

# Zbigniew Paszta

---

## Chrześcijanizm i judaizm : porozumienie i jego trudności

---

Collectanea Theologica 68/2, 41-57

---

1998

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.

ZBIGNIEW PASZTA, WARSZAWA

## CHRZEŚCIJAŃSTWO I JUDAIZM. POROZUMIENIE I JEGO TRUDNOŚCI

Dialog z judaizmem traktowany dziś jest jako zagadnienie wewnątrzchrześcijańskie. W ten sposób odnoszą się też do niego Kościoły protestanckie zaangażowane w działalność ekumeniczną. Zagadnienie to przekracza wąskie perspektywy konfesyjne. Prezentując rozważania toczące się w kręgu protestanckim, trudno pominąć chociażby refleksje teologów katolickich.

Każda dyskusja ma swoją specyfikę. W teologicznym dyskursie chrześcijaństwa z judaizmem tworzą ją bariery, z których część została już pokonana, a część nie może liczyć na przewyciężenie. Kto podejmuje się tego dialogu, napotyka nieporównywalność Kościoła i Izraela na płaszczyźnie społecznej (wspólnota religijna wobec narodu) i odmienność zadań teologicznych (ortodoksja wobec ortopraksji).

Ten brak symetrii czyni spotkanie międzyreligijne inspirującym, lecz wyklucza osiągnięcie pełnego porozumienia w innej perspektywie jak tylko eschatologicznej. Jedno z pytań stawianych przez strony dialogu może więc brzmieć: czy teologiczny „dialog” może być aż tak dalece ograniczony — tzn. czy znaczenie tego terminu nie przerasta mającej miejsce wzajemnej prezentacji?

O wiele istotniejsze pytanie dotyczy jednak możliwości przemiany duchowej postawy wyznawców obu religii wobec siebie. Stan obecnych badań nad tym szczególnym zbliżeniem międzyreligijnym udziela na to pytanie zdecydowanie pozytywnej odpowiedzi. Zwraca też jednak uwagę na dwie podstawowe kategorie trudności dyskursu; społeczne i dogmatyczne<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Judaizm nie ma dogmatyki. Jednak określenie „trudności teologiczne” byłoby w tym przypadku zbyt ogólne.

## I. Społeczna odmienność istnienia Kościoła i Izraela

### Egzystencja Kościoła

Kościół wykazuje wszelkie cechy grupy społecznej funkcjonującej w historii. Stwierdzenie to nie kłóci się z mistycznym obrazem Kościoła. Chrześcijańska egzystencja odnajduje swój sens w odniesieniu do tej wspólnoty, podczas gdy żydowska egzystencja w odniesieniu do Izraela. Indywidualna wiara spotyka człowieka za pośrednictwem zwiastowania, w dziele którego nie można pominąć udziału społeczności religijnej, jednej z dwu wspólnot zbawienia. Kościoła bądź Izraela.

Jak jednak ów nowy lud – Kościół egzystuje w świecie, jeżeli nie pochodzi ze świata? Z perspektywy chrześcijańskiej ową pustką w historii Kościoła zapełniać mają właśnie dzieje dawnego Izraela. Jednakże taka rekonstrukcja przeszłości służy identyfikacji jedynie z duchowym, a nie biologicznym, cielesnym dziedzictwem ludu. Odpowiedź na pytanie o autentyczność kontynuacji między pierwszym ludem wybranym a Kościołem pozostaje więc w sferze irracjonalnej, o czym świadczy atrybut niezemskiego pochodzenia Kościoła, tajemnica przekraczająca czasowo-przestrzenne wyobrażenie świata.

Kościół, mimo dziejowych precedensów misji prowadzonej „ogniem i mieczem”, nie stawia przed sobą celu zniszczenia tożsamości bądź zagrożenia egzystencji narodów. Zadaniem chrztu jest przekreślenie grzechów człowieka, narodzenie z góry — J 3,3, narodzenie z Ducha — J 3,5 lub odnowienie człowieka — Tm 3,5, przy czym nowe narodzenie nie jest pojmowane jako całkowite zniszczenie jego poprzedniego stanu. Chrzt chrześcijański w przeciwieństwie do żydowskiego chrztu prozelitów nie oznacza dla neofitów całkowitego porzucenia narodu swego pochodzenia<sup>2</sup>. Stanie się chrześcijaninem nie oznacza opuszczenia swego narodu, dzięki czemu możliwe jest na przykład skupienie Żydów i „pogan” w łonie jednego Kościoła. Kościół nie powinien więc naruszać tożsamości narodów, wśród których się rozwija ani dokonywać zamachu na ich język, integralność itd. Jakkolwiek dzieje Kościoła są jednak ilustracją starć jego ziemskiej potęgi z narodami i kulturami. Jako instytucja społeczna Kościół za sprawą politycznych kompromisów anektuje niekiedy bowiem inne organizmy społeczne bądź bywa przez nie absorbowany<sup>3</sup>. Sytuacja „mariażu” czy też wzajemnej akceptacji Kościołów z narodowością, ideologią

<sup>2</sup> S.F. Gavin, *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*, London 1928, s. 26-58.

bądź administracją państwową nabrała najbardziej chyba dramatycznego wymiaru w czasach Shoah.

Jednak zagadnienie autonomiczności członków w Kościele dotyczy nie tylko obecnej epoki, odwiecznej groźby politycznego skorumpowania Kościołów bądź kwestii synkretyzmu religijnego, lecz pośrednio także zagadnienia egzystencji judeochrześcijan w Kościele. Obecność judeochrześcijan jako dominującej grupy w Kościele pierwszych dwu wieków było preludium dziejowych kryzysów chrześcijańsko-żydowskich. Prakomórką bliskowschodniego Kościoła była gmina jerozolimska, która ukształtowała się w świadomości zmartwychwstania Jezusa i w oczekiwaniu na jego paruzję<sup>4</sup>. Krag ten wkrótce rozszerzył się na diasporę. Na gruncie tych różnic wkrótce doszło jednak do podziału; helleniści a zwolennicy żydowskiego rytuału<sup>5</sup>. Na konwencie apostołów w Jerozolimie (Dz 15,6-21) postawiono kwestię — czy pogańscy przełelici na chrześcijaństwo zobowiązani są do wypełniania rytualnych czynności przewidywanych przez Torę?

