

Michał Klinger

Kościół w dialogu ekumenicznym a dialog chrześcijańsko-żydowski

Collectanea Theologica 60/3, 75-83

1990

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.

MICHAŁ KLINGER, WARSZAWA

KOŚCIÓŁ W DIALOGU EKUMENICZNYM A DIALOG CHRZEŚCIJAŃSKO-ŻYDOWSKI

Rabbiemu Borysowi z Moskwy, który osaczony przez ciemność wyruszył w świat na tułaczkę. Kochał Mojżesza i miał żal do Jezusa, że w Ewangelii Prawo jest fałszywie przedstawione...

Rewolucja ekumeniczna odnowiła w Kościele również stosunek do Żydów. Chcę przedstawić kilka intuicji dotyczących tego stosunku. Sądzę mianowicie, że dla Kościoła jest to problem bardziej *ad intra* niż *ad extra*; że rozejście się Synagogi i Kościoła było czymś tak istotnym, że stanowi bolesne, ale zarazem centralne zagadnienie chrześcijaństwa i judaizmu. I tak, jak dialog ekumeniczny, przywracający jedność wewnętrzną Kościoła odnawia, a nawet ratuje samą jego istotę — tak też dialog chrześcijańsko-żydowski jest dla obu stron zasadniczy. Szczególna zaś materia i dramatyzm tego dialogu nadają mu rys eschatologiczny, sytuują nas „na końcu wieków” (1 Kor 10,11). Że zaś te „rzeczy ostateczne” są tajemnie obecne już teraz, choć jeszcze nie w pełni — dlatego problem tego spotkania zaznacza się coraz mocniej zarówno wśród chrześcijan, jak i Żydów.

1. Charakter wewnątrzchrześcijański dialogu z Żydami

Dialog chrześcijańsko-żydowski zaczyna być w Kościele rozumiany jako część chrześcijańskiego dialogu ekumenicznego. Widać to np. w historii soborowej deklaracji *Nostra aetate*, zrodzonej w Sekretariacie dla Jedności Chrześcijan, w którego gestii dialog z Żydami nadal pozostaje, mimo stworzenia w trakcie tych prac odrębnego Sekretariatu dla Religii Niechrześcijańskich¹.

Również współczesna teologia traktuje stosunki z judaizmem jako ważny problem chrześcijaństwa, problem jakby wewnętrzny dla świadomości teologicznej Kościoła. Dialog rozgrywa się na płaszczyźnie egzegezy, która dziś jest niemożliwa bez zbadania tła i judaistycznych korzeni badanych tekstów²; na płaszczyźnie hi-

¹ *Sobór Watykański II*, Poznań 1968, 17 n.

² Przynajmniej od czasu *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, von H. Strack und P. Billerbeck, München¹ 1924, ² 1983.

storii Kościoła³ i liturgiki⁴, gdzie odnośnie do starożytności problemy związków z judaizmem i wykorzystania źródeł żydowskich są zawsze kluczowe. Na fakultetach teologicznych powstają katedry judaistyki (prowadzone często przez rabinów), a nawet całe instytucje, np. w Tybindze aż dwa⁵.

Również ze strony żydowskiej mamy szereg doskonałych prac teologicznych o Jezusie, Nowym Testamencie, starożytności żydowsko-chrześcijańskiej i liturgii, zgodnych z naszymi w metodzie i rezultatach badań — co z obu stron jest sukcesem osiąganego obiektywizmu naukowego⁶.

Mając na uwadze wzajemne przenikanie się teologii można by zaryzykować stwierdzenie, że na płaszczyźnie nauki pojednanie chrześcijańsko-żydowskie znacznie się przybliżyło. Stwierdzenie to przenoszę z płaszczyzny chrześcijańskiego dialogu ekumenicznego, gdzie pogłębienie teologii rozwiąło wiele różnic i gdzie też można by stwierdzić, że teologicznie Kościół jest bardzo bliski pojednania⁷. Jednak, ponieważ świadomość badacza jest zakorzeniona w szerszej świadomości wspólnoty, z której wyrasta, przeto duchowe różnice nie ukształtowane w historii, a także pryncypia doktrynalne w dialogu chrześcijańsko-żydowskim ciągle dominują i dzielą.

Ostatnio odczuwamy wszyscy z radością oczyszczenie atmosfery z historycznych wzajemnych pomówień, wrogości, a przede wszyst-

³ Szczególny wkład miały prace J. Daniélou, np. klasyczna *Théologie du Judeo-Christianisme*, Tournai 1958 i nowsza szkoła amerykańska, np. R. E. Brown, *Antioch and Rome*, New York 1983.

⁴ Przynajmniej od czasu L. Zunza, *Die Ritus des Synagogen Gottesdienstes geschichtlich entwickelt*, Berlin 1859 (wcześniejsza wersja 1832 r.); potem K. Kohler, *The Origins of Synagogue and Church*, New York 1929; W. O. E. Oesterley, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford 1925; J. Daniélou, *Etudes d'exégèse judeo-chrétienne*, Paris 1966 — to tylko kilka punktów na polu badań.

⁵ „Institutum Judaicum” G. Jeremiasa (syna) i „Institut für Antikes Judentum und Hellenistische Religionsgeschichte” M. Hengla. Porównaj też prace M. Hengla, wzorcowe pod względem wnikiwości w judaizm; egzegetyczne, np. *Nachfolge und Charisma*, Berlin 1968 lub historyczne np. *The Son of God. The Origin of Christology and the History of Jewish — Hellenistic Religion*, Philadelphia 1976.

⁶ Tylko dla przykładu: C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels*, 1927; J. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, Cambridge 1924; E. Werner, *The Sacred Bridge*, New York 1959; A. Z. Idelson, *Jewish Liturgy and its Development*, New York 1960; D. G. Flusser, *Jesus*, Reinbek 1968; *Jewish Sources in Early Christianity*, New York 1987; *Judaism and Origins of Christianity*, Jerusalem 1988 i in.

⁷ Oto O. Clement i inni prawosławni teologowie proponowali, by L. Bouyer uznać za teologa prawosławnego. J. Klinger wykazał głęboką zbieżność R. Bultmanna i Teilharda de Chardin — obu kwestionowanych w swych własnych Kościołach — z prawosławiem. Między luterzańską Tybingą a Ate-nami jest żywa wymiana (O. Hofius — Panagopoulos); H. Künga słuchają głównie protestanci, a M. Thurian uznał się również za katolika... itd.. by dać tylko kilka konkretnych przykładów tego ogólnego zjawiska.

kim obcości. Choć proces ten nie jest łatwy, to sędzę, że nawet tak poważne kryzysy, jak powstały wokół klasztoru w Oświęcimiu, świadczą o ogólnym kierunku wzajemnego zbliżania się.

Jednak zasadnicze sprawy, jakie stoją między nami: Wcielenie i przyjście Mesjasza — wykraczają poza ramy kurtuazyjnych uzgodnień. Właśnie jednak ich ważkość zbliża nas do siebie, a tajemniczość, z której chrześcijanie i Żydzi zdają sobie sprawę, jest głęboko fascynująca. Wierzę, że ta fascynacja może być głębsza niż negatywne odczucia w naszym sporze. Fascynacja ta jest wspólna, jak dane mi było doświadczyć, i to nas łączy! Oto np., gdy przed wielu laty odwiedziłem, jeszcze w Leningradzie, Józefa Brodskiego w starej petersburskiej kamienicy na Litiejnym Prospekcie, zaraz „od progu” poeta, wyraźnie zaciekawiony, zaczął: „A, to pan jest teologiem, z Polski? Ale, wie pan, ja nie kocham Chrystusa...!” I już wartko potoczyła się nocna rozmowa, obdarzona w tamtej ubogiej izbie jakimś dramatyzmem, którego brakuje u chrześcijan w swoim własnym gronie, gdy to czasem zbyt „z definicji kochamy”... Kontrowersja powstała tutaj ma odzwierciedlenie już w Ewangelii, od Betłĕjem aż po dni „tamtej Paschy” i ześrodkowuje się w tajemnicy Golgoty. Charakter kenotyczny tajemnicy chrześcijańskiej, który z tą kontrowersją się właśnie wiąże, wbudowuje się znakiem krzyża w samo centrum Kościoła i wciąga tę kontrowersję do wnętrza teologii chrześcijańskiej. I dlatego prawdziwy dialog z Żydami jest częścią składową chrześcijaństwa, jest „wewnętrznym” problemem Kościoła. Jednocześnie na szerszą skalę jeszcze się nie zaczął.

Chrześcijanin nie może stanąć jako „strona” tej kontrowersji, opisanej już w Ewangelii, lecz żywi się całą materią owocu tego dramatu. W liturgii i sakramentach wkraczamy w głąb tej tajemnicy, wtajemniczamy się w całość misterium Golgoty — a nie zajmujemy tylko „słuszną pozycję” pod Krzyżem, czy też jakoby stajemy „po dobrej stronie”. Ewangelie z niezwykłą dobitnością przedstawiają konieczność skrucy, a nie „moralnego tryumfu” nad Żydami. Oto obok złowrogich działań niektórych spośród „Żydów”, sami uczniowie Jezusa odstępują Go, wątpią, zaparcie się i zdrada tak samo są ich udziałem. Bo jeśli garstka osobistych przyjaciół dochowała Jezusowi wierności, to przecież spotykamy wśród nich przedstawicieli oficjalnego Sanhedrynu: Józefa i Nikodema, a nie Piotra. A więc przyjęcie, bądź nieprzyjęcie Mesjasza, będąc początkiem misterium Ewangelii, nie jest podziałem na grupy: Żydów i uczniów, lecz jest paradygmatem, duchowym wzorcem, życia każdego z nas. Wzorcem jest tu właśnie „szlachetny Józef” oraz łotr — jak mówią stare teksty,

„Roztropnego zbójcę w jednej godzinie
uczyniłeś godnym raju, Panie;
i mnie oświeć drzewem Krzyża
i zbaw mnie!”

i dalej, wokół całunu — ikony epitafium modlimy się:
 „Dobry wzór dając — szlachetny Józef
 z drzewa zdjął przejrzyste ciało Twoje
 i całunem czystym je obwinął...”⁸

Charakter tych tekstów jest typowo mistagogiczny: wprowadzają „mnie” jako adepta w misterium ewangeliczne, dając „wzorzec” do naśladowania. Teksty przeciwstawiające „nas” — dobrych chrześcijan Żydom — złym, odstępcom, są zupełnie nieewangeliczne, a znane mi ich przykłady są stosunkowo późne, epigońskie.

Skoro spór o Wcielenie i Mesjasza był przyczyną dramatu ewangelicznego i Ewangelia każe nam wraz z Józefem z Arymatei, Piotrem i Marią tego sporu doświadczyć, „wtajemniczyć się” w niego, to jeśli i dziś realnie ten spór trwa z Żydami, zbliża mnie to niesłuchanie do nich, jak do braci, z którymi mam coś niezwykle ważnego do wyjaśnienia. Gdyby miało mnie oddalać to od nich, znaczyłoby to, że przyjąłem postawę przysłowiowego „faryzeizmu”, że oto ja jestem lepszy, ja bym nie odstąpił, jak oni, jak inni... itd. Nie idę wtedy za Piotrem, lecz paradoksalnie utożsamiam się ze stereotypem „faryzeusza”, „Żyda” takiego, jaki sami chrześcijanie ukuli.

Tajemnica Izraela pozostaje jedną z największych tajemnic chrześcijaństwa. Nie pozostaje na powierzchni, lecz sięga „serca” i nie da się sprowadzić do jakiegoś powierzchownego podziału. Właśnie, gdy gubiono gdzieś, głuchnięto na tę wielką tajemnicę — jej miejsce zajmował wśród chrześcijan antysemityzm.

Włodzimierz Sołowjow, zafascynowany w ostatnim okresie swego życia judaizmem, wystąpił w roku 1884 z programowym artykułem pt. *Żydostwo i problem chrześcijaństwa (Ewrejsztwo i chryścianskij wopros)*, w którym stawia tezę: „Problem żydowski jest problemem chrześcijaństwa, jako takiego”. Komentując ten pionierski artykuł wnikliwy badacz rosyjskiego odrodzenia duchowego przełomów wieków, K. Moczulski zauważa, że w wyniku tak radykalnie religijnego postawienia „kwestii żydowskiej” antysemityzm pozostaje już tylko wykluczającą się alternatywą. „Po wystąpieniu Sołowjowa „antysemityzm ideologiczny” stał się dalej niemożliwy. Zerwał on z niego wszystkie maski i udowodnił jego antychrześcijański i niezwierzęcały charakter”⁹.

Trudność tajemnicy Izraela polega na tym, że „wyprzedza ona swój czas”, nie daje się przenikać w porządku historycznym — jak to już głosił św. Paweł¹⁰ — jest zachowana na „ostatnie dni”. I tak zbliżyliśmy się do drugiego punktu naszych rozważań: aspektu eschatologicznego sporu żydowsko-chrześcijańskiego.

⁸ Teksty liturgii bizantyjskiej Wielkiego Piątku. Przekład własny.

⁹ K. Moczulskij, *Włodzimierz Sołowjow*, Paryż 1951, 150.

¹⁰ O tym eschatologicznym wymiarze tajemnicy (*mystérion*) Izraela por. np. Rz 11, 25—36.

II. Przeczucie eschatonu

A. Hermeneutyka eschatologiczna

Już z pragmatycznego punktu widzenia pozostawanie na ściśle historycznej płaszczyźnie chrześcijańsko-żydowskiego sporu bądź dialogu jest przyczyną podstawowych trudności: mesjanizm chrześcijański i żydowski wydają się nie do pogodzenia w sferze interpretacji faktów historycznych. Lecz w ramach „historii świętej”, wiecznego „teraz” wzbudzonego przez eschatologiczne przeżywanie misterium zbawienia, ów trudny konflikt historyczny może się, jak sądzę, przerodzić w głęboką zbieżność intuicji i interpretacji teologicznych.

Te dwa poziomy interpretacyjne: historyczny i wiekiisty współistnieją też w innej formie, jako konflikt hermeneutyk: nowoczesnej hermeneutyki teologicznej, tzw. metody historyczno-krytycznej — z tradycyjną hermeneutyką w egzegezie talmudycznej oraz patrystycznej. Podobny konflikt leży w dużej mierze u podstaw rozłamów wewnątrz chrześcijaństwa: oto głównie w dziedzinie hermeneutyki należy uplasować podział w XIX w. między tradycją łacińską i reformacją niemiecką. Między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem konflikt narastał głównie w domenie hermeneutyki w znaczeniu Ricoeura egzystowania „po chrześcijańsku”: grecki egzystencjalizm odzwierciedlony w sztuce liturgicznej był domeną „mowy”, inną niż łaciński intelektualizm wyrażony w scholastyce i wraz z nią w sztuce gotyckiej. Nie chodzi tu, jak w poprzednim wypadku, o różnicę między tradycją a historią, lecz widać, do jakich groźnych konsekwencji, takich jak krucjata 1204 roku, może dojść w wyniku różnic w hermetyce religijnej.

Dziś również teologia katolicka odeszła od „tradycji” w tym znaczeniu, że przeszła na pozycje naukowego historyzmu, łącząc się w tym z Kościołami, które wyszły z Reformacji. Gdyby nie prawosławie, które, nieco anachronicznie, ciągle pozostaje na pozycji ahistorycznej świadomości, nazywanej „tradycją” (zgodnie z P. Ricoeurem), można by dziś dialog-spór judaizmu z chrześcijaństwem rozumieć jako różnicę hermeneutyk i metod: tradycjonalistycznej duchowości eschatologicznej z historyczno-krytyczną.

Ciekawe, że jeśli mówi się o beczasowości myślenia żydowskiego, ahistoryzmu — to przecież zasadniczą cechą myślenia biblijnego była właśnie kategoria czasu, myślenie historyczne, choć była to historia bardziej święta niż świecka, czyli odpowiadająca pojęciom starożytnym o historii. Jednak już Talmud i egzegeza rabiniczna są „beczasowe” — przez swą egzystencjonalność i moralizm. Jeśli jest tam czas, to czas święty, jeśli historia, to mesjańska i skupiona w swym eschatonie. Wszystko jest zgęszczone w dramatycznym oczekiwaniu oraz tajemnym następstwie zdarzeń ostatecznych,

a człowiek dociekający tej tajemnicy — egzegeta, rabi — staje się ich realnym uczestnikiem. „Realizm eschatologiczny” jest wspólną duszą liturgii i egzegezy — i to zarówno żydowskiej, jak i starochrześcijańskiej.

„Od jakiego momentu powinienem recytować wieczorne
Szma?

— Od czasu gdy kapłani wchodzą, by spożyć *teruma*
i aż do końca pierwszej straży”.

„Odkąd zaczną opłakiwać mego oszalałego życia uczynki...
Oto kapłan i Lewita, i jawno grzesznica wchodzą do
zbawienia, a ty duszo pozostajesz na zewnątrz”.

W tych dwu tekstach — pierwszym zdaniu Talmudu Babilońskiego i pierwszym zdaniu egzegetycznego kompendium wczesnobizantyńskiego na temat grzechu i pokuty — uderza realność szczegółu wyniesionego poza czas i uwiecznionego w czasie liturgii i modlitwy. Współczesna zaś metoda historyczna, przykładająca czas do zdarzeń w nowym, naukowym sensie, staje w swej refleksji na zewnątrz Pisma i badanych zdarzeń. Okres egzegezy rozpoczął się wraz z Talmudem, gdy zakończyła się historia, historia starożytnego Izraela. Egzegeza zakończyła się w XIX wieku, gdy zaczęła się burzliwa historia nowożytna, a z nią metoda historyczno-krytyczna, tzw. egzegeza naukowa. Egzegeza (ta tradycyjna) jest poza historią. Gdy historyczny proces narodowej historii Izraela się skończył, gdy zburzona została Świątynia — wtedy zamknęło się pismo. Rabini w Jabne oraz Ojcowie apostołscy poczuli, że depozyt Objawienia się skończył, nappełnił. Zaczęła się nowa era, era niehistorycznego trwania przy tym depozycie, czuwania, czas się zgęścił i stał się eschatonem. Egzegeza była wyjmowaniem duchowych skarbów przez tego, kto umiał je znaleźć („kto ma uszy ku słuchaniu...”). Egzegeza i życie było wiecznym, świętym „dziś” lub „niedaleko już”... Stąd ich aktualność i trafienie do duszy człowieka. W XIX wieku narody znów podjęły swe narodowe historie, znów zapanaowała historia. Wtedy znika egzegeza wyparta nie przypadkiem przez krytykę historyczną. Bo atmosfera historii nie sprzyja egzegezii, która jest zawsze osadzona w eschatonie.

B. Od założenia świata...

Pragnę teraz przywołać pewien obraz „początku”, obraz eschatologiczny zachowany w starochrześcijańskiej tradycji i szczególnie ulubiony w liturgii Kościoła: że oto Kościół istnieje od założenia świata. Bo, choć historycznie wywodzi się od wydarzeń, które miały miejsce w Jeruzalem „pod Poncjuszem Piłatem”, choć założony był przez Dwunastu — to jednak stare kanony mszalne opisują Kościół, którego centrum stanowi Eucharystia, włączając do zgromadzenia wokół stołu eucharystycznego całą ludzkość, zaczynając

od Adama, Noego, Abrahama i Melkizedeka. Pamięci tych praojców poświęcone są w kalendarzu wschodnim dwie ostatnie niedziele adwentu. Tworzą oni wielki Sobór Kościoła i są, choć niewidzialnie, obecni razem z żyjącymi.

Również Ewangelie wydają się włączać praojców w krąg ogłoszanego Królestwa Bożego. Jezus często powołuje się na Abrahama i Mojżesza, jako tych, z którymi łączy Go więź duchowa, której właśnie nie dostępują inni: Jego prześladowcy i obcy Mu duchowo uczeni krytycy. W scenie Przemienienia Mojżesz i Eliasz rozprawią z Nim „o tych wydarzeniach, które spełniają się w Jeruzalem”, włączając się w ten sposób nie tylko „typologicznie”, ale i realnie w Nowy Testament. Obie Ewangelie dzieciństwa Jezusa zawierają genealogie, których intencją jest nie tylko uniwersalizacja Dobrej Nowiny, ale i powiązanie jej z prehistorią narodu, czyniąc z niej historię Kościoła. Nawet jeśli Ewangelia Mateusza rozpoczyna listę praojców od Abrahama, to otwierająca ją formuła *biblos geneleos* jest cytatem z Księgi Rodzaju, rozdziału 5 podającego genealogię ludzkości od Adama: *sefer toldot Adam*.

Inne świadectwo tej idei znajdujemy w kanonicznej bizantyjskiej ikonie *anastasis*, 'zstąpienia Chrystusa do otchłani i zbawienia przez Jego zmartwychwstanie więzionej tam ludzkości. Przedstawiony na ikonie Zbawiciel wyprowadza z szeolu Adama, a za nim w orszaku obok Ewy kroczą patriarchowie, prorocy i królowie Starożytności oraz apostołowie, św. Jan Chrzciciel i inni uczestnicy Nowego Przymierza.

Mówiliśmy już o Eucharystii, lecz również jutrznie zawierają wiele tekstów o tajemnicy odwieczności Kościoła: słyszymy np. inwokacje, równoległe z tymi do świętych chrześcijańskich, skierowane do „będącego czcigodnym prawzorem, Ojca Abrahama”. A oto inny tekst, w swym realizmie eschatologicznym znacznie pogłębiający tradycyjną „typologię” Testamentów, Starożytności i Nowożytności:

„Rozkwita już pustynia — jako krynica, o Panie,

Pogańska niepłodna Cerkiew — dzięki Twemu przyjsciu.

W niej więc utwierdziło się moje serce”.

Kontekst tej modlitwy (z kanonu jutrzni niedzielnej) wyraźnie wskazuje, że chodzi o Pustynię Synajską, a jednocześnie, mając na uwadze zasadniczy chrystocentryzm modlitw, skoro mowa o „Twoim przyjsciu” na pustynię — musi to oznaczać również przyście Chrystusa na Pustynię Judzką po chrzcie Janowym w Jordanie. Jeśli chodzi o Synaj, to „przyściem” tam Pana jest synteza epifanii synajskich — w krzewie gorejącym i na górze Synaj, oraz w szeregu dalszych objawień mocy Bożej w cudach Księgi Liczb. Co jest tym elementem pogańskim, nazwanym tu Kościołem, Cerkwią, początkowo niepłodną, a później rozkwitłą? Pięcioksiąg wspomina o Midjanitach, którzy zostali opromienieni epifanią daną Mojżeszowi w ich kręgu (Wj 3) oraz o Moabie za Jordanem naprzeciw Jerycha, gdzie

najprawdopodobniej należy lokować pustynię kuszeń Jezusa, gdzie Balaam, wieszczek pogański wygłosił wielkie proroctwo mesjańskie dzięki otrzymanemu objawieniu (Lb 22—24). Wizja wód nasycających pustynię jest ważną metaforą czasów mesjańskich u Izajasza (np. r. 55). I właśnie, wraz z przyjściem Mesjasza rozkwitnie znów raj (Iz 11). Tak więc pustynia, ojczyzna duchowa Izraela stała się też pra-Kościółem pogan i jednocześnie prafiguracją Kościoła narodów, „dziczki” nieplodnej wszczepionej w życiodajny pień, by zakwitnąć i przynieść owoce dzięki przyjściu do niej Pana.

Tak więc nie tylko w Izraelu znajduje Kościół swój prapoczątek, ale też w pogańskiej pustyni „moje serce” chrześcijańskie znajduje „utwierdzenie”, duchową inicjację od czasu, gdy ta pogańska Cerkiew weszła w duchową interakcję z Izraelem.

*
* * *

To był odwieczny „początek” Kościoła. A co będzie „na końcu wieków”?

Wł. Sołowjow w cytowanym artykule z okresu życia poświęconego, jak pisze w roku 1887 w *Autobiografii*, zjednoczeniu Kościołów i pogodzeniu chrześcijaństwa z judaizmem stawia następującą tezę:

„Jesteśmy dlatego oddzieleni od Żydów, że nie jesteśmy jeszcze w pełni chrześcijanami, oni zaś dlatego oddzielają się od nas, że nie są jeszcze w pełni Żydami. Gdyż pełnia chrześcijaństwa zawiera w sobie i judaizm, a w pełni judaizmu jest chrześcijaństwo”. Widzi więc myśliciel konflikt i pojednanie chrześcijaństwa i judaizmu jako problem dorastania do pełni, która objawi się tylko w eschatonie. Warto zauważyć, że w tzw. *Krótkiej opowieści o Antychryście*, zawartej w rozprawie dialogowej pt. *Trzy rozmowy*, ostatniej pracy Sołowjowa (1899—1900) ukończonej tuż przed śmiercią, autor w formie przypowieści o końcu świata każdej z trzech wielkich gałęzi chrześcijaństwa oraz judaizmowi wyznacza aż do ostatnich dni świata osobne, ważne role; natomiast do ich instytucjonalnego zjednoczenia w historii doprowadza pod presją Antychryst. Prawdziwi jednak chrześcijanie, którzy nie dali się zwieść, łączą się duchowo i w miłości, lecz nieinstytucjonalnie. W obliczu drugiego przyjścia Jezusa, którego jako Mesjasza rozpoznają również Żydzi — wszyscy razem spotkamy się w Jerozolimie w momencie światowego kataklizmu.

W jednej z modlitw po komunii św. odnajdujemy tę przeczytą przez Sołowjowa nieostateczność historycznych form Kościoła:

„O, Pascho wielka i prześwięta, Chryste...
Daj nam prawdziwiej z Tobą się łączyć
w niezachodzącym dniu Królestwa Twego”.

Ojciec Paweł Florencki, uczeń Sołowjowa powie, że ten „dzień niezachodzący objawia się stopniowo w miarę zbliżania się końca historii, jako niejasny jeszcze blask na kopułach świętego Kościoła — czyli w historycznych formach życia, ale jako dotąd niewidziany, niejasny blask” („Kolumna i Fundament Prawdy”).

Zgodnie z tą rosyjską tradycją można więc wyrazić intuicję: Kościół pogodzi się z Izraelem „na końcu dni”, gdyż pogodzi się z nim już jako jeden. Będzie to znamieniem czasów mesjańskich, gdyż „jeden Pasterz” — to jedynie Mesjasz. Dlaczego dopiero jako jeden pojedna się Kościół z Izraelem? Bo musi wpierw na nowo nauczyć się jedności, zaprawić się w miłości, która nie stawia warunków, zapiera się siebie... Z Izraelem będzie to daleko trudniejsze, niż między oddzielonymi częściami Kościoła. Dopiero scaleni na powrót będziemy mogli przybliżyć się do tajemnicy rozłamu z Izraelem.

Gdy Kościół rozchodził się z Izraelem był jeszcze jeden, a więc z punktu widzenia Izraela musi się z nim spotkać znów jako jeden. Inaczej Izrael niejako go nie rozpozna.

A choć wówczas, w I wieku, Kościół był jeszcze jeden, był już coraz mniej jeden: oto coraz bardziej oddalała się właśnie Ecclesia ex circumcisione. I czy nie był to pierwszy znak oddalania się od Izraela? Zanikał — w sporze z judeochrześcijanami — duch jedności w samym Kościele. I czy oddzielenie z Izraelem nie było wynikiem zanikania jedności Kościoła już w I wieku, zanikania ducha jedności wewnątrz Kościoła?

MICHAŁ KLINGER