraża sobie miłości bez «daru z siebie»: kochać = umrzeć = podarować się w darze: «Po tym poznaliśmy miłość, że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci» (1J 3,16; zobacz także J 15, 12-13) jest to sposób bycia, przez który można urzeczywistnić «być jedno» wyprasane w modlitwie.” – ROSSÉ G., *La spiritualità di comunione e il testamento di Gesù*, „Nuova umanità. Rivista bimestrale di cultura” 18(1996), nr 1, s. 29.

⁴⁸ „U Jana miłość wzajemna dąży do tego, aby «być jedno», i nie ogranicza się do «czynienia dobra». Miłość do brata zbiega się bowiem z celem Jezusowej miłości do swoich: (zobacz przenośnię o Dobrym Pasterzu: J 10, 14-16; także J 11, 52: Jezus umiera, aby zgromadzić w jedno). Ta miłość do brata jest widziana jako uczestniczenie w zjednoczeniu komunii istniejącej pomiędzy Jezusem a Ojcem” – ROSSÉ G., *La spiritualità di comunione e il testamento di Gesù*, „Nuova umanità. Rivista bimestrale di cultura” 18(1996), nr 1, s. 28-29.

1-3); Kor 9, 19-22). Zawsze jest to wchodzenie w świat relacji, których ostateczną prawdą jest wewnętrzna prawda Boga⁴⁹.

Istnieje jednak – dla Kościoła świadomego przedłużania w swym ciele misji Głowy – jakaś szczególna racja podjęcia tej postawy sługi sług w swej relacji do Izraela, do całego Izraela, z którym Jezus spolił się tak dalece w swym losie⁵⁰.

„Jezus i Izrael przeżyli aż do ostateczności los cierpiącego Sprawiedliwego, uznanego tylko przez Boga i niosącego ciężar grzechu świata. Jeden i drugi przeżywają w decydującym momencie doświadczenie milczenia Boga. Milczenia, które wydaje się przyznawać rację przeciwnikom (por. Ps 22, 8-9) i w którym sprawiedliwy znajduje się w sytuacji będącej – jeśli tak można powiedzieć – «obiektywnie» sytuacją człowieka oddzielonego od Boga. W momencie decydującym Bóg nie interweniuje, by wybawić swego Syna od śmierci. Jezus umarł pozornie opuszczony przez Boga. Radykalna próba wiary, która wydaje się zadawać kłam obietnicom i odmawiać relacji wierzącemu. Nie jest możliwe zgłębienie tego, co Chrystus przeżył w swej śmierci. Ale byłoby błędem rozpuszczać zbyt łatwo tę śmierć w zmartwychwstaniu, zapominając, iż była ona prawdziwą śmiercią i godziną ciemności. Podobnie byłoby błędem banalizować *Szoah* zapominając o tym, co niesie ono w sobie wyjątkowego jako wydanie na śmierć ludu Przymierza: jako skazanie na śmierć człowieka, ludobójstwo było skazaniem na śmierć Boga w sercu człowieka”⁵¹.

Szoah to oczywiście tylko cząstka historycznej drogi Izraela po Chrystusie; ale – dająca szczególny wgląd w powołanie Izraela wśród narodów; w to powołanie którego nie przekreśla powstanie Kościoła Chrystusowego, z którym ono współistnieje, jak długo trwa doczes-

⁴⁹ „W Jezusie Opuszczonym jesteśmy wprowadzeni w serce Boga-Miłości. Tej Miłości, która skłoniła Ojca do podarowania nam Syna, a Syna do podarowania nam Ojca, tak jak Onipodarowują się Sobie nawzajem w Trójcy; przyjmując nas wewnątrz swojego życia” – ZANGHÌ G.M., *Alcuni cenni su Gesù Abbandonato*, Nuova umanità. Rivista bimestrale di cultura” 18(1996), nr 1, s. 36.

⁵⁰ „Tak naprawdę jest tylko jeden Sługa, którym jest zarazem Jezus i Izrael. Albo raczej: jest nimi Izrael, którego powołanie doznaje pełni w Jezusie Chrystusie; nie tak jednak – wręcz przeciwnie – by to wypełnienie pozbawiało Izrael jego tożsamości i posłannictwa” – REMAUD M., *Chrétiens devant Israël serviteur de Dieu*, Paris 1983, s. 38-39.

⁵¹ REMAUD M., *Chrétiens devant Israël serviteur de Dieu*, Paris 1983, s. 37-38.

ność niosąca przemieszanie na Bożej roli dobrego ziarna i chwastu; jak długo narody wnoszą do Kościoła nie tylko bogactwo swych kultur ale i zatajoną niechęć do Żydów. Tu okazuje się też sens, w jakim uzdrowienie relacji Kościoła do Żydów staje się modelowe, typiczne, docelowe dla wewnątrzchrześcijańskiego ekumenizmu: w formie najczystszej w relacji Jezusa do Izraela odsłaniają się korzenie i głębia takiej miłości, która jest zdolna odbudowywać utraconą jedność.