Obóz „jerozolimski”; Jakub, Piotr i Jan znaleźli się w konfrontacji ze stronnictwem „antiocheńskim”: Pawłem i Barnabą. Rozstrzygnięciem problemu stała się akceptacja wypełniania przepisów rytualnych przez obrzezanych chrześcijan i wolność poganochrześcijan od „ludzkich” przepisów Tory (Ga 2,6-10). Kompromis pomiędzy obiema grupami w Kościele można by ująć współczesnym określeniem „jedność w różnorodności”. Nadal jednak przeważającą i decydującą w kwestiach teologii grupą byli czy to wierni dawnej obrzędowości, czy to shellenizowani Żydzi. Mniejszość o pogańskich korzeniach starała się „zalegalizować” swoją swobodę ceremonialną posługując się w tym celu mediacją niektórych judeochrześcijan, np. Pawła. Co istotne, w kulturze antycznej chrześcijanie zajęli wkrótce samo miejsce co uprzednio zhellenizowani Żydzi — zaczęli występować w roli pomostu między żydowskim a nieżydowskim światem<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> P. Lenhardt, *Auftrag und Unmöglichkeit eines legitimen christlichen Zeugnisses gegenüber den Juden. Eine Untersuchung zum theologischen Stand des Verhältnisses von Kirche und jüdischem Volk*, Berlin 1980, s. 36-37.

<sup>4</sup> P. v.d. Osten-Sacken, *Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch*, München 1982, s. 148.

<sup>5</sup> H. Conzclmann, *Die Apostelgeschichte*, Berlin 1972; tenże, *Heiden, Juden, Christen. Auseinandersetzungen in der literatur der hellenistisch-römischen Zeit*, Tübingen 1981.

<sup>6</sup> P. v.d. Osten-Sacken, *Grundzüge...*, s. 155.

Z tego okresu pochodzi też najstarszy dokument Nowego Testamentu — List Apostoła Pawła do Tessaloniczan, charakterystyczna retrospekcja w głąb Biblii pierwszych chrześcijan, tzn. w głąb Starego Testamentu. Również pozostałe teksty NT są dziełem Żydów chrześcijańskich bądź wcześniejszych konwertytów na judaizm, np. Ewangelisty Łukasza. Toteż zwrot przeciwko żydowskości i judaizmowi, jaki nastąpił pod koniec II w. w zachodniej, a w IV w. we wschodniej części Kościoła, jest tragicznym paradoksem historii. Akceptowana do tego czasu lojalność judeochrześcijan wobec rytualnych przepisów Tory stała się zarzutem grożącym restrykcjami stosowanymi wobec herezji. W rezultacie dochodzi do błyskawicznego zaniku pozostałości gmin judeochrześcijańskich. W walce o czystość doktrynalną chrześcijańscy Żydzi uznani zostali za sektę porównywalną z chrześcijańskimi gnostykami, napiętnowani, porzuceni przez Kościół, tak jak przedtem przez Izrael. Toteż aż do dziś w Kościele nie było miejsca dla judeochrześcijan kultuwujących swą żydowską tradycję<sup>7</sup>.

Motorem tych fatalnych przemian była bez wątpienia pycha poga-nochrześcijan. Retoryczne pytanie rzecznika gminy poga-nochrześcijańskiej, apostoła Pawła, o to, czy Bóg w chwili zawarcia Nowego Przymierza odrzucił swój dawny lud (Rz 11,1) nabiera okrutnego, ironicznego znaczenia, to Kościół bowiem odrzucił zarówno stary lud, jak i jego dziedzictwo we wspólnocie Nowego Przymierza. Skoro więc obecność Żydów w Kościele była dla Pawła legitymacją autentyczności chrześcijaństwa jako kontynuatora i spełnienia dziejów zbawienia, utrata tego atrybutu musiała doprowadzić do zafałszowania postaci chrześcijaństwa. Peter von der Osten Sacken opisuje to jak oddalenie Kościoła od jego korzeni w duchowym i eklezjologicznym sensie. Dla teologów takich jak P. v. d. Osten-Sacken bądź Paul Van Buren — poświęcających się tej szczególnej tematyce, charakterystyczne jest, iż zazwyczaj przeciwstawiają Chrystusa i Ewangelię Kościołowi. W każdym razie alegoryzacja pary Chrystus wraz z Jego oblubienicą Eklezją jest obca uprawianej przez nich teologii<sup>8</sup>, podobnie zresztą jak autentyczne przeciwstawienie Eklezji i „ślepej” Synagogi. Pierwszy z wymienionych teologów przekonuje, że Ewangelia jako początkowa rzeczywistość w Chrystusie jest tym, co Kościół zbyt chętnie zamienia

<sup>7</sup> *Tamże*, s. 146-147.

<sup>8</sup> Nurt ten można określać jako teologię Izraela.

w utopię; mianowicie pokojem między ludem wybranym Starego Testamentu i narodami świata<sup>9</sup>.

### Egzystencja Żydów

Kwestia przynależności do narodu wybranego nie jest jednoznaczna. Fenomen egzystencji tego ludu w dziejach nie znosi bowiem prostych porównań ze zjawiskami trwania i kontynuacji tożsamościowej innych narodów. Wystarczy choćby zwrócić uwagę na całkiem aktualne trudności związane z kryterium przynależności Żydów do jednego narodu. Niekiedy stawia się pytanie czy naród ów „nie jest jak” bądź też „już więcej nie jest jak” inne narody. Zwolennicy tego drugiego poglądu — np. Paul Demann — postrzegają naród żydowski do czasów Rewolucji Francuskiej jako społeczność podobną — mimo wszelkich różnic — innym narodom, natomiast później jako społeczność, która wraz z procesem asymilacji kulturowej przestała być w swej masie narodem<sup>10</sup>.

