

# Michał Horoszewicz

---

## Wątki judaistyczne w międzynarodowym przeglądzie teologicznym "Concilium"

---

Collectanea Theologica 66/2, 125-166

---

1996

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MICHAŁ HOROSZEWICZ, WARSZAWA

## WĄTKI JUDAISTYCZNE W MIĘDZYNARODOWYM PRZEGLĄDZIE TEOLOGICZNYM „CONCILIUM”

„Izrael pozostaje zawsze wybranym Ludem Bożym. Stosunek między judaizmem a chrześcijaństwem jest asymetryczny, gdy bowiem chrześcijaństwo ma dług wobec judaizmu, którego potrzebuje – to Żydzi nie mogliby uznać zasadności układu odwrotnego [...]. Przymierze Boga z Ludem Bożym nigdy nie zostało odwołane [...] chrześcijanie stanowią część «Bożego Izraela», lecz nie są «nowym Izraelem»” (dominikanka Catriona MacLeod, 1976). „Dla chrześcijan idących w ślad za Jezusem i Apostołami Izrael był i pozostaje pierwszym partnerem dialogu oraz pierwszym odbiorcą chrześcijańskiego nauczania: odbiorcą bezustannie rzucającym wyzwanie misji chrześcijańskiej” (ks. Jost Eckert z Trewiru, 1980). „Zwłaszcza tu, w Izraelu, głoszenie Jezusa na sposób żydowski byłoby korzystne dla samego judaizmu” (David Flusser z uniwersytetu jerozolimskiego, 1974). „Jezusowi uczniowie zanieśli doktrynę Izraela, choć w postaci okaleczonej i niedoskonałej, między pogan wszystkich stron świata – żaden Żyd nie może zaprzeczyć temu globalnemu i historycznemu znaczeniu Jezusa oraz Jezusowej nauki” (izraelski pisarz Schalom Ben-Chorin, 1988).

Te cztery cytaty – po dwa z każdej strony religijnej – mogą skrótowo obrazować problemy z linii stykowej, wprowadzając do niniejszego omówienia<sup>1</sup>.

W płaszczyźnie religijnej przeszłość spotkań żydowsko-chrześcijańskich rysuje się wątko i nieprzekonywająco, choć wymienia się dysputy z połowy IV w. między papieżem Sylwestrem I a Żydem Zambrim w Rzymie czy z XIII-XV w. prowadzone m.in. w Paryżu, Barcelonie, Tortozie i Rzymie<sup>2</sup>. Współcześnie dopiero w pierwszej połowie międzywojnia występowały nieśmiałe kontakty zbliżeniowe raczej w krajach angloamerykańskich, a katolickie „Amici Israel” przetrwało tylko dwa lata, zlikwidowane w 1928 r. decyzją Św. Officium<sup>3</sup>. Przeprowadzony w 1947 r. w Seelisbergu

<sup>1</sup> Dla ułatwienia wykaz tytułów „rozdziałików” tekstu z zaznaczeniem strony: *Jahwe: wyłączny i obecny* (127), *Jakież, Boże – i gdzieżeś?...* (129), *Pierwsza Księga: poszukiwania, znaczenia, symbole* (132), *Lud – naród – człowiek* (137), *Zwornik tradycji i nowoczesności* (140), *Rasa i uciemnienie: gorycze pamięci* (143), *Tremendum na rozstajach Auschwitz* (146), *Symboliczne aktualizacje wyzwolenicze* (153), *Imperatyw pojmowania i zbliżania* (157), *Funkcja trwale pomostowa* (164).

<sup>2</sup> C. Roth (ed.), *The Standard Jewish Encyclopedia*, Jerusaleń 1958, 595n: hasło *Disputations*. Z kolei *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1983, 448 nn, w hasło *Dysputa teologiczna* uwzględniła poczynania wyłącznie wewnątrzchrześcijańskie.

<sup>3</sup> O tym na tych łamach LXII (1992) 2, 60-61.

Międzynarodowy Kongres Chrześcijan i Żydów, z udziałem katolików, wskazał na konieczność usuwania błędnych wyobrażeń i przewyżczania uprzedzeń, lecz pozostał bez praktycznych następstw: ograniczono się jedynie do kontaktów o charakterze osobistym. Dopiero soborowa *Nostra aetate* nr 4 (28 X 1965), poprzedzona oszczędniej nakreślonym stanowiskiem Ekumenicznej Rady Kościołów z 1961 r., okazała się prawdziwym i trwałym impulsem.

W międzynarodowym przeglądzie teologicznym „Concilium”, zainaugurowanym tuż po trzeciej sesji Vaticanum II, tematyka judaistyczna<sup>4</sup> występowała niemal od początku w stopniu umiarkowanym, pierwotnie z pewnym przechyłem biblistycznym; w latach siedemdziesiątych stała się konkretnie jednym z wyznaczników pisma,

<sup>4</sup> „Revue Internationale de Théologie «Concilium»” (Paris, Beauchesne Éditeur) – w tekście oznaczane „C” – ukazuje się od stycznia 1965 r. początkowo w 10 zeszytach rocznie, od 1984 r. jako dwumiesięcznik; posiada siedem identycznych edycji różnojęzycznych (sześć w Europie, jedną w Brazylii – niektóre miały przerwy wydawnicze). Edycja francuska (podobnie jak hiszpańska) numeruje kolejne zeszyty, bez podziału na tomy czy roczniki. Zeszyty są monotematyczne, przygotowywane kolejno przez poszczególne sekcje redakcyjne z co najmniej kilkunastoosobowymi zespołami konsultacyjnymi. Funkcja redaktora naczelnego jest kolektywna – można uznać, że nieformalnymi liderami 37-osobowego zespołu dyrekcyjnego byli długo E. Schillebeeckx OP z Nijmegen i ks. H. Küng z Tybingi. W tekście poszczególne rozprawy określa dwuliczbowy zapis oznaczający kolejny numer zeszytu oraz stronę w obrębie zeszytu. Przy pierwszej znaczącej wzmiance o autorze zwięźle zaznaczono jego funkcję naukową i „osadzenie” w czasie publikowania danej rozprawy. Cytaty przytoczone na początku niniejszego tekstu to kolejno 112:99, 155:54, 98:118, 216:81. Problematykę judaistyczną czy żydowsko-chrześcijańską przynoszą następujące zeszyty: 98 (X 1974) *Chrześcijan i Żydzi*, 189 (XI 1983) *Hiob i milczenie Boga*, 195 (X 1984) *Judaizm po Auschwitz – kwestia zasadnicza*, 209 (II 1987) *Wyjście – jego ponowne odczytanie*, 245 (II 1993) *Mesjanizm w historii*. Ten ostatni zeszyt uwzględniono tu wyłącznie od strony liczbowej, bez omawiania jego zawartości (z jego dziesięciu rozpraw trzy nie należą do płaszczyzny żydowskiej), ponieważ odrębnie już zaprezentowano go na tych łamach: LXIV (1994), 2, 214nn. Pięć wymienionych wyżej zeszytów zawiera ogółem 62 rozprawy; ponadto w poszczególnych zeszytach aż po nr 251 (z lutego 1994 r) znajduje się 101 rozpraw (wszakże graniczne nieostrości powodują, że niekiedy „przynależność” poszczególnych studiów musi uchodzić jedynie za umowną), zatem łącznie 163. Spośród nich piętnaście – z pierwszych siedemdziesięciu zeszytów – znalazło się też w polskiej edycji częstkowej („Pallottinum”), istniejącej do 1971 r. Z rozpraw tu omawianych żadna nie powstała w naszym kraju – tyle że uwzględniony dalej John Palikowski OSM z Chicago [195:71] pochodzi z rodziny polskiej. Aktualnie w konsultacyjnych zespołach pięciu sekcji „C” znajdują się polscy profesorowie – teologowie czy historycy: J. Kłoczowski (historia Kościoła), ks. H. Juros (t. moralna), ks. A. Skowronek (ekumenizm), R. Sobański SI (instytucje kościelne) i wreszcie, od 1994 r., od zeszytu nr 251, ks. Wł. Piwowarski (t. praktyczna). Można dorzucić, że wydawany przez poznańskie „Pallottinum” dwumiesięcznik „Communio – Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” w edycji polskiej od 1981 r. do stycznia-lutego 1994 r. (nry 1-79) zamieścił ogółem 33 rozprawy zawierające – wyłącznie lub tylko częściowo – wątki judaistyczne.

współokreślających jego profil. Mimo wszystko, w bilansująco-prospektywnym zeszycie *Bilans i przyszłość* z grudnia 1983 r. poświęcono jej raptem trzy zdania (190:92). Uwzględniając międzynarodowy zasięg i rangę „C”, warto przedłożyć próbę zarysowania zarówno jej kierunków, jak też podstawowych treści szeregu studiów, dających się rozpoznać jako szczególnie reprezentatywne. Narastająca obecność problematyki judaistycznej w „C” to świadectwo właściwego uczulenia tej wieluset-osobowej i wielonarodowej społeczności teologicznej, należycie dopełniającego oficjalne poczynania Stolicy Apostolskiej oraz Kościoła powszechnego.

Aczkolwiek w płaszczyźnie tu poruszanej rozprawy związane z ideą boskości nie stanowią wycinka liczbowo dominującego, to przecież najwyraźniej od nich należy rozpocząć. Człowiek Izraela stopniowo uzyskiwał przeświadczenie o Jahwe jako Bogu jedynym i osadzonym w historii ludu: „Jam jest Jahwe, Bóg twój” (Wj 20,2).

### **Jahwe: wyłączny i obecny**

W analizie pochodzenia i kształtu monoteizmu biblijnego ks. Bernhard L a n g, biblista i orientalista, profesor ST w Moguncji (197:55), zaznacza politeistyczną religię tradycyjną Izraela; przychylił się do poglądu, że to Mojżesz wprowadził kult Jahwe, aczkolwiek idea „tylko Jahwe” mogła być mu obca (zresztą pewne przekazy biblijne zalicza do wytworów „pobożnej wyobraźni”), cokolwiek sceptycznie odnosi się do relacji o znalezieniu „Kodeksu Praw”, za którym to faktem skłonny jest dostrzegać „ruch na rzecz wyłączności Jahwe”; przyjmuje Oz 13,4 za pierwszy wymóg wyłączności kultu Jahwe. W ostatnich latach przedwygnańczych Jahwe, uznany za Twórcę i Władcę świata (Jr 27,5), staje się „już niemal Bogiem powszechnym monoteizmu”. Wyznanie wiary monoteistycznej uchodzi za normę kształtowania kanonu biblijnego: „mogło być doń włączone tylko to, co zgadzało się z ideą wyłącznego Jahwe czy z jej formą rozwiniętą – z monoteizmem”. Dlatego też w kanonie ST bardzo rzadko występują odniesienia do dawnej wiary politeistycznej. Monoteizm – przekazany chrześcijaństwu i islamowi – „jest wielkim darem religii biblijnej dla ludzkości”. Lang wskazuje, że żaden prorok nie może służyć równocześnie dwóm zwierzchnościom: „z tego też powodu ruch na rzecz jedyne Jahwe łatwo mógł domagać się dla siebie ksiąg Proroków Jahwe i nawet przerabiać je w swym duchu”. Amos i Izajasz byli Prorokami Jahwe – aczkolwiek sami czcili tylko Jahwe, to jednak obcy im był wymóg wyłącznego kultu Jahwe: „prawdopodobnie ich wiarę należy uznać ostatecznie za politeistyczną”. Autor sygnalizuje „czasową monolatrię”, polegającą – w okresach niefortunnnych – na czczeniu jednego boga „odpowiedzialnego” za zły los z pominięciem innych bóstw. W czasach bezustannych kryzysów Izraela i Judy wspomniany „ruch na rzecz wyłączności Jahwe” wymagał kultu jedyne Boga narodowego. Monoteizm jest więc – zdaniem Langa – reakcją na sytuację politycznych utrapień, gdy nie da się oczekiwać zewnętrznego wsparcia: jedynym Zbawcą mógł okazać się Bóg jedyny. Lang konkluduje: „soteriologiczny monoteizm jest starszy od monoteistycznej dogmatyki – albo: nadzieja jest starsza i bardziej pierwotna od wiary”.

Wszelką historyczną tradycję religijną wiązą wspomnienia, symbole, celebracje, obrzędy; wszakże niemal zawsze obejmuje ona całą gamę ujęć, gdy poczyną interpretować sensy i znaczenia – wskazuje Manfred Vogel, urodzony w Izraelu, profesor myśli żydowskiej na wydziale religijnej historii i literatury w Northwestern University, Illinois, rozważając żydowskie wyobrażenia Boga (123:57). Jest to szczególnie prawdziwe w judaizmie, w którym struktura wiary kieruje bardziej ku działaniu niż ku intelektualnemu wyznaniu, a dążenie do jednorodności orientuje się na praktykę Halachy, podczas gdy w płaszczyznach filozoficzno-teologicznej interpretacji wiary dopuszcza się znaczne rozbieżności. Wszakże można skonstruować normatywne pojmowanie Boga: jest jeden w rozumieniu arytmetycznym oraz w sensie własnej jedności, prostego – nie zaś złożonego – składu istotowości; jest transcendentny w odniesieniu do człowieka i świata – jakiegokolwiek apoteozowania czy wcielenia nie są możliwe, idea Boga jest zdecydowanie teistyczna; jest etycznością; stosunek człowieka z Bogiem przebiega poprzez modlitwę i inwokację. Bóg jako Istota Najwyższa jest Osobą, Bytem dysponującym świadomością oraz żywiołowością wolnej woli. Bóg napotykaną do „Ty”, nie zaś „Neutrum”. Z wyjątkiem „jedności arytmetycznej” (łączącej się bardziej z faktem Boga jako Bytu) wszystkie te atrybuty – także i inne – wywodzą się z wewnętrznej logiki pojmowania Boga jako „Ty”. Poprzez własną konstytucję Bóg-„Ty” jest wyrazem świadomości, nie zaś potęgi – nie można doń stosować zróżnicowania oraz złożoności. Nie jest dorzeczne operowanie składową etyczną w odniesieniu do Boga bezosobowego, do Bytu pozbawionego sumienia i działającego na ślepo, z nieubłaganą koniecznością. Vogel zaznacza, że w obrębie judaizmu sformułowania filozoficzne w większości implikują „Boga-neutralnego”, z kolei mistyka w ogólności i zwłaszcza mistyka żydowska charakteryzują się „panteistycznym Bogiem – neutralnym”. Należący do mistyki żydowskiej chasydyzm skłaniał się ku podejmowaniu adaptacji naginających „Boga-neutralnego” w stronę Boga-„Ty”.

W odróżnieniu od greckich koncepcji „Poruszyciela” czy „Pierwszego Motoru”, „Jedni” czy „Prajedni” – Bóg Izraela okazuje się Bogiem osobowym i żyjącym, równocześnie wszelkim Innym i wszelkim Bliskim. A jednak – wskazuje Claude Geffré OP, profesor teologii fundamentalnej i nauk religijnych w paryskim Instytucie Katolickim, członek zespołu dyrekcyjnego „C” (163:67) – myśl biblijna ma wątpliwości wobec używania określenia „Ojciec”, choć w bliskowschodniej starożytności było ono częste i nawet banalne. Ojcostwo w rozumieniu biblijnym odłączało się od idei poczęcia – Bóg jako „Ojciec” pojawiał się w związku z Wybraństwem, z historycznym wkroczeniem: „Bóg jest Ojcem Izraela, nie jest ojcem ludzi”. W przekazach zawartych w teologii tradycji historycznych Bóg Izraela okazuje się bardziej Herosem wyzwolicielskim i Czynicielem niż Ojcem. „Ta powściągliwość Hebrajczyków w odniesieniu do postaci ojca i ich całkowicie transseksualne pojmowanie boskiego ojcostwa zachęca nas do nieobciążania tego symbolu cechami jedynie maskulinistycznymi”.

Człowiek biblijny żywi przeświadczenie, że Bóg interweniuje w historii Izraela: Prorocy obwieszczają słowo Najwyższego; król jest wasalem Jahwe, prawdziwego

władcy Izraela; wojska Izraela uchodzą za „wojska Jahwe”, a wojny przez Izraela prowadzone to „wojny Jahwe”. Roland de Vaux OP, biblista i archeolog ze Szkoły Biblijnej w Jerozolimie [50:13], zaznacza nawet, że „istniała «Księga Wojen Jahwe», później zaginiona” – wprawdzie po ustanowieniu monarchii instytucja wojny utraciła cechy sakralne, niemniej zwycięstwa przypisywano nadal Jahwe. U Proroków motywy groźby i kary pojawia się równoległe z motywem obietnicy i wypełnienia – ujawnia się „«falowa» teologia historii” [wyrażenie wysunięte w 1959 r.]. Podobne przeświadczenia „obecnościowe” występowały także u innych ludów starożytnego Wschodu, zaznacza de Vaux – władcy asyryjscy uznawali podwójną przyczynowość w historii: ludzką i boską. Jednakże „mesjanizm wraz z monoteizmem i nauką o Wybraństwie–Przymierzu stanowi wyłączny rys religii Izraela”. Studia zmierzają więc do zaznaczenia Jahwe jako władczego i zarazem opiekuńczego; należy jednak dostrzec, że – mimo „obecności” w historii – Bóg niekiedy dystansował się od człowieka: takie „unieobecnianie” dawało asumpt do bolesnych zapytań i rozdzierających przyzywań.

### Jakiżeś, Boże – i gdzieżeś?..

Jest tam – swoście odpowiada Christian Duquoc OP, członek zespołu dyrekcyjnego „C” i redaktor naczelny „Lumière et Vie” (dominikanie lyońscy) – gdzie żyje ubogi, wykluczony, pogardzany; gdzie właśnie nikt się Boga nie spodziewa (242:18). I przytacza zawartą w *La nuit*, 1958, relację Elie Wiesela, uchodzącą za prototypową: w Auschwitz widok chłopca długo konającego na szubienicy skłonił współwzięnia do pytania „gdzież więc jest Bóg?”; młodociany Wiesel poczuł w sobie głos wewnętrzny – „głos Boga”, jak to pojął wedle tradycji judaistycznych – odpowiadający: „oto wisi tam, na szubienicy”.

Nędma uczy nie tylko modlić się, także złorzeczyć; wyzucie z praw i naruszenie godności człowieczej prowadzą do rozpacz – twierdzi pastor Erhard Gerstenberger, z rodziny górniczej, wykładowca w Brazylii, profesor ST w Marburgu (242:21) – i wskazuje, że jako Niemiec myśli przede wszystkim o zagładzie narodu żydowskiego: „miliony ofiar musiały powątpiewać o sprawiedliwości Boga w grozie getta i w trybach śmierci”; przytacza fragment wiersza warszawianki Izabeli Gelbard: „...ale Bóg nie chronił, nie było go w getcie – przez to zapewne umiera ze wstydu...” W psalmach należących do „lamentacji indywidualnych” dostrzega odbicie osobistych strapięć ludzi, których życie jest w niebezpieczeństwie – ogarniętych ciężką niemocą, społecznym wykluczeniem; zaskakuje obfitość aluzji do nieprzyjaciół „wewnętrznych”, współdzielących miejsce bytowania i nawet wiarę, którzy jednak pragną zguby cierpiącego: to oznaka stanu psycho-społecznych napięć, w jakich wyrażano lamentacje – skądinąd owi nieprzyjaciele są, w sensie teologicznym, wyrazem odrzucenia przez Boga. Z kolei „lamentacje zbiorowe” odnoszą się do wspólnoty, ludu, narodu; żąda się tam solidarności („Przebudź się! Czemu śpisz, o Panie?” 44,24). Ujawniające się w wojennych klęskach opuszczenie przez Boga powoduje kpiny ze strony wrogów, których bóstwo okazało się „mocniejsze” (44, 15-17; 80,7) – znieważanie pobitych i szydzenie z nich często rytualizowano w starożytności (pozostałościami tego są współczesne parady zwycięstw i triumfalne pochody).

Pogardzania najsłabszymi w społeczeństwie „kieruje się przeciw Bogu, będącemu po stronie małych”. I przychodzi znamienna refleksja wsparta o tradycje biblijne: „dyskryminacje zabijają Boga”.

W odniesieniu do rozważań nad Bogiem nie interweniującym czy „nieczynnym” warto przytoczyć domniemanie wysunięte przez żydowskiego filozofa Hansa Jonasa (Erika Schuchardt 231:82): oto Bóg „nie jest wszechmocny [...] nie działa nie dlatego, że nie chce – ale ponieważ nie może: pozostawiając wolność człowiekowi, Bóg wyrzeka się własnej potęgi”. Wspomniany de Vaux [50:13] nadmienia, że na „niespokojne pytania” o Boga ukrytego w historii Psalmiści i Prorocy odpowiadali argumentacją kary za grzechy oraz nawoływaniem do opamiętania i pokuty: „Bóg oddala się, aby doń powracano”; dominikanin przypomina, że w sytuacjach takich napięcie ujawniały się niekiedy pokusy poszukiwania „innych obecności” – tzn. bóstw kananejskich.