Medytacja nad krzyżową próbą Syna Bożego prowadzona przez G. Zanghi'ego w perspektywie jednostki ma swe odniesienie także do relacji społeczności:

„Jezus w swym opuszczeniu objawił mi, że jest się – nie będąc, gdyż taka jest Miłość, takie jest życie Boga. Tak więc otrzymany od Boga dar mojej osoby jest czymś, co powinienem Mu oddać, *tracąc go, aby znów go od Niego otrzymać*, ale teraz już przez Jezusa, wewnątrz samego Boga. Jako stworzenia w Jezusie żyjemy życiem, którym żyją Ojciec i Syn. Jezus staje się jedno z nami schodząc aż do otchłani naszej jednostkowości, aż do grzechu [...] Jezus pozwala rozkwitnąć w swej Boskiej Osobie jednostce, którą stał się w swym opuszczeniu; i wzywa nas wszystkich, abyśmy też rozkwitnęli jako osoby w Słowie, wychodząc z siebie samych – w Niego, aby być prawdziwym sobą w Nim”⁵².

Transponując na relację Kościół-Izrael model Tego, który stał się „sługą obrzezanych” aż po krzyż, aby wypowiedzieć prawdę Boga, otrzymujemy zachętę do odważnego wyjścia także ku tym, którzy tkwią w sobie, w obronie własnej tożsamości; aby w szczególności zwrócić się do ludu mającego świadomość, że jego tożsamość – tak często zagrożona i to ze strony tych, którzy się chępią posiadaniem pełni prawdy – została mu dana i zadana przez Boga⁵³. jest to zachęta do takiego przygarniającego wyjścia życzliwości, które nie boi się o utratę własnej tożsamości, gdy trzeba stać się Żydem dla

⁵² ZANGHI G.M., *Alcuni senni su Gesù Abbandonato*, „Nuova umanità Rivista bimestrale di cultura” 18(1996), nr 1,s/38.

⁵³ „Poza tym nierozpoznanie Jezusa przez lud żydowski jest samo w sobie ambiwalentne: w odrzuceniu idei wcielenia wyraża się pozytywnie potwierdzenie transcendencji i jedności Boga; w odrzuceniu mesjańskości Jezusa wyraża się stwierdzeniem charakteru nie dokończonego – «jeszcze nie» – odkupienia. Gdyż «jeszcze nie widzimy, aby wszystko było Mu poddane» (Hbr 2,8)” – REMAUD M., *Chrétiens devant Israël serviteur de Dieu*, Paris 1983, s. 45.

Żyda (jak i Grekiem dla Greka), wiedząc, iż wszystko to dokonuje się według wzoru ukazanego z góry, przez Słowo. Do takiej śmierci sobie samemu, która pozwala drugiemu ujrzeć siebie jako dar, jako możliwość daru zamierzonego przez Boga...

* * *

Nie sposób już wyprowadzać dalszych konsekwencji z tego widzenia rzeczy, choć teraz dopiero byłoby miejsce na praktyczne wnioski. Kończąc na tym, co musimy pozostawić samodzielnej refleksji słuchaczy, wróćmy na chwilę jeszcze do myśli von Balthasara na temat dziejowego powiązania posłannictw w ludzie Bożym:

„Tak więc każde spełniające się chrześcijańskie posłannictwo jest podstawą nowych posłannictw. Jeśli jakiś chrześcijanin uchyla się od zadania polegającego na tym, że ma on zostać jako żywy kamień wbudowany w duchową świątynię (1 P 2, 5), to zmienia to w negatywnym sensie posłannictwo tych wszystkich, którzy opierając się na jego spełnionym posłannictwie mieliby zostać «wbudowani» powyżej, nad nim. Losy wszystkich ludzi są ze sobą splecione; dopóki ostatni nie przeżył swego życia, nie jest ostatecznie jasne, jaki był sens pierwszego”⁵⁴.

Nie ulega wątpliwości, że nasze pokolenie ma jakieś szczególne zadanie w budowaniu w duchową świątynię kamieni, na których mogłoby się oprzeć przeszło mostu ku Izraelowi; zadanie rodzące dziejową odpowiedzialność. Dziesięciolecie, z okazji którego odbywa się nasza dzisiejsza sesja, jest znakiem, że zadanie zostaje zauważone, podjęte także na naszej, polskiej ziemi tak bardzo związanej i z dziejami Kościoła i z dziejami Izraela... Wszyscy mamy chyba świadomość, że zadanie nie jest łatwe.

Św. Paweł kończy swe praktyczne wskazania dla Kościoła rzymskiego życzeniem, które oby się stało udziałem nas wszystkich:

„A Bóg nadziei niech wam udzieli pełni radości i pokoju w wierze, abyście przez moc Ducha Świętego byli bogaci w nadzieję”.

(Rz 15, 13)

⁵⁴ BALTHASAR H.U. v., *Teologia dziejów*, Kraków 1996, s. 75.