J.P. Sartre idzie jeszcze dalej w tych spekulacjach:

„Społeczność historyczna jest w pierw narodowa i religijna, ale społeczność żydowska, która była zarówno jedną jak i drugą, niszczyła kolejno swe konkretne właściwości”<sup>11</sup>. Niemniej jednak wraz z powstaniem państwa Izrael i wraz z uznaniem nacjonalizmu przez rozmaite kręgi żydowskie poprzednia sytuacja „niekonkretności” wymienionych kryteriów uległa zmianie. Ostatecznie jednak nawet część ortodoksyjnych Żydów, przeciwnych syjonizmowi jeszcze w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, zaakceptowała istnienie żydowskiej, politycznej siedziby narodowej. Również prawie wszyscy zachowawczy wyznawcy judaizmu uznali państwo w takim zakresie jego funkcjonowania jak pobieranie podatków itp. Narodził się również syjonizm religijny — pierwsze po dwu tysiącach lat powiązanie idei walki zbrojnej z żydowską teologią. Przedstawicielem tego szczególnego ruchu — zdobywającego coraz więcej zwolenników — jest m.in. Rabi Kook. Inni teologowie żydowscy, jak np. R.L. Rubenstein, postulują wręcz zerwanie z tradycją wygnaniową w łonie judaizmu na rzecz starszego, przedwygnaniowego oblicza kultu<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> *Tamże*, s. 155.

<sup>10</sup> P. Demann, *Les Juifs*, Paris 1961, s. 9.

<sup>11</sup> J.P. Sartre, *Betrachtungen zur Judenfrage. Psychoanalyse des Antisemitismus*, Zürich 1948, s. 59.

<sup>12</sup> Rozstrzygana bywa tu kwestia kultu Jahwe — jako Boga wędrowni, przeciwstawionego kultowi osiadłego społeczeństwa izraelskiego; R.L. Rubenstein, *After Auschwitz*, New York 1966.

Z drugiej strony, od końca lat osiemdziesiątych mówi się coraz częściej o postsyjonizmie i wczesna ideologia budowy siedziby narodowej Izraela zanika wraz z ofensywą żydowskiego fundamentalizmu religijnego. Toteż kwestia identyfikacji z ludem wybranym jest zagadnieniem istotnie „postmodernistycznym”, wobec którego wszelkie dotychczasowe definicje społeczności żydowskie ulegają weryfikacji w sposób błyskawiczny.

Nie daje się już również obronić teza, iż naród żydowski „nie jest jak inne narody”, w sytuacji, gdy społeczeństwo państwa żydowskiego boryka się z wszystkimi tymi problemami, co obywatele innych organizmów państwowych. Z drugiej strony nie można też odmówić Żydom zasymilowanym kulturowo z innymi społeczeństwami autentyczności ich identyfikacji z narodem swego pochodzenia. Jednakże wobec wszelkich wątpliwości historycznych i religijnych oraz „zewnętrznych”<sup>13</sup> interpretacji kryteriów identyfikacyjnych należy oddać głos samym Żydom, którzy w przemożnej większości zdecydowanie uważają się za naród, a nie jedynie za wspólnotę religijną bądź wspólnotę losu.

Jeżeli chodzi o relację tej społeczności do religii, to bardziej jest dla owej grupy konstytutywne, iż jej przedstawiciele nie należą do żadnych innych, światowych religii, niż że należą do któregoś z wyznań judaizmu. Religijnej interpretacji egzystencji żydowskiej nie można tu jednak w żaden sposób pominąć. Na gruncie europejskim przywiązanie do rabinicznej tradycji było — obok zewnętrznego czynnika czyli antysemityzmu otoczenia — najsilniejszym elementem konsolidującym jedność żydowskiej społeczności do 1948 roku<sup>14</sup>.

Bagażem tej tradycji jest, ogólnie rzecz biorąc, Tora pisana i ustna. Usiłowania niektórych chrześcijańskich teologów zmierzają w kierunku przedstawienia faryzejskiej reformy judaizmu jako deformacji bądź radykalizacji treści Tory. Niemniej jednak wbrew dawnym, tradycyjnym poglądom Kościołów przyznać należy, że zasadnicza spuścizna Tory została przekazana przez rabinizm w sposób wierny i niezmienny aż do dziś. Tedy jest pewne, iż stale ten sam zrąb myśli teologicznej towarzyszył egzystencji ludu wybranego Starego Testamentu w dziejach, mimo zmieniającego się kontekstu historycznego i obyczajowego.

<sup>13</sup> „Zewnętrznych” tzn. nieżydowskich – np. przytoczona tu opinia J.P. Sartre’a.

<sup>14</sup> Tzn. do czasu proklamowania państwa Izrael.

Z perspektywy żydowskiej myśli teologicznej idea wybrania Izraela, wybrania narodu przez jedyne Boga jest podstawą judaizmu, jak wyśłowił to Salomon Schechter „jedynym, niepisany dogmatem” judaizmu<sup>15</sup>. Przeświadczenie to, czerpiące wprost ze źródeł Biblii Hebrajskiej, znajduje wyraz w całym liturgicznym i społecznym życiu ludu Starożytności. Wyjątkowość ludu jest więc przede wszystkim odpowiedzią na wybranie (Rdz 14,15 oraz 19,6 i Kpł. 19,2) wyróżnienie go spośród, innych narodów (Pwt 7,6 i 14,2) ustanowienie go jako królestwa kapłanów (Wj 19,6) i usankcjonowanie jego nazwy jako ludu Bożego (Sdz 5,11). Jak wskazywano już w rozdziale „Partykularyzm i uniwersalizm judaizmu”, ów partykularystyczny, narodowy element religii nie musi podważać jednak atrybutu uniwersalizmu, wszechmocy Boga Izraela (Jr 10,7 oraz 32,27), ani jego roszczenia do kultu ze strony wszystkich narodów Ziemi (Iz 45,23).

Niemniej jednak „judeocentryczny” uniwersalizm skupia na sobie zarzuty antysemitów. Istotnie jednak fundamentalnego rozdziału między narodami a Izraelem nie likwidują żadne społeczne, historyczne czy kulturowe modyfikacje. Współczesny myśliciel francuski Jean-Francois Lyotard pisze:

„ Rzeczywistością odnoszącą się do prawdziwych Żydów było to, że Europa w żadnym wypadku nie wiedziała, co z nimi począć; chrześcijaństwo domagało się ich konwersji, władcy ich wypędzali, republiki asymilowały, naziści eksterminowali”<sup>16</sup>.

### Chrześcijańska wizja bytu Izraela

Wskazany powyżej fenomen dotyczył więc i konfrontacji Izraela z Kościołem. Światowe rozprzestrzenienie się chrześcijaństwa sprzyjało wyzwalaniu się roszczeń prozelickich w stosunku do ogółu Żydów. Na początku naszej ery panowała jeszcze niepewność co do roli „pogranicznej” grupy, tzn. judeochrześcijan, jednakże ci wkrótce spostrzegli, że muszą wybierać między przynależnością do społeczności żydowskiej a Kościołem. Teologiczny antyjudajizm niektórych chrześcijan pochodzenia żydowskiego — np. apostoła Pawła — został instrumentalnie wyko-

<sup>15</sup> S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, New York 1961, s. 57.

<sup>16</sup> Pisząc „prawdziwi” Żydzi Lyotard czyni rozróżnienie między narodem a grupą ludzi dzielącą wraz z Żydami specyficzną wspólnotę losu. J.F. Lyotard, *Heidegger and the „Jews”*, University of Minnesota Press, Minneapolis, s. 3.



rzystany przez szybko rozrastający się i dążący do obyczajowej i rytualnej jedności Kościoła. W ten sposób konfrontacja chrześcijaństwa z rabinicznym judaizmem zakończyła się konfrontacją Kościoła z konkretną grupą narodowościową<sup>17</sup>. Ponieważ nie powiodła się asymilacja tej grupy, naród żydowski egzystował nadal, równoległe do bytu Kościoła, zazwyczaj będąc przez niego postrzegany jako przeciwnik. Chrześcijaństwo przez dwa tysiące lat usiłowało tłumaczyć sobie sprzeciw swych żydowskich braci wobec akceptacji Dobrej Nowiny w rozmaity sposób. Jednak teologiczna refleksja nad miejscem Żydów w dziejach, mimo żywotności antyjudajizmu, nie odbierała im atrybutów Bożego wybrania i synostwa, chwały, partnerstwa w przymierzu ani miana pierwszego adresata Zakonu. Chrystianizm przyznaje, że to z Izraela, według ciała, pochodzi sam Mesjasz (Rz 9,1-16) oraz że Izrael jest dziedzicem ziemi Kanaanu i ma udział w Duchu Bożym (Rz 9,4 oraz 11,29). Toteż byt narodu żydowskiego zagwarantowany jest przez Bożą wierność, której nie osłabia nawet odrzucenie przez część Żydów Jezusa jako Mesjasza (Rz 9,1-16), bowiem Boża łaska i powołanie są niezmiennie (Rz 11,29).

Na szczęście dziś nie jest już odosobniony taki teolog, który przekazuje, że słowa o wierności Bożej wobec Żydów nie odnoszą się jedynie do judeochrześcijan, lecz do całego Izraela<sup>18</sup>. Argumentem na rzecz tej interpretacji ma być m. in. wypowiedź Pawła, iż wierność Boża znajdzie wypełnienie w przyszłości, gdy cały Izrael zostanie zbawiony (Rz 11,11). Dla Kościoła rozstrzygającym tę kwestię słowem Ewangelii jest mowa Jezusa, iż „zbawienie pochodzi od Żydów” (J 4,22). Stwierdzenie to kontrastuje z wieloma antyjudajistycznymi sformułowaniami Ewangelii Jana. Ograniczanie znaczenia tych słów jedynie do etnicznej przynależności samego Jezusa byłoby nadużyciem. W ich wymowie docenić należy zarówno dziedzictwo religijne judaizmu na którym zbudowany został Kościół, jak i aktywność pierwszego pokolenia chrześcijan oraz akceptację Jezusa przez pierwszych wiernych — przez Żydów.

### **Egzystencja judeochrześcijan**

To Żydzi właśnie, czyli późniejsi judeochrześcijanie, byli pierwszymi sługami Kościoła oraz jego pierwszymi współbudowniczymi. Wkracza-

<sup>17</sup> Dla porównania, chrześcijańska batalia z gnozą zakończyła się zatarciem dziedzictwa tej ostatniej. Toteż gnoza chrześcijańska nie przetrwała w żywej pamięci wiernych Kościoła jako przeciwnik ortodoksji.

<sup>18</sup> P. v.d. Osten-Sacken, *Grundzüge...* s. 40-41.

jąc na łono chrześcijaństwa musieli oni porzucić niewspółmierne więcej niż decydujący się na ten krok poganie. Konwertujący Żydzi wybierali tym samym wyobcowanie, całkowite odrzucenie i separację ze strony swego narodu. Od lat osiemdziesiątych I w. n. e. chrześcijanie nie byli uznawani za prawowitą część ludu Izraela. Jakże bardziej jednak tragiczne jest to, że już w starożytności judeochrześcijanie zaczęli być wykluczani z Kościoła, w późniejszych czasach nieobecni w nim jako grupa, a w XX w. już nie jako judeochrześcijanie, lecz chrześcijanie, domniemanego żydowskiego pochodzenia, usuwani z niektórych Kościołów.

Niemожność otwartego rozstrzygnięcia trudnej kwestii tożsamości — samookreślenia się judeochrześcijan jako specyficznej grupy — oddawała nie raz w dziejach prawo do ustalenia przynależności narodowej w ręce ich wrogów<sup>19</sup>.

Jednakże zewnętrzna, chrześcijańska definicja żydostwa nie musi stać w sprzeczności z samookreśleniem się Żydów. Jakkolwiek NT przedstawia Kościół jako Nowy Izrael, to nie odbiera Żydom prawa do uznawania się nadal za pierwszy lud Przymierza. „Dwoistość” obrazu ludu wybranego w pismach Pawła to nie podział na prawdziwy Nowy i fałszywy — Stary Izrael, lecz na Żydów, którzy nie przyjęli Ewangelii i na „resztkę” tego ludu — tzn. judeochrześcijan. Owa „resztkę” pojmowana jest tutaj nie tyle jako koniec, pozostałości, margines ludu wybranego, ale raczej jako początek, zacznyn, Nowego Izraela (Rz 1, 16)<sup>20</sup>. P. v.d. Ostensacken przekonuje; że długo owa „resztkę” widnieć będzie na horyzoncie obietnic Bożych, będzie również uprawomocnieniem autentyczności Nowego Izraela.

Kościół, który pozbywa się judeochrześcijan, nie tylko traci automatycznie atrybut powszechności, katolickości, lecz podszywa się pod Nowy Izrael staczając się do rangi sekty<sup>21</sup>.

Judeochrześcijanie przestali wprawdzie istnieć jako odrębna grupa, lecz w świadomości chrześcijan zawsze pozostawał ślad w żydowskiej genezie tej religii. Według francuskich historyków, B. Blumenkrantz i J. Chatillona, pewien rodzaj „nostalgii” za judaizmem występował już w średniowieczu. Średniowiecze nie mogło pozwolić sobie na cał-

<sup>19</sup> *Tamże*, s. 145.

<sup>20</sup> *Tamże*, s. 151.

<sup>21</sup> *Tamże*, s. 153.

kowite odrzucenie starotestamentowych korzeni oraz ukrytej sympatii i zazdrości żywionych wobec żydowskich przykazań i rytuałów<sup>22</sup>. Uczucia te były konserwowane wśród chrześcijan przez obecność niewielkich społeczności żydowskich identyfikowanych — w specyficznym średniowiecznym poczuciu czasu i historyczności — bezpośrednio z Izraelem Starego Testamentu. Zgodnie z argumentacją autorów „De la polemique antijuive”, chrześcijańska „nostalgia” nie znikła wraz ze zmierzchem średniowiecza. Czy można więc przypuszczać, że nieufność i zwalczanie tęsknoty za tą „pierwszą miłością” Boga, Izraelem, zasiłło późniejsze formy antysemityzmu? Z drugiej strony ślady akceptacji żydowskich form liturgicznych i obyczajowych w Kościele tworzyły odmienną możliwość; szansę powrotu do teologicznych i liturgicznych źródeł, a także możliwość docenienia specyfiki dawnych judeochrześcijan. Toteż historia chrześcijaństwa podąża dwutorowo, niekiedy silniej eksponując któryś z dwu biegunów ambiwalentnej relacji do judaizmu.

Jaki jednak kształt miała by dziś mieć specyfika judeochrześcijan<sup>23</sup>? Tacy teologowie, jak H. Cazelles, dostrzegają potrzebę akceptacji przez Kościół rzymskokatolicki niektórych żydowskich praktyk religijnych, na przykład postów według rytualne o kalendarza żydowskie dla współczesnych judeochrześcijan. Natomiast protestanci, Van Buren, Osten-Sacken, zastanawiają się, czy Kościoły pozwolą judeochrześcijanom odrzucić ukształtowaną w grecko-rzymskim duchu teologię i odwołać się bezpośrednio do Jezusa i Tory<sup>24</sup>?

Podobne teologiczne rozważania mogą szokować chrześcijan przyzwyczajonych do jednolitego oblicza swego Kościoła, obrazu odmiennego od początkowej pogano-żydowskiej dwoistości. Jakkolwiek w oczach większości wyznawców chrystianizmu zachowywanie znamion tej właśnie odmienności w obrębie Kościoła jawi się jako nadużycie, to jednak dla chrześcijan pochodzenia żydowskiego może być bez wątpienia dręczącym problemem ich tożsamości<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> J. Chatillon, *De la polemique antijuive à la catechèse chrétienne*, w: *Recherche de théologie ancienne et medievale* 23 I-VI 1965 s. 40-60.

<sup>23</sup> P. Lenhardt, *Auftrag...*, s. 123.

<sup>24</sup> P. v.d. Osten-Sacken, *Grundzüge...*, s. 148.

<sup>25</sup> To zagadnienie nie jest bynajmniej anachroniczne. Dziś istnieją wyznające wiarę w Jezusa grupy określające się mianem „mcsjańskich Żydów”

## II. Żydowska ortopraksja a chrześcijańska ortodoksja

Idea prawdziwości jedynej wiary jest wspólnym dziedzictwem religii abrahamickich, podobnie jak monoteistyczna nietolerancja odmiennych kultów. Zanim jednak każda z religii abrahamickich powstała jako wyraz swoistego profilu monoteizmu, inicjacja wiary w jedyne Boga nastąpiła właśnie w pierwotnej religii Hebrajczyków przez swego rodzaju sekularyzację politeizmu.

Początkowe izraelskie wyobrażenie boskości, którego ślad zachowuje jeszcze Księga Micheasza (4, 5), tzn. przekonanie, iż każdy lud ma swego „plemiennego” boga, podważona została przez obietnice błogosławienia wszystkich narodów w Abrahamie (Rdz 12,1-30). Nowym elementem podtrzymującym wiarę w wypełnienie tej obietnicy było również ustanowienie świątynnego, jerozolimskiego kultu Jahwe jako Boga świata (Ps 93,96-99). Nie oznaczało to jednak jeszcze całkowitego zniesienia monolatrycznego, jeżeli nie tolerancyjnego, to choćby pobłażliwego dla obcych kultów, charakteru religii izraelskiej. Jednakże wraz z deportacją ludności Państwa Północnego w 722 r. w Judei w 597 i 586 r. p.n.e. ożywa tradycja bezkompromisowego, deuteronomistycznego monoteizmu (Pwt 7,1 i 9,1)<sup>26</sup>. Oto Bóg Izraela ma pomścić go na ludach uciskających go i zarazem na ich bogach, toteż sam domaga się od swego ludu walki z obcymi kultami. W kręgach nosicieli przekazu deuteronomicznego wyznaje się; „Słuchaj Izraelu, Pan jest naszym Bogiem, Pan jedyny” (Pwt 6,4).

Ponownie poczucie zagrożenia, pragnienie odwetu prześladowanych wskrzeszone zostaje w trakcie powstań machabejskich. Monoteizm „wiernych Torze” staje się sztandarem skupiającym pod sobą nie tylko religijnych fanatyków lecz cały, poniżony przez hellenistyczną, rzymską administrację naród żydowski<sup>27</sup>.

Niekiedy upatruje się widoczną w duchowym i politycznym wymiarze nietolerancję i zaborczość wszystkich religii abrahamickich w zwycięstwie pełnego żaru monoteizmu Judy Machabeusza nad tendencjami hellenistycznymi społeczeństwa żydowskiego<sup>28</sup>. Monoteizm czasów powstań machabejskich fanatycznie propagował hasło wojny prawdziwej

<sup>26</sup> P. v.d. Osten-Sacken, *Grundzüge...*, s. 171.

<sup>27</sup> *Tamże*.

<sup>28</sup> M. Smith, *Das Judentum in Palestina in der hellenistischen Zeit*, w: P. Grimal, *Der Hellenismus und der Aufstieg Roms*, München 1965, s. 265.

religii z fałszywymi. Stąd przypuszczalnie w religiach abrahamickich nieważność do odmiennych religii bądź tradycji stała się miarą przywiązania do własnej. Dotyczy to zarówno potępienia chrześcijan przez rabinizm w pierwszym wieku w formule „birkat ha-minim”, tzn. przekleścia herezyków, jak i prześladowań Żydów ze strony chrześcijaństwa dążącego potem do bycia religią państwową<sup>29</sup>.

Zarówno żydowskie polemiki antyczne, np. *Josef i Asenet* jak i dualizm etyczny tekstów z Qumran oraz niektóre wypowiedzi NT, Rz 5,17 i Kor 6,2 były werbalnymi podstawami rozwoju owego „ekskluzywizmu” religijnego<sup>30</sup>.

O ile jednak monoteizm jako uzurpacja wyłącznej prawdziwości i prawdziwości judaizmu przybrał między II w. p.n.e. a II w. n.e. postać ortopraksji, to chrześcijański „absolutyzm” wyłonił się zdecydowanie w formie ortodoksji. To kategoryczne rozróżnienie dotyka jednak niekiedy granic stereotypu:

„Judaizm ma być religią bez dogmatów, czystą wiarą w Boga, która urzeczywistnia się w czynkach spotykających się, zgadzających się z Jego wolą objawioną w Torze. Chrześcijaństwo natomiast ma być religią dogmatyczną, intelektualnym potwierdzeniem prawd wiary bądź kapitulacją rozumu przed misterium wiary”<sup>31</sup>.

W definicji tej gubią się niektóre subtelne różnice między ortodoksją a ortopraksją. Na uwagę zasługuje zwłaszcza krytyka H.U.von Balthasara, której poddał on tak arbitralny rozdział między wskazanymi zjawiskami. Krytykę tę odnaleźć można w dyskusji teologa z tezami Martina Bubera. Ten ostatni wskazuje na zasadniczą przepaść pomiędzy pojęciem wiary „emmuna”, prezentowanym przez Żydów i Jezusa, a chrześcijańską „pistis” Pawła i chrześcijan<sup>32</sup>. Buber przekonywał, iż żydowskie pojęcie wiary bliższe jest znaczeniowo „posłuszeństwu”, a chrześcijańskie „poznaniu”. Niemiecki polemista Bubera twierdzi, że autor zaprezentował przykład wielce zawodnej komparatystyki. Wiara nie została — jak by tego chciał żydowski egzystencjalista — zdeterminowana w chrześcijaństwie przez wymiar epistemologiczny. Przykłady tego znajdują się mają w doktrynach wszelkich denominacji chrześcijań-

<sup>29</sup> P. v.d. Osten-Sackcn, *Grundzüge...*, s. 175.

<sup>30</sup> *Tamże*, s. 177.

<sup>31</sup> P. Lcnhardt, *Auftrag...*, s. 48.

<sup>32</sup> H.U.v. Balthasar, *Einsame Zweisprache*, Zürich 1958.

skich. Wystarczy zauważyć chociażby, jak wielki nacisk położył Luter na elemencie dziecięcego, pełnego posłuszeństwa oddania Bogu w wierze.

Jak widać, interpretacja pewnego pojęcia religijnego przez „zewnątrznego” obserwatora zawsze niesie w sobie ryzyko błędu. Próbę taką można jednak zastąpić określeniem definicji kluczowych pojęć swej własnej teologii przez każdą ze stron.

Nawet jeżeli uda się pokonać brak dobrej woli, to i tak w zestawieniu obu religii, między chrześcijańską dogmatyczną ekspresją teologii, a rabinicznymi ortopraktycznymi założeniami teologii zachodzi niemożność zbliżenia. Paradoksalnie, mimo wspólnych korzeni i boskiej sankcji nadawanej Pismu Świętemu, obie religie jako całkowicie odmienne typy interpretacji Biblii Hebrajskiej pozostają absolutnie odmiennymi jakościami. Potwierdza się tu także teza, iż sama tylko geneza tekstu Pisma Starego Testamentu nie daje wystarczających podstaw do jego analizy.

Nie tylko Biblia Hebrajska, odpowiadająca w zasadzie poszczególnym kanonom Pisma Starego Testamentu konfesji chrześcijańskich „istnieje” i „funkcjonuje” odmiennie w obu religiach. Również uzurpacja absolutności ma, mimo wspólnej genealogii, różny charakter w obu religiach. Oto absolutność Tory prezentuje roszczenia wobec ludu wybranego, a dopiero pośrednio wobec całej ludzkości. Choć principium judaizmu jest twierdzenie, że Bóg jest Bogiem całego świata, to jednak judaizm nie stawia sobie za cel „absorbcji” całej ludzkości przez Synagogę. Chociaż misja pośród narodów nie jest całkiem obca judaizmowi, nie jest dla niego takim wyzwaniem, jak dla chrześcijaństwa. Według Arnulfa Baumanna absolutność wyznania wiary w Jezusa Chrystusa oraz absolutne wyznanie wiary w Torę nie dają się przeciwstawić sobie w sposób symetryczny<sup>33</sup>.

Podobnie ów brak symetrii dostrzegamy w postrzeganiu czasu i historii przez obie społeczności religijne. W miejsce aktywnego oczekiwania w żydowskiej egzystencji chrześcijaństwo stawia wyznanie wiary w historycznie objawionego Jezusa Chrystusa jako swą odpowiedź. Przesłanie chrześcijaństwa jest podobnie jednoznaczne, co jego ekskluzywna interpretacja Biblii Hebrajskiej — w wyznaniu wiary w Jezusa koncentrować mają się wszystkie wątki Biblii. Według A. Baumanna chrześcijańska dogmatyka

<sup>33</sup> A.H. Baumann, *Christliches Zeugnis und die Juden heute. Zur Frage der Judenmission*, Berlin 1981, s. 29.

nie zawiera nic porównywalnego ze swobodą i szerokim marginesem interpretacyjnym judaizmu. Przykładem jest tu choćby przeciwstawiony trynitaryzmowi kalejdoskop interpretacji osoby Mesjasza, tzn. Chrystusa, od historycznej postaci Cyrusa do kolektywności i dziejowego bytu ludu wybranego. Chrześcijaństwo pozostawia więc, wraz ze swą teologią negatywną, odnosząc się do słów „Duch wieje, gdzie chce” (J 3,6), co najwyżej swobodę Bożym dziełom, ale nie ich ludzkim interpretacjom<sup>34</sup>.

Zwraca się również uwagę na dogmatyczne, nieprzekraczalne „asymetrie” między obiema religiami. Żydowski monizm nie przystaje do chrześcijańskiego dualizmu, świata duchowego i materialnego, Kościoła i państwa, ciała i duszy itp. Bez wątpienia ta dwoistość rzutuje również negatywnie na chrześcijańską wizję judaizmu jako czysto legalistycznej, rytualistycznej, nakazowej, pragmatycznej i racjonalistycznej religii<sup>35</sup>. Pośród wymienionych cech najwięcej chyba zastrzeżeń chrześcijan budził dotychczas ów zasadniczy, racjonalistyczny rys teologii rabinicznej. Niech on też posłuży więc za przykład, iż przełamanie wzajemnych stereotypów nie jest niemożliwe. Dowodem tego teza Rudolfa Otto:

„ Tu tkwi główna i najbardziej charakterystyczna cecha racjonalizmu wraz ze wszystkimi innymi, które się z nim wiążą. Wymieniane często twierdzenie, że racjonalizm jest zaprzeczeniem cudu i jego przeciwieństwem jest uznanie cudu, jest oczywiście fałszywe albo co najmniej bardzo powierzchowne. (...) W racjonalizmie i tym, co jemu przeciwne, chodzi raczej o jakąś szczególną różnicę jakościową w nastroju i w treści uczuć samej pobożności”<sup>36</sup>.

### Odmienność typów wrażliwości religijnej

„Tym, co odróżnia Żydów od chrześcijan nie jest odrzucenie ewidentnych faktów, lecz niemożność, w której się Żydzi — czy to z własnej winy, czy nie, znajdują — aby uwierzyć w objawienie Boże w takiej postaci, w jakiej jest ono ze strony chrześcijan wyznawane i zwiastowane”<sup>37</sup>. Słowa te, pochodzące od katolickiego teologa francuskiego, który na co dzień borykał się z problemami misji wśród izraelskich Żydów, w za-

<sup>34</sup> *Tamże*.

<sup>35</sup> P. Lenhardt, *Auftrag...*, s. 56-59.

<sup>36</sup> R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Wrocław 1993, s. 30.

<sup>37</sup> P. Lenhardt, *Auftrag...*, s.56.

skakujący sposób odnoszą konfrontację religijną do tkwiących w człowieku form wyobraźni i wrażliwości religijnej.

Podobnie Paul Tillich postrzega różnice pomiędzy obiema religiami przede wszystkim jako odmienne wrażliwości religijne. Paul Van Buren uważa to za postawę łączącą Tillicha i F. Schleiermachera, teologię obu poddając krytyce pod zarzutem religijnego relatywizmu.<sup>38</sup>

Bardziej humanistycznie ukształtowanym teologom — np. Tillichowi, zależy jednak nie na akceptacji relatywizmu między konfrontowanymi religiami, ale na docenieniu kulturowo ukształtowanych typów wyobraźni religijnej, w rezultacie na docenieniu adresata i współtwórcy religii — człowieka. Niemniej jednak w dogmatycznej i chrystologicznej perspektywie prezentowanej przez Van Burena myśliciele chrześcijańscy są „skazani” na trynitarizm w rozważaniach dotyczących Boga. Ostrzega on, że historyczne realia Kościoła każą podkreślać trynitarizm przynajmniej z tego powodu, aby nie wpaść w pułapkę triteizmu<sup>39</sup>. Zarzuca on Schleiermacherowi i Tillichowi, że chrystologia nie jest dla nich centralną nauką<sup>40</sup>.

Van Buren odrzuca więc możliwość dialogu międzyreligijnego na płaszczyźnie filozofii religii, na jedynym polu, na którym dialog taki właściwie w ogóle istnieje od kilkadziesiąt lat (!). Jeżeli jednak podejmie się próbę rozciągnięcia tego dialogu na teologię bądź też zastąpienia go dialogiem teologicznym, powracają zasadnicze problemy. Czy bowiem dialog międzyreligijny Synagogi i Kościoła, dialog poruszający kwestię istoty Boga można zbudować na kanwie swoistej, chrześcijańskiej dogmatyki, na której tak czy inaczej musiała by się oprzeć tzw. chrześcijańska teologia Izraela?

W kręgu teologów identyfikujących się z dialogiem żydowsko-chrześcijańskim pojawiają się rozmaite motywacje teologicznego optymizmu. Berliński uczony Peter von der Osten-Sacken koncentruje się w swych badaniach na płaszczyźnie poszukiwań formalnej i funkcjonalnej zbieżności między żydowskim metafizycznym i immanentnym obrazem Tory a greckim — później chrześcijańskim — pojęciem Logosu<sup>41</sup>. Badacz wystrzega się jednak zbyt pochopnych wniosków płynących z zestawienia pojęcia Tory bądź Szechiny z elementami koncepcji trynitarnej. Chrystologia zawsze bowiem pozostaje barierą w tym dialogu teologicznym.

<sup>38</sup> P. Van Buren, *Discerning the Way. A Theology of the Jewish – Christian Reality*, New York 1980 T.I, s. 80.

<sup>39</sup> *Tamże*.

<sup>40</sup> *Tamże*, s. 81.



Religia niesie z sobą odmienne typy wrażliwości i z pewnością różne odcienie tajemnicy religijnej. Mamy do czynienia z odmiennymi oczekiwaniem Żydów i chrześcijan, tzn. różne są zarówno cele, egzystencja tych wspólnot, jak i eschatologiczny wymiar „czekania”. Toteż nie wystarczy określić, iż chrześcijaństwo dzieli od judaizmu misterium Mesjasza, gdyż chociażby samo pojęcie misterium znajdowało legitymację w judaizmie za sprawą Septuaginty<sup>42</sup>.

Różnice dotyczą odniesienia rozmaitych pojęć, a więc misterium, zmartwychwstania, Syna Bożego, do historycznej osoby Jezusa. Nie można uznać również za kryterium rozdziału jedynie owej „idei boskości wcielonej w człowieka” gdyż i ta nie jest całkiem obca judaizmowi<sup>43</sup>. Przytoczone tu sformułowania trafiają jedynie na odmienną wrażliwość poznawczą i typ umysłowości. Natomiast poznanie charakterystyki wrażliwości obu grup religijnych jest zadaniem wykraczającym daleko poza teologię w dziedzinę antropologii kulturalnej, psychologii i socjologii religii, dyscyplin, które mogą pochwalić się ponadkonfesyjnymi osiągnięciami w dialogu już od początków naszego wieku.

### Pokonywanie barier w dialogu

Wiele przeszkód w porozumieniu chrześcijańsko-żydowskim jest powoli przewyżczanych przez większość denominacji chrześcijańskich w ostatnich kilku dekadach naszego wieku. Niestety przyswojenie sobie tych osiągnięć przez ogół wiernych jest zazwyczaj niewystarczające, a niekiedy napotyka opór ze strony religijnej i narodowościowej ksenofobii.

Pośród tych barier znajduje się między innymi temat winy za śmierć Jezusa, rozciąganej na całość egzystencji Żydów w jej pokoleniowym trwaniu, teoria abrogacji, tzn. odrzucenia przez Boga pierwszego ludu wybranego, jak i funkcjonowanie w stosunku do Żydów pewnych pejoratywnych określeń biblijnych w rodzaju „Synagoga Szatana” itp.

Zadaniem, które zostało jedynie rozpoczęte przez teologów chrześcijańskich, jest także pokonywanie ignorancji w stosunku do zasad żydowskiej egzegezy. Chodzi tu m. in. o zrozumienie prawnego charakteru ra-

<sup>41</sup> Tora przez mistykę żydowską, jak i Logos przez teologię chrześcijańską uznawane są za „narzędzia” kreacji świata. Istnieją też liczne inne podobieństwa obu „mediów” o boskich atrybutach. Por. P. v.d. Osten-Sacken, *Grundzüge...*, s. 183-185.

<sup>42</sup> P. Lenhardt, *Auftrag...*, s. 87.

<sup>43</sup> „Konzeption der menschgewordenen Gottheit”. *tamże*, s. 86.

binicznej hermeneutyki i podniesienie judaizmu w oczach chrześcijan z etapu religijnego behawioryzmu na szczebel refleksji etycznej.

Odrębnym zagadnieniem jest uwzględnienie specyfiki Żydów w działalności misyjnej Kościoła, weryfikacja dotychczasowej misji. Odpowiedzi domaga się w związku z tym pytanie, czy można w zgodzie z sumieniem jednocześnie prowadzić dialog z Żydami i wspierać wobec nich prozelityzm?

Najtrudniejsze przeszkody porozumienia, tzn. zadawniona wrogość i nieufność obu stron nie mogą niestety znaleźć rozwiązania w obrębie samej tylko teologii. Nadal konfrontacji z teologią domaga się przede wszystkim historia zamachu na byłego króla żydowskiemu w XX wieku.

*Zbigniew PASZTA*