Kierowane do Boga skargi zawarte w ST rozważa Claus Westermann, profesor ST w Heidelbergu [119:73]. Wszystkie podniosłe oświadczenia odnoszące się do Boga są wydrążone i pozbawione sensu, jeśli nie uwzględniają, że ów Bóg „pochyla się nad głębią cierpienia ludzkiego”. Ps 113, 7-9 akcentuje społeczny aspekt tego cierpienia: człowiek spełnia się tylko we wspólnocie. Wznosząca się ku Bogu skarga pobrzmiwa w całym ST, nie tylko w Ps – stanowi składową część człowieczej mowy adresowanej do Najwyższego. Okrzyk to bezwzględny refleks bólu czy strachu, skarga natomiast jest językiem cierpienia: we wszystkich językach świata składową jej część stanowią pytania „dlaczego?” i „jak długo jeszcze?” – człowiek, zdolny do podejmowania refleksji nad swą egzystencją, zastanawia się nad sensem swego cierpienia. W psalmach obok uciemżonych i ubogich występują ciemżyciele, niewątpliwie należący do tej samej grupy społecznej co i ludzie proszący; nigdzie nie ma wzmianki o jakimkolwiek aktywnym oporze wobec owych nieprzyjaciół – cały antagonizm zostaje przekazany Bogu. Westermann uznaje to za „absolutną rezygnację z użycia przemocy”.

Z kolei François Chirpaz, profesor filozofii na uniwersytecie Lyon-III [189:43] – rozważając problem „heretyka-buntownika” Hioba – uznaje, że długie dzieje buntu przeciw Jahwe są historią wyjścia myśli poza spetryfikowane wyobrażenia czasu człowieczego: wyjścia człowieka poza nieuchronności systemu dominacji, przedstawianej w formie absolutnej przez obecność Istoty ponad światem. Exodus to nie pewna chwila historii Izraela, lecz właśnie sama ta historia – świadomości oraz myśli ludzi „biorących we własne ręce swój byt jako wymiar stawiania się”.

Czego Hiob nie uzyskał od swych przyjaciół, to napotkał u Boga: wśród zarzutów odnalazł współczucie, zrozumienie, przekonujące racje – twierdzi Luis Alonso-Schökel z Madrytu, profesor teologii ST w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie [189:75]; paralelnie, Dirk Kinet – teolog, orientalista i biblista z wydziału teologii katolickiej w Augsburgu [189:63] – utrzymuje: ostatecznie w „Bogu żywym” Hiob odnajduje orędownika, który broni go przed nadmierną potęgą i miażdżącą surowością klasycznego wizerunku Najwyższego. Wedle pierwszego autora Hiob ma nadzieję na dialog, w którym interlokutorzy wysuną racje równorzędności praw, oraz na werdykt głoszący jego bezgrzeszność, a winę Boga; na oskarżycielskie wyzwanie „wylicz moje winy i grzechy” [13,23] Bóg nie odpowiada – „milczenie jest wymow-

ne”: poprzez nie Bóg potwierdza niewinność Hioba, któremu „jedynie zarzuca krytykowanie planu Bożego, nie zrozumiałwszy go”. Z kolei Kinet zaznacza: poemat Hioba przedstawia Boga, który znacznie mniej troszczy się o sprawiedliwość jednostki, niż to wszędzie zaświadcza literatura profetyczna; choć mowy Boga wskazują, że Hiob winien zamilknąć i zaniechać atakowania Boga – to jednak nie zostaje on upomniany za swe wypowiedzi przeciwko tradycyjnemu wyobrażeniu Boga.

Jeżeli przestaniemy Boga w naszym doświadczeniu porażki – dokonujemy pomniejszenia, zaprzeczamy Bogu. Składanie skarg i protestów to pojmowanie Boga jako Władcy – utrzymuje Jürgen E b a c h, ewangelik, biblista i teolog z Paderborn [231:147], odnajdujący w Exodzie przekaz porażki. Jeżeli wszelkie cierpienia mają stanowić część zbawczego planu Boga, to czy należy przystać na zniewolenia, ludobójstwa i wojny jako wyraz woli Najwyższego? Po wyratowaniu Mojżesz (Wj 15,1) intonuje hymn chwały – ale wedle interpretacji rabinackiej aniołowie również rozpoczęli śpiew pochwalny, któremu sprzeciwił się Jahwe: „Dzieło moich rąk tonie w morzu, a wy chcecie nucić hymn?” Różnica polega na tym, że Izrael dziękował Bogu za swoje ocalenie, natomiast z wysokości wielbienie wybawienia jednych jest niedopuszczalne – akt taki nigdy nie obywa się bez przemocy: „sprzeczność należy do Boga”. Warto przytoczyć wielkoduszną refleksję Martina Luthera Kinga (Young, 209:117) nad pochłonięciem armii faraona przez wody morskie: „Nikt nie powinien cieszyć się ze śmierci istoty człowieczej. Wydarzenie to symbolizuje raczej śmierć zła, ludzkiego ciemiężenia i niesprawiedliwego wyzysku”.

Próby „odczytania” oblicza Boga niekiedy podejmują rzeczniczki teologii feministycznej (np. Rosemary Radford Ruether 163:95, Rosemary Haughton 154:77). Uznaje się tam, że dopóki lud hebrajski musiał walczyć dla przetrwania i podbijać, dopóty „maskulinistyczna odmiana kultury religijnej bardzo mu odpowiadała”, bowiem takie postępowanie wymagało świadomości typu męskiego. Po pełniejszym osadzeniu, przy mniejszym uzależnieniu od decyzji zewnętrznych wystąpiły inklinacje „podążania za obcymi bogami”, co miałyby odnosić się do „mrocznej potęgi bogiń płodności”. W odpowiedzi na to „Prorocy poczęli kształtować teologię, w której Bóg ujawnia się z odmiennym rodzajem «osobowości». Bóg Izajasza, Ozeasza i Hioba bardzo różni się tożsamością od «historycznego» Boga Mojżeszowego”. Bóg okazuje się bardziej nie do wysłowienia, dziwny i tajemniczy, bardziej „godzien współczucia” – ale często także „najwyraźniej arbitralny i kapryśny niczym płomień”. Wyłania się zatem „opis feministycznego pierwiastka boskości w teologii Boga jedynego”.

Na zakończenie przychodzi przytoczyć znamiennej refleksję Eriki S c h u c h a r d t, działaczki Ekumenicznej Rady Kościołów [211:83], o wołaniach od przeszło dwóch tysięcy kierowanych do Boga: to nie tylko „czemuś mnie opuścił?”, lecz także „Boże, kim jesteś?”, a od niedawna dramatyczne „kim jesteś po Auschwitz?” – co wyraźnie zawiera domniemanie, że doświadczenie Auschwitz winno przeobrazić samą istotowość Najwyższego.



### Pierwsza Księga: poszukiwania, znaczenia, symbole

„ST jest Biblią Żydów: najwyraźniej znajdują oni w nim wartości, których chrześcijanie nie dostrzegają” – wskazuje John L. McKenzie SI, profesor ST w uniwersytecie Notre-Dame, USA, autor dwukrotnie wydawanej u nas przed dwudziestu laty pracy *Kościół Rzymskokatolicki* [30:11]. W obszernym studium podkreśla wartości ST: uniwersalne oraz chrześcijańskie; bada granice ST: „izraelskie doświadczenie Boga zawsze było uwarunkowane przez kulturę Izraela”; sygnalizuje złożony problem wrogości Izraela do jego nieprzyjaciół („święta wojna”, przekleństwa wyrażane w wielu psalmach) – wszakże wskazuje, że ST zmierzał w kierunku miłości przeciwników i ujawniał „wizje przyszłości, w której wszystkie narody ziemi zostaną zjednoczone pod panowaniem Boga”; przypomina, że ST jest „pamiętnikiem wzrastania” w doświadczeniu Boga.

Biblia była i pozostaje podstawowym instrumentem codziennej, moralnej, religijnej i narodowej oświaty ludu żydowskiego; niezaprzeczalnie wpływała różnorodnie na kształtowanie i rozwój modlitwy w Izraelu – utrzymuje rabin Augusto Serge, profesor Wyższego Instytutu Studiów Hebrajskich w Rzymie i Uniwersytetu Laterańskiego [112:101]. Uważa, iż liturgia żydowska wyzwoliła się z wszelkiego uzewnętrznienia i nie wymaga ani przestrzeni specjalnie ustalonych, ani kapłanów skoncentrowanych na funkcjach religijnych: każdy Żyd – byle stosownie przygotowany i prowadzący się moralnie – może zostać wyznaczony do odmawiania modlitwy. Od dawna występuje możliwość wykorzystania w liturgii tekstów innych religii: wychodzi się z założenia, że szczęście i pomyślność, do jakich dąży się uczciwie, nie mogą stanowić przywileju określonego ludu – muszą należeć do wszystkich, bez jakiegokolwiek dyskryminacji związanej z religią czy etnicznością – wszak „Dom mój «Domem Modlitwy dla wszystkich narodów» będzie nazywany” (Iz 56,7). Od odległej epoki myśl żydowska rozciągała się na cały ludzki horyzont w bardzo szerokiej wizji, którą można uznać – sądzi Serge – za ekumeniczną.

„Bóg, Tora i Izrael stanowią jedno” – taka ma być klasyczna definicja wiary żydowskiej, twierdzi rabin Arthur Gilbert, psychoanalityk, dyrektor departamentalny Anti-Defamation League of B'nai B'rith, już w latach pięćdziesiątych działający w USA na rzecz zbliżeń wspólnoty żydowskiej z protestantami, katolikami i muzułmanami [30:125]. Dla Żyda pojmowanie Boga jest osobiste; jego doświadczenie braterstwa czyni go solidarnym z innymi Żydami; natomiast oddziela go od nich jego postawa wobec Tory. Przekazując Torę Mojżesz postępował jak kopista piszący pod dyktando; wszakże Majmonides wskazał, że zawarta w Biblii prawda nie została objawiona wyłącznie poprzez literalne odczytanie Słowa: „Interpretacje wniesione do Prawa tradycyjnego przez rabinów w Talmudzie uznaje się również za mające boskie pochodzenie” – niczego nie należy dodawać czy ujmować (Pwt 13,1). „Żydzi «wierni Torze», jak określają się ortodoksi, jeszcze dziś podtrzymują to wierzenie”; otwarcie natomiast odrzucają je – w stopniu uzależnionym od ludzkiej doniosłości przydawanej Torze – rabini konserwatywni i reformowani (liberalni). Gilbert przytacza pogląd rabina Eisensteina: „Tora jest ludzkim dokumentem, który odbija podjętą przez jej

autorów próbę uzasadnienia historii ludu żydowskiego [...]. Dobry Żyd odróżnia przykazanie moralne i przykazanie rytualne: selekcjonuje, interpretuje i adaptuje przykazania moralne, które wedle niego sprzyjają sprawiedliwości, wolności i pokojowi”.

Wyjaśnienia odnoszące się do Biblii stają się w judaizmie motorem pobudzającym wewnętrzny rozwój, wychwytyjąc dawne tradycje święte i przystosowując je do nowych warunków bytowania – utrzymuje Günter S t e m b e r g e r, profesor judaistyki i literatury rabinackiej w Wiedniu [233:55]. „Prawdziwym «środkiem przekazu» pracy rabinackiej nad Biblią pozostaje midrasz [...] to poniekąd gramatyka Boga”. Pojęcia biblijne nie odpowiadające aktualnemu poczuciu sprawiedliwości uchodzą w interpretacji chrześcijańskiej za przestarzałe – ale myśl żydowska nie zna podobnego ujmowania: „Objawienie Boże nigdy nie może stać się przestarzałe”. Jeśli jednak pewne nakazy nie są możliwe do wykonania, wówczas interpretuje się je na sposób tak dosłowny we wszelkich szczegółach, że praktycznie nie powstaje jakokolwiek sposobność ich wdrożenia.

Izraelską religię ludową zaczęto badać od niedawna, twierdzi pastor Herman Vorländer, pełniący oficjalne funkcje teologiczne w Ewangelicznym Kościele Luterskim Bawarii [206:83]. „Aż do Wygнання religia ludowa bynajmniej nie koncentrowała się na Jahwe, lecz dopuszczała istnienie wielu bóstw: nie można więc oddzielić religii kananejskiej od religii izraelskiej”. Monoteistyczna wiara w Jahwe wykrystalizowała po wielu wiekach sporów z religią ludową, w której życie człowieka łączyło się bezpośrednio z Bogiem: chodziło o praktyczny sposób uzyskania bliskości i skuteczności Boga. Kult Jahwe zwyciężył, gdy Dawid wybrał Jahwe jako Boga swej dynastii, wszakże elementy religii ludowej przenikały do oficjalnego kultu, który nie miał jeszcze charakteru monoteistycznego i ekskluzywistycznego. Jahwe czczono w Izraelu jako Boga monarchy i ludu, jednakże bóstwem najwyższym pozostawał w religii ludowej El – twórca i król bogów oraz ludzi. Vorländer utrzymuje, że Pwt 32,8-9 odnosi się właśnie do El „przydzielającego Jahwe Izraelowi [sic – uw. MH] jako część puścizny” i przypomina o „zadziwiającym fakcie”: El w ST nigdzie nie jest zwalczany czy krytykowany. Rozerwanie z religią ludową dokonało się przez Wygnanie: kult Jahwe, obywatelający się prawdopodobnie bez wizerunków, okazał się łatwiejszy do przeniesienia. Skutkiem integracji religii ludowej wiara w Jahwe uzyskała wymiar osobisty, jakiego uprzednio nie zapewniał kult oficjalny. Vorländer akcentuje w konkluzji: „wiara w Jahwe wyrosła na podglebiu izraelskiej religii ludowej i rozwinęła się w konflikcie z nią”.

„Wyznanie wiary” nie stanowi wyraźnie zaznaczonej kategorii treściowej w ST, twierdzi wzmiankowany już Lang [138:13]. Wskazuje na „małe «cred» historyczne” w pełnym kontekście liturgicznym w Pwt 26, 1-11; uważa, iż teologowie deuteronomiści „zastąpili mityczną koncepcję agrarną pogaństwa przez pojmowanie totalizujące”; rozważa Ps 44 i zwłaszcza Ps 105 przywołujący czyny Jahwe, by lud zachował pamięć o niewoli egipskiej i Wyjściu; wymienia „wyznania aklamacyjne” w formie odpowiedzi na dialogowe zachęty, np. „Padli na swe oblicza i wołali: – Jahwe, On jest Bogiem” (1 Krl 18,39). Choć judaizm jest religią w pełnym znaczeniu monoteistyczną, wyznanie

wiary w Boga jedyne przyszło późno (niewola babilońska?) – pojawia się forma zaproszenia, nadająca kontekst narracji: „Słuchaj Izraelu! Jahwe jest naszym Bogiem, Jahwe jedyny!” (Pwt 6,4). Jahwe nie występuje jako metafizyczna abstrakcja, ale jest Bogiem, którego Izrael doświadczał jako Zbawcę. Z kolei ks. Josef Schreiner, profesor historii Biblii w Münster [20:31], przypomina: wyznania wiary Izraela „nigdy nie były zakończone i definitywnie ustalone” – nie stanowiły dobra martwego, rozwijały się „w pochwalnych pieniach” i w nauczaniu. „Cały Pięcioksiąg nie jest niczym innym, jak znacznie rozszerzonym credo”.

Problemy obrzędu oraz jego krytyki w ST podejmuje Erich Zenger, teolog i orientalista, profesor egzegezy ST w Münster [132:53]. Wskazuje: Izrael jest ludem Jahwe jedynie wówczas, gdy w jego słowach oraz czynach widać wyraźnie, że pojmuje siebie, wychodząc z Jahwe i zwracając ku Jahwe. Wiara w Jahwe selekcyjowała i oceniała, po krytycznym rozpoznaniu, wszystkie formy kultu oraz obrzędu, które wylaniały się dla Izraela, pochodząc od innych ludów i z innych kultur – lub które rozwijały się w nim samym na podstawach różnych sytuacji życiowych. Obrzęd oraz postępowanie moralne łączyły się we wzajemnym uwarunkowaniu. Obrzędy mające w sobie sens wieloraki, w Izraelu – poprzez jego złączenie z Jahwe – stawały się „wdzięczną pochwałą Jahwe symbolicznie przedłożoną”, czynami spełnianymi „dla Jahwe”. Obrzędy Izraela są zdumiewająco mocno związane ze znaczącymi zwrotami w życiu zbiorowym i indywidualnym; wspólny im wszystkim jest rys społecznej integracji, by poprzez obrzęd praktykowany wspólnotowo jednostka pojmowała siebie jako członka wspólnoty. Wszystkie obrzędy – podkreśla Zenger – ujawniają orientację kerygmatyczną: tak więc obrzęd staje się ostatecznie spotkaniem z Bogiem-Zbawcą.

Tak powszechne w NT pojęcie „Syn Boży” w języku i konceptualizacji ST rozważa ks. Herbert Haag, teolog i biblista, wieloletni profesor ST w Lucernie i Tybindze [173:57]. Korzeniami sięga ono nie tylko do ST, lecz także do starożytnego Orientu: faraon uchodził za „syna boga”, za prawdziwego boga i równocześnie prawdziwego człowieka. ST przydaje Domowi Dawidowemu i jego przedstawicielowi nazwę „syna Bożego”: królewskość sytuuje się w szczególnej bliskości Boga – nawet po zniknięciu dynastii „wzrok nostalgicznie kieruje się ku Dawidowi czasu zbawienia”. Ps 110,3 miał przypuszczalnie odmienny sens, wywodzący się ze źródła kananejskiego: oto rosa (nasienie) ugaryckiego boga zachodu Szalina spowodowała poczęcie króla z Iona bóstwa jutrzeńki Szahar; dla Jahwistów było to w najwyższym stopniu skandalizujące, stąd też – jak domniemywa Haag – przystosowując źródło kananejskie do myśli izraelskiej i do religii Jahwe, treści świadomie nadano formę niejasną. Wedle ST „synowie Boży” czy „synowie bogów” mają oznaczać byty należące do strefy niebiańskiej; „Izrael zawłaszczył pstrokaty świat bóstw kananejskich nie tylko poprzez utożsamienie najwyższego boga panteonu kananejskiego imieniem El z Jahwe oraz poprzez wyeliminowanie bóstw innych: zostały one również pomniejszone do «synów Bożych», to znaczy do bytów podporządkowanych Jahwe i tworzących jego dwór”. Z kolei w judaizmie hellenistycznym „człowiek pobożny przyznawał sobie bez skrępowań tytuł «syna Bożego»” (Mdr 2, 16-18; Syr 4,10). W ST i w starożytnym

judaizmie – konkluduje Haag – nazwa „syn Boży” oznaczała osobowość wytworzoną, wybraństwo i zażyłość, wszakże nie mesjańskość i tym bardziej boskość.

Powołanie Abrahama w świetle tradycji chrześcijańskiej oraz żydowskiej rozważa Albert van der Heide, profesor judaistyki w Amsterdamie i wykładowca w Lejdzie [233:27]. Abraham jest w NT najczęściej przywoływaną postacią ST: pierwotna wspólnota chrześcijańska mogła dostrzegać w początkach jego powołania paralelę do własnej sytuacji; Abraham jest ojcem wszystkich wierzących. W ujmowaniu Abrahama wedle tradycji żydowskiej głównym motywem jest nie tyle jego wiara jako wewnętrzne przeświadczenie o wiarogodności obietnic Boga, co posłuszeństwo ujawniające się poprzez jego czyny. W słowach „i dusze, których nabyli w Charanie” (Rdz 12,5) rabini dostrzegają aluzję do „pierwszych prób prozelityzmu” – zresztą Abraham miał okazywać przykładową gorliwość w nawracaniu, m.in. poprzez gościnność. Wedle tradycji żydowskiej Abraham pozostawał wielkim wzorcem dla filozofów i teologów, a jego szlak ku prawdziwemu poznaniu Boga był również „źródłem inspiracji w płaszczyźnie refleksji teologicznej”.

Znaczenia nieba w ST rozpatruje ks. Jan Nelsz Kongregacji Św. Sakramentu, biblista, wykładowca egzegezy ST w Nijmegen [143:33]. Wiąże się ono niekiedy z ziemią, to znów z kontekstem astronomicznym lub meteorologicznym, czasami z powietrzem; jako firmament może stanowić element architektury chroniący „ziemian” przed szkodliwymi wpływami zewnętrznymi – lub też powstrzymujący niszczycielską siłę praoceanu; uchodzi wreszcie za domenę i siedzibę Boga. Promienne niebo to podnózek u stóp Stwórcy; wysuwano obraz pałacu niebiańskiego umieszczonego w wodach górnego oceanu lub ponad nimi. W epoce perskiej pojawiło się w literaturze żydowskiej określanie Jahwe jako „Boga niebios” – Nelis uważa, że wówczas uznawano Jahwe za „Boga powszechnego, będącego również Władcą nieba”. Płodność ziemi, decydująca o dobrobycie człowieka, to dar nieba – zatem Boga; o rytmie życia ludzkiego decyduje również niebo. W pewnych pismach nie włączonych do kanonu ST wyraża się przekonanie o raju jeszcze gdzieś istniejącym – może nawet w niebie, które „tym samym uzyskuje wymiar eschatologiczny”.

Pojęcie czasu w Biblii podejmuje Simon de Vries, duchowny Zjednoczonego Kościoła Prezbiteriańskiego w USA, członek Ekumenicznego Instytutu Wyższych Studiów Teologicznych w Jerozolimie [162:15]. Ilościowe podejście ujmuje czas jako ciąg jednostek podstawowo wymiernych, ocenianych tym samym wzorcem pomiarowym. Podejście jakościowe widzi ciąg doświadczeń zasadniczo niepowtarzalnych, nie dających się wymierzyć: dzień staje się jednostką pojmowaną wedle wydarzenia przydającego mu znamię – każdy dzień ma własne cechy i swój sens transcendentny. Preapokaliptyczna eschatologia profetyczna jest sytuacyjnym odpowiednikiem sakralnej historiografii, rzutując przyszłość po wyjściu z przeszłości: minione i przyszłe są współzależne, na sposób wymierny odsunięte od „teraz”. Między profetyzmem a historiografią nie ma rozsunienia: Prorocy, szczególnie podziwiani przez krytykę historyczną za swe „wtargnięciowe” nowatorstwo, „pozostawali prawdziwie pośród swego ludu i narodowych uwarunkowań, wyciągając lekcje z przeszłości dla uzyskania odpowiedzialnego pokierowania w teraźniejszości i w bezpośredniej przyszłości”.

Historiografia oraz eschatologia profetyczna mają w intencjach praktycznych jednakże troski duszpasterskie: przebudzenie Ludu Bożego w momencie kryzysu, wezwanie go do skrucy i podjęcia decyzji – obie można uznać „za formy egzorty czy parenezy”.

Rozważając ewolucję wiary oraz Biblię jako świadectwo „międzykulturowego terminowania”, katoliczka Silvia Schroer z Lucerny – teolog wykładająca na wydziałach katolickich i protestanckich, specjalizująca się w ST i ikonografii Palestyny [251:15] – uważa, iż pojęciu inkulturacji towarzyszy jej „cień”: synkretyzm. Zarówno wiara Izraela, jak też wiara pierwszych pokoleń chrześcijan wyszły ze stadium inkulturacji i przeszły przez proces synkretyzmu. Niewiele jest tekstów biblijnych, które nie świadczą o złożonych wpływach Egiptu, Asyrii czy Babilonu. Ps 65 to próba pozytywnej integracji dziedzictwa kananejskiego w obrębie religii Izraela, a nawet próba podjęcia dialogu międzyreligijnego i międzykulturowego; psalm łączy teologicznie kult Jerozolimy z dawnym językiem religijnym mieszkańców kraju – rolników i pasterzy. Z kolei w Aleksandrii pragnienie inkulturacji było niewątpliwie najistotniejszym źródłem inspiracyjnym dla historyków, filozofów i poetów początkowego judaizmu. Mdr zmierzała do „skonsolidowania tożsamości żydowskiej” – koła autorów sapiencjalnych „personifikując mądrość, nie tylko nadawały nowe znaczenie feministyczne obrazowi Boga w czasie powyгнаńczym, lecz również głosiły domniemany program inkulturacji”. Mdr to żydowska odpowiedź – drogą pozytywnej integracji – na wyzwanie rzucone przez kultury misteriów oraz Izdydy; staje się symbolem dialogu międzyreligijnego i międzykulturowego w społeczeństwie wielokulturowym. Zaakcentowanie w Mdr więzi między mądrością a sprawiedliwością stanowi podstawę najważniejszych impulsów obecnej dyskusji nad inkulturacją i synkretyzmem. Autorka sądzi, że dla dzisiejszego świata od ortodoksji i rzekomej czystości doktrynalnej w świetle orędzia Królestwa Bożego pilniejsza i bardziej żywotna jest refleksja nad tym, jak praktyka religijna może przyczynić się do sprawiedliwszego współbywania ludzi między sobą oraz ludzi i przyrody – do sprawiedliwszych stosunków między ludźmi różnych ras, narodowości i religii.

„W sercu ludzkim tkwi dążenie do ustawicznego trwania [...] pragnienie jakiejś czcigodnej pamięci” – konstatuje A. M. Dubarle OP [60:33]. Kilka rozpraw [np. 249:35,83] odnosi się do pośmiertnego bytowania, do idei zmartwychwstania, w którym tożsamość miał zapewniać aksjomat, że coś pozostaje z materii ciała i przybiera pełną postać podczas zmartwychwstania: „jaki odchodzi, taki powraca”. Przybywanie zmarłych w Diasporze do Izraela by tam uczestniczyć w zmartwychwstaniu, pojmowano od IV w. jako ich przesuwanie się pieczarami i podziemnymi przejściami. To starodawne wyobrażenie ujmuje nawrót do istnienia bez dychotomicznego rozdzielania duszy i ciała.

Przychodzi stwierdzić, że egzegeza ST z początkowych lat „C” ustąpiła miejsca sugestywnym i współtwórczym dociekaniami nad niejednym obszarem starotestamentowym, które pozwalają nawet na formułowanie propozycji odnoszących się do aktualnych uwarunkowań religijno-społecznych.

## Lud – naród – człowiek

W pierwszym numerze „C” ukazały się dwa studia identycznie zatytułowane: Yves C o n g r a O P, *Kościół jako Lud Boży* oraz ks. Rudolfa S c h a c k e n b u r g a, *Kościół, Lud Boży* [1:15,91]. Nadmieniwszy, że samo pojęcie „Lud Boży” zaczęło zarysowywać się dopiero u schyłku lat trzydziestych, oba jedynie wzmiankowały „Lud Boży» ST” czy „Lud Boży» Dawnego Przymierza”. Po dwudziestu latach poczęto „po nowemu” odkrywać pradawne horyzonty: w zeszycie *Lud Boży wśród ubogich* zamieszczono rozprawę baptysty Jorge Pixleya, profesora bibliistyki z Meksyku, «*Lud Boży» w tradycji biblijnej* [196:33], jeden zaś z rozdziałów studium Leonarda Boffa – jeszcze OFM, profesora teologii dogmatycznej w Petrópolis, członka zespołu dyrekcyjnego „C” – nosi tytuł *Izrael jako Lud Boży* [196:145]. Dla Izraela status „Ludu Bożego” wymagał wcześniejszego ukonstytuowania się jako lud, stwierdza Boff: lud przeobraża się w „Lud Boży”, ponieważ albo wybrał Boga, albo został przezeń wybrany; chronologicznie lud występuje wcześniej niż „Lud Boży”, teologicznie natomiast „Lud Boży” jest pierwszy w intencjach Boga i z tytułu tej doskonałości ustanawia się historycznym wsparciem ludu. Z kolei Pixley wskazuje: lud, który swe istnienie zawdzięcza bohaterskim czynom rewolucyjnym, będzie następnie skłonny utożsamiać wszystkie swe inicjatywy poprzez nawiązywanie do początków, które określiły go jako lud szczególnie. Wj stanowi rezultat powtórzonego odczytywania początków, wychodząc z różnych momentów historycznych: „Relacja rokосу kilku Hebrajczyków przeciwko monarchii przemienia się w opis buntu plemion Izraela [...] gdy Izrael okazał się poddanym monarchów autochtonnych, ideologowie dworscy przekształcili tenże opis w walkę wyzwolenia narodowego. [...]. Gdy po Wyznaniu Izrael stał się narodem wiedzionym przez kapłanów, Exodus przobraził się w sposobność dla Jahwe do objawienia, że jest jedynym Bogiem prawdziwym”. Odmienne pojmowanie Jahwe jako Boga Izraela oraz jako Boga wszystkich ubogich rodziło napięcia, które próbowano przekraczać m.in. szlakiem teologii Przymierza, mającej teologicznie uzasadnić Wybraństwo Izraela jako szczególnego „Ludu Jahwe”. Poprzez wkładane w usta Jahwe słowa „staniesz się błogosławieństwem [...] dostąpią błogosławieństwa wszystkie pokolenia ziemi” (Rdz 12,2; 28,14) Jahwista piszący w okresie Dawida i Salomona upatrywał „ekspansję władzy monarchów izraelskich – ich imperializmu – jako rozszerzenie błogosławieństw Jahwe dla narodów”. Idea błogosławieństwa stanowi więc usprawiedliwiający aspekt ekspansjonizmu Dawidowego i ukryty aspekt zysków. Nic w tym zadziwiającego, stwierdza Pixley, jeśli uwzględni się, że podobnie Hiszpanie w konkwiście Ameryki widzieli misję ewangelizowania Indian, Anglicy zaś swą dominację afro-azjatycką uzasadniali misją cywilizowania na korzyść zacofanych ludów ziemi.

„Naród” i „Lud” są w ST bardziej współzależne niż synonimiczne, wskazuje Roland M u r p h y O C a r m, profesor ST w Duke University, USA [121:99] – naród to grupa o powiązaniach politycznych i terytorialnych, lud wspiera się na pokrewieństwie. Naród nie łączy się ze świętym imieniem Jahwe – poprzez Wybraństwo i Przymierze Izrael jest „Ludem Bożym”. Nawet stanowiąc polityczne uzewnętrznienie

jako podzielona monarchia, Izrael pozostawał teokracją z Jahwe jako prawdziwym królem. Poczucie Wybraństwa wytworzyło pewien ekskluzywizm w sercu Izraela; ciemną stroną stanowi zjawisko „wojny kłątowej”, w której dokonywano zagłady „całej ludności w religijnym akcie hołdu składanego bóstwu” – pojmowano to jako „wojnę świętą”. Karmelita krytycznie odnosi się do prób wyjaśnienia: „teologowie dawniejszego pokolenia starali się to usprawiedliwić na drodze wynikania bezpośrednio z woli Boga, któremu – jako sprawcy życia – należy przypisać władzę nad wszelkim bytowaniem”. Należy uznać raczej, że był to „sposób odczytywania przez Izrael woli Najwyższego – wizja wytworzona pod kulturowym wpływem starożytnego Bliskiego Wschodu”.

Opowieść o Babel to „paradygmat ludzkiej jedności i różnorodności [...] ludzkiego życia w każdym czasie i wszelkim miejscu”, wskazuje pastor-metodysta Bernhard Anderson, biblista i archeolog, profesor teologii ST w Princeton Theological Seminary [121:89]. Komentatorzy chrześcijańscy doszukiwali się ludzkiej chęci wzięcia szturmem niebios i upodobnienia się do Boga; Anderson skłania się ku oszczędniejszej interpretacji żydowskiej i akcentuje głęboko człowieczą motywację, przy tym w demokratyczności czynu („Do dzieła! Naróbnmy... zbudujemy...” Wj 11,3-4): nie o osiągnięcie drogi do niebios chodzi, lecz o skupienie się przed zbłąkaniem – pustynie bez szlaków, obcość krain, niepewności jutra kierowały lud nomadów dośrodkowo... „Jest coś bardzo człowieczego w tym opisie ludu, który – w łączonym poczuciu dumy i bojaźni – stara się utrzymać swą jedność pierwotną”. Brak jakiegokolwiek podstawy dla wzniesienia wizji negatywnej, wedle której „pluralizm byłby wyrokiem Boga z tytułu przewiny człowieka”. Opis – zachwycający poprzez kunszt narracyjny – nabiera „głębokiego znaczenia dla biblijnej teologii pluralizmu”.

Choć w niektórych wątkach prorockich – zaznacza ks. Bernard Renaud, profesor egzegezy ST na wydziale teologii katolickiej w Strasburgu [220:43] – można dostrzec sprzyjanie ludowym inklinacjom ksenofobicznym, co pomniejszałoby Jahwe do rangi bóstwa narodowego „na ślepo” stojącego po stronie własnego ludu, jednakże w profetycznej krytyce postawy Izraela wobec narodów należy wyróżnić stopniowane „otwarcie teologiczne”. Słowa Am 1,3-2,3 kierują się do Izraela: prawo mu objawione i wedle którego zostanie on osądzony, ma sens powszechny; wszakże to nie Izrael zostanie zrównany z innymi narodami, lecz one będą osądzone miarą Izraela. Renaud widzi w tym coś w rodzaju kodeksu prawa międzynarodowego. Prorok piętnuje tam teologiczne konsekwencje pod postacią dogmatu o niepodważalnym i niejako automatycznym bezpieczeństwie, co Izrael nieuzasadnienie wyciągał z Wybraństwa: następuje głęboki zwrot w izraelskim pojmowaniu historii – Bóg Izraela staje się Sędzią Narodów, rozsypują się założenia o racjach zawsze po stronie zwycięzców i o niesłuszności zawsze po stronie zwyciężonych. Ale oto dalej Izrael po utracie niepodległości politycznej, zagrożony wchłonięciem przez imperium perskie, stara się obronić swą tożsamość etniczną i religijną, co pozwalałoby dopuścić ducha odwetu dla pobudzenia wspólnoty: a przecież to z niej wychodzi głos przypominający, że oba narody objęte są troską Boga nie uznającą granic. Marzenia o pokoju powszechnym w Iz 19, 16-25 zrodziły się w ludzie upokorzonym, uciemiężonym przez te właśnie narody, którym

zapowiada, że nadejdzie dzień, gdy staną się – na tychże zasadach co i on sam – władaniem Jahwe.

Po zdobyciu Jerozolimy przez Babilończyków tradycja Wyjścia stała się – zarówno dla pozostałych w ojczyźnie, jak też dla deportowanych – centralnym motywem wizji zbawienia. „Rekonkwista «credo» Wyjścia” – jak to określa wzmiankowany już Zenger [209:33] – rozpoczyna się w Iz 40. „Pustynia” to tradycyjny „topos” najwyższego niebezpieczeństwa, ale też miejsce objawienia Boga: Izrael dostrzeże nachylonego nad nim Boga-Zbawcę, co w Iz 41,17-20 łączy teologię Wyjścia z teologią Stworzenia. Fatalistycznemu spoglądaniu w przeszłość, która utraciła moc wyzwolenczą, Prorok przeciwstawia Boga nadal czyniącego historię: zapowiedź zbawienia wyraża Bóg Wyjścia. Jednakże nie jest to zwykłe powtórzenie: pierwsze Wyjście łączyło się z unicestwieniem nieprzyjaciół, teraz ten aspekt zostaje ukryty. Pokojowy cud nowego Wyjścia ma przeobrazić ogół ludów. Jahwe odmieni ciemności pustyni Izraela, by ten mógł stać się „światłością narodów” – nowym czynem exodalmym ma być nie unicestwienie nieprzyjaciół Izraela, czego ten oczekuje („zbudź się i ocknij... o ramię Jahwe”), lecz odzyskanie przez Izraela swej tożsamości jako „Ludu Jahwe”. Wyjście stanowi antytezę poprzedniego: to uroczysty orszak pokojowy, z dwoma pasterzami na początku i końcu – „albowiem Jahwe idzie przed wami, i Bóg Izraela wasz pochód zamyka” (Iz 52,12). Odwołany przez nawrócenie i sprawiedliwość Syjon ma stać się Synajem narodów, które będą uczyły się światowej praktyki pokoju. W nowym Wyjściu – zauważa Zenger – ośrodkiem będzie nie kult, lecz „ethos społeczny i polityczny”.

Prawa człowieka stanowią oś niejednej rozprawy. Rabin Eugene B o r o w i t z – profesor pedagogiki i religijnej myśli żydowskiej w Hebrew Union College, twórca koncepcji judaizmu jako „teologii Przymierza”, pierwszy Żyd pełniący funkcję przewodniczącego Stowarzyszenia Teologii Amerykańskiej [228:35] – utrzymuje: wedle judaizmu niezbywalna godność jest nierozłączna od wszelkiej istoty ludzkiej; Bóg stworzył ludzi wedle własnego „obrazu”, tak więc w każdym człowieku jest coś utożsamiającego się z absolutnym źródłem wartości; ponadto ludzkość włączono w aktywne partnerstwo z Bogiem. Bóg przydzielił ludziom wolność pozwalającą nawet na wyzwanie Boga – człowiek może być na trwałe odłączony od Boga, ale nigdy nie traci partnerstwa Przymierza. „Stosunek pogan do Boga jest strukturalnie taki sam, jak między Bogiem a ludem żydowskim: to Przymierze”. Przed Objawieniem Synajskim Żydzi zobowiązani byli służyć Bogu dokładnie tak samo jak poganie; po otrzymaniu Tory, Objawienia właściwego dla Żydów, „nic nie było zakazane poganinowi, co było odtańd zezwolone Żydowi”. W ocenie narodów pogańskich kierowano się ich postępowaniem, nie zaś ich sytuacją pogan – „religijnie obcych”.

Biblia zawiera „arsenał ustawodawczy” na korzyść ubogich, wdów i sierot, także „obcych”, wskazuje James L i m b u r g, profesor ST w Luther-Northwestern Seminars, Minnesota [144:37]. W pojmowaniu sprawiedliwości dostrzega wymiar teologiczny: „sprawiedliwość jest oczekiwaną odpowiedzią Ludu Bożego za wszystko, co Bóg czynił”; zaznacza dynamiczną jakość owej odpowiedzi: sprawiedliwość to nie sucha norma, ale bojowa kontestacja i nieustanna presja [Am 5,24]. Kobieta natomiast była



w ST deprecjonowania, twierdzi Marie de Merode de Croÿ – belgijska katoliczka wykładająca w Princeton Theological Seminary [154:87]; skierowane ku ochronie męża i rodziny, ustawodawstwo odnoszące się do małżeństwa było znacznie surowsze dla kobiety, uznawanej trwale za niepełnoletnią. Pewne szczegóły przekazów Stworzenia oraz Upadku zmierzają do „przygnięcia” kobiety, co autorka uznaje za typowe dla dawnej myśli żydowskiej.

Pojmowanie praw człowieka wspiera się o religię judeo-chrześcijańską oraz kulturę grecko-rzymską, twierdzi Leonard Swidler, profesor myśli katolickiej i międzyreligijnego dialogu w filadelfijskim Temple University, współzałożyciel i redaktor naczelny kwartalnika „Journal of Ecumenical Studies” [228:19]. Specyfiką ST było wyprowadzanie całego dzieła Stworzenia z jednego jedyne go źródła: wszystkie istoty ludzkie należy traktować z jednakim szacunkiem jako stworzone przez jedyne go Boga – przy tym stworzone jako „dobre” oraz na podobieństwo Boga. Gdy narody antyczne posiadały zespoły zasad dla swego ludu odmienne od takichże zasad dla innych ludów – to Hebrajczycy starali się, „przynajmniej w teorii”, zdaniem Swidlera, traktować wszystkich ludzi wedle jednakich reguł etycznych. Ów „etyczny mono-teizm” wyznacza religii hebrajskiej szczególne miejsce wśród ogółu religii świata antycznego. Tak więc u źródeł aktualnego odczytywania praw człowieka należy dostrzec dwa elementy: „monoteizm etyczny” oraz „imago Dei”.

Sumując, wolno chyba uznać, że niektóre przekazy ST – mające niejedno odniesienie w czasach nowożytnych – wymagają szczególnie wnikliwego „prześwie-tlenia” dla wydobycia ich właściwego sensu, skrywanego pod utrwalonymi mniemania-mi; ponadto, pewne założenia społeczno-międzyludzkie wyrażone w ST nie były należycie – a może: w ogóle... – doceniane przez mnogie stulecia: ich etyczne podglebie okazuje się dziś zdumiewająco aktualne i wciąż „młode”.

### Zwornik tradycji i nowoczesności

W płaszczyznach przekonań, obyczajów, wolności religijnej, „ciężiwej” funkcji Jerozolimy... ujawnia się obcowanie pradawnego i dzisiejszego. Przenikanie łączy się tam z współistnieniem.

Podstawowe elementy nowoczesnej teologii żydowskiej dla „klas średnich” zarysowuje Arthur I. Waskow, dyrektor waszyngtońskiego Project on American Jewish Institutions [145:111]. Jak czas grecko-rzymski doprowadził lud żydowski do intensywniejszego studiowania Tory, tak po rozchwianiach holocaustowych, utworze-niu Państwa Izrael, wyłonieniu w USA mocno osadzonej diaspory... konieczne staje się ponowne zgłębianie tekstów tradycyjnych<sup>5</sup>. Za dogodną oś stosunków człowieczeń-stwa z otoczeniem Waskow wybiera biblijną tradycję roku szabatowego i roku

<sup>5</sup> Do fundamentalizmu judaistycznego odnoszą się rozprawy profesora Neusnera i rabina Karffa [241:65,71], tu pominięte jako już uwzględnione w całościovym omówieniu owego zeszytu *Fundamentalizm w religiach świata* na tych łamach LXIII (1993) 3, 202 nn.

jubileuszowego (Kpł 25), opartą na ekonomicznej „rytmicznej”, nie zaś „erupcyjnej”. Tradycja ta ukazuje niemożność rozłączenia kwestii „religijnych” i „duchowych” od podmiotów „politycznych” i „ekonomicznych”; ujmuje cykliczność zmian: pozwala wydobyć ubogich z rozpaczki zadłużenia; podkreśla więź między cyklem przyrody i cyklem życia. Model „jubileuszowy” zastosowany do rozpaczki, narkomanii, rozpadu rodziny, przemocy, opuszczenia starych – oznaczałby różne pewności: ani ubóstwo, ani miłosierdzie nie będą trwałe; nadejdzie czas na nadzieję tak duchową, jak ekonomiczną; judaizm winien wyzbyć się narastającego skrępowania, trapiącego wszelką myśl religijną w okresie naukowo-przemysłowego rozwoju ostatniego trzystulecia – i uznać, że nauczanie biblijne odnosi się głęboko nie tylko do indywidualnej duchowości, ale do całości problemów ekonomicznych, politycznych i ekologicznych, wobec których stoi zbiorowość ludzka.

Upamiętnianie historii we współczesnym judaizmie [40:125] to obszerna dokumentacja przygotowana przez generalny sekretariat „C” przy współpracy dwóch rzeczoznawców żydowskich. Zmierzano do wykazania, że aktualnie kult żydowski jest żywotną rzeczywistością, stanowi czynnik zwartości wspólnoty żydowskiej, zawsze wywierał pewną siłę przyciągania na chrześcijaństwo, które uznawało w nim szczerp swego własnego kultu; zaznaczono skądinąd przenikanie elementów – raczej marginalnych – liturgii chrześcijańskiej do Chanuki, zimowego „Święta Odnowienia”, oraz do Szawuot, „Święta Tygodni” odpowiadającego chrześcijańskiej Pięćdziesiątnicy. Przestrzegano przed nadmiernym uogólnianiem: granice między różnymi tendencjami w judaizmie nie są ostre. „Być może, dusza żydowska nosi zbyt wiele bliźn. by przydać cechy czysto kultowe swemu upamiętnianiu historii, które będzie zawsze oznaczone pewną trwogą, ponieważ przeszłość bynajmniej nie wydaje się martwa”.

*Jeruzolima: refleksje nad miastem «jedynym i powszechnym» dla religii monoteistycznych* [155:117] – to esej napisany bez podania nazwiska przez profesora religioznawstwa i epistemologii, prawosławnego, najwyraźniej zamieszkałego na Bliskim Wschodzie. „Miasto święte” łączące elementy państwowe i religijne – Tron Dawidowy oraz Świątynię – z wyżyn swego przeznaczenia patronowało pierwszym realizacjom systematycznym, w których należy dostrzec „ludobójstwo sakralizowane”. Sposób dokonania podboju przestrzeni („Ziemi Świętej”) przeznaczony dla zapewnienia oparcia miastu „jest w istocie postrzegany jako «prawo-obowiązek» wynikające z «monoteistycznej» ekskluzywy rzuconej na bieg historii i na wolność człowieka (Pwt 20,10-17; Joz 6,20-21; 24,13)”. Należy uświadamiać sobie, że instytucja „wojen religijnych” – zwłaszcza na Zachodzie i nawet po swym zeświecczeniu – czerpie jakże wiele odniesień z początkowego schematu prowadzonego w cieniu Jeruzolimy. Zdobyciu Jeruzolimy przez kalifa Omara nie towarzyszyły żadne przemoce, a miasto muzułmańskie stało się znakiem orientacji profetycznej bez akcentów polityczno-religijnych. Bardzo krytycznie autor ocenia krucjaty, „jeden z najbardziej udanych podstępów w historii” – widzi Rzym przesłaniający inne ośrodki religijne począwszy od tego „pierwszego przypadku kolonializmu polityczno-kościelnego”. Dla chrześcijańskiego Zachodu powszechność wiary przechodzi odtąd poprzez pośrednictwo instytucjonalnego ośrodka podstawowo historycznego: Wiecznego

Miasta; Jerozolima, zwłaszcza począwszy od XVI w., znajduje się na peryferiach. Dziś – tzn. w 1980 r. – choć wszystko wyznaczało ją jako doskonałe miejsce spotkania i pokoju trzech wspólnot religijnych, stała się „przedmiotem ostrej i zwodniczej rewindykacji politycznej, w której odniesienia religijne służą co najwyżej jako alibi”.

Wolność religijna – twierdzi wspomniany już Gilbert [18:21] – założona jest na pragnieniu Boga, by człowiek służył Najwyższemu „w pełnej wolności”. Równoczesne obwieszanie wszechwiedzy Boga tłumaczono: „wszystko pozostaje przewidziane, a jednak przyznana jest wolność wyboru”. Rabinów niepokoiła sytuacja, w której Sanktuarium i rządzenie znajdowały się w gestii jednego autorytetu: sakralizowana władza świecka staje się często ciemnościelska, a instancja religijna zwrócona ku celom świeckim wyzuwa się z treści duchowych. Rabini nauczali, że ofiary przez pogan składane ich idolom były akceptowane przez Boga, jeśli czynione w szczerości intencji. Żydzi nie zaprzeczali więzi innych ludów z Bogiem. Zaświadczenie poprzez przykład zmierza ku poskromieniu tendencji do naruszania sumienia innego ludu – wywodzi się z pedagogiki i przemawia do serca. W posępnych wiekach „ery konstantyńskiej” Żydzi utrzymywali opór wobec „wszelkiego systemu religijnego pretendującego do wyłączności posiadania Bożej prawdy w całej pełni”. Wspomniawszy na kościelny bilans ograniczania praw innych religii, Gilbert dość sceptycznie spogląda na wstępne partie deklaracji *Dignitatis humanae*, jej trafność odnajduje natomiast w punkcie 3 i konkluduje: „Gdzie panuje sprawiedliwość i miłosierdzie, tam również znajdzie się prawda”.

Kara śmierci oraz kary doczesne, wyznaczane przez liczne prawa religijne zawarte w Biblii Hebrajskiej, były dla uczonych rabinackich powinnością i ciężarem, twierdzi Clemens Thoma SVD, profesor nauk biblijnych i judaistycznych w Lucernie [140:81]. Pragnęli dochować wierności Bogu z biblijnego objawienia, a równocześnie bronili ideałów antropocentrycznych: znali niehumanitarną sprawiedliwość na obszarach spoza judaizmu. Wedle Miszny Sanhedryn nakazujący egzekucję raz na siedem (w innym fragmencie: raz na siedemdziesiąt) lat jest nazywany trybunałem żałobnym. Zmierzano do całkowitej abolicji kary śmierci. Wykluczano stosowanie tortur – głoszono, że nikt nie może złożyć świadectwa o sobie: wyznanie oskarżonego nie ma wartości zarówno dla jego obwinienia, jak dla uniewinnienia. Istniały zakazy sprzedawania nieżydowskim trybunałom narzędzi mogących służyć do torturowania: obawiano się, by nieżydowskie władze nie wykorzystywały owych przyrządów do dręczenia Żydów. Thoma przypomina, że od schyłku starożytności po czasy dzisiejsze „ze strony władz antyżydowskich bardzo liczni Żydzi musieli znosić – indywidualnie czy grupowo – tortury doprowadzające do śmierci lub do psychicznego załamania”; przytacza maksymę rabinacką: „kto unicestwi człowieka, ten będzie uchodził za unicestwiającego cały świat”.

W przygotowanym przez sekcję teologii fundamentalnej zeszycie dotyczącym radości i smutku – obok esejów *Czy humor jest postawą teologiczną?* oraz *Humor i kapłaństwo kościelne* (przy których *Humor Jana XXIII* wydaje się całkiem oczywisty) – znalazł się szkic *Humor w Talmudzie* [95:127] rabina Marca Tannenbama, dyrektora międzywyznaniowego programu ekumenicznego Amerykańskiego Komite-

tu Żydowskiego w Nowym Jorku, sekretarza Żydowskiego Komitetu Łączności ze Stolicą Apostolską i z Eklezjalną Radą Kościołów. Humor żydowski „wyraża zasadniczo technikę psychodynamiczną, w oparciu o którą lud żydowski stawiał czoło i znosił okropne cierpienia, zadawane przez antysemitizm, jaki wżarł się w społeczeństwo i kulturę zachodnią – tak chrześcijańską, jak świecką – w ciągu dominującej części dziewiętnastu wieków Diaspory”; zawiera „element wyzwoleniczy”: niepoddawanie się „zranieniom” w obliczu niesprzyjających okoliczności; zmierza do wyeliminowania kąpieli cierpienia: „Żydzi żartują, by nie płakać”. Na podstawie literatury biblijnej i rabinackiej Tanenbaum wyróżnia: śmiech radości (pieśń), uśmiech przyjemności intelektualnej (np. poprzez grę słów), uśmiech zaufania (brak lęku w obliczu nieuchronnego wydarzenia), uśmiech sympatii, śmiech szyderczy kosztowny przeciwnika (etycznie naganny), śmiech pogardy (obiekt kpiny budzi jedynie rozbawienie – „Pan drwi sobie z nich” Ps 2,4). Istnieje więc „etyka śmiechu” – pewne jego rodzaje nie są poprawne; ponadto śmiech nadmierny utrudnia koncentrację myśli: czasem „lepsze jest strapienie niż śmiech”, jest bowiem „czas płaczu i czas śmiechu” (Koh 3,4;7,3). Wedle Majmonidesa radość to złoty środek między smutkiem i płochością. W sumie: przestrzegając przed przesadą i wypaczeniem, doceniono zdrowy rezultat psychologiczny humoru i śmiechu<sup>6</sup>.

Kilka przywołanych tu rozpraw, mocno różnorodnych i nawet o mało oczekiwanej tematyce, pozwala w każdym razie dostrzec: poszukiwania nowoczesnej artykulacji teologii żydowskiej, formy osadzania wolności religijnej, próbę wyznaczenia eschatologicznej powszechności Jerozolimy. Zaakcentować trzeba niezwykłość prekursorstwa penalizacyjnego z postulatami, które przychodzi uznać wręcz za wzorcowe.

### Rasa i uciemnienie – gorycze pamięci

„C” obszernie zajmowało się rasizmem w sytuacjach Trzeciego Świata, ale znacznie skromniej poruszało problemy antysemityzmu, całkowicie pominięte – przykładowo – w znakomitej *Analizie rasizmu* ks. Virgila E l i z o n d o [228:69]. Poza dość szczupłymi partiami wymienionego niżej zeszytu nr 171, głęboko przekonujące ujęcie znajduje się we wstępnej części dalej prezentowanego szkicu ks. Kunga [98:11]. Trzeba jednak uznać, że przedłożono kilka studiów bardzo znaczących i odległych od jakiegokolwiek ujęcia schematycznego obrazu. Alan D a v i e s, duchowny Zjednoczonego Kościoła Kanady (obejmującego kilka denominacji niekatolickich), profe-

<sup>6</sup> W marcu 1994 r. ukazał się opóźniony zeszyt nr 4 (170) z 1993 r. kwartalnika „Przegląd Religioznawczy”, poświęcony protestantyzmowi w kręgu języka francuskiego. Na s. 75-89 zamieszczono rozprawę Pierre B ü h l e r a, profesora teologii systematycznej na Uniwersytecie w Neuchâtel, pt. *Odpowiedzialność przed Bogiem – teologiczny fundament etycznego zaangażowania*; jej część końcowa *Humor – zasada regulująca odpowiedzialność* obejmuje rozdziałiki: *Humor – wyraz wolności chrześcijańskiej*, dalej *Humor jako duchowa siła w zadaniach etycznych*, wreszcie *Kościół – etyka a humor*. Być może, jest to pierwsze w naszych czasopiśmie teologiczne ujęcie problematyki humoru w płaszczyźnie etycznej.

sor studiów religijnych w Toronto [171:27], przypomina o koncepcjach „późnych rzeczników Gobineau”: Semita miał być Aryjczykiem zdeprawowanym przez dopływ krwi murzyńskiej – „zdemonizowanym nie-Europejczykiem [...] pół-Murzynem”; odmiennie niż Żydzi istniejący realnie, Semici byli bez wątpienia wymyśleni, wszakże nic to nie znaczyło: „w rasizmie rasy urojone są tak samo znaczące jak rasy rzeczywiste”. Przenikliwa jest jego konstatacja: „po Auschwitz mit aryjski – w stanie straszliwego zbrukania moralnego – pograżył się w niesławie”. Roger-Henri G u e r r a n d – pracownik naukowy École des Hautes Études en Sciences Sociales w Paryżu i działacz laikatu [171:59] – twierdzi, że „na długo przed dojściem Hitlera do władzy wirus rasistowski i antysemicki wdarł się głęboko w Kościół niemiecki”; przypomina wypowiedzi kard. Faulhabera z 1922 r. i zwłaszcza jego nad wyraz niefortunne zdementowanie publiczne pogłosek krążących około 1936 r. w Niemczech o rzekomym żydowsko-holenderskim pochodzeniu Piusa XI.

„Antysemityzm rasistowski odżywał się nie tylko ze źródeł pogańskich i pozareligijnych: w poważnej części mógł oprzeć się na religijnej wrogości ku Żydom”, która „od początku była jądrem teologii chrześcijańskiej” – utrzymuje Leonore S i e g e l e - W e n s c h k e w i t z, pełniąca funkcje pastora w Ewangelickiej Akademii Arnoldshain i wykładająca tamże [195:97]. Wystawia posępne świadectwo swemu Kościołowi Ewangelickiemu w III Rzeszy, którego teologowie uczestniczyli w programach „dejudaicacji” teologii, Kościoła, a nawet chrześcijaństwa: pośrednio albo otwarcie uznawano wówczas „nazizm i chrześcijaństwo za sojuszników w walce przeciw Żydom”. Przypomniałszy, że „antysemityzm jest mimo wszystko antyjudajzmem zeświecczonym”, Siegele-Wenschkewitz przestrzega: „teologia przyczyniająca się do duchowego i fizycznego niszczenia Żydów oraz wszystkich domniemyanych nieprzyjaciół – rozstaje się z Ewangelią Jezusa Chrystusa”.

Przynależący do pewnej rasy – wystawieni na niezliczone dotkliwosci nakładane na nich przez członków ras potężniejszych – podtrzymują nadzieję, jako ideał odkupicielski, że pojawi się Ktoś wnoszący sprawiedliwość niewinnym ofiarom rasowego uciemnienia. Odkupienie to – wskazuje Rudolf S i e b e r t, profesor religii i społeczeństwa w Western Michigan University, promotor „religijnej futurologii” [171:21] – nie musi nadejść za życia zniewolonych, linczowanych, gazowanych; pozostaje im świadomość, że szerzone przez członków rasy dominującej kłamstwa i fałszywe obrazy, przed jakimi nie mogą już wybronić się wymordowani, szczerzą w obliczu prawdy: należy ujawnić rzeczywiste życie ofiar, ich myśli, nadzieje i oczekiwania. „Umieranie w mroku, niezrozumieniu i złym osądzeniu stanowi skrajną gorycz dla członków rasy uciemionej”.

Niejasnościami rasowymi w przekazach biblijnych zajmuje się Cain F e l d e r. Afroamerykanin, duchowny Zjednoczonego Kościoła Metodystycznego i profesor NT w waszyngtońskim Howard University [171:35]. Odnoszące się do rasy biblijne dwuznaczności mogą przyczyniać się do zarzutów entrocentryzmu, a nawet początkowego rasizmu. W „Tablicy Narodów” (Rdz 10) Felder dostrzega sakralizację, przesunięcie pojęcia ideologicznego w element wiary religijnej: oto historię zbawienia wyznacza się uprzywilejowując jedną grupę etniczną, co może ujawniać manowce rasizmu. Z kolei Lb 12 wskazując na niezwykłą postępowość określeń rasowych w Biblii, Felder akcentuje „budzącą wątpliwość” koncepcję Wybraństwa, które należałoby odczytywać raczej jako symbol uniwersalizmu: dla Izraela byłaby to rola „posługi na rzecz ogółu”. Wybraństwo Izraela w układzie powszechnym nieuchronnie

wiodłoby do sakralizacji z ludem Izraela w centrum. „Wydaje się wręcz paradoksalne, że choć lud Izraela nie ujawnił żadnej jakości czy wartości, które pozwoliłyby mu obiektywnie zasługiwać na Wybraństwo Jahwe – zwłaszcza w judaizmie powygnańczym ukształtowała się doktryna zasługi, wedle której ci, którzy znają Torę i jej przestrzegają w Izraelu jako grupa etniczna, starają się dowieść swej wartości ludu wybranego”.

«...*Wiecie jak się czuje obcy...*» (Wj 23,9) – tymi słowami Frank C r ü s e m a n n, profesor ST w niemieckiej uczelni Bethel [248:119], tytułuje analizę wskazań Tory w obliczu aktualnego nacjonalizmu i ksenofobii. ST przynosi ujęcie tożsamości narodowej i religijnej poprzez ochronę – a nie pogardę czy wykluczenie – „innych”: to model etyki, która nie dostrzega „obcego” jako zagrożenia. Przykazania społeczne Wj 22,10; 23,9 są podporządkowane autorytetowi Boga, co jest nowością w myśli biblijnej i staje się podstawowe. Najważniejsze słowa teologiczne to Pwt 10,17-19: oto z tej samej miłości Boga wywodzi się los własny Izraela, ale także pomoc dla „obcego” – „działanie Boga i działanie człowieka są jedno w drugim, nie pomieszczone, lecz nierozłączne [...] w bliskości Boga nie ma różnic między ludźmi”. Dla Crüsemanna Kpł 19, 18 to „przykazanie miłowania nieprzyjaciół w świecie codzienności”<sup>7</sup>. Wszakże tak Kościoły, jak i partie określające się jako chrześcijańskie nie przyjęły tych wskazań: udało się je odepchnąć, zapomnieć o nich. Eklektyzm w chrześcijańskiej recepcji ST otworzył pole do najgorszych zastosowań. Resztki biblijnej etyki istniejące w Kościołach tracą w większości swe barwy, stając się wręcz nierozpoznawalne, gdy wkraczają problemy narodowe.

Trudnych i bolesnych problemów dialogu między Żydami i chrześcijanami zwłaszcza w świecie postholocaustowym nie ułatwia obustronna tonacja wielu tekstów założycielskich – stwierdza Seán F r e y n e, teolog i biblista, profesor teologii w Dublinie i członek zespołu dyrekcyjnego „C” [220:57]. Żydowskie inklinacje do obmawiania Jezusa oraz pierwszych chrześcijan – ujawniane w pewnych źródłach rabinackich – nigdy nie doprowadziły do prześladowań na wielką skalę, od IV w. bowiem Żydzi w świecie chrześcijańskim byli większościami obywatelami drugiej kategorii bez rzeczywistej władzy politycznej. Pozostaje do napisania krytyczna historia Żydów i chrześcijan w starożytności<sup>8</sup>. „Jeżeli rzeczywiście wierzymy, że prawda może uczynić nas wolnymi, musimy być gotowi do uznania, iż nasze roszczenia do prawdy przyczyniały się do tworzenia ofiar, a niekiedy przemieniały nas z uciemiężonych w ciemiężycieli”. Freyne rozważa Mt, w której dostrzega zalążkowe kształtowanie się tożsamości chrześcijańskiej poprzez opozycję wobec „religii-matki”. W stosunkach międzyludzkich często pojawia się karykaturowanie przeciwników oraz ich argumentacji jako taktyka ich dyskredytowania: „musimy być świadomi, że nawet chrześcijański ewangelista nie jest wolny od takiej słabości” – łączy on napastliwą polemikę z apokaliptycznym ujmowaniem skrajnej nienawiści do dostrzeganego nieprzyjaciela. Niemniej, w 23, 37-39 znalazła się szansa przyszłości Jerozolimy ponad

<sup>7</sup> Właśnie słowa „przykazanie miłowania nieprzyjaciół...” rozpoczynają wstęp Jacka S a l i j a O P do pobudzającej edycji tekstów w jego wyborze *Miłujcie nieprzyjaciół wasze – miłość nieprzyjaciół w Polsce* (Paryż 1983, Éditions du Dialogue).

<sup>8</sup> Można wskazać na pierwsze takie osiągnięcie jedenastu autorów doprowadzone do początku VII w.: Hershel S h a n k s (ed.), *Christianity and Rabbinic Judaism. A Parallel History of Their Origins and Early Development*, Washington 1992, s. XXII, 380.

teraźniejszymi ruinami, „co ostatecznie ratuje Mateusza przed zacieśnionym spojrzeniem czysto sekciarskim”.

Przekonanie o Egipcie jako o „domu niewoli” (Wj 13,3) to „wyłącznie ocena człowieka wierzącego”, utrzymuje José Ignacio González-Faust, profesor teologii systematycznej w Barcelonie [242:104] – w osądzie historycznym Egipt przedstawiał „cywilizację rozwiniętą”, był przykładem „wydajności siły” i funkcjonował jako dyktatura: pamięć o krwi, z jaką wykonano jego zdumiewające realizacje, „rozpuściła się w wodach Nilu” – nie ma jej w dziełach historycznych: czy to w British Museum, czy też w Muzeum Kairskim. Z kolei rabin Jonathan Magonet z londyńskiego Sternberg Centre for Judaism [220:15] przypomina – poprzez Wj 11,3; 12,36 – o życzliwości Egipcjan do ludu Izraela; wskazuje na zachowaną w Izraelu sympatię do Egipcjan (Pwt 23, 8-9; być może, korzeniem tego było wyratowanie dziecięcego Mojżesza przez córkę faraona); przytacza opinię rabina Tamereta, wedle którego zakazanie synom Izraela wychodzenia nocą z domów podczas tzw. śmierci pierworodnych Wj 12,22 oznacza: „Wasze wstrzymanie się od wszelkiego uczestnictwa w zemście przeciw Egipcjowi nie dopuści do pobudzania plagi pomsty, jaka jest w was samych”; wreszcie, poprzez porównanie użytych czasowników w Ez 14,14, nadaje odmienny sens końcowemu wersowi Wj 12,36: nie „złupili Egipt”, lecz „ocalili” Egipt czy Egipcjan.

Rozprawy wyżej zasygnalizowane z jednej strony nakazują inne, na sposób zróżnicowany, odczytywanie pewnych głęboko zakorzenionych przekazów ST; z drugiej zaś pozwalają uznać, że jakże rozległy bilans prześladowań, nieprzyjaźni, wytwarzanego wyobcowania – tu ledwie zarysowany – wymaga od strony ciemiejącej głębokiego rozważenia i samoprzeobrażenia. Tym bardziej – gdy właśnie dochodzi się do Holocaustu-Szoah jako kresu i zarazem kulminacji.

### Tremendum na rozstajach Auschwitz

Jeśli wprowadzone przez fenomenologa Rudolfa Otto „boskie tremendum” ma wyrażać grozę i fascynację przed niezmiernością bóstwa, to „ludzkie tremendum” ma stanowić inwersję boskości, demoniczny kontr-znak boskiej transcendencji jako rozdział między człowiekiem przez siebie uczynionym a człowiekiem stworzonym, między ludzkością a etyką – twierdził nieżyjący już Arthur A. Cohen, teolog-judaista i prozaik z Nowego Jorku [195:23]. Widzi on Holocaust<sup>9</sup> jako

<sup>9</sup> Dla oznaczenia zagłady Żydów termin „Holocaust” – choć nie najpoprawniejszy – przyjął się w schyłku lat pięćdziesiątych i pozostał w literaturze anglojęzycznej (także wydawanej w Izraelu); w latach osiemdziesiątych stopniowo wypierał go w Europie kontynentalnej prawidłowy termin „Szoah” (po raz pierwszy – w tym znaczeniu – użyty w publikacji hebrajskiej już w 1940 r.). Od początku lat sześćdziesiątych umacnia się symbolizująca zagładę i zbiorowość obozów zagłady nazwa „Auschwitz”. Szerzej o tym niżej podpisany w *Symbolika Auschwitz dla Żydów i chrześcijan*, CT LXII (1992) 2, 37-88. Podejmowane u nas nawet w 1994 r. próby utrzymania geograficznej nazwy „Oświęcim” właśnie dla sensu symbolicznego zaświadczają jedynie o podstawowym niezrozumieniu.

„tremendum”: oto w swej skrajności człowiek ukazał światu, jak akt stworzenia można zniekształcić najpierw przez mord na narodzie żydowskim, a w czasie jeszcze nie nadeszłym przez unicestwienie całego rodzaju ludzkiego. Lud żydowski stał się pierwszym w tym stuleciu przykładem negatywnych możliwości absolutnej wolności człowieczej, odciętej od wszelkiej kontroli transcendentnej i niewrażliwej na wątle protesty Kościołów: „jeśli dzieje pierwszego Ludu Bożego – spadkobierców starodawnego Przymierza, etnicznych przodków pierwszych chrześcijan – są bez znaczenia dla Kościoła Chrześcijańskiego w jego pełni, to jakaż historia przemawia do chrześcijan?” Werner Jeanrond, teolog z Dublina [247:81], przytacza dalsze sformułowania Cohena: obozy zagłady to „tremendum” jako przeobrażenie życie w orgiastyczną feerię śmierci, w nieporównywalną deprawację psychoseksualną i patologiczną – jako radykalne zakwestionowanie tradycyjnego pojmowania Boga. Myśl nasza – komentuje Jeanrond – winna przypominać sobie o masowości zgonów żydowskich, choć nigdy nie upora się z rozważanym zjawiskiem: alternatywą dla tej cząstkowej więzi ze zgładzonymi byłoby milczenie, zatem ponowne wytarcie ofiar z naszej pamięci.

Autorzy jedenastu rozpraw zeszytu nr 195 *Le judaïsme après Auschwitz – une question radicale*<sup>10</sup> – wydanego X 1984 przez sekcję egzegezy, a należącego do bezspornie najwyższych i utwalonych osiągnięć „C” (studium Siegele-Wenschkewitz, 195:97, już tu przedłożono) – „wielkiej wspólnoty teologicznej ukazali niektóre z dróg, na jakich wszyscy możemy poczynić roztrząsanie tego straszliwego «tremendum»”, utrzymują w edytoriale [195:7] członkowie zespołu dyrekcyjnego „C” i współredaktorzy zeszytu: Elizabeth Schüssler-Fiorenza, wykładająca NT w Notre-Dame, USA, oraz David Tracy, profesor teologii filozoficznej w Chicago. Po Holocauście-Szoah „w wymiarze teologicznym dobiegły kresu zwykła linearność, prosta kontynuacja i ewolucjonistyczny optymizm historyczny”.

Ks. Johann-Baptist Metz, profesor teologii fundamentalnej w Münster i członek zespołu dyrekcyjnego „C” [195:45], wyznaje: wzrastał w bardzo katolickim miasteczku bawarskim III Rzeszy – „na zewnątrz pozostawała katastrofa Auschwitz, która ostatecznie stała się katastrofą naszego chrześcijaństwa”; z czasem doszedł do stanowczej dyrektywy: „nie istnieje dla mnie żaden Bóg, którego mógłbym czcić plecami zwrócony do Auschwitz” – starał się nie uprawiać jakiegokolwiek teologii, plecami zwrócony do Holocaustu czy do niemych cierpień ubogich i uciemżonych. Dla niego „chrześcijańska teologia postauschwitzowa musi wreszcie kierować się

<sup>10</sup> Brak jakiegokolwiek wskazówki bibliograficznej, by wcześniej mógł ukazać się podobnie monotematyczny zeszyt jakiegokolwiek przeglądu teologicznego – najwyraźniej ten był pierwszym w ogóle; przy tym, co wielce istotne, ogłoszono go równocześnie w siedmiu identycznych edycjach różnojęzycznych, od Edynburga po brazylijskie Petrópolis. Należy zaznaczyć, że poza najzupełniej marginalną uwagą nie odwołuje się on nigdzie do *Nostra aetate*. W prasie polskiej omówił go jedynie – ale obszernie – niżej podpisany: *Auschwitz jako cezura teologiczna. „Concilium” 195: wyznanie – wyzwanie – wezwanie*, CŚ X 1985, 4-37; na s. 23-28 znalazło się chyba jedynie w prasie polskiej zobrazowanie związanych z kolejnymi projektami *Nostra aetate* postępowań kurialnych, przeobrażeń tekstowych oraz licznych głosów soborowego protestu czy sprzeciwu.



poglądem, że chrześcijanie mogą kształtować i wystarczająco pojmować swą tożsamość jedynie w obliczu Żydów”. Wzmiankowaną już auschwitzową relację Wiesela Metz komentuje: o „Bogu na szubienicy” może mówić jedynie Żyd zagrożony śmiercią w Auschwitz wraz z wszystkimi dziećmi, pogrążony w otchłani wraz ze swym Bogiem – ale „nie my chrześcijanie spoza Auschwitz, którzyśmy w ten czy inny sposób wepchnęli Żyda w sytuację rozpaczliwą lub też w niej go pozostawili”. Wszakże Auschwitz to nie tylko kwestia teodycei, lecz także „wyjątkowo dramatyczny problem antropodycei”: usprawiedliwienia człowieka w obliczu cierpień w Auschwitz – wówczas Wieselowe pytanie wymaga przeformułowania: „gdzie był człowiek w Auschwitz?”, co prowadzi do innej refleksji: „jak można nadal żyć między ludźmi, gdy doświadczyło się w Auschwitz to, do czego są oni zdolni?” Metz przeciwstawia się różnym koncepcjom – m.in. substytucji – pozwalającym na wymknięcie się Holocaustu „z przyczynowości specyficznie chrześcijańskiej”; jego zdaniem, takie chrześcijaństwo, które kształtuje swą tożsamość poprzez opozycję wobec judaizmu, po prostu „jest jednym z historycznych korzeni Auschwitz”. Doświadczenie Auschwitz prowadzi „do rewizji nie tylko chrześcijańskiej teologii judaizmu, ale samej teologii chrześcijańskiej”.

Auschwitz „musi dzielić teologie na «przed» i na «po»: to wydarzenie rozgraniczające epoki” – twierdzi Mary K n u t s e n, wykładająca w benedyktyńskim St. John’s University, USA [195:107]. Przypomina: zagładę przeprowadzono „z nieprzejednaną zawziętością przy czynnej lub niemej współwinie nieprzebranej liczby ludzi i przy milczeniu całego świata”; wydarzenie Auschwitz ukształtowało się i z wielu tytułów stało się możliwe „poprzez całe stulecia antysemityzmu chrześcijańskiego”. Przestrzega więc: „po Auschwitz nie da się tolerować jakiegokolwiek formy antysemityzmu chrześcijańskiego”; proponuje krytyczny przegląd retrospektywny tradycji, tekstów, nauczania oraz instytucji chrześcijaństwa pod kątem elementów antysemitycznych – i analogiczne spojrzenie prospektywne „na wszelką rzekomą «niewinność» doktryn, symboli i przekazów chrześcijańskich”: Auschwitz bowiem „oznakował i przygniatał nas wszystkich [...] jako uczestników oraz dziedziców świata historycznego, kulturowego i religijnego, w którym się wydarzył”.

Holocaust to „coś więcej niż ostatni, aczkolwiek najokropniejszy, epizod w długim i tragicznym ciągu chrześcijańskiego antysemityzmu”, który niewątpliwie – utrzymuje John P a w l i k o w s k i OSM, profesor teologii w Chicago [195:71] – stanowił „niezbędną pepinię dla nazizmu, czyniąc z Żydów pierwsze i szczególnie ofiary jego agresji na ludzkość”. Holocaust naruszył liczne utarte sformułowania: odtąd wszelkie ujęcia chrystologiczne zarysowujące Żyda i judaizm jako relikty religijne stały się „moralną sprostnością”. Auschwitz – który nie był wytworem „majających obłąkańców czy tradycyjnych despotów politycznych” – otworzył nową erę w możliwościach czynu człowieczego: sprawcy Holocaustu zagarnęli niszczycielską ich stronę. Wiara musi wyrażać się na sposób mogący zapobiec „przeobrażeniu niedawno ukazanej potęgi twórczej człowieczeństwa w siłę destrukcyjną, której przejaw w całej jej ohydzie ukazał się w Holocaustie”.

„W obliczu Holocaustu chrześcijanie odkrywają na przeszłość, że nie ma niewinnych obserwatorów” – podkreśla Gregory B a u m, katolik-ekumenista, profe-

teologii i socjologii w Toronto [195:57]. „Znalazło się jedynie kilkoro odważnych mężczyzn i kobiet, by wnieść głos i działać – Bóg nie pozostał całkiem bez świadków”. Wszakże dla Kościoła chrześcijańskiego Holocaust to na zawsze kres ciągłości: próżno przeformułowywać orędzie chrześcijańskie i intensyfikować dialog z Żydami – „wszystko to nigdy nie pozwoli Kościołowi pojednać się ze swą przeszłością”. Milczenie świata mogło stanowić obojętność na cierpienia innych, ale milczenie Kościołów było czymś więcej: „wyrażało mgliście poczucie, że Żydzi nie byli naszymi braćmi i naszymi siostrami, przedstawiali coś przeciwnego chrześcijańskiej wizji społeczeństwa, na czołe nosili znak kainowy, a teraz spotkał ich nieodgadniony akt Opatrzności”. Baum opowiada się za poglądami tych myślicieli żydowskich w Izraelu, USA i W. Brytanii, którzy nie przystając na usuwanie pamięci o zagładzie z żydowskiej tożsamości – uznają jednak, że Holocaust nie może uchodzić za fundament religijnego odżywiania judaizmu.

„Historia wpływu NT na dzieje Kościoła w Niemczech, w Europie Zachodniej i w świecie zachodnim to historia winy naznaczonej przez antyjudajizm w Kościele i teologii”, a rozmiarów tej hańby teologia niemiecka nie rozważyła nawet po Auschwitz – wskazuje ewangeliczka Luise Schottrof, profesor NT w Moguncji [195:85]. Nie sposób sądzić, że zamknęła się historyczna i teologiczna dyskusja nad antyjudajizmem w NT – ona się ledwo rozpoczęła. Gdy wiara w Chrystusa łączy się – „choćby bardzo lekko – ze strukturami władzy i potęgi, wówczas staje się antyjudajizmem oraz szaleństwem kulturowej wyższości podporządkowującej całe ludy”. Wyższościowe maniactwo posługujące się chrystologią lub jej karykaturalnymi ujęciami stanowi również element historii chrześcijaństwa. W poczuciu odpowiedzialności nie wolno powtarzać sformułowań NT, nie dokonawszy przekładu w duchu hermeneutyki uwzględniającej stosunki społeczne.

Piśmiennictwo odnoszące się do Holocaustu zrodziło się „z historycznego prześladowania Żyda przez chrześcijan i w czasie szczególnym, naznaczonym przez sekularyzację, przemysłowienie oraz drugą wojnę światową”<sup>11</sup>. Rebecca Chopp, wykładająca na wydziale teologii w Chicago [195:35], rozważa je wespół z teologią wyzwolenia – oba kierunki ujawniają masowość udręczenia ludzkiego i powołują „nową przestrzeń teologiczną, zmuszającą do przeobrażenia chrześcijaństwa oraz do

<sup>11</sup> Brak teologicznego porównania zróżnicowanych reakcji Żydów na Holocaust oraz Ormian po zagładzie w 1915 r. (i częściowo później). Można wskazać, że Vigen Gurorian, profesor teologii i etyki w baltimorskim Loyola College [247:93], zaznacza: na „ludobójstwo za wiarę” odpowiedzieli poeci, ale żadna teologia ormiańska nie potrafiła przeobrazić wspomnienia w doświadczenie odkupicielskie. „Intensywność cierpienia bywa niekiedy przeszkodą dla wiary”. U wielu Ormian pozostało przyzwyczajenie religijne – ale nie przekonanie; u innych wiara odmieniła się na stałe w następstwie widocznej niezdolności Boga do powstrzymania masakry niewinnych. Gniew przeciw Bogu jest dobrze znanym zjawiskiem wśród tych, którzy przeżyli zagładę, oraz wśród ich dzieci: „jak Bóg mógł dopuścić, by wydarzało się to zwłaszcza w odniesieniu do narodu, który jako pierwszy ustanowił chrześcijaństwo religią państwową?” (o tym niżej podpisany: TP 16 VII 1995, s. 6).

ponownego uporządkowania pojęciowego teologii chrześcijańskiej”. Nastąpiło „wtargnięcie zapomnianych”: obraz podmiotu religijnego obejmuje dziś „klasy i rasy wyzute, wygłodzone, zlaknione, uciemnione – będące po drugiej stronie egzystencji”. Teolog nie może izolować się dla uprawiania swej dyscypliny: w jego pracę muszą wkraczać wydarzenia takie jak Holocaust. Kwestia „dezideologizacji” NT wymaga rozważenia „wadliwej świadomości” i systematycznej deformacji w samym tekście – zmusza to do uznania „znieszczeń chrześcijaństwa aż po jego własny przekaz klasyczny”. Chrześcijanie nie mogą wyswobodzić tekstu, wszakże „wspominając potworności żeń wynikłe oraz minione i współczesne cierpienia – winni być zdolni do przeżywania swej wiary jako świadectwa, że nigdy więcej nie wytworzą się takie zniszczenia i podobne przesładowania”. Chopp jest zdania, że „należy zaakcentować uprzedzenia NT do Żydów i uznać je za rzeczywistość deformację w łonie chrześcijaństwa”.

Bóg nie ratujący w okolicznościach Holocaustu podważa „nasze podstawowe ujęcia Boga sprawiedliwego i miłosiernego” – wskazuje Susan Shapiro, wykładająca filozofię żydowską w Syracuse, USA [195:11]. Dyskurs o Bogu został rozerwany: ofiary Holocaustu miały niejasne uczucie opuszczenia przez Boga; ich zagładę poprzedzał nazistowski zamysł pełnego ich odczłowieczenia; skazani pojmowali całkowite porzucenie ich przez resztę świata. W obliczu eksterminacji ujawniała się przemożna potrzeba złożenia świadectwa: pisano bezustannie, „choć świat nie nadśłuchiwał i w większości pozostawał obojętny” – dziś niewysłuchanie świadectwa tych ofiar byłoby powtarzaniem skrajnej negatywności doświadczenia. „Nie mówić o przeszłości to skazywać ją na historyczne zapomnienie”.

Literatura holocaustowa to nowy rodzaj literacki, uważa Mary Gerhart, profesor nauk religijnych w Hobart-Smith Colleges, USA [195:121] – kwestionuje samopojmowanie judaizmu oraz innych pobliskich tradycji religijnych. Dominującym motywem „klasycznej” literatury religijnej było zwycięstwo heroiczne, literatura holocaustowa natomiast jest nowoczesna: „koniec z triumfalizmem, będącym tradycyjną prerogatywą istoty pozostałej przy życiu!” Wszystkie, bez wyjątku, wielkie religie są poważnie kwestionowane z zewnątrz i od wewnątrz: za bezkrytyczne przyjęcie patriarchalizmu, za liberalizm odnoszący się do okoliczności ich prapoczątków, za niepamięć o nieprawościach przez nie popełnianych wobec ich własnych wyznawców – wszelkie te zaślepienia czynią ją szczególnie podatne na pokusę pojmowania się jako nieśmiertelne.

Teologia chrześcijańska musi spojrzeć wprost na Holocaust, nim powróci ku historii – w końcowych refleksjach utrzymują Schüssler-Fiorenza i Tracy [195:133]; nie może rozważyć holocaustowego wtargnięcia do historii bez zastanowienia się nad antysemickimi skutkami własnych dziejów chrześcijańskich. „Bolesne odczłowieczenie sprawione przez Holocaust nie może stać się teologiczną metaforą dla wszelkiego cierpienia ludzkiego – należy określić je poprzez jego osobiwość polityczną”<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Pojęcia Szoah i Auschwitz wiążą się wyłącznie z zagładą Żydów w latach 1939-45, Holocaust natomiast sporadycznie pojawia się dla określenia innych czynów ludobójczych. Davies [98:99] w wojnie lat 66-70 widzi „Holocaust rzymski”; rabin Alexander Shapiro dostrzega „pierwszy Holocaust” w pogromach nadreńskich

Nie znaczy to, by w „C” kwestie Holocaustu-Szoah-Auschwitz ograniczyły się do omawianego zeszytu: nie brakowało innych odniesień. Oto kilka przykładów.

Refleksje o Holocaustie i męczeństwie przedłożył półtora roku wcześniej Abel Herzberg, Żyd zeświecczony, adwokat amsterdamski, więzień wielu obozów nazistowskich [183:119]. Męczennik wybiera pewne przekonanie czy sposób postępowania, ofiara zostaje przymuszona do gorzkiego losu bez właściwego uczestnictwa – o wiele bardziej przypada jej nieszczęście niż powołanie. „Holocaust nie uczynił żadnego Żyda męczennikiem – ten zaszczyt nie był mu nawet przyznany. Musiał być i pozostać ofiarą, niczym więcej”. Dla Żyda nie brakowało Boga w obozach: umierano w wyznaniu religijnej łączności, w sekrecie celebrowano święta i wyrażano błogostawieństwa, za wyprowadzenie z egipskiej niewoli dziękowano w niewolnictwie jeszcze okrutniejszym; skądinąd buntujący się przeciw Bogu też wyrażali doświadczenie Najwyższego. Odrzucenie upodlenia, nawrót do najwyższych wartości kultury ludzkiej, świadome uczestnictwo w tejże kulturze mimo głodu i nędzy: wszystko to pozwala dostrzegać nieustępliwość we własnej prawdzie aż po chwilę ostatnią.

Skoło Auschwitz przedstawiał nie kres teologii, lecz radykalizację jej przepytywania – to problem Boga pozostaje. W Auschwitz nie chodzi o usprawiedliwienie Boga – wywodzi ks. Michel Deeken, teolog i germanista, wykładowca na wydziale teologii katolickiej w Strasburgu [247:69] – to człowiek potrzebuje nowych gwarancji, będąc niezdolny do wytworzenia zapór przeciwko własnemu barbarzyństwu. Człowiek korzysta ze swej wolności, by zwrócić się przeciwko bratu i Bogu – Bóg natomiast używa wolności, by wejść w ludzkość ograniczając się: „w obliczu Auschwitz również judaizm starał się rozważyć to ograniczanie się Boga – tak więc żydowski filozof Hans Jonas dąży do uchwycenia interpretacji Auschwitz: rezygnując z wszelkiego uproszczonego wyjaśnienia, próbuje przebadać pojęcie teodycji”.

„Auschwitz poruszył Kościołami aż po odczuwanie skruchy” – jego sprawcą przyczynowość w rysowaniu projudaistycznej orientacji w chrześcijaństwie dostrzegają wzmiankowany już Baum oraz John Coleman SI, profesor religii i społeczeństwa w Graduate Theological Union, Berkeley, członek zespołu dyrekcyjnego „C” [171:7]. Kościelne „nauczanie pogardy” do Żydów oraz judaizmu wytwarzało wrogą mentalność i negujące symbole, co w obecnym stuleciu wspomogło reżim nazistowski w uzyskaniu poparcia tak wielu ludzi w tak krótkim czasie. Wedle tego nauczania, Kościół zastąpił dawnego Izraela, odtąd odrzuconego i powodującego gniew Boży; religia żydowska zsunęła się w grzeszność – stanowiła więzienie, drogę zaślepienia; Żydzi znajdowali się w cieniu śmierci. Współcześnie, dzięki wysiłkowi licznych teologów i przy aprobacie instancji eklezyjalnych oraz rad kościelnych, wiele uczyniono

---

1096 r. (co nie pokrywa się z domniemaniami Daviesa); Pablo Richard [232:74] przywołuje pracę teologa kostarykańskiego Miresa, już tytułowo zaznaczającą Holocaust Indian w czasie konkwisty. Skądinąd Pinchas Lapide – izraelski dyplomata i wykładowca wielu uniwersytetów, w „C” członek zespołu konsultacyjnego „teologia ekumeniczna” – po nakreśleniu nieludzkości i terroru niewoli egipskiej najdalej sięga w przeszłość konkludując: „wszystko to czyni z Egiptu prekursora Auschwitz” [209:62].

dla poprawy katechizmów i podręczników nauczania religijnego, dla sformułowania Chrystusowego Orędzia Zbawienia bez negowania egzystencji żydowskiej.

Do przedauschwitzowego Holocaustu – jeśli tak wolno określić pogromy u schyłku XI w. – odnosi się jedyne, jak dotąd, studium w „C”. W zeszycie przedkładającym problemy ludzi „wyzutych z godności” Bernhard Blumenkranz, badacz średniowiecznych stosunków chrześcijańsko-żydowskich i wykładowca paryskich uczelni [150:57], rozważa zarówno wielkie prześladowania Żydów we Francji w latach 1007-1011 z tytułu urojonego ich sojuszu z kalifem Bagdadu, jak też rozległą falę prześladowań z początku pierwszej krucjaty, kiedy jako motywację przywoływano już nie „czyn”, ale „stan”: bogobójczość. O ile papież Jan XVIII przyczynił się do uśmierzenia pierwszych akcji antyżydowskich (podobnie zresztą Aleksander II zachęcający w 1063 r. biskupów chroniących Żydów przed rycerstwem rozpoczynającym rekonkwistę Hiszpanii) – o tyle w 1096 r. Urban II w najlepszym razie nic nie uczynił (istnieje domniemanie zachęty). Bezwzględność krzyżowców niemal identycznie relacjonują dwaj kronikarze: chrześcijański Guibert z Nogent i żydowski Salomon bar Simeon. Ponurym novum stało się bezczeszczenie sakralnych ksiąg judaizmu, uprzednio traktowanych z szacunkiem. Wyłączenie – skądinąd naturalne – Żydów z krucjaty stało się dla tysięcy spośród nich „wykluczeniem z życia”. Od tego czasu narastało wyłączenie społeczne, trwające aż do Rewolucji Francuskiej, kiedy ks. Grégoire – zresztą odosobniony wśród zarówno chrześcijan, jak i duchowieństwa – „decydująco przyczynił się do położenia kresu średniowieczu żydowskiemu”<sup>13</sup>; Kościoły dłużej wyczekiwały”.

W odniesieniu do problematyki auschwitzowej można uznać, że rozprawy autorstwa żydowskiego przejawiają przede wszystkim rozpamiętywanie, ból, gorycz, żal; w studiach autorstwa chrześcijańskiego uczucia są, co zrozumiałe, odmienne – dominują: niepokój, przepytywanie własnego podłoża religijnego i chyba jakieś utajone zobowiązanie w rodzaju „nigdy więcej”. Spośród przywołanych teologów nie wszyscy, oczywiście, rozważają problem cokolwiek kontrowersyjny, a przy tym swoiście kłopotliwy: na ile wydarzenie Auschwitz spowodowało przebudzenie judaistycznej świadomości Kościołów – ci jednak, którzy go podejmują, jednoznacznie dostrzegają impuls sprawczy. Przychodzi uznać, że Auschwitz ustanawia jakąś „międzypokę” teologiczną – oczywiście, dla chrześcijaństwa. Nie tylko judaizm jest „po Auschwitz”; o wiele bardziej „po Auschwitz” jest i musi być teologia chrześcijańska – i to w różnych swych dyscyplinach jak: t. judaizmu, t. moralna, t. ekumeniczna.

W przewidywalnej przyszłości stosunków żydowsko-chrześcijańskich problematyka Szoah-Auschwitz pozostanie wyznacznikiem bardzo znaczącym – może wciąż „uwierającym”. Z pewnością w tej czy innej postaci będzie odżywała na łamach „C”.

<sup>13</sup> „Nikt nie jest prorokiem we własnej ojczyźnie, tak więc nie ma powodu do dziwienia się, że od XIX w. aż po czasy obecne Grégoire jest lepiej znany i bardziej poważany wśród Żydów oraz Murzynów” – pisze ks. Bernard Plongeron, historyk Kościoła, profesor paryskiego Instytutu Katolickiego, w studium *Narodziny republikańskiej «christianitas» [1789-1801]: ksiądz Grégoire*, zamieszczonym w upamiętniającym i znakomitym zeszycie 1789-1989: *La Révolution et l'Église* [221:42].

## Symboliczne aktualizacje wyzwoleniec

W wielorakich sytuacjach uciemnienia różne społeczności zniewolone odnajdywały w ST wzorce czy to pocieszycielsko-inspirujące dla swych umocnień populistycznych, czy też formatywne dla swych utwierdzeń teologicznych. „C” pozwala uchwycić trzy takie przypadki (nazbyt wątko zarysowane odniesienia judaistyczne uniemożliwiają uwzględnienie problematyki Niezależnych Kościołów Afrochrześcijańskich z 126:133 i 181:105).

Paradygmat Wyjścia wyraża doświadczenie odnoszące się do trwałej i podstawowej ludzkiej potrzeby wolności oraz niezależności – zachowa swe znaczenie także w przyszłości: zawsze będą i uciemnienia, i nadzieje wyzwolenia, utrzymuje edytorial zeszytu o ponownym odczytaniu Wyjścia [209:7]. Przesłaniem wyzwoleniczym jest nie tylko Wj 1-15, ale motyw Wyjścia w całej Biblii; do tego dochodzą odwoływania się w historii Izraela. Wyjście stało się „faktem założycielskim” wszelkiego wyzwolenia, twierdzi José Severino C r o a t t o, profesor ST w Buenos Aires [209:151]. Istnieje wszakże bezmierny dystans między pietystycznym czy spirytualistycznym, w istocie regresywnym i spoza wszelkiej kontynuacji doświadczeń Izraela, odczytywaniem Wyjścia a interpretacjami podporządkowującymi się kerymatycznemu jądro Wyjścia i zmierzającymi do integralnego – zatem od społeczno-politycznego po duchowe – wyzwolenia uciemnionych. Poprzez Wj 20,2 następuje nierozzerwalne złączenie teologiczne istnienia Bożego z doświadczeniem „uciemnienia-wyzwolenia”: dla Izraela „wszelki przejaw wiary i kultu jest domyślnym upamiętnianiem Wyjścia”. Teksty odnoszące się do wyzwolenia i kondensujące się w motywie Wyjścia najtrafniej odczyta uciemniony poszukujący swego wyzwolenia. Interpretacja to tworzenie, nie zaś powtarzanie. Sens pierwotnego Wyjścia wzrastał poprzez odczytywania i zawłaszczania zarówno w Izraelu w ciągu doświadczeń ciemnienia i wyzwalań, jak też w późniejszych ruchach historycznych odwołujących się do Wyjścia – wreszcie na drodze zawłaszczania przez współczesne teologie wyzwolenia wywodzące się nie z ksiąg, lecz z „praxis” wyzwolenia. „Te nowe odczytywania poszerzają oraz aktualizują sens Wyjścia i czynią go bardziej paradygmatycznym dla przyszłych pokoleń, które z kolei zawłaszczą go pod postaciami, jakich nie znamy”.

Wyjście nie popadło w zapomnienie, Żydzi bowiem – odmiennie niż wyznawcy innych religii – „nigdy nie oddzielali świata historii od świata zbawienia”, twierdzi wzmiankowany już Lapede [209:61]. Wyzwolenie zawsze pojmowano jako wydarzenie historyczne i ziemskie, jednak o podstawowym znaczeniu religijnym. Nie Mojżesz i Aaron są bohaterami tego dramatu: to „Bóg objawia się jako Wyzwoliciel słabych oraz «pozbawionych praw»”. Wszystkim ofiarom poddaństwa oraz nieludzkiego uciemnienia człowieczego przekaz ten służy w czasach najgłębszej niedoli jako kierunkowa gwiazda nadziei. Wyłom dokonany przez Wyjście w bezbożnej tyranii wytworzył wstępny warunek dla równości praw wszystkich dzieci Adamowych. Większość ruchów wyzwoleniczych w Kościołach i poza nimi poszukiwała uprawomocnienia właśnie w Biblii Żydowskiej. Słowa Kpł 26,13 „Jam jest Jahwe, wasz Bóg [...] zniszczyłem drągi waszego jarzma i sprawiłem, że mogliście iść z podniesioną głową”

– to nieodwołalne świadectwo „wolności Żyda” (tak Barth, 1955). Wyjście z niewoli jest bowiem aktem pierwszym, drugim – wejście w stan wolności; by go osiągnąć, trzeba ufności, odwagi i posłuszeństwa: szlak ze zniewolenia wiedzie przez pustynię głodową, przez Synaj z prawodawstwem – i dopiero doprowadza do obejmowania Ziemi Obiecanej. „Tak więc Biblia uczy nas swej teologii wyzwolenia”.

Liczne „ruchy exodalne” czerpały obfitą inspirację z wydarzenia-archetypu oraz ze znaczenia Wyjścia: powołanie, wyzwolenie, doświadczanie, podążanie, wreszcie dostęp do nowych zapoczątkowań; ożywiała je teologia nadziei i obietnicy, obejmująca wymarsz ku krainie, w której ludzie będą kształtowali formy Kościoła i społeczeństwa – pisze brytyjski metodysta John A. Neuton, historyk Kościoła i wykładowca uniwersytecki [209:71]. Siedemnastowieczni purytanie opuszczali „Egipt” czy „Babilon” starej Anglii na rzecz „Kanaanu”, czyli Nowej Anglii w Ameryce. Bywał też „exodus bez migracji”, polegający na programie „konscjentyzacji” – przebudowy sumień oraz świadomości – i na projekcie przeobrażeń polityczno-społecznych. Ale biblijny opis zniszczenia Jerycha po jego opanowaniu (Joz 6,21: „Ciosem miecza wykonali kłatwę na wszystkim, co było w mieście, zabijając mężczyzn i kobiety, dzieci i starców...”) okazał się „szczególnie nieszczęsnym paradygmatem dla uczniów Chrystusa uważających się za wezwanych i wybranych do wejścia na «Ziemie Obiecane», by ją posiąść z krzywdą dla «Kananejczyków» tam osiadłych”. Kalwiniści przenoszący się do Ameryki Północnej uznawali się za lud ob Boga wybrany, kierujący się ku Kanaanowi – co doprowadzało do tępienia Indian, przez wielu pionierów uważanych za Kananejczyków, niegodnych przyjęcia do Królestwa Bożego; nieliczni prekursorzy liberalizmu rasowego, zwłaszcza kwakrzy, „błyszczeli niczym światło w ponurej przestrzeni”. Trek – wędrowkę Burów na północ (1836-38) – odczytywano również w słownictwie ST. „Schemat Exodu – pojmowany w branych dosłownie symbolach starotestamentalnych – stanowi ciężkie brzemię cierpienia ludzkiego”.

„Nawet Wj nie jest tekstem niewinnym” – przypomina wzmiankowany już Tracy [209:143]: wykorzystywano go na sposób podniosły w teologiach wyzwolenia i w formach prerażających przy traktowaniu Afrykanów jako Kananejczyków przez niektórych południowoafrykańskich teologów kalwinistycznych. Niezbędne jest wysłuchanie interpretacji Wyjścia przez uciemiężonych: „wszak to murzyńscy niewolnicy, nie zaś ich biali panowie, poprawnie odczytywali jądro opisu wyzwolenia Wj”. Teolog wskazuje na konieczność rozważenia „antyżydowskich nurtów NT w części jego języka «nowego Przymierza» i «nowego Wyjścia» – nurtów docierających do naszych czasów z całą historią następstw stuleci «nauczania pogardy» do Żydów ze strony chrześcijan”.

Odczytanie radykalnej tradycji politycznej przenoszonej poprzez historię Wyjścia podejmuje wzmiankowany już Baum [209:133]. Wyzwolenie Izraela to zwycięstwo nad przeżywaną w Egipcie podwójną dominacją: ekonomiczną i polityczną – oznaczało zatem „chleb w kontekście godności i wolności”. Wyrażaną na pustyni nostalgię ludu za Egipcem (Wj 16,3) – co najwyraźniej kłopotowało niejednym ruchem rewolucyjnym sięgającym po Exodus – Baum tłumaczy interioryzacją potęgi i prestiżu władców przez uciemiężonych. Mojżeszowe żądanie, by Lewici zabili „lud rozkieł-

znany” (Wj 32,25-28), teolog komentuje: „Wszystkie rewolucje karały niewiernych i wszystkie przechodziły przez czystki, zazwyczaj dokonywane przez grupy ochotnicze” (tzn. nie przez uznanych sędziów). Baum przestrzega przed mechanicznym powielaniem kategorii „ciemniejszych-ciemniejsi” bez dokładnego rozważenia danego konfliktu społecznego w dziejach, co może wymagać wyszukania innego paradygmatu socjologicznego: „Falszywe stosowanie języka Wyjścia ma żalosne następstwa” – przykładowo wskazuje, że w Irlandii Północnej obie strony krwawego konfliktu są ubogie i uciężone.

„W Ameryce Łacińskiej od początku [tzn. od 1492 r. – uw. MH] powracamy zawsze do Wyjścia. [...] Teologia wyzwolenia ciągle przywołuje Wyjście” – wskazuje Enrique Dussel, profesor historii teologii oraz Kościoła latynoamerykańskiego w Meksyku, jeden z czołowych teologów wyzwolenia [209:101]. Wymienia zarówno bpa del Valle z Popayan twierdzącego w połowie XVI w., że rodzimi mieszkańcy „bardziej są maltretowani niż niewolnicy w Egipcie” – jak też Inkę Tupaka Amaru, wzywającego w 1780 r. do „zrzućcia farańskiego jarzma «corregidorów»” (tzn. hiszpańskich administratorów). Chętnie operujący pouczającymi wykresami, na rysunkowym schemacie paradygmatu Wyjścia teolog ustala poszczególne relacje między podstawowymi kategoriami (dominacja i grzech – od faraona ku niewolnikom; wołanie ludu – od niewolników ku Bogu; wezwanie proroka – od Boga do Mojżesza) i wprowadza trzy środowiska czasoprzestrzenne organizujące bieg wydarzeń: Egipt jako przeszłość i „pierwszą ziemię”, pustynię jako czas pośredni oraz obszar przejścia, Ziemię Obiecaną jako wyznaczenie utopii (przyszłość, „drugą ziemię”). Jedynym podmiotem są tam synowie Izraela – lud uciężony, wyzwalający się z niewoli wyzysku i grzechu. Lud chrześcijański – utrzymuje Dussel – zwykł odczytywać Biblię poprzez swój konkretny historyczny: w uciężeniach i dyktaturach (Brazylia, Argentyna, Nikaragua, Chile...) dostrzegano „Egipt latynoamerykański”, przedrewolucyjne uwarunkowania (Gwatemala) zrównywano z trybem „pląg egipskich”, sytuację już rewolucyjną (Salwador) zestawiano z „wyjściem na pustynię”.

Nie da się pominąć teologii czarnoamerykańskiej w jej ścisłym zespoleniu z preteologicznym stadium „negro-spirituals”. Zawarty w ST opis potężnych dzieł Boga na rzecz Hebrajczyków fascynował wyobraźnię Murzynów amerykańskich, twierdzi Josiah U. Young, afroamerykański baptysta, profesor filozofii i religii w Colgate University [209:113]. Doświadczenia szokującego wyzysku doprowadziły Afroamerykanów do ujmowania Wyjścia jako osi ich wiary, do „identyfikowania się z ludem Mojżeszowym”. Prezbiterianin Garnet, wielki działacz abolicyjny, urodzony jeszcze w stanie niewolnictwa, nawoływał znamienne: „Lepiej umrzeć wolnym, niż żyć pozostając niewolnikami. Nie można spowodować wielkiego Wyjścia z kraju niewoli, jak to uczyniły dzieci Izraela: faraonowie są po obu stronach wód czerwonych od krwi”. Od czasów głębokiego niewolnictwa Exodus był po prostu „symbolem nieuchronności zmartwychwstania” – dotąd pozostaje „podstawowym archetypem wyzwolenieckiego celu dla teologów czarnych”; dla Afroamerykanów stał się jednym z najpotężniejszych „idiomów teopolitycznych”. Teologowie czarni uważają, że teologia jest bardziej chrześcijańska, gdy rodzi się z kontekstu życia uciężonego



– dla nich zatem „wiara niewolników staje się tradycją w stopniu większym, niż pisma Ojców Kościoła okresu patrystycznego”. James Cone, profesor teologii systematycznej w nowojorskim Union Theological Seminary, czołowy rzecznik teologii czarno-amerykańskiej i współzałożyciel – tak samo jak Dussel – Ecumenical Association of Third World Theologians, EATWOT [143:77, 163:87, 222:51], przekonująco zsyntetyzował dwumilenijne złączenie wymiaru wspomożycielskiego: „Jezus jest Czarny, ponieważ był Żydem” (wyróżnienia autora).

„Negro-spirituals” to „pieśni wolności” czy „hymny nadziei” murzyńskich niewolników amerykańskich, dziś uważane za dokumenty historyczne; wyrażały one najgłębsze przeświadczenie, że niewolnictwo sprzeciwia się woli Boga. Odrzucono „białe deformacje Ewangelii, wsparte na posłuszeństwie niewolników wobec ich właścicieli” – sięgano po różne wątki ST. W owych kantyckach występowali, swobodnie interpretowani: Jozue i zdobycie Jerycha, Mojżesz wyprowadzający synów Izraela z niewolnictwa, Daniel w lwiej jamie, Dawid i Goliat, Samson i Filistyni, żydowscy mężowie wrzucani do pieca ognistego. Oto przykład przesycony starotestamentowością: „Izrael był w kraju egipskim – Puść mój lud – Uciemniony nie do wytrzymania – Puść mój lud – Ruszaj, Mojżeszu, ruszaj, zstąp do Egiptu – By faraonowi powiedzieć: puść mój lud”. Cone wskazuje: akcentowano Boga wyzwalającego pogardzanych z uciemnienia przez potężnych; dosłowne odczytywanie tekstu czyniło z ST „murzyńską ewangelię wyzwolenia ziemskiego”; terminologią ST okrywano pojęcia współczesne: Ziemia Obiecana czy Kanaan odnosiły się do stanów północnych ponad rozgraniczającą linią Masona-Dixona, do Kanady, a nawet do Afryki – Jordanem stawała się rzeka Ohio – Mojżeszem swego ludu okazywała się abolicjonistka Harriet Tubman. W niektórych „negro-spirituals” dochodziło do wiązania Wyjścia i zmartwychwstania, archetypu wyzwolenia i prototypu osoby wolnej. Za dyrektywę uchodziły słowa Jahwe do Mojżesza: „Każ synom Izraela ruszyć dalej” (Wj 14,15) – autentyczne ludzkie wyzwolenie osiąga się poprzez założoną na Boskim wyzwoleniu walkę o przyszłość.

I wreszcie: Hiob – zasadnicza postać człowieczej niedoli, sytuowana między agresywnością i inercją, buntem i akceptacją. „Strefę Hiobową” we francuskiej wyobraźni – od średniowiecza po współczesność (zresztą z przywołaniem Kantora i Grotowskiego) – rozważa filolog Marc B o c h e t z Brukseli [189:117]. Nazajutrz po Auschwitz i Hiroszimie, jeszcze w epoce Gulagu oraz dramatu Światów Trzecich i Czwartych, roszczenia Hioba wychodzące z jego śmietnika stają się „naszą skargą”: Wiesiel „napotykał Hioba na wszystkich szlakach Europy”; wedle żydowskiego myśliciela Rubensteina „Żyd w Auschwitz mniej znaczył od gnoju: «Hiob odszedł jako dym, a wraz z nim jego pytania»”. Mimo bogactwa inspiracji Hiobowej, samemu Hiobowi nie zagraża przeobrażenie się w mit na wzór Prometeusza. Bochet podkreśla: Hiob nie należy do baśni, jest postacią naszych dziejów ludzkich i nasuwa się nam jako byt przykładowy, z którym możemy utożsamiać się.

Współczesny Hiob-lud: cierpiący, prześladowany, ukrzyżowany – to naród salwadorski wedle Dussela [189:89]; wskazuje on: teologia, która logikę cierpienia sprawiedliwego uznaje za obiektywny rezultat grzechu niesprawiedliwości grzesznika.

ponieważ ten jest ciemniejszy – to teologia wyzwolenia. Wzmiankować można, że Exodus staje się paradygmatem dla teologii feministycznej (Dianne Bergant 209:123) oraz osią rozważań nad Apokalipsą Janową (Jay Casey 209:47).

Globalnie, rozprawy te umożliwiają prześledzenie żywotności szczególnie doniosłego symbolu religijnego w formowaniu więzi grupowej oraz w kształtowaniu politycznej, narodowej i kulturowej świadomości społeczeństw. Pod imieniem „Boga Wyjścia” prowadzono walkę przeciw różnym postaciom niesprawiedliwości i uciemnienia – to znów odmawiano praw wszelkiemu „innemu”, każdemu „Kananejczykowi”. Najwznioślejsze aspiracje potrafiły ocierać się o hasła zdeformowane i zdeprawowane, choć początkowo kształtowane w przeświadczeniu własnej racji oraz czystości własnej intencji.

### Imperatyw pojmowania i zbliżania

Studia odnoszące się do współczesnych kontaktów obu wielkich tradycji religijnych ukazują, jak załaskowo przedstawiał się ten proces nawet na początku lat siedemdziesiątych; pośrednio pozwalają ocenić pokłady negdysyjnych – wcale nie tak odległych – niechęci i nieufności czy podejrzliwości; równocześnie ujawnia się intencja poszukiwań zarówno dróg przyszłościowych, jak też nowego spojrzenia. Rozprawy sygnalizowane poniżej warto – dla ułatwienia – ująć w trzech grupach: teksty przeglądowe odnoszące się do *Nostra aetate*, studia zamieszczone w „dwugłosowym” zeszycie nr 98, sporadyczne szkice „linii otwarcia”.

*Nostra aetate* doczekała się trzech tekstów w latach 1967-68 i jednego w 1976 r. W 1967 r. w odstepie sześciomiesięcznym zamieszczono dwa artykuły prałata Johna O e s t e r r e i c h e r a, ówczesnego dyrektora Instytutu Studiów Judeo-Chrześcijańskich (w Newark) i redaktora rocznika „The Bridge”, przedkładające opinie na temat deklaracji soborowej [24:127, 28:91]. Głosy katolickie wyrażały zadowolenie z położenia kresu „smutnej epoce dziejów Kościoła, gdy prowadzono krucjaty i wojny religijne” – gdy dla Żydów „z krzyża, wielkiej kolumny miłości, czyniono kolumnę biczowania i słup niesławny”; w judaizmie dostrzegano „zasadniczy element ekumenicznego dialogu pomiędzy chrześcijanami rozłączonymi”. Wypowiedzi protestanckie przypominały o rozdawanych w auli soborowej pamfletach przeciw „międzynarodowce żydo-masońskiej”, o braku słowa skruchy za grzechy chrześcijan wobec Żydów; prałat przytaczał też poglądy bardzo dotkliwe (m.in. z ekumenicznego tygodnika „Christian Century”). Początkowy entuzjazm żydowski przeobraził się w zaskoczenie z powodu ostatecznych przemilczeń sprawy „bogobójstwa”; wydobywano różne żale, których istnienia jakoby „nie podejrzewała większość chrześcijan”. Jedną z końcowych refleksji prałata zaskakuje: „teraz, gdy wyczuwa się kres chrześcijańskiego antysemityzmu, osobowa tożsamość Żydów wydaje się zagrożona”. Czyżby w przeszłości ów antysemityzm miał wyznaczać tożsamość? W pół roku później Jean-Paul L i c h t e n b e r g OP, strasburski teolog i działacz Francuskiej Przyjaźni Żydowsko-Chrześcijańskiej [35:129], wytknął pewne przemilczenia: odnoszący się do „plemienia Abrahama” fragment *Nostra aetate* nie odwołuje się do „religii żydowskiej”, do „mozaizmu” czy do tak oczekiwanego „judaizmu”; przytoczył – nawiązujące do

soborowych tez o „bogobóstwie”, jakie lansował bp Carli z Segni – krytyczne oceny znanego teologa Laurentina: „wirus antysemitki, choć wydaje się tak osłabiony, nie całkiem zgwał w Kościele”; wskazał, że dopóki Kościół poprzez oficjalne oświadczenie nie uzna judaizmu jako religii żywej i o powołaniu powszechnym – „nie można mówić o dialogu między Kościołem a judaizmem”. W soborowej deklaracji nie za wiele stwierdzono – utrzymuje dominikanka Catriona MacLeod, biblistka wykładowca w Angelicum i Gregorianum [112:93] – jednakże należy to oceniać poprzez długą historię chrześcijańskiego antysemityzmu: bardzo niewielu chrześcijan orientuje się, do jakiego stopnia „nazistowskie posunięcia z lat trzydziestych w istocie odtwarzały decyzje podejmowane przez kościelne synody czy sobory od IV aż do XX w.”; oskarżenie o „bogobóstwo” i towarzyszące temu oskarżenia o „mordy rytualne” stały się „teologicznym usprawiedliwieniem dotkliwego traktowania wspólnoty żydowskiej, gdy odczuwano potrzebę tłumaczenia”; dawne uprzedzenia nie całkiem zanikły – wystarczy porównać kolejne projekty deklaracji przedkładane na Soborze. Prekursorsko wysunięte cztery punkty mogące – zdaniem dominikanki – posłużyć w opracowywaniu „zadowalającej teologii stosunków żydowsko-chrześcijańskich” po części przytoczono tu na samym początku tekstu.

*Chrétiens et Juifs* to tytuł zeszytu nr 98 z października 1974 r. pod redakcją teologów z Tybingi: ks. Hansa Künga, członka zespołu dydaktycznego „C”, oraz ks. Waltera Kaspara (specjalnego sekretarza Nadzwyczajnego Synodu Biskupów w 1985 r.). Poprzez osiem żydowsko-chrześcijańskich dwugłosów przedłożono tam pierwsze ujęcie teologicznych różnic w centralnych problemach obu religii – uwzględniono zarówno wielką niewiedzę, zwłaszcza po stronie chrześcijańskiej, jak też głęboką nieufność. We wprowadzeniu *Od antysemityzmu do spotkania teologicznego* Küng [98:11] ubolewa: bezustanna nieprzyjaźń między Żydami a chrześcijanami to „jedno z najsmutniejszych zjawisk znanych historii w tym dwutysiącletni”; antysemityzm nazistowski – dzieło ateistyczne i antychrześcijańskie – nie mógłby powstać bez pradawnego antysemityzmu chrześcijańskiego, jaki w Niemczech rozwijał się od wieków. „Po Auschwitz tłumaczenia nie są dopuszczalne, a «christianitas» już się nie może usprawiedliwiać”. Mimo zastrzeżeń do *Nostra aetate*, Küng akcentuje przełomowe znaczenie: nigdy dotąd – tzn. do 1974 r. – warunki dla owocnego dialogu żydowsko-chrześcijańskiego nie były tak korzystne; wszakże chrześcijanie muszą uznać dobrą wiarę partnera żydowskiego i uszanować jego podejścia religijne. Docenia chrześcijańskie pojmowanie ciągłości między ST i NT; sądzi, że Żydzi, poprzez zainteresowanie NT, mogą rozpatrywać Jezusa jako ostatniego z Proroków, jako „symbol całej historii żydowskiej” – choć odnotowuje przestrzegawczą refleksję Ben-Chorina: „przekonanie do Jezusa nas łączy, ale rozdziela nas wiara w Jezusa”.

Znaczenie Prawa w judaizmie rozważa rabin Louis Jacobs, profesor nauk talmudycznych w Londynie [98:21]. Tora stanowi więź łączącą człowieka z Bogiem; wedle tradycji judaistycznej, przed stworzeniem świata Bóg konsultował wcześniej ustanowioną Torę: „sam Bóg studiuje Torę i słucha się jej praw”. Tora wzbogaca życie człowieka, okazuje się antidotum na truciznę grzechu. „Doktryna niezmienności Tory jest logiczną konsekwencją faktu jej pochodzenia od Boga oraz wyrażania Boskiej mądrości”.

Judaistyczne ujęcie grzechu oraz jego odpuszczenia analizuje rabin Roland G r a d w o h l, wykładowca hebraistyki w Bernie [98:55]. Człowiek odpowiada za swe czyny, ten zaś, kto zaprzecza wolnej woli, czyni z niego niedorostka; wprawdzie stwierdzenie człowieczego samookreślenia wydaje się kwestionować wiarę we wszechwiedzę Boga, nikt jednak nie może zgłębić wiedzy Boga: wiara w predestynację byłaby w sprzeczności z udzielonym człowiekowi suwerennym rozstrzygnięciem problemów życia. Grzech jawi się zawsze jako osobisty: zły los, który by przymuszał człowieka do grzechu – jak „grzech pierworodny” – pozostaje w sprzeczności ze swobodą woli. Nikt nie jest odepchnięty od przeobrażenia się: nawet pierwszy bratobójca nie zostaje na trwałe odłączony od Boga czy wykluczony z ludzkiej wspólnoty; dlatego też skruszonemu nie należy wypominać jego grzechu. Ale przed skruczą i nadzieją na pojednanie z Bogiem należy naprawić wyrządzone krzywdy.

Chrześcijańską postawę wobec Izraela – ludu, ziemi, państwa – charakteryzuje wspomniany już Davies [98:95]. Od wieków Kościół uznawał, że Żydzi utracili wszelkie roszczenia do istnienia jako naród: Izrael wedle ducha identyfikowano z Kościołem jako „nowym Izraelem”, wedle ciała zaś z judaizmem postbiblijnym jako „dawnym Izraelem” – ten ostatni, pozbawiony treści religijnych, miał stawać się widmem wśród narodów chrześcijańskich. Zwycięstwo marzenia syjonistycznego wydawało się atakować założenia prawdy chrześcijańskiej. Postawa Kościołów chrześcijańskich była dwuznaczna: uczucia niechęci pomniejszała świadomość częściowej odpowiedzialności chrześcijańskiej za Holocaust. Davies dostrzega chrześcijański syjonizm, obejmujący tych chrześcijan, którzy – w następstwie Holocaustu – odkrywają sens teologiczny w istnieniu Państwa Izrael. Dzisiejszy Izrael „staje się znakiem Bożej Opatrzności tak dla chrześcijan, jak dla Żydów”. Spośród współczesnych narodów jedynie Izrael dźwiga ciężar wrogiej mitologii wytworzonej przez antysyjonistyczną retorykę – często chrześcijańską.

W dwugłosie o postawach religijnych znaleźli się: rabin Samuel S a n d m e l, przewodniczący Wykonawczego Komitetu Instytutu im. Weila dla Studiów nad Religią i Naukami o Człowieku, oraz Jan Milič L o c h m a n, protestant i działacz ruchu ekumenicznego [98:71,79]. Sandmel wskazuje, że dobry Żyd winien podporządkować się systemowi przykazań; pogodzenie wymogów biblijnych z rzeczywistością niemożliwością ich spełnienia uzyskiwano na drodze interpretacji – tak np. około 90 r. uznano, że modlitwa jest właściwym substytutem ofiar zwierzęcych. Tradycja żydowska powoli poczęła wspierać się nie na samym Piśmie w sensie dosłownym, ale na Piśmie zinterpretowanym wedle nowych wymogów. Obecni Żydzi w większości, jako mieszkańcy miast na Zachodzie, na sposób żydowski są pobożni tak samo, jak chrześcijańscy mieszkańcy miast są pobożni na sposób chrześcijański: „synagogi są niemal tak puste jak kościoły”. Dobry Żyd – wedle osobistej opinii Sandmela – należycie opanował nauki judaizmu, ma poczucie perspektyw religijnych, pojmując konieczność czynów charytatywnych i musi być dobrym obywatelem kraju zamieszkania; nie wolno mu popadać w tendencyjność rasową czy religijną, gdyż wierności w odniesieniu do Żydów i judaizmu nie zwiększa się poprzez oczernianie innych ludów i religii. Z kolei Lochman akcentuje: „nasza sprawiedliwość jest sprawiedliwością

Boga” – żadna szata nie czyni „dobrego chrześcijanina”: ta nazwa oznacza „widome podążanie za Chrystusem” – wkraczanie w to, co widzialne, ziemskie, etyczne i nawet polityczne. Tożsamości chrześcijańskiej zagraża izolowanie się od „rzeczy doczesnych” pod pretekstem religijnym, nie zaś włączanie się chrześcijan w świat człowieka. Ponadto „dobry chrześcijanin nie może być antyżydowski” – a to oznacza przepytywanie, na sposób niezwykle krytyczny i samokrytyczny, chrześcijańskiej historii oraz współczesności. Widzialny etyczno-polityczny wymiar chrześcijaństwa „dobrego chrześcijanina” jest nie do pomyślenia bez spotkania z religią żydowską: „bez Ojców i Proroków Izraela chrześcijaństwo pogrąża się – podobnie jak chrześcijanie – w mitologii pogańskiej”.

*W jakim stopniu Jezus może stanowić problem dla Żydów? oraz Jakie znaczenie ma dla chrześcijanina fakt, że Jezus był Żydem?* – w tym dwugłosie wypowiedzieli się: David Flusser, wykładowca dziejów judaizmu i wczesnego chrześcijaństwa na uniwersytecie hebrajskim w Jerozolimie oraz Bernard-Dominique Dupuy OP, dyrektor paryskiego ośrodka „Istina” [98:115,121]. Oczekiwanie, że Żydzi uznają Jezusa za proroka, a nawet za największego z Proroków, jest niewłaściwe – twierdzi Flusser: Żyd zapyta o znaki wskazujące, że Jezus należał do rzędu Proroków. Wszakże nawet taka konstatacja nie wiązałaby całego judaizmu, ponieważ Jezus żył po czasie ST – w tej kwestii koniecznie byłby sobór, ale w judaizmie nie istniała instancja podejmująca decyzje dogmatyczne. Problem „włączenia” Jezusa przez judaizm sprowadza się do stwierdzenia, że Jezus był dobrym Żydem, jak to wykazują Ewangelie synoptyczne. Chrześcijanin musi uznać naukę Jezusa za nieomylną, Żyd natomiast może swobodnie przyjąć żydowskie poglądy Jezusa albo też zająć postawę krytyczną. „Żyd otwarty pozostaje zawsze pod głębokim wrażeniem postaci Jezusa i pojmuje tę prawdę: w Jezusie Żyd mówi do Żydów” – Jezus kieruje Żyda do jego judaizmu. Z kolei Dupuy uznaje odłączenie „Jezusa historii” od „Jezusa wiary” za wyjątkowo tragiczne: źródła tego znajdują się w samym dogmacie chrześcijańskim. Poprzez zapomnienie Jezusa żydowskiego wniknął do teologii „Chrystus wiary chrześcijańskiej”, przedmiot wyznania wiary, który wszakże naraża się na pozbawienie krwi i ciała, wyzucia z materii i rzeczywistości – którego można obwieszczać poganom (choć to nie takie pewne!), ale nie Żydom”. By dziś ponownie odkryć Jezusa, trzeba powrócić do tego, który uczynił się Żydem wśród Żydów i dla którego przynależność żydowska stanowiła istotę bytu. Ewangelia kierowała się najpierw – a nawet tylko – do Żydów. Kościół winien bezustannie nawracać ku swym źródłom i dążyć do zrozumienia Jezusa poprzez tradycję żydowską, którą Jezus się odżywił i poprzez którą przekazał Ewangelię.

Przyszłość dialogu żydowsko-chrześcijańskiego podjęli, zajmując stanowiska ostrożne: Uriel Tal, profesor historii żydowskiej w Tel-Awiiwie, oraz Kurt Huby, kierujący wydziałem nauk judaistycznych w paryskim Instytucie Ekumenicznym [98:129,139]. Obaj uznają, że owocne spotkanie, mogące zrodzić porozumienie, wymaga pełnego i bez zastrzeżeń uznania teologicznej i egzystencjalnej osobowości partnera. Tal wskazuje, że podstawowa dla chrześcijaństwa istotowość Jezusa jako Chrystusa jest nie do przyjęcia przez judaizm, który nie może przystać na wcielone

pośrednictwo między Stwórcą a dziełem stworzenia, ponieważ „nie Mesjasz, lecz Tor a – ze swym światem scalonym, z korzeniami spoza czasu, ze swym objawieniem w historii – interpretuje jedność Boga i bytu, Absolutu nieskończonego i tworów skończonych”. Hrubby z kolei przypomina, że „cały ciężar odwiecznej postawy teologicznej sprzeciwia się rozpoznaniu judaizmu przez Kościoły chrześcijańskie” – w odniesieniu do lat 1939-45 sumienie chrześcijańskie musiało rozważyć problem swej odpowiedzialności i zdobyć się na refleksję nad tragedią żydowską w przestrzeni uznawanej za chrześcijańską: był to zasadniczy motyw *Nostra aetate*, jednakże umysłowość katolicka w znacznej części nie była do tego przygotowana; inicjatywy prawdziwego spotkania winny być teologicznie założone, wszakże w formacji licznych teologów współczesnych trwałym jądrem teologicznym była pozycja „przeciw Żydom”, zwalniająca od wszelkiego dalszego wysiłku myślowego; aż dotąd (tzn. do 1974 r.) Kościołom chrześcijańskim brakowało „teologii Izraela”: tradycyjne tezy były o wiele bardziej rezultatem ewolucji historycznej niż odbiciem autentycznych danych teologicznych – ponadto teologom chrześcijańskim brakowało gotowości do pracy nad nowym ujęciem. Gdy Tal upatruje przyszłość dialogu w płaszczyźnie wspólnego zrozumienia dla wysiłku człowieka ku panowaniu nad światem, to Hrubby postuluje zamiennie: „lud żydowski musi zachować swą tożsamość dla wypełnienia swej funkcji wobec wspólnoty chrześcijańskiej [...] która w znacznym stopniu utraciła swe korzenie żydowskie, a poprzez to również korzenie prawdziwie biblijne” – spotkanie chrześcijaństwa z judaizmem winno urzeczywistniać się z motywów nie tylko humanitarnych, ale także jak najgłębiej religijnych.

„Linie otwarcia” – przypisane tu umownie do grupy trzeciej – ujawniają się w różnorodnych studiach. I tak *Zarys żydowskiej teologii chrześcijańskiej* to – jak wskazuje Schalom B e n - C h o r i n, izraelski dziennikarz i pisarz, działający na rzecz dialogu żydowsko-chrześcijańskiego – „żydowska odpowiedź na wyzwanie rzucone judaizmowi przez istnienie Kościoła” [216:77]. Przybycie Jezusa nie spowodowało dla wiary żydowskiej nadejścia, ze strony Boga, zmiany oczekiwanej przez mesjaniczną nadzieję judaizmu, który jednak poczyna uświadamiać sobie, że rozpoczęty wraz z Jezusem z Nazaretu ruch mesjaniczny – przeciwnie niż około trzydziestu takich ruchów od Bar Kochby po Sabataja Cwi – nie pozostał epizodem, lecz trwa w czasie: z małego ziarnka pierwotnej wspólnoty rozrósł się w drzewo, swym cieniem okrywające świat. Od Żyda – stale zagrożonego przymusem chrztu, wygnaniem, unicestwieniem – trudno było wymagać obiektywnej oceny NT i chrześcijaństwa. Kościół niewątpliwie wyznał uroczyste, że Jezus „jest naszym pokojem [...] przez Krzyż pojednał z Bogiem i w sobie położył kres wrogości [...] ogłosił ewangelię pokoju” (Ef 2,14-19). Jednakże – stwierdza Ben-Chorin z widoczną goryczą – „historia Kościoła była szyderstwem z tego obwieszczenia pokoju przez Apostoła. Chrystus Kościoła nie unicestwił wrogości, lecz ją pogłębił, a krzyż pojednania stał się krzyżem prześladowania. Kościół zatem winien ponownie odczytać swe własne teksty sakralne”. Z kolei w każdym pokoleniu chrześcijaństwa znajdowali się ludzie – od Franciszka z Asyżu, Tolstoja i Kierkegaarda po Schweitzera, Bonhoeffera i Matkę Teresę z Kalkuty – na których obliczu, jak w miękkim wosku, odcisnięty był znak

Chrystusowy. „Religijne impulsy wychodzące z postaci Jezusa i jego nauczania opromieniowują dziś judaizm”. Symbolikę złączenia Izraela i Judy w Ez 37, 16-17 Ben-Chorin przenosi na obecną sytuację: oto po niemal dwutysiącletnim Żydzi i chrześcijanie mogą spotkać się nie jako prześladowani i prześladowcy, lecz jako bracia. „Pragnę określić to wydarzenie zrażone przez Boga jako powtórne zjednoczenie podzielonego Ludu Bożego”.

Matkę Jezusową jako młodą niewiastę żydowską rozważa także Ben-Chorin [188:39]: spogląda na życie religijne, wysuwa obraz zubożałej rodziny wiejskiej wysokiego rodu, akcentuje poziom kultury dostrzegany w listach Jakuba i Judy, których uznaje za braci Jezusa. Dla Jezusa miłość matczyna nie odgrywa żadnej roli, decydująca natomiast jest miłość ojcowska, co może stanowić idealizację stosunku, którego Jezus jako dziecko nie doznał. W Mk 3,31-35 autor dostrzega Jezusowe wyparcie się rodziny, co kłóci się ze społeczną tradycją żydowską, w której rodzina tworzy wspólnotę sakralną i podstawową komórkę Przymierza. W Łk 11,27-28 widzi Jezusa twardo odpychającego słowa pochwalne skierowane do Matki: „nie toleruje jakiegokolwiek zażyłości rodzinnej”. W scenie „dziwnej adopcji” pod krzyżem (J 19, 26-27) odczytuje pragnienie Jezusa, by Matka nie pozostawała pod opieką braci i siostr, z którymi zerwał. Niewiele wiadomo o stosunku Maryi do Jezusa jako dorosłego syna – „jasny dla nas jest tylko stosunek pełen napięcia”.

Stan społeczeństwa żydowskiego w czasach Jezusa należy koniecznie uwzględnić przy poprawnym odczytywaniu nauk i czynów Jezusa oraz uczniów – twierdzi pastor Wolfgang S t e g e m a n n z Heidelbergu, badacz problematyki NT [145:47]. Palestyna była „krajem bardzo zacofanym”, przeżywającym kryzysy polityczne i ekonomiczne; codzienność wyznaczały ubóstwo i głód, ciemnienie i przemoc. Społeczny kryzys Palestyny odbijał się w orędziu Jezusowym – w religijnej i apokaliptycznej nadziei ruchu Jezusa na bliskie odwrócenie istniejących stosunków społecznych. Ubodzy ludzie Jezusa nie żywią uczucia pomsty wobec bogaczy – wierzą w kompensującą sprawiedliwość Boga: „głoszenie bogatym przeobrażenia nie przychodzi im na myśl [...] nie odczuwają podobnej konieczności, gdyż brakowało im doświadczeń stosunku z bogatymi”. Dla rzymskiej potęgi charyzmatyczny ruch Jezusa uchodził za zjawisko prowincjonalne. Ukrzyżowanie Jezusa przez Rzymian, zatem uznanego za niebezpiecznego politycznie, nie wskazuje jednak, by Jezus szukał konfrontacji z władzą okupacyjną: zgładzono człowieka należącego do najniższej warstwy społeczeństwa – Jezus był jednym z licznych Żydów ukrzyżowanych. Stegemann stwierdza, że „specyficzna sytuacja żydowskiej wspólnoty w diasporze sprzyjała powszechnemu rozszerzaniu się ruchu chrześcijańskiego i spowodowała między chrześcijanami oraz Żydami stopniowy proces odrywania się, krytycznego dystansu, a później wrogości”.

Judaizm i chrześcijaństwo to „fałszywe bliźnięta”, wspólnie i symetrycznie zrodzone z dwuznacznego elementu, żywotnego przez całe stulecia, który należy nazwać, zależnie od rozważanych okoliczności, „protojudaizmem” lub „protochrześcijaństwem” – twierdzi biblista i orientalista André P a u l z Paryża [212:29]. Judaizm objawił się po 70 r. na ruinach Świątyni i utrzymał do niej stosunek „symboliczny,

a nawet mityczny”. Świątynia była niezbędnym ośrodkiem systemu religijnego i politycznego, na podstawie którego władza żydowska łączyła dwie wspólnoty konstytutywne: kraju narodowego oraz Diaspory. Istnienie Diaspory zakłada oddalenie od Świątyni, gwarantki utrzymania wartości narodowych – wymaga otwarcia tradycyjnych zasobów religijnych na kulturę miejscową. Rezultatem zniknięcia Świątyni – „topograficzno-ideologicznego węzła funkcji integracji i zwartości narodowych oraz religijnych” – stało się Wygnaństwo. „Człowiek Diaspory” jest rzeczywiście „u siebie” poza krajem narodowym; „człowiek Wygnaństwa” nie potrafi wyzbyć się perspektywy powrotu do jedynej ojczyzny, u siebie i u innych utrzymuje poczucie „obcości”, zachowuje minimum stosunków z otoczeniem. Ta ziemia narodowa – utracona fizycznie, ale uratowana symbolicznie – stanowi dla Żyda „Ziemę Archetypiczną”, gdzie oczekuje go praprzodek Adam. „W ustalonym systemie judaizmu pierwszy człowiek jest rzeczywiście Żydem, a jego własnym językiem hebrajski”. Wedle nauczania rabinackiego, hebrajski uchodzi za istniejący przed historią świata i człowieka – to język Boga, Adama i narodu żydowskiego. Judaizm to religia, doktryna i w pewnym stopniu kultura ludu pozbawionego ziemi narodowej, Świątyni i państwa – a więc wyzutego z wszystkich elementów niezbędnych do istnienia antycznej struktury politycznej. Dla przeżycia lud ten potrzebuje nadziei, a przede wszystkim zwartości. Bóg Izraela odchodzi od osobowości zwycięskiego Wojownika, stając się Rabinem Najwyższym; Świątynię zastępuje Tora, dzięki której judaizm może zachować swe życiowe rubieże. Chrześcijaństwo natomiast jest społecznym dziedzicem Diaspory: dysponuje Świątynią zarówno mityczną, odnoszącą się do Chrystusa [J 2,21], jak też rzeczywistą kultową z instytucją fizyczną osadzoną w świecie chrześcijańskim i z organizacją hierarchiczną. Nie ma ziemi chrześcijańskiej – „są tylko chrześcijanie rozsiani w świecie jako elementy Diaspory ogromnej i bezgranicznej”. Wymiar języka jest odśrodkowy: każdy przekład Biblii staje się czynnikiem zapoczątkowującym poczynania literackie i kulturowe. Kanon Pisma Świętego jest – zdaniem Paula – substytutem „Ziemi Jedynej”: prawdziwa ziemia chrześcijańska jest „niebiańska”; element kanoniczny zdolny jest przybierać tyleż nowych i odmiennych postaci, ile jest języków na ziemi, można więc uznać – tym razem na sposób mityczny i jak gdyby sakramentalny – że stanowi on „Ziemę Przenośną”. Kościół to wsparcie, napęd i zwłaszcza prawda ostateczna chrześcijaństwa – poniżej Kościoła i chrześcijaństwa znajduje się „christianitas”: jednostka polityczna, historyczna i kulturowa, niezmywalnie wyznaczająca jakiś rejon świata; judaizm nie posiada i nie może posiadać odpowiednika owej trójstronnej więzi „Kościół-chrześcijaństwo-«christianitas»”. Paul konkluduje: w chrześcijaństwie ortodoksja jest niezbędna jako warunek skuteczności, system społeczno-doktrynalny jest odśrodkowy; judaizm jest dośrodkowy, ortodoksja po prostu nie jest możliwa – jej funkcję spełniają utajone siły Tory, wsparte dawką Wygnaństwa i „obcości”.

Na zakończenie tej ostatniej orientacji dialogowo-zbliżeniowej w „C” wolno chyba stwierdzić, że wykazuje ona szczególną dynamikę rozwojową – w płaszczyźnie stosunków żydowsko-chrześcijańskich jest to niezaprzeczalnie nurt najbardziej przyszłościowy. Wydaje się, że po dwudziestu latach niezwykle trafną formułę „dzu-



głosowego” zeszytu nr 98 *Chrześcijanie i Żydzi* można byłoby powtórzyć po pełnym zaktualizowaniu i odmiennym przystosowaniu, co bezpośrednio ukazywałoby drogę przebytą w rozumieniu i zbliżaniu. Najzupełniej przykładowo można wymienić trzy rysujące się tematy „dwugłosowe”, zaznaczając ich przypuszczalne usytuowanie sekcyjne w „C”: teologiczne podejście – i żydowskie, i chrześcijańskie – do faktu Państwa Izrael, do państwowości „Ziemi Rodzimej” Żydów (teologia fundamentalna?); chrześcijańska teologia judaizmu – żydowska teologia chrześcijaństwa (teologia ekumeniczna?); zarysy – w odrębnych ujęciach żydowskim oraz chrześcijańskim – periodyzacji stosunków między Kościołem chrześcijańskim a wspólnotą żydowską (historia Kościoła?). Dla wyjaśnienia ostatniego punktu: trudno mniemać, że można należycie konstruować linie przyszłościowe bez wnikliwej i beznamiętnej oceny osiemnastu i pół stuleci współhistorii (lata 70-1926) – skądinąd odnosi się wrażenie, że obie strony nie nadmiernie kwapią się do podjęcia tego tematu, może istotnie dość kłopotliwego.

### Funkcja trwale pomostowa

Pozornie można byłoby mniemać, że przejrzenie wątków judaistycznych w „C” jest cokolwiek niepełne, bowiem zapewnia ciągłość tylko niemal trzydziestoletnią, od końcowej fazy Soboru. Jednakże przebadanie katolickiego czasopisma teologicznego o długiej kontynuacji, na przykład od wczesnych lat dwudziestych, byłoby najprawdopodobniej skazane zasadniczą i rozległą jednostronnością: w międzywojniu oraz w okresie powojenno-przedsoborowym teologowie bynajmniej nie byli przygotowani do właściwego i głęboko rzetelnego rozeznania w kwestiach judaistycznych – operowano stereotypami, od których jeszcze długo po Soborze nie potrafiono się uwolnić (jak o tym zaświadcza Hruby). Ponadto jest wysoce nieprawdopodobne, by w owych latach katolickie czasopismo teologiczne mogło zdecydować się na zamieszczanie – nie jednorazowo! – tekstów myślicieli żydowskich. Wszak w „C” przy całej jego otwartości i „posoborowości” pierwsza taka rozprawa ukazała się dopiero w końcu 1967 r., w dwa lata po Soborze, tekstową zaś namiastkę „okrągłego stołu” przedłożono aż w dziewięć lat po *Nostra aetate*. Można więc utrzymywać, że właśnie „C” – będące przy tym, co tu wydaje się akurat bardzo istotne, przeglądem teologicznym prawdziwie (nie tylko z tytułowego nazewnictwa) międzynarodowym, nie zaś wyłącznie „jedno-krajowym” – zapewniło należyty obszar dla dokonania wstępnego zarysu porównawczej penetracji.

Warto zaznaczyć, że w pierwszym dziesięcioleciu „C” poruszało się szlakami niejako tradycyjnymi: dość często interesowało się egzcegą ST i poprzestawało na nie nazbyt twórczym komentowaniu *Nostra aetate* – brakowało nowatorskiego przełomu, który nadszedł w 1974 r. Od tej pory tematyka judaistyczna znalazła się – i ilościowo, i przede wszystkim jakościowo – jak gdyby na spirali pnącej się, choćby oczywiście ze zróżnicowaną szybkością, w górę. Osiągnięcia przeglądu okazują się odąd niezwykle doniosłe – rozprawy w dominującym stopniu wpisują się na trwale: analizy, refleksje i konkluzje nie są przejściowe czy ulotne.

Rzecz oczywista, nie można oczekiwać, by nawet w ciągu niemal trzydziestu lat studia gromadzone w „C” mogły utworzyć tematycznie zbiór spójny, horyzont względnie zamknięty. Tyle że wolno zaznaczyć cokolwiek zbyt szczerze uwzględnienie teologii żydowskiej, antyjudajizmu i antysemityzmu; zabrakło w ogóle teologii Holocaustu. Marginalne konstatacje pozwalają dostrzec rozległą i do niedawna utrzymywaną „skamieniałość” chrześcijaństwa w obliczu tego, co mogło uchodzić za przynależne do judaizmu. Niepokojąco rysują się pewne niedopowiedzenia o ST. Wymieniany M c K e n z i e zauważa [30:11]: dopiero w okresie przedsoborowej odnowy Kościoła, w znacznym stopniu biblijnej, „okazało się, że Biblia chrześcijan nie ogranicza się do NT” – wszakże oznacza to po prostu, że w przybliżeniu do połowy XX w. właśnie do tego się ograniczała... Z kolei Philippe R o u i l l a r d OSB, wykładowca teologii sakramentalnej i liturgii w rzymskim Collegio S. Anselmo [189:19], stwierdza jeszcze dobitniej: „przez całe stulecie – można uściślić: od VII do XX w. – dla większości chrześcijan lektura Biblii była niedostępna lub zakazana”, co oczywiście odnosi się przede wszystkim do ST. Bardzo natomiast przekonująco wyeksponowano – przykładowo – „etyczny monoteizm”, stosunek do „obcego”, swoisty ekumenizm antycznej myśli żydowskiej i stosunek do wyznawców religii spoza judaizmu, humanitarność ustawodawstwa w odniesieniu zwłaszcza do kary głównej, rezygnację z używania przemocy.

Podkreślić trzeba niezwykle trafną konstrukcję wymienionych już zeszytów „monotematycznie judaistycznych” z niezbędnym zaakcentowaniem szczególnie doskonałego zeszytu auschwitzowego (nr 195). W wielu tekstach chłodnemu dyskursowi towarzyszy emocjonalne zaangażowanie w najlepszym tego rozumieniu: Auschwitz czy Exodus (od Egiptu po współczesność) nie pozostawiają miejsca na obojętność. Ponadto niejedyn autor jest najwyraźniej zafascynowany poruszonym tematem, niejedyn też nie stroni od obrazowości, która korzystnie ubogaca lekturę; w różnych studiach ujawnia się niemały kunszt eseistyczny. W „C” zawsze przestrzega się zwięzłości (na rygory uskarżają się poszczególni autorzy); należy zaznaczyć, że w tym segmencie judaistycznym znalazły się rozprawy tak „gęste” treściowo, tak wypełnione ważkimi analizami i refleksjami – że z trudem dawały się jakoś zasygnalizować.

W dwudziestoleciu 1974-93 „C” okazało się prawdziwym pomostem teologicznym między dwoma religiami rozważanymi w jakże wielu różnorodnych aspektach. Liczne były tam teksty zmierzające ku uczuleniu świadomości chrześcijanina m.in. na różne uchybienia chrześcijańskiej wspólnoty wobec „innego” – zatem kierujące się również ku wytworzeniu pomostu między mentalnością wczorajszą i jeszcze dzisiejszą a przyszłością bez wszelkiej „nie-osoby”. Samo zresztą uczulanie owej świadomości nie mogłoby wystarczyć: akcentem wyraźnie zaznaczającym się była potrzeba wielopłaszczyznowej przebudowy stosunku chrześcijan do Żydów. Należy oczywiście pamiętać, że „C” we wszystkich swoich edycjach pozostaje czasopiśmie na pewno nie masowym (może dość „elitarnym”), o zawężonym kręgu oddziaływania: jego odbiorcami są teologowie, wykładowcy uniwersyteccy, duszpasterze (chyba rangi „ponadpodstawowej”) – zatem ci, którzy dopiero mogą inicjować przeobrażenia świadomościowe, przy tym w obrębie raczej stanu duchownego niż laikatu.

Tak więc wolno założyć, że oddziaływanie „C” będzie pośrednie, co najmniej „dwustopniowe”. Trzeba natomiast uznać, że przy takim ujęciu w masowym upowszechnianiu propozycji, orientacji i założeń „C” – po prostu jego treści – bardzo wiele zależy od skutecznego przenoszenia ich do środków przekazu o względnie szerokim zasięgu.

Pierwsze realizacje 1994 r. i dostępne zapowiedzi pozwalają utrzymywać, że funkcję pomostową – utrwaloną w tożsamości przeglądu, wpisaną w jego „oblicze” teologiczne – „C” będzie kontynuowało w latach najbliższych<sup>14</sup>.

Wydaje się, że „C” coraz wyraziściej ujawnia swe powołanie jako „forum teologów poszukujących”: teolog nie może zadowalać się choćby prawdziwie twórczym komentowaniem słów Magisterium, lecz winien też wychodzić „w dal” – może po omacku, może w niejasnym poczuciu nietrafności tej czy innej drogi, z której przyjdzie się wycofać. Wolno sądzić, że strefa wątków judaistycznych w „C” – znacznie rozleglejsza niż to początkowo się wydawało – bardziej sprzyja ujawnianiu się takiego wyznacznika; jej szczególnym rysem byłyby: braterskość postaw, przepytywanie przeszłości w intencji ciągłego przybliżania się do prawdy i w pojmowaniu niejedynej przewiny, „prześwietlanie” prakorzeni, poczucie współodpowiedzialności wobec człowieczeństwa, świadomość perspektywnej współslużebności dla świata.

*Michał Horoszewicz, Warszawa*

---

<sup>14</sup> Powyższy zarys „cięciwowy” doprowadzono do zeszytu 251 z lutego 1994 r. Należy dorzucić, że w zeszytach 252-266, od kwietnia 1994 r. do września 1996 r., opublikowano czternaście dalszych artykułów z przedkładanej tu tematyki. Osiem studiów następujących autorów: Sachedina, Dammer McAuliff (253:115, 125), Keel, Oxtoby, Jasper, Soares-Prabhu, Solomon (257:13, 35, 63, 107, 121), Schüngel-Straumann (258:113) już omówiono na tych łamach w recenzjach poszczególnych zeszytów „Concilium” – kolejno: LXV (1995) 2, 227; LXV (1995) 4, 194-199; LXVI (1966) 1, 207. W przyszłości znajdą się omówienia dwóch rozpraw: o teologicznych dyskursach feministycznych żydowskich (Reinhart – 263:89) oraz o Jezusie jako pielgrzymie (Freyne – 226:41). Pominęto cztery rozprawy (Fischer – 252:104; van Ruiten, Riches – 257:25, 49; Weren – 264:73).

Jesienią 1996 r. polscy księża-profesorowie znajdowali się w konsultacyjnych zespołach jedynie dwóch sekcji – t. ekumenicznej oraz t. praktycznej – spośród wymienionych w przypisie 4 na s. 